



Plan national de formation

Rencontres philosophiques

Langres, 1, 2, 3 octobre 2015

« La religion »

Restitution des séminaires

Sommaire

Séminaire A : L'enseignement du fait religieux	3
Problématique du séminaire	3
Quelques éléments bibliographiques	5
Séminaire B : Figures de l'expérience de soi en Islam	6
Objectif général du séminaire	6
1 ^{ère} séquence : indépendance et expérience de soi dans la <i>falsafa</i> arabe	6
Textes et compléments	8
Notions et perspectives susceptibles d'enrichir le travail en classe	14
Bibliographie succincte	14
2 ^{ème} séquence : le souci de soi dans la poésie arabe	15
Textes et compléments	16
2/ « Perte de la vue, puis perte de la foi et de ma destination	16
Notions et perspectives pour le travail en classe	22
Bibliographie succincte	22
Séminaire C : Épistémologie, métaphysique et religion chez James et Bergson	24
Problématique du séminaire	24
Première partie : Bergson et la question de l'expérience mystique	24
I - La nature de l'expérience mystique	25
II – La transmission de l'expérience mystique	25
Deuxième partie : La notion d'expérience religieuse chez William James	27
I – Une description d'un fait psychologique	27
II - Une évaluation de l'expérience religieuse par ses effets	27
III – Une métaphysique de l'expérience religieuse	28

Quelques perspectives pour le travail dans les classes.....	29
Éléments de bibliographie.....	29
Ressources pour les classes de terminale en séries générales et technologiques	29
Troisième partie : Science, métaphysique et expérience religieuse dans la philosophie de Bergson..	29
Introduction	29
I - La question de l'expérience	30
Dans l'Essai.....	30
Matière et mémoire	31
L'Évolution Créatrice	32
II - L'expérience mystique	34
Conclusion	41
Quelques perspectives pour le travail dans les classes.....	42
Bibliographie (non exhaustive).....	43
Quatrième partie : Approche pragmatiste et métaphysique de l'expérience religieuse chez James....	44
Introduction : épistémologie et métaphysique de l'expérience religieuse	44
I - Force ou faiblesse des <i>Variétés de l'expérience religieuse</i>	48
Schéma : Résumé des différents niveaux d'analyse de l'expérience religieuse	50
Force : le tournant des <i>Variétés</i> et l'évaluation pragmatiste de l'expérience religieuse	52
Faiblesse : l'absence d'une dimension métaphysique dans <i>les Variétés</i>	55
L'explication psychologique de l'expérience religieuse.....	56
Les <i>Ingersol lecture</i> sur l'immortalité et la théorie de la « transmission »	58
II - Vers une métaphysique de l'expérience religieuse - l'influence de Bergson	59
Les limites de l'empirisme radical de James.....	59
Le problème de la composition de la conscience	60
<i>L'univers pluraliste</i> (1909) : Le dépassement panpsychiste du dualisme.....	61
Fechner (1801-1887).....	62
Bergson	64
Conclusion	65
Quelques pistes pour le développement en classe de terminale.....	66
Bibliographie sommaire sur James et l'expérience religieuse.....	66
Perspectives de travail relatives aux notions / repères	67
La notion de croyance	67
L'approche empirique de la religion et les rapports science-religion	67
Séminaire D : La furie de la destruction. Les conditions éthiques du fanatisme	68
Problématique du séminaire.....	68
Qu'est-ce que le fanatisme ?	69
Le fanatisme, excès ou nature du religieux ?.....	71
La furie de la destruction. Hegel et le problème théologico-politique.....	71
Prolongements	72
Bibliographie sélective.....	73

Séminaire A : L'enseignement du fait religieux

Intervenants : Philippe Gaudin, Institut européen en sciences des religions – Paula La Marne, inspectrice d'académie-inspectrice pédagogique régionale, académies d'Amiens et Reims

Rapporteur : Héloïse Adam, enseignante de philosophie

Problématique du séminaire

Premier temps : interroger le rapport du professeur de philosophie à la religion au sein du programme

On a tendance à penser que très peu de sujets sur la religion tombent aux examens, mais une étude statistique des sujets de dissertation et des textes montre qu'ils sont tout de même assez bien représentés et que cette rumeur est infondée. On constate enfin que, quand la notion est traitée en cours, l'étude du fait religieux porte principalement sur des questions d'épistémologie de la croyance (croyance/science, raison/foi...) ou de sociologie (Durkheim...).

A suivi un historique de la notion d'enseignement du fait religieux. La question émerge dans les années 1980. Pendant les «dix glorieuses» de l'Éducation nationale (1985-1995 : on va se rapprocher de l'objectif de 80% d'une classe d'âge au niveau du Bac), le public change, socialement et culturellement du fait de l'immigration d'installation (démocratisation-massification). Le système scolaire est bouleversé eu égard à son public, sans pour autant avoir vraiment changé. Trois grandes absences dans le système éducatif sont soulignées dans le rapport de l'historien Philippe Joutard rendu au Ministre de l'éducation en 1989 :

1. l'histoire des sciences et techniques,
2. l'histoire de l'art,
3. l'histoire des religions.

Après le 11 septembre, le rapport Debray sur le fait religieux, vise à « passer d'une laïcité d'incompétence et d'ignorance à une laïcité d'intelligence ».

Prendre la question de la religion au sérieux exige une intelligence au sens intellectuel mais aussi au sens d'entrer en relation avec.

Il y a alors une prise de conscience qu'on ne peut pas vivre ensemble sans une culture commune, une connaissance partagée d'un passé commun souvent marqué par des mémoires douloureuses, et que la promotion des valeurs de la République est une condition de possibilité d'un discours réflexif sur la religion.

Ensuite sont abordées les raisons de la réticence éventuelle des professeurs de philosophie vis à vis de l'enseignement du fait religieux :

- peur du retour de l'Église à l'École, d'un catéchisme déguisé,
- critique du risque d'abandonner la démarche propre à la philosophie et de défigurer les religions en les ramenant à des faits sociaux.

Il existe une demande de la part des élèves mais une réticence de la part des professeurs de philosophie pour s'emparer de cet enseignement : on constate un effet de conservatisme, qui est comme l'inconscient collectif de la corporation des professeurs de philosophie. Comment expliquer ce conservatisme ?

D'abord, une raison existentielle : la filière L est en souffrance et la philosophie n'est plus la discipline «reine» qu'elle a été. Elle a été détrônée par les sciences en général et par une forme d'agressivité des sciences sociales et humaines. D'où le fait que les professeurs de philosophie peuvent avoir l'impression que toute nouveauté est une menace.

- Une raison native : l'idée même que la philosophie redevienne la servante de la théologie est un cauchemar dans l'esprit du philosophe. Cela est lié au fait que la corporation des professeurs de philosophie s'est constituée contre l'influence de l'Eglise catholique en France, comme un clergé d'Etat spiritualiste, serviteur de la laïcité, devant «remplacer» le précédent.
- Une raison épistémologique : Les philosophes doivent travailler conceptuellement la notion de religion et doivent défendre cette spécificité par rapport à l'approche des faits religieux par les sciences des religions.
- Une raison pédagogique : Les philosophes se sentent souvent les derniers chevaliers de l'élitisme intellectuel républicain. Ils ne veulent pas brader cette qualité, ce qui les conduit parfois à être méfiants à l'égard des changements proposés au nom de l'impératif d'innovation pédagogique.

Le moyen de dissiper la méfiance est de comprendre ce qu'est véritablement la laïcité et de la rapprocher davantage de la non croyance que de l'incroyance. La laïcité est une épistémologie, une déontologie et une éthique de la non croyance, ce n'est pas un catéchisme de l'incroyance. L'esprit laïc c'est ce travail de la non croyance, de la suspension du jugement dans un premier temps pour exercer ensuite le jugement d'une manière plus informée. C'est une pratique qui n'exclut pas d'avoir par ailleurs des moments de foi ou d'athéisme. La non croyance est un travail qui n'a pas de fin.

Questions

Qu'elle doit être alors la posture du professeur ? Même si la déontologie laïque implique juridiquement une neutralité confessionnelle, pédagogiquement il faut surtout être impartial, c'est-à-dire être quelqu'un qui a conscience de ses choix métaphysiques et qui sait qu'on peut en faire d'autres.

Deuxième temps : illustrer la nécessité pour le professeur d'enrichir son enseignement de ressources et de lectures qui puisent ailleurs que chez les auteurs au programme

En exemple, est proposé un résumé de quelques idées de l'ouvrage *Le coran silencieux et le coran parlant, sources scripturales de l'Islam, entre histoire et ferveur* de Mohammed Ali Amir-Moezzi.

La grande thèse des chiites est que le coran, tel qu'il est, est silencieux, ne parle pas parce qu'il a été mutilé. Amir-Moezzi montre que la recherche exégétique et historique confirme les sources chiites et ne peut pas croire la version ordinairement sunnite de l'établissement du texte via la vulgate othmanienne.

Amir-Moezzi nous fait donc comprendre que le chiisme est une dissidence par rapport au sunnisme eu égard au texte même du Coran. Le Coran a d'abord été une tradition orale, sa mise par écrit est postérieure à la mort du prophète, très complexe, et ne peut pas être dissociée d'enjeux politiques.

La question qui est posée aussi par Moezzi avec cette contestation chiite, c'est la question de l'orthodoxie et de l'hérésie. Le mot hérésie vient d'un verbe grec qui signifie choisir. L'hérétique est considéré comme quelqu'un qui n'a accès qu'à une partie de la vérité, qui n'en accepte pas la totalité. Les chiites sont les hérétiques du sunnisme; mais la grande thèse du chiisme est que les sunnites ont été hérétiques, c'est-à-dire qu'ils auraient choisi certains passages du coran plutôt que d'autres, en « caviardant » les noms propres pour justifier leur captation du pouvoir.

Cet ouvrage nous permet ainsi de comprendre que nous n'aurons jamais accès à un autre texte qu'à un texte qui a été écrit par les hommes dans des contextes sociaux, historiques, politiques déterminés.

Constat pessimiste également car la discorde entre sunnisme et chiisme est d'une profondeur telle qu'on ne voit pas très bien comment elle pourrait être dépassée.

Ce qui est intéressant pour nous c'est de comprendre que les querelles religieuses ne peuvent se dépasser d'elles-mêmes. On ne sort pas non plus de la violence religieuse en voulant supprimer la religion. On ne peut apaiser la querelle que par un tiers instruit que seraient la philosophie et l'autorité politique laïque.

Au travers de cet exemple de lecture, il paraît évident que les philosophes ont besoin de nourrir leur réflexion auprès de savants qui leur apportent des connaissances qu'ils n'ont pas. Philosopher sur la religion en général se fait d'autant mieux qu'on connaît mieux les religions. Inversement qui prétendrait comprendre en profondeur les grands philosophes sans aucune forme de culture religieuse puisqu'il y a dans la liste des auteurs au programme un grand nombre de théologiens ou de philosophes engagés dans une tradition religieuse explicite. Et comment comprendre Nietzsche, par exemple, si l'on n'a aucun intérêt pour le phénomène religieux ?

Quelques éléments bibliographiques

Enseigner les faits religieux, sous la direction de D. Borne et J.P Willaime, Armand Colin 2007.

Théorie de l'évolution et religions, sous la direction de Ph. Portier, M. Veuille et J.-P. Willaime, Riveneuve éditions 2011, p.205-212.

L'enseignement des faits religieux, France-Espagne-Irlande-Écosse, sous la direction de Déborah Vandewoude et Denis Vigneron, Artois Presses Université coll. Études des Faits Religieux, 2014.

Le défi de l'enseignement des faits religieux à l'école – Réponses européennes et québécoises, sous la direction de Jean-Paul Willaime, Riveneuve éditions, 2014.

Double défi pour l'école laïque : enseigner la morale et les faits religieux, sous la direction d'Isabelle Saint-Martin et Philippe Gaudin, Riveneuve éditions, 2014.

Site de l'Institut européen des sciences religieuses : <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/>

Philippe Gaudin :

La religion de Nietzsche, l'Atelier, 2008.

Vers une laïcité d'intelligence en France ? L'enseignement des faits religieux en France comme politique publique d'éducation depuis les années 1980, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2014.

« Que veut dire laïcité ? Le droit, la philosophie, l'histoire. » in *Le Débat* N° 185, Mai-Août 2015.

« L'enseignement de la laïcité et des faits religieux à l'école » in *Les cahiers français*, numéro de novembre-décembre 2015 "Religions, laïcité(s), démocratie".

« Enseignement de la philosophie en terminale et fait religieux », IESR - Institut européen en sciences des religions : <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index3764.html>

Séminaire B : Figures de l'expérience de soi en Islam

Intervenant : Éric Marion, professeur, Lycée Carnot, Dijon

Rapporteur : Éric Marion

Objectif général du séminaire

Le but et le fil directeur des deux séminaires, présentés le vendredi 2 octobre, sont les mêmes : faire ressortir et appréhender la *configuration singulière*, à la fois de coexistence et de distance, qui existe entre l'*acte de penser* en langue arabe d'un côté, et, de l'autre, la *loi révélée* de la religion musulmane, la loi coranique.

1^{ère} séquence : indépendance et expérience de soi dans la *falsafa* arabe

Nb : les textes proposés sont accompagnés de documents annexes visant à les compléter.

La première séquence du séminaire fut consacrée à la philosophie arabe proprement dite, la *falsafa*, et plus particulièrement à l'œuvre du philosophe Ibn Ṭufayl (1110-1185), intitulée en arabe *Ḥayy ibn Yaqzān*, traduite en latin par Pockocke en 1671 sous le titre *Le philosophe autodidacte*.

Un certain nombre de considérations historiques ont d'abord rappelé l'importance de cette œuvre dans la tradition philosophique, matrice des « robinsonnades » philosophiques ou romanesques, ayant influencé directement Gracian, sans doute Defoe, lue par Locke (ami de Pockocke, père et fils), Spinoza, Leibniz (écrivant, en 1694 au chanoine de Dijon, qu'il s'agit d'un chef d'œuvre de la philosophie).

Cette allégorie présente, dans sa littéralité, un philosophe solitaire, ignorant tout, s'éduquant lui-même sur une île orientale, elle-même éloignée d'une seconde île occidentale, celle de la loi révélée. Le solitaire accède à la perfection et à la vérité ultime, sans rien connaître de la révélation. Et pourtant cette vérité philosophique est en accord avec le sens véritable de la loi révélée, que le mystique soufi Asāl lui découvrira ultérieurement en abordant sur l'île orientale.

Cette longue allégorie est précédée par une autre, dans une préface où Ibn Ṭufayl propose un bref examen d'Avicenne, d'al-Fārābī, d'Avempace et d'al-Ġazālī, allégorie d'un aveugle recouvrant la vue (texte1). Cet hommage à la *Lettre aux aveugles* de Diderot a cependant un tout autre sens. Elle permet de dégager quatre régimes de signification de cette œuvre andalouse, dans un étagement du sens apparent et du sens caché :

- 1/ le récit imagé ;
- 2/ le discours et les significations théoriques du philosophe, qui reste cependant aveugle ;
- 3/ la clairvoyance et l'illumination d'une expérience ésotérique, qui dépasse celle de la philosophie aveugle, de la philosophie exotérique (du niveau 2) ;
- 4/ une critique politique, par le détour de la fiction, du littéralisme religieux et du pouvoir qui existe sur l'île occidentale.

On remarque que la *falsafa* propose deux manières d'atteindre la perfection : celle du solitaire (Ibn Ṭufayl), de l'autarcique (Avempace C.1) d'un côté, celle de la politique (Ibn Rushd, Averroès et le *Discours décisif*) de l'autre. Cette alternative se trouvant déjà chez al-Fārābī (C.1).

On se propose de retrouver la coexistence, dans la différence, de l'acte de penser et de la loi révélée, à *chacun de ses niveaux*.

Ce fut le quatrième niveau de sens, la critique politique se dissimulant derrière la fiction de l'autodidacte, qui fut ensuite proposée à la réflexion : *Yaqzān*, découvrant la loi coranique, voit d'abord en elle une double contradiction (texte 2) :

1/ l'écart entre le sens caché et le sens apparent est incohérent avec une parole qui prétend révéler intégralement la vérité ;

2/ l'existence d'une société tolérant la propriété privée semble incompatible avec l'obligation fondamentale de l'aumône.

Cet attachement à la matérialité de la lettre et de la propriété privée enferme les hommes dans la servitude d'un obscurantisme religieux littéraliste.

Le philosophe autodidacte comprend finalement la sagesse de la prophétie. L'imperfection insurmontable des hommes rend préférable, pour les hommes imparfaits seulement, l'existence d'un sens apparent, celle également d'un ordre politique apparié et fondé sur la propriété privée.

On tente ici de voir toute une construction du sens propre à la *falsafa*, toute une articulation du sens caché et du sens apparent, selon la nature et la perfection des destinataires de la parole. La constitution chez al-Fārābī d'un organon long, sa conciliation de la méthode de Socrate (adressée aux philosophes) et de la méthode de Thrasymaque, correspondent à cette logique politique (al-Fārābī C.2).

L'exposé devait ensuite passer à l'examen du second niveau de sens, celui de la signification théorique, et de la tension existant entre la raison philosophique et la raison « théologique ».

Mais les questions, posées lors du séminaire, portent d'abord sur le troisième niveau, celui du perfectionnement ultime de l'éveillé, du voyant qui dépasse l'aveuglement du discours pour faire l'expérience même de l'être divin. On s'attarde donc sur ce point : le *Ḥayy ibn Yaqzān* est une reprise d'une *risāla*, d'une épître d'Avicenne portant le même titre. Il vise à exposer les secrets du *Livre de la Sagesse orientale* d'Avicenne. Cette sagesse orientale constitue pour Ibn Ṭufayl la vérité ésotérique du sens exotérique, (aveugle donc), exposé par Avicenne dans sa grande synthèse aristotélicienne du *Kitāb al-Šifā*. L'expérience ultime de la jonction (*wuṣūl*) avec l'être nécessaire est atteinte lorsque l'éveillé parvient à l'extinction de soi (*fanā'*, texte 4). On remarque ici un nouveau point d'accord dans la différence entre philosophie et religion, entre l'expérience orientale du philosophe et l'expérience mystique du soufi Āsāl. Ibn Ṭufayl critique en effet, dans sa préface, le soufisme d'al-Ḥallāğ et de Bistamī. On s'interroge alors sur la différence, rien moins que paradoxale, entre un anéantissement de soi, celui du philosophe, et un autre anéantissement de soi, celui du soufi. La réponse suggérée est que cette jonction, atteinte par l'extinction de l'ipséité du philosophe, est guidée et se situe dans le prolongement de la conjonction avec l'intellect agent, l'*ittiṣāl*, par laquelle l'intellect humain parvient, dans la *falsafa*, à actualiser des vérités (al-Fārābī et Avicenne C.2).

On revient finalement sur le deuxième niveau de sens, celui des significations théorétiques cachées derrière le sens apparent et imagé de l'allégorie. La controverse décisive, opposant d'un côté al-Ġazālī (C.3) et son *Incohérence des philosophes* (*Tahāfut al-falāsifa*) et, de l'autre, Averroès et son *Incohérence de l'incohérence* (*Tahāfut al-Tahāfut*), est rappelée. Il y a là une opposition entre la rationalité théologique *ašharite* et celle des *falāsifa*. On choisit, parmi les autres points d'opposition, le problème du commencement du monde ou de son éternité. Le philosophe autodidacte, avec l'image d'une main en mouvement contenant un objet, distingue causalité ontologique et chronologique (Ibn Ṭufayl, texte 3) : le monde est donc éternel et créé, cette résolution du problème précédant celle d'Averroès (C.3).

Faute de temps, les autres textes (T 5), ainsi que les documents joints (4 et 5) n'ont pu être abordés.

Nous pensons avoir fait apparaître la configuration singulière de l'indépendance philosophique dans la *falsafa*, à chacun des quatre niveaux de signification, toujours à la fois distante, mais dans un rapport nécessaire, avec la Loi révélée.

Textes et compléments

Ibn Tufayl (vers 1110-1185) : le récit arabe du premier « Robinson »

« L'enfant de son côté s'habitua si bien à la gazelle que, lorsqu'elle tardait à revenir, il éclatait en sanglots, et elle volait vers lui. Il n'y avait d'ailleurs dans cette île aucun animal hostile. L'enfant s'éleva et grandit, nourri du lait de la gazelle [...]. »

Ibn Tufayl, *Ḥayy ibn Yağzān*, p. 33.

Texte 1- Allégorie de l'aveugle recouvrant la vue et allégorie du solitaire insulaire

« Imagine-toi un aveugle-né, doué néanmoins d'un heureux naturel, d'une intelligence vive et ferme, d'une mémoire sûre, d'un esprit droit, qui aurait grandi, depuis qu'il est au monde, dans une cité où il n'aurait cessé d'apprendre, au moyen des sens qui lui restent, à connaître individuellement les habitants, de nombreuses espèces d'être tant vivant qu'inanimés, les rues de la ville, ses ruelles, ses maisons, ses marchés, de manière à être en état de parcourir la ville sans guide, et de reconnaître sur le champ tous ceux qu'il rencontre ; les couleurs seules ne lui sont connues que par des explications des noms qu'elles portent, et par certaines définitions qui les désignent. Suppose qu'arrivé à ce point ses yeux soient ouverts, qu'il recouvre la vue, qu'il parcoure toute la ville et qu'il en fasse le tour. Il ne trouvera aucun objet différent de l'idée qu'il s'en faisait, il n'y reconnaîtra rien qu'il ne reconnaisse, il trouvera les couleurs conformes aux descriptions qu'on lui en a données ; dans tout cela il n'y aura de pour lui que deux choses importantes, dont l'une est la conséquence de l'autre : une clarté, un éclat plus grand, et une grande volupté. »

Ibn Tufayl, *Ḥayy ibn Yağzān*, Préface, p.10.

Texte 2- Critique de l'obscurantisme religieux

« Deux choses toutefois demeuraient pour lui objet d'étonnement : il n'en comprenait pas la sagesse. En premier lieu, pourquoi cet envoyé se servait-il le plus souvent d'allégories, en s'adressant aux hommes, dans la description du monde divin ? Pourquoi s'était-il abstenu de présenter à nu la vérité ? [...] En second lieu, pourquoi [...] permettait-il d'acquérir des richesses ? [...] Il se disait que si les hommes comprenaient la vraie valeur des choses, certes ils se détourneraient de ces futilités, ils se dirigeraient vers l'être véritable, et ils se passeraient de tout cela : nul ne posséderait de propriété privée pour laquelle il soit passible de l'aumône légale [...]. Il comprit, avec une certitude absolue, que les entretenir de la vérité pure était chose vaine [...], que pour la majorité des gens, le profit qu'ils pouvaient tirer de la loi religieuse concernait leur existence présente, et consistait à pouvoir jouir de la vie sans être lésé par autrui dans la possession des choses qu'ils considéraient comme leur appartenant en propre [...] Accumulation de richesses, recherche d'un plaisir, satisfaction d'une passion, assouvissement d'une colère, acquisition d'un rang qui lui offre la sécurité, accomplissement d'un acte religieux dont il tire vanité ou qui protège sa tête. Ce ne sont là que ténèbres sur ténèbres au-dessus d'une mer profonde. »

Ibn Tufayl, *Ḥayy ibn Yağzān*, p. 130-136.

Texte 3- L'éternité du monde et la *falsafa*

« Il comprit que toutes les choses qui existent ont besoin, pour exister, de cet Auteur [...] Le monde entier, avec tout ce qu'il contient, cieux, terre, et tout ce qui est entre eux, est son œuvre, sa création, et lui est postérieur ontologiquement, même s'il ne lui est pas postérieur chronologiquement. De même, si en prenant un corps dans ta main fermée, tu la déplaces, ce corps se meut, nécessairement, suivant le déplacement de ta main au point de vue ontologique, bien qu'il ne lui soit point postérieur au point de vue chronologique, les deux mouvements commençant en même temps. De même aussi, le monde entier est un effet et une création, en dehors du temps, de cet Auteur « *qui n'a qu'à commander lorsqu'il veut une chose, en lui disant : « Sois », et elle est* » (Coran 36/82). »

Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqzān*, p. 80.

Texte 4 – Expérience de la contemplation du Premier

« Parvenu à l'absorption pure, au complet anéantissement (*fanā'*) de soi et à la jonction (*wuṣūl*) véritable, il vit intuitivement que la sphère suprême, au-delà de laquelle il n'y a point de corps, possède une essence exempte de matière, qui n'est pas celle de l'Être nécessaire, qui n'est pas non plus la sphère elle-même, ni quelque chose de différent de l'un et de l'autre, mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir poli ».

Ibn Ṭufayl *Ḥayy ibn Yaqzān*, p. 115.

Texte 5- Expérience de soi et « cogito chirurgical »

« Alors, le corps entier lui parut vil et sans valeur auprès de cette chose qui, selon sa conviction, y demeurait un temps et le quittait ensuite. Il concentra donc uniquement ses réflexions sur cette chose [...] Il comprit que sa mère, que celle qui avait eu pour lui de l'attachement et qui l'avait allaitée, était non pas ce corps inerte, mais cette chose disparue. C'est d'elle qu'émanait tous ces actes. Ce corps dans son ensemble n'était pour cette chose-là que comme un instrument, comparable aux bâtons qui lui-même s'était fait pour combattre les bêtes. Alors, son affection se détourna du corps pour se porter sur le maître et moteur du corps, et il n'eut plus d'amour que pour lui seul ».

Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqzān*, p. 43.

Compléments texte 1

1/ Avempace (Ibn Bājja, 1085-1138) : l'isolement philosophique

« Mais les hommes de science sont rares dans certains modes de vie et nombreux dans d'autres au point d'être même inexistantes dans certains cas C'est pourquoi, dans certains modes de vie, l'isolé doit se séparer de tous les hommes autant qu'il lui est possible et ne se mêler à eux que dans les circonstances nécessaires et dans la mesure indispensable, ou se réfugier dans les modes de vie dans lesquels les sciences sont présentes, s'ils existent. Cela n'est pas en contradiction avec ce qui a été dit dans la science politique et à ce qui a été montré dans la science physique, à savoir que l'homme est politique par nature. Il a été montré dans la science politique que la séparation est tout entière un mal, mais seulement par essence ; par accident, elle peut être un bien, comme cela arrive dans la plupart de ce qui est par nature. Par exemple, le pain et la viande sont des aliments par nature, et utiles; l'opium et la coloquinte sont des poisons mortels. Mais il peut se produire dans les corps des états non naturels dans lesquels ces derniers seront utiles et devront être utilisés, alors que les aliments naturels seront nuisibles et devront être évités ».

Avempace, *La conduite de l'isolé*, § 207-208.

2/ al-Fārābī (870-951) : Le philosophe-calife de la cité parfaite et le philosophe solitaire de la cité imparfaite

« Les hommes qui sont dirigés par un tel gouvernement sont les plus vertueux, les plus excellents, les plus heureux. S'ils constituent une nation, celle-ci sera la nation vertueuse [...] S'ils ne sont pas réunis dans une même résidence, mais dispersés dans différentes résidences dont les occupants sont gouvernés par d'autres gouvernements que celui-ci, ils seront des hommes vertueux étrangers à de telles résidences. »

al-Fārābī, Livre de la politique civile à partir des principes des étants, p. 164.

Compléments texte 2

1/ al-Fārābī : politique du discours (et organon long)

« Un ascète était connu pour sa piété, sa rectitude, son ascèse et sa dévotion et il était célèbre pour cela auprès des gens, avant que d'être exposé à une terreur de la part du sultan tyrannique et de vouloir trouver un lieu d'asile en dehors de cette sienne cité : alors il sortit un édit de sultan ordonnant qu'il faut le rechercher et l'appréhender où qu'on le trouvât. Il lui fut impossible de sortir de la cité par aucune porte et il craignit pour sa vie de tomber en les mains des hommes du sultan. Il résolut alors d'adopter un habit de ceux des noceurs, s'en revêtit, prit une mandoline entre les mains et prit l'apparence d'un homme ivre au début de la nuit, puis se rendit à la porte de la cité en chantant avec sa mandoline. Quand donc le garde lui demanda « qui es-tu ? », il lui répondit sarcastiquement « Je suis l'ascète Untel ». Le garde supposa donc qu'il se moquait, ne s'opposa pas à son passage, et il trouva le salut sans avoir rien dit de faux. Notre dessein, dans cette préface, est ainsi de dire que le Sage Platon s'était interdit de faire voir les sciences et de les dévoiler à tout le monde, et qu'il avait adopté la voie de l'énigme, des devinettes, du camouflage et de la difficulté, de peur que la science ne tombât entre les mains de qui n'en est pas digne, et ne s'en trouvât dégradé, ou bien entre les mains de qui n'en connaît pas le prix ou de qui l'emploie mal à propos, ce qui n'est pas correct. »

al-Fārābī, Compendium des Lois de Platon, Préface.

2/ al-Fārābī: la conciliation de la méthode socratique et de la méthode de Thrasymaque

« Platon rechercha après la manière et la méthode dont les citoyens des cités et des nations doivent être instruits en cette science et leurs caractères formés par ces modes de vie, si la méthode doit être celle utilisée par Socrate ou celle qui fut la méthode de Thrasymaque. Il décrivit la méthode de Socrate pour faire que ces concitoyens prennent conscience, en effectuant une recherche scientifique, de l'ignorance dans laquelle ils se trouvaient. Il expliqua la méthode de Thrasymaque et montra que Thrasymaque était plus à même de former le caractère de la jeunesse et d'instruire le grand nombre ; Socrate avait seulement la capacité de mener une investigation scientifique de la justice et des vertus, et un pouvoir d'amour, mais il n'avait pas la capacité de former le caractère de la jeunesse et du grand nombre ; et le philosophe, le prince et le législateur doivent être capable d'utiliser les deux méthodes : la méthode socratique avec l'élite, et la méthode de Thrasymaque avec la jeunesse et le grand nombre ».

al-Fārābī, La philosophie de Platon, § 36.

Compléments texte 3

1/ al-Ġazālī (1058-1111) et la nouveauté du monde créé : une critique « théologique »

1^{ère} mas'ala : infirmation de leur doctrine (*maḡhab*) de l'éternité (*azaliyya*) du monde ('ālam)

2^{ème} mas'ala : infirmation de leur doctrine de la perpétuité (*abadiyya*) du monde, du temps (*zamān*) et du mouvement (*ḡaraka*)

3^{ème} mas'ala : illusion de leur propos selon lequel Dieu est l'agent (*fā'il*) du monde et son artisan, et que le monde est son œuvre (*ṣun'*), son acte (*fi'l*)

4^{ème} mas'ala : insuffisance de leur raisonnement (*istidlāl*) sur l'existence (*wujūd*) d'un artisan (*sāni'*) du monde

5^{ème} mas'ala : insuffisance de leur raisonnement établissant que Dieu est unique (*wāḡid*), que l'on ne peut supposer qu'il y en ait deux, et que l'être nécessaire est unique et n'admet pas de cause ('illa)

6^{ème} mas'ala : infirmation de leur doctrine de la négation (*naḡy*) des attributs (*ṣiḡāt*) [de Dieu]

7^{ème} mas'ala : infirmation de leur doctrine selon laquelle le Premier (*awwal*) ne se divise ni en genre (*ḡins*), ni en espèce (*faṣl*)

8^{ème} mas'ala : infirmation de leur doctrine selon laquelle le Premier est simple (*basīṡ*), qu'il est l'être pur (*wuḡūd maḡḡ*), que ni l'essence (*māḡiyya*) ni la vérité (*ḡaḡīqa*) ne s'ajoutent à son être (*wuḡūd*), mais que l'être nécessaire (*al-wuḡūd al-wāḡib*) n'est rien d'autre que son essence (*māḡiyya*)

9^{ème} mas'ala : insuffisance de leur raisonnement établissant que le Premier n'est pas un corps

10^{ème} mas'ala : insuffisance de leur raisonnement établissant que le monde a un artisan (*sāni'*) et une cause ('illa) [preuve que leur discours mène à l'athéisme et à la négation de l'artisan]

11^{ème} mas'ala : insuffisance de leur discours selon lequel le Premier connaît autre chose que lui, qu'il connaît toutes les espèces (*ānawā'*) et leurs genres (*āḡnās*)

12^{ème} mas'ala : insuffisance de leur discours selon lequel le Premier se connaît aussi lui-même

13^{ème} mas'ala : infirmation de leur discours selon lequel le Premier ne connaît pas les particuliers séparés (*al-ḡuz' iyyāt al-munḡasima*)

14^{ème} mas'ala : insuffisance de leur discours tendant à prouver que le ciel est un animal qui obéit à *Allāḡ* le Très-haut par son mouvement circulaire [réfutation que le ciel est un animal mû par la volonté]

15^{ème} mas'ala : infirmation de leur énoncé selon lequel le mouvement du ciel s'exerce en vue d'une fin (*ḡaraḡ*)

16^{ème} mas'ala : infirmation de leur discours selon lequel les âmes célestes connaissent la totalité des particuliers

17^{ème} mas'ala : infirmation de leur discours sur l'impossibilité des miracles

18^{ème} mas'ala : Infirmation de leur essai pour prouver par la raison que l'âme humaine est une substance spirituelle (*ḡawḡar rūḡānī*) subsistant (*qā'im*) par elle-même, sans corps, sans être imprimé (*munṡabi'*) dans un corps, sans être lié à un corps (*badan*) et sans lui être jointe, et, de même, qu'*Allāḡ* n'est pas à l'intérieur du monde, ni à l'extérieur du monde, tout comme les anges

[infirmation de leur discours selon lequel l'âme (*nafs*) de l'homme est une substance (*ġawhar*) subsistant par elle-même, sans corps, ni accident (*'arad*)]

19^{ème} mas'ala : réfutation de leur discours selon lequel les âmes ne peuvent être anéanties après leur existence, qu'elles sont éternelles (*sarmadiyya*), en sorte que leur néant est inconcevable [réfutation de l'impossibilité de l'anéantissement (*fanā'*) des âmes humaines]

20^{ème} mas'ala : [infirmation de leur négation de la résurrection des corps, des délices du paradis, des tourments de l'enfer et des souffrances corporelles]

Al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, TA, p. 52 [*La déconstruction des philosophes*]

2/ Averroès (1126-1198) et l'éternité du monde créé : réponse à la critique de Ghāzālī

« Quant à la question de l'éternelle antériorité ou de la nouveauté du monde, je pense que le désaccord entre les théologiens *ašharites* et les philosophes anciens s'explique par un désaccord de dénomination [...]. En effet, tous s'accordent à dire qu'il y a trois sortes d'étant (*mawjūdāt*) : deux extrêmes et un intermédiaire entre ces deux extrêmes. Ils s'accordent sur la dénomination des deux extrêmes, mais sont en désaccord sur celle de l'intermédiaire. Un extrême est l'étant qui est *de* quelque chose et *par* quelque chose d'autre que lui, par une cause agente et d'une matière, avec un temps antérieur à lui, c'est-à-dire à son être. C'est le cas des corps dont on peut percevoir la génération par les sens, comme la génération de l'eau, de l'air, de la terre, des végétaux, des animaux... Cette sorte d'étant, tous, Anciens et *ašharites*, sont d'accord sur leur nouveauté. L'extrême opposé est l'étant qui n'est pas *de* quelque chose, ni *par* quelque chose, sans un temps antérieur à lui. Celui-là également, les deux partis sont d'accord sur son éternelle antériorité. Cet étant peut être perçu par la démonstration, et c'est *Allah* [...]. Quand à la sorte d'étant intermédiaire entre ces deux extrêmes, il est un étant qui n'est pas *de* quelque chose, sans un temps antérieur à lui, mais qui est *par* quelque chose, c'est-à-dire un *agent*, c'est le monde comme totalité ».

Averroès, *Discours décisif*, § 31.

Complément texte 4

1/ al-Fārābī : la conjonction avec l'intellect agent

« Les intelligibles en puissance deviennent intelligibles en acte quand ils sont intelligés en acte par l'intellect. Ils ont besoin d'autre chose qui les fasse passer de la puissance à l'acte. L'agent qui les fait passer de la puissance à l'acte est une essence dont la substance est une intelligence en acte et est séparée de la matière. Cette intelligence donne à l'intellect hylique, lequel est intelligence en puissance, quelque chose correspondant à la lumière que le soleil donne à la vue. Le rapport de cette intelligence à l'intellect hylique est semblable à celui du soleil à la vue. La vue est une puissance et une disposition dans une matière. Avant de voir, elle possède la vision en puissance ; et les couleurs avant d'être vues, sont vues et regardées en puissance. Il n'y a pas dans la nature de la puissance visuelle qui est dans l'œil d'aptitude à devenir vision en acte, ni dans la nature des couleurs d'aptitude à être vues et regardées en acte. Le soleil donne à la vue une lumière qui éclaire et aux couleurs une lumière qui les éclaire. Par la lumière qu'elle reçoit du soleil, la vue devient voyante en acte et aura les habitudes de voir en acte; et par cette lumière, les couleurs sont vues et regardées en acte après avoir été vues et regardées en puissance. De même, cette intelligence en acte fournit à l'intellect hylique quelque chose qu'elle lui imprime. Le rapport de cette chose à l'intellect hylique est semblable à celui de la lumière à la vue. »

al-Fārābī, *Le livre des vues des habitants de la cité vertueuse*, ch. 22.

2/ Avicenne (980-1037) : l'expérience philosophique et la sourate coranique de la lumière

« Parmi les facultés de l'âme, il y a aussi ce qu'elle possède pour autant qu'elle a besoin de parachever sa substance en la rendant intelligence en acte. La première est une faculté qui la prépare à se tourner vers les intelligibles, certains l'appellent intelligence matérielle et elle est la niche. Celle-ci est suivie par une autre faculté qui vient à l'âme lors de la mise en acte en elle des premiers intelligibles. Par cette nouvelle faculté, l'âme se dispose à acquérir les seconds ; soit par la réflexion, qui est l'olivier, si elle demeure faible, soit par l'intuition intellectuelle, qui est de plus l'huile, si l'intuition est plus forte que l'intuition ; elle s'appelle intelligence *habitus* et elle est le verre. Et la faculté noble, mûrie, est une faculté sainte, « dont l'huile est presque allumée »*[...]. Reste qu'il y ait là une chose extrinsèque à notre substance, en laquelle sont les formes intelligibles elles-mêmes, car c'est une substance intellectuelle en acte [*l'intellect agent*] telle que, lorsqu'il se produit entre nos âmes et elles une certaine conjonction (*ittiṣāl*), en nos âmes s'impriment les formes intellectuelles appropriées. »

Avicenne, Livre des directives et des remarques, p. 324-325.

* Coran 24/5 : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Cette lumière est comme une niche dans laquelle se trouve une lampe, la lampe est dans un verre, verre semblable à une étoile brillante, qui s'allume avec l'huile d'un arbre béni, olivier qui n'est ni de l'Orient, ni de l'Occident et dont l'huile brillerait presque sans que le feu la touche. C'est lumière sur lumière. Dieu conduit à sa lumière qui il veut ».

3/ Les inflexions d'une analogie : lumière et intellect agent

Aristote : « De fait il y a, d'une part, l'intellect capable de les produire toutes, semblables à une sorte d'état comme la lumière : d'une certaine manière, en effet, la lumière elle aussi fait passer les couleurs de l'état de puissance à l'acte ». *De anima*, III, 5.

al-Fārābī : « L'Intellect agent dont Aristote parle dans le livre 3 du *Livre de l'âme* est une forme séparée qui n'a jamais été, ni ne sera jamais d'aucune façon dans une matière...Le rapport de l'Intellect agent à l'intellect qui est en puissance est comme le rapport du soleil à l'œil» (*Epître sur l'intellect*, p. 41).

Averroès : « Le rapport de l'intellect agent à cet intellect est comme le rapport de la lumière au diaphane, et que le rapport des formes matérielles à cet intellect est comme celui de la couleur au diaphane » (*Grand Commentaire du Traité de l'âme*, III, C, 5, p. 79).

Complément texte 5

Avicenne (980-1037) : expérience de soi et fiction de l'homme volant

« Fais retour sur toi-même et examine si, étant bien portant, et même en certains états, selon que tu saisis les choses avec une intelligence saine, examine si tu négliges l'existence de toi-même et ne t'affirmes pas. Je ne suis pas d'avis que cela arrive à l'observateur attentif. Même chez le dormeur dans son sommeil et l'ivrogne dans son ivresse, le fonds de lui-même ne s'éloigne pas de lui-même, bien que sa représentation ne lui soit constamment présente à la mémoire. Et si tu imaginais que ta personne a été créée dès le début avec une intelligence et une disposition saines, et qu'on la suppose dans un ensemble de situation et de disposition tel que ses parties ne soient pas vues et que ses membres ne se touchent pas, mais soient séparés et suspendus un instant dans l'air libre, tu la trouverais négligeant toutes choses hormis la certitude de son être. »

Avicenne, Livre des directives et des remarques, p. 303-304.

Notions et perspectives susceptibles d'enrichir le travail en classe

La religion et l'interprétation : les 4 niveaux de sens de l'œuvre peuvent être parcourus en cours. L'allégorie andalouse est une reprise et un déplacement de l'allégorie platonicienne. On lui opposera le littéralisme religieux et son obscurantisme, dont elle fait la critique.

La religion et l'histoire : l'histoire de la raison et la 1^{ère} antinomie de la *Critique de la raison pure* pourront être éclairées par la controverse entre *falsafa* et « théologie exégétique » au sujet de la création du monde.

La religion et autrui : la perfection de soi et l'être nécessaire peuvent être atteintes ici dans la plus complète solitude et dans l'ignorance de la Loi révélée. L'allégorie andalouse peut aisément s'inscrire dans un cours sur autrui et sur la solitude.

La religion et la liberté : la liberté dans la *falsafa* consiste à penser soi-même dans une indépendance vis-à-vis de la loi coranique et dans un accord avec celle-ci. Une telle figure de la liberté comme indépendance pourra ainsi être distinguée de l'autonomie kantienne.

Tout ceci donnera des clés importantes pour mieux comprendre Averroès, auteur au programme de philosophie, qui fut présenté au calife almohade par Ibn Ṭufayl.

Les repères au programme pourront être déterminés et questionnés : croire/savoir, transcendant/immanent.

Bibliographie succincte

Ibn Ṭufayl *Ḥayy ibn Yaḡẓān* (collection Papyrus) / **Ibn Ṭufayl** *Le philosophe autodidacte* (collection 1001 nuits)

Gauthier Léon *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres* (Vrin)

Marion Éric *Lumières arabes et Lumières modernes, au miroir de l'utopie insulaire d'Ibn Ṭufayl* (Kimé)

Averroès *Le discours décisif* (GF)

Averroès *L'Islam et la raison* (GF)

Benmakhlouf Ali *Averroès* (Belles Lettres)

Avicenne *Le livre des directives et des remarques* (Vrin)

Ayada Souâd *Avicenne (Ellipses)*

al-Fārābī *Le livre du régime politique* (Belles lettres)

al-Fārābī *La religion* (al-Bouraq, coll. Sagesse musulmane)

al-Fārābī *La philosophie de Platon* (Allia)

2^{ème} séquence : le souci de soi dans la poésie arabe

Le fil directeur de cette seconde séquence reste le même : ressaisir le rapport et la distance, la coexistence dans la différence, de la pensée poétique et de la loi révélée.

Le concept de *parrêsia*, de véridicité, de franc-parler, médité par Foucault dans ses derniers cours au Collège de France et dans le cadre de son histoire du souci de soi, nous a semblé approprié pour ressaisir l'originalité et la liberté de la parole poétique en terre d'Islam. Les traits de la *parrêsia* furent d'abord brièvement rappelés : mise en jeu intégrale de l'existence dans la parole, « manifesteté » permanente de la vérité, parole des faibles et des dominés dressée contre la puissance et la domination, thématique de la vie autre (dans sa différence avec l'autre vie), statut de l'éclaireur (du *kataskopos*). On remarque d'abord que le *Ḥayy ibn Yaḡzān*, étudié lors du séminaire du matin, en vérifie tous les aspects.

Quatre figures de la *parrêsia* poétique arabo-musulmane sont présentées : une *parrêsia* du pari et du défi poétique, une *parrêsia* bachique de la transfiguration poétique, une *parrêsia* poétique de l'anéantissement mystique, une *parrêsia* poétique courtoise du littéralisme musulman.

1/ *Parrêsia* du pari et du défi poétique

Il s'agit en premier lieu de réfléchir sur l'antécédent arabe du pari pascalien, le pari d'al-Ma'arrī (973-1057) dans les *Luzūmiyyāt* (*Les impératifs* T.fig 1). Il y a là une mise en jeu, parrésiasique, de l'existence dans le poème. Le poète fait ici le pari de la foi musulmane, portant sur la résurrection des corps, condition du salut personnel, contre les *falāsifa*, qui sont accusés de dénier cette survivance des corps. Il entend ainsi, comme Pascal, établir que le pari de la foi n'est aucunement équivalent au pari de la raison philosophique, et qu'il peut seul être gagnant.

Le but de l'exposé est cependant de montrer que l'économie du pari arabe est très différente de celle de l'apologétique pascalienne de la foi chrétienne. La pensée d'al-Ma'arrī est fondamentalement paradoxale : elle relève d'abord d'une désespérance profonde et d'une critique généralisée de toutes les illusions humaines. Aveugle très jeune, le poète considère la vie humaine comme un enchaînement de nuits et comme un emboîtement de prisons. Les clartés que les religions prophétiques, les philosophes, les théologiens mut'azilites, les mystiques soufis comme al-Ḥallāḡ, sont donc illusoire. Mais en même temps, al-Ma'arrī fait le pari de la foi, opte pour la retraite et l'ascèse toute sa vie durant, et se plie à un régime végétalien par miséricorde pour tout ce qui vit.

Cette économie paradoxale du pari est en vérité éclairée par le titre même de l'œuvre, *Les impératifs : exiger de soi ce qui ne s'exige pas*. L'impératif poétique est d'expérimenter, dans la parole et dans le poème, tous les possibles. Le pari religieux est ainsi régi par le défi poétique, et par une injonction au dépassement infini de soi : le pari sur l'autre vie est donc subordonné à la vie autre de la *parrêsia* poétique (l'économie pascalienne étant inverse, le gain dès cette vie se subordonnant à la grâce).

Un détour par un autre grand poète arabe, al-Mutanabbī, le seul que défendit inconditionnellement al-Ma'arrī. Le premier poème étudié témoigne là aussi d'un paradoxe à l'œuvre, d'un orgueil infini du je poétique, d'une licence religieuse coexistant avec le Dieu de l'Islam. La parole du poète s'énonce dans un rapport singulier au mécène, qu'il s'agit d'exhorter, dans la *qaṣīda* (la forme classique du poème), au courage infini dans l'action guerrière, à la générosité infinie dans la libéralité. En retour, le poète se risque et s'exhorte lui-même au courage, comme à la prodigalité du verbe. Il n'hésite pas à clouer le puissant souverain au pilori de la satire, quand celui-ci ne devient pas ce qu'il a à être. Le paradoxe religieux, le rapport à soi et le rapport au puissant, sont là aussi régis par une économie poétique du défi et du dépassement infini de soi.

2/ Parrésia bachique de la transfiguration poétique

Il s'agit ici d'appréhender une autre grande figure de la poésie arabe, la poésie bachique et courtoise d'Abū Nuwas (757-815). Le paradoxe religieux y est non moins manifeste (T. fig 2), la reconnaissance d'une transgression de ce qui est religieusement réprouvé coexistant avec la foi musulmane et certaines pratiques de dévotion. L'interprétation consiste à montrer que l'expérience poétique du vin opère un déplacement des images coraniques, de l'autre vie, vers la vie autre, poétiquement vécue.

Le poème du vin devient parrésiasique, épreuve de vérité, lieu d'une mise en jeu de soi dans la parole, et espace luminophore qui manifeste la lumière autre dans cet ici.

3/ Parrésia poétique de l'anéantissement mystique

Il s'agissait ici de rapprocher et de distinguer l'expérience du philosophe autodidacte, qui se joint à l'être nécessaire en parvenant à l'anéantissement mystique (*fanā'*), et l'expérience poétique de Rūmī (1207-1273) qui passe également par ce stade ultime, pour atteindre l'unification en Dieu. Cette question fut abordée de manière anticipée le matin. On rappelle que le concert spirituel (*sama'*) est également pratiqué par le philosophe autodidacte et par cette grande figure du soufisme qu'est Rūmī. Mais le temps manque pour approfondir cette mise en jeu intégrale de soi dans la parole, qui va jusqu'à l'extinction de soi.

4/ Parrésia poétique courtoise du littéralisme musulman

Faute de temps, le séminaire touchant à sa fin, cette dernière figure est brièvement évoquée. Ibn Hazm de Cordoue (994-1064) et son *Collier de la colombe*. La vérité qu'expérimente la parole poétique est celle du signe de l'amour, indestructible et inaltérable. Elle ne révèle cependant rien de Dieu qui adresse ces signes d'amour par la passion, l'amitié ou la révélation coranique.

Textes et compléments

Figures 1 : poésie du pari et du dépassement infini de soi

Al-Ma'arrī (973-1058) : le pari et l'impératif poétique

1/ « **Le médecin et l'astronome disent : /Les corps ne connaissent pas de résurrection
Je dis : si votre discours est vrai, je ne perds rien / Si mon discours est vrai, vous perdez tous deux**

Ce dont je suis revêtu /Après m'être purifié
Était pur en vue de la prière/ Et vous, prenez-vous soin de votre corps ?
En mon for intérieur /Je me suis souvenu de mon Seigneur
Mon cœur s'est apaisé / Quand votre cœur s'effraye
Dès l'aube et dans le froid /J'ai cherché sa compassion
Sans craindre comme vous de prendre froid / Et si ma main ne retire aucun gain
Que tiendrez-vous dans la vôtre ? / L'étoffe d'un homme pieux,
Quand resplendit son tissu / La science de Dieu la préfère à la vôtre. »

Al-Ma'arrī *al-luzūmiyyāt* (voir *Les impératifs* p. 167)

2/ « Perte de la vue, puis perte de la foi et de ma destination
Aussi ma nuit extrême a-t-elle 3 nuits »

Al-Ma'arrī *al-luzūmiyyāt* (voir *Les impératifs* p. 153)

3/ «La mort est un sommeil profond dont nul ne se réveille
Le sommeil une brève mort dont vite on ressuscite [...]»

Al-Ma'arrī *al-luzūmiyyāt* (voir *Les impératifs* p. 157)

4/ « Vos mosquée et vos bordels se valent / Arrière, hommes de votre espèce !
Vous ne ressemblez pas à la plante haute, / Au palmier, à l'asclépias
Mais plutôt aux ronces / Dont les griffes stériles se froncent
Aux mauvaises herbes rampantes / Aux racines maléfiques »

Al-Ma'arrī *al-luzūmiyyāt* (voir *Les impératifs* p. 111)

5/ « Les prophètes nous disent alors que Dieu est bienveillant et miséricordieux. S'il aime à ce point l'humanité, il sera naturellement bienveillant aussi pour les autres classes d'êtres vivants qui sont sensibles aux moindres souffrances [...]. S'il est dit que le Créateur est bienveillant et miséricordieux, pourquoi tolère-t-il que le lion dévore un être humain qui n'est ni nuisible ni méchant? Quelle multitude d'hommes a péri de la piqûre des serpents ! »

Al-Ma'arrī *Lettre à Ibn Abī 'Imrān*

6/ « Ta vaine religion et ta raison faussée
Se sont mises à deux pour ruiner ta pensée
Viens donc, prêtre attention ; voici comment mener
Une saine existence. Evite de manger
Ce que l'homme cruel sort des eaux poissonneuses [...]»

Al-Ma'arrī *al-luzūmiyyāt* (voir *Les impératifs* p. 83)

7/ « Mais où est donc celui qui se soumet aux règles de la raison ('aql) et polit à fond son intellect ?
Hélas ! C'est justement cette qualité raisonnable qui manque le plus aux vivants sous le soleil et aux cadavres dans leur tombe ! Seul en est excepté l'homme supérieur en tout, qui est unique en son genre. »

Al-Ma'arrī *Epître du pardon* p. 227

Al-Mutanabbī (915-965) : le défi et la poésie de l'héroïsme (*futuwwa*)

Poème 1 :

« Quel haut lieu ne puis-je atteindre?
Quelle grandeur dois-je craindre ?
Et tout ce que Dieu a créé
Et tout ce qu'il n'a pas créé
Compte moins pour ma fierté
Qu'un seul de mes cheveux.»

Al-Mutanabbī (voir *Le livre des sabres* choix de poèmes p. 47)

Poème 2 :

Toute vie désertée par ta grâce se meurt ; / Tout soleil différent de toi est sans lueur.
Soulage-nous de la douleur qui nous accable / Toi, en qui tant d'armées puisent leur joie durable,
Toi qui offres un front serein à la mêlée, / Au point de suggérer que l'assaut, c'est la paix
Toi qui frappes avec tant de fureur leurs troupes / Que les os de la nuque et les pieds se regroupent !
En quelque endroit où tu t'arrêtes pour un temps / Toute menace est retirée des mains du Temps
Et la joie en ces lieux nourrira les herbages / Et le vin se mettra à pleuvoir des nuages.
« Il n'ira pas plus loin » : à peine a-t-on parlé / Qu'il nous montre un excès de générosité (*karam*)
Auquel les généreux même n'ont pas accès, / Et une ardeur qui fait reculer l'adversaire,
Et une profusion de dons qui vous sidère. / Le sublime respect qu'inspire dans nos cœurs
Saïf al-Daūla, le roi, l'objet de nos ferveurs, / dresse son sabre en nous »

Al-Mutanabbī (à Saïf al-Daūla voir *Le livre des sabres* choix de poème p. 47)

Poème 3

La grandeur d'âme donne la mesure des grandes actions
Les généreux celle des actions généreuses
Enormes dans l'œil du mesquin sont les choses mesquines
Et petites dans l'œil du grand sont les grandes choses

Al-Mutanabbī (voir *La solitude d'un homme* p. 23)

Figures 2 : poétique de l'ivresse bachique et de la vie autre

Abū Nuwas (757-815) : la vie autre et l'extase bachique

Poème 1 (extraits)

1 La cymbale et le luth m'ont ravi, / j'ai bu à longs traits le vin vieux
2 J'ai laissé mes vêtements usés, /et j'ai plongé dans les mers de l'interdit (*munkar*) [...]
5 Ce sont des chevaux de vin que jamais l'on n'a fait transpirer/Et que l'on n'a pas dressés pour le jour
des paris
6 Chevaux à la longue encolure, qui courent avec leurs cavaliers/Ils n'ont pas connu la selle et n'ont
Jamais été dépassés [...]
12 Jamais ils n'ont porté la selle, mais ce sont /Des chevaux dignes des jeunes gens les plus nobles
[...]
14 Et leur marque, quand tu les vois de grand matin/ Ressemble au sang des entrailles ou à la couleur
du safran [...]
16 Il a deux couleurs : une couleur jaune/ Et une couleur qui, sous l'effet de l'eau, ressemble à une
sorte de jaune
17 Si Abū Jahdâr* le goûtait/ Sur le champ Abū Jahdâr se prosternerait
18 Sur l'heure, respirant son parfum, il louerait Dieu/ Et dirait sans pouvoir attendre : « que l'on m'en
apporte ! »
19 Et les gens ne cessent d'en acheter/ Qui achète du vin n'y perd pas !

* polythéiste notoire

Abū Nuwas (ed. Dār Sādr Beyrouth p169, S. Bonneau p. 257)

Poème 2 (extraits)

8 Si je venais à mourir, enterrez-moi près d'une vigne, / Dont les racines, après ma mort, irriguent mes os.

9 Ne m'enterrez pas dans un désert aride car je crains, / Si je venais à mourir, de ne plus pouvoir y goûter.

Abū Nuwas (ed. Dār Sādr Beyrouth p. 274)

Poème 3

1 Les paroles d'Ibrâhîm* sont des paroles furieuses

2 Qui surpassent les miennes/ En hérésie (*zandaqa*) et blasphème (*kufîr*)

3 Lui dit-on : « *que bois-tu ?* », il répond : « *dans mon verre* »

4 Lui dit-on : « *qu'aimes-tu ?* », il répond : « *par derrière* »

5 « *Et que délaisses-tu ?* », il répond : « *la prière* »

6 Lui dit-on : « *que crains-tu ?* », il répond : *rien que la mer !* »

7 On lui dit : « *que dis-tu ?* », il dit : *le mal, je prie Dieu qu'il le brûle en enfer* »

* Ibrâhîm an Nazzâm, mut'azilite

Abū Nuwas (ed. Dār Sādr Beyrouth p207, Vincent Mansour Monteil, p. 139)

Poème 4 (extraits)

1 Ô frais nectar dont j'ai recherché la compagnie de grand matin/ Au moment où ta lumière remplaçait la lumière de la lampe

2 Liqueur rouge que le buveur a associé à l'eau / Il brise sa virginité dans le ventre de la jarre

Abū Nuwas (ed. Dār sâdr Beyrouth p95, S.Bonnaud p. 389)

Poème 5

Dans son Verre,

Le vin est une lumière

Sans feu, ni éclairs.

Et lorsque l'onde court sur les flancs du vin

Et l'inonde,

Elle y fait jaillir

Des gerbes d'étincelles

Et des torches d'or qui ruissellent

Faisant d'abord frémir

Puis pétiller le vin

Ô beauté efféminée

Dont les yeux languissants

Jetant un trouble croissant

En l'âme même

Aux ébats effrénés

L'entraînent

Abū Nuwas (ed. Dār Sādr Beyrouth p, O.Merzoug p. 84)

Bashâr ibn Burd (714-785) : la vie autre et la poésie courtoise

Abu 'Amr m'a dit le jour où de mes yeux les larmes ruisselaient et qu'elles allaient se répandant
Ô pousse de myrthe à l'odeur parfumée resteras-tu sanglotant à pleurer ton amie ?
Et je lui répondis d'inutiles reproches, la passion en mon âme excite la rébellion
Ne sais-tu pas d'Abda est pour elle sacrée, c'est un secret d'amour qu'elle ne divulgue pas
La Dam au fin visage lentement m'a quitté sans savoir qu'en mes entrailles m'étouffe une brûlante
blessure
Et voici que s'écoulent les jours pour nous séparer si ne surgit un jour faste au détour d'une route

Ibn Burd (J.-C. Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, p. 191)

Al 'Abbās ibn Al Ahnaf (748-808) : la vie autre et la poésie courtoise

O hommes oyez, que l'amour aujourd'hui m'est délicieux ! Car Faûz m'a fait de l'amour un vêtement
Quoi que j'oublie, je n'oublierai jamais sa main droite repliée sur mon cœur et sa main gauche sur ma
tête
Elle me dit avec des prunelles toutes baignées de larmes et qui tenaient le langage de l'amour et de la
tentation :
O 'Abbas plût au ciel que tu me fusses un vêtement et que j'en fusse un pour toi
Ah s'il était le vin et moi l'eau du nuage dans la même coupe à jamais
Ou deux oiseaux qui s'aiment au milieu du désert et qui n'iraient jamais au séjour des humains

Al 'Abbās (J.-C. Vadet, p. 221)

Il ignore la misère, il ignore sa saveur, celui qui n'eut point de part aux souffrances de l'amour
Par mon père, tu es la plus indifférente des créatures de Dieu à mon désir et à mon tourment
Quel est ce *jihād* dans lequel je me trouve dans la journée et à sa fin ?

Al 'Abbās (J.-C. Vadet, p. 239)

Figure 3 : poésie et abéantissement mystique

Ibn Tufayl (1110-1185): le goût (*daūq*) et la jonction (*wuṣūl*) de la philosophie orientale

« Il avait recours pour cela au mouvement de rotation sur lui-même, s'excitant à accélérer ; et lorsque son mouvement rotatoire atteignait une grande rapidité, les objets sensibles s'évanouissaient, l'imagination s'affaiblissait, ainsi que les autres facultés qui ont besoin d'instruments corporels, tandis que se fortifiait l'action de son essence, essence indépendante du corps, si bien que par moments sa pensée devenait pure de mélange et lui donnait l'intuition de l'Être nécessaire [...].

Il persévéra dans ses efforts jusqu'à l'anéantissement (*fanā*) de soi et la pure contemplation de l'Être véritable [...] à l'absorption pure, au complet anéantissement de soi et à la jonction (*wuṣūl*) véritable ».

Ibn Tufayl Hayy ibn Yaqzān (*Le philosophe autodidacte*), pp. 105 et 108.

Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273) : le goût (*daūq*) et l'unification (*ittihād*) du soufisme

1/ « L'amour est la lampe de la nuit, la séparation brûle le corps.
C'est l'union (*ittihād*) qui écarte les voiles, ô toi qui es présent dans mon cœur »

Rūmī Odes mystiques à Shams de Tabriz p. 65

2/« O jour, lève-toi, les atomes dansent
Les âmes, de joie, sans têtes ni pieds, dansent
Celui pour qui le firmament et l'atmosphère dansent
A l'oreille, je te dirai où l'entraînent la danse »

Rūmī *Rubā'īyyāt* p. 197

3/ « Je suis le miroir, je suis le miroir, je ne suis pas l'homme des discours
Vous pourrez voir mon état spirituel quand vos oreilles seront devenues regard
J'agite mes mains comme les feuilles de l'arbre et je tourbillonne en dansant comme la lune »
4/ « O mon cœur, on ne trouve pas cette voie par la dialectique
Ce n'est qu'au seuil de l'anéantissement que l'on donne l'union
Dans cet air où sont les oiseaux ».

Rūmī *Rubā'īyyāt* p. 217

5/ « Leila n'est pas pour moi une beauté charnelle. Mais elle est comme une coupe. Dans cette coupe, je bois du vin ; de ce vin je suis amoureux ».

Rūmī *Le livre du dedans* § 7

6/« Mais quant à l'amour pour Dieu, il se trouve caché dans toute la création, chez tous les hommes, zoroastriens, juifs, chrétiens, en tous les êtres ».

Rūmī *Le livre du dedans* § 51

7/ « Un certain homme vint frapper à la porte d'un ami : son ami lui demande : « qui es-tu, ô toi qui est digne de confiance ? ». Il répondit : « moi ». L'ami dit : « Va-t'en ; ce n'est pas le moment d'entrer : à une table colle celle-ci, il n'y a pas de place pour celui qui n'est pas passé par le feu de l'expérience. »[...] Le pauvre homme s'en alla, et durant une année de voyages et de séparation d'avec son ami, il était brûlé par les flammes. Brûlé, il était consumé ; alors il revint et recommença à faire cent pas devant la maison de son compagnon. Il frappa à la porte avec cent marques de crainte et de respect, de peur qu'un mot irrespectueux ne s'échappe de ses lèvres. Son ami l'appela : « Qui est à la porte ? ». Il répondit : « c'est toi qui es à la porte, ô charmeur des cœurs ». « A présent, dit l'ami, puisque tu es moi, entre, ô toi qui est moi-même ; il n'y a pas de place dans la maison pour deux « moi » ».

Rūmī *Mahtnawī*, L1, p. 241

8/ « Le Voyant sur lequel se répand la Lumière de Dieu est totalement indépendant de la preuve logique qui ressemble à la canne d'un aveugle ».

Rūmī *Mahtnawī*, L1, p. 46

Figure 4 : poésie courtoise du littéralisme de l'Islam

Ibn Hazm de Cordoue (994-1064) : l'expérience de l'union (*wasl*)

« Rien n'égale dans une âme l'union (amoureuse, surtout quand elle est si longtemps empêchée que le feu prend, que la flamme monte et que l'espérance s'embrace. Une prairie qui s'illumine après la pluie, l'aurore d'une fleur quand les nuages nomades lèvent leur camp nocturne dans la douceur du matin, le murmure des eaux qui percent les mille couleurs des parterres, la grâce des blanches citadelles qu'assiègent de verts jardins ».

Ibn Hazm *Le collier de la colombe* ch. 20

Ai-je fauté, guidant de la voix mes chamelles
Vers l'eau, et me voyant accablé au retour ?
Est-ce faute au soleil éclatant du matin,
Si, trop faibles, les yeux ne le soutiennent pas
Il n'est rien de plus laid qu'exil après union
Il n'est rien de plus beau qu'union après exil.
Ainsi de pauvreté attaquant l'abondance,
Et d'abondance étreinte après la pauvreté

Ibn Hazm *Le collier de la colombe* (ch20 p115)

Ibn D'aūd (Bagdād 868-909): le secret d'amour

« Ah : cet amour de moi égal à son amour, comme l'amour du sang mais plus violent encore
Faisant notre entretien du secret de nos cœurs, chastement côte à côte respectant notre amour (...)
L'abandon fut notre âme car dans son soin jaloux, il veilla que l'amour ne s'éloignât de nous
Dans le raffinement, j'entrevis un sommet, un rang si élevé qu'aucun ne l'approchait
Et dans ce chaste amour, nous prenions soin que jamais nous frôlât le soupçon,
que jamais nous saisisse une injuste pensée ».

Ibn D'aūd *Le livre des fleurs*

Notions et perspectives pour le travail en classe

La religion et la raison : on pourra mener à bien une comparaison entre le pari d'al-Ma'arrī et celui de Pascal

La religion et le langage : ces expériences poétiques constituent autant d'entrées possibles dans un cours sur la religion

La liberté et la vérité : ces réflexions pourraient compléter un cours sur le courage de la vérité et la liberté de parole.

La pensée de Foucault, auteur au programme, pourra être approfondie grâce à cette réinterprétation de l'héritage poétique arabe.

Bibliographie succincte

Foucault : *Le gouvernement de soi et le gouvernement des autres, Le courage de la vérité* (Gallim)

Al-Ma'arrī: *Les impératifs* (trad. P. Mégarnabé, Actes sud), *Chants de la nuit extrême* (trad. Sami ali/Verticale), *L'épître du pardon* (trad. V. Mansour Monteil, Gallimard), Étude : *Dans la prison d'Abū Ala*

Taha Hussein, *Les impératifs* (trad. P.Mégarnabé)

Al-Mutanabbī : Poésie : *Le livre des sabres* (trad. P. Mégarnabé, Actes sud), *La solitude d'un homme*

(trad J.J.Schmidt/ La différence), Étude : *Al Mutanabbī, le prophète armé* (P. Mégarnabé, Actes sud)

Abū Nuwas : Poésie : *Le vin, le vent, la vie* (trad.V.Mansour Monteil, Actes sud), *Poèmes bachiques et libertins* (trad. O.Merzoug), Étude : *La poésie bachique d'Abū Nuwas* (M. Bonnaud PUF Bordeaux)

Ibn Ṭufayl : *Le philosophe autodidacte* (trad.Gauthier/ Mille et une nuits), Étude: L.Gauthier *Ibn Thofaïl, sa vie, son œuvre* (Vrin), Marion Éric *Lumières arabes et lumières modernes au miroir de l'utopie insulaire d'Ibn Ṭufayl* (Vrin)

Rūmī : Mathnawī (trad. E. Vitray Meyerovitch/ Rocher), Rubayat, Odes mystiques à Shams de Tabriz

Le livre du dedans, Étude : *Rūmī et le soufisme*, E. Vitray Meyerovitch

Massignon : *Écrits mémorables* (T1 et T2/ Bouquins), *La passion de Hallâj* (T1 à 4/Tell, Gallimard)

Ibn Hazm : *Le collier de la colombe : Des amours et des amants*, Étude : R. Arnaldez *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*

Ibn D'aūd : Étude de J.C.Vadet *L'esprit courtois en Orient dans les premiers siècles de l'Hégire*

Séminaire C : Épistémologie, métaphysique et religion chez James et Bergson

Intervenants : François Moll, professeur, lycée Paul Cézanne, Aix-en-Provence – Romain Mollard, professeur, lycée français Pierre Mendès-France, Tunis.

Rapporteurs : Nathalie Pighetti, professeur, lycée Calmette, Nice – François Moll – Romain Mollard.

Problématique du séminaire

Si toute expérience se donne dans les sens, comment expliquer l'expérience si singulière de la foi ? Comment penser par des concepts ce qui semble y être réfractaire par sa nature même ? Est-elle même une expérience ? A quoi peut-on la reconnaître, si elle dépasse l'ordre du sensible ? Y a-t-il un sens à parler d'expérience mystique ou bien l'expression trahit-elle une contradiction indépassable ? Peut-on en conclure à une métaphysique de l'expérience mystique ?

Le psychologue et philosophe américain William James (1842-1910) comme le philosophe français Henri Bergson (1859-1941) ont tenté de penser rigoureusement l'expérience mystique, mettant au jour les difficultés d'ordre épistémologique de son approche mais aussi l'occasion d'en déployer des enjeux métaphysiques. C'est ce qu'ont fait apparaître deux exposés distincts: François Moll, dans son exposé intitulé *Science, métaphysique et expérience mystique*, s'est attaché à définir l'expression problématique de l'expérience mystique dans la philosophie de Bergson. Romain Mollard a, lui, interrogé la spécificité de l'expérience religieuse dans le pragmatisme de James et le passage délicat de celle-ci à une métaphysique.

L'approche philosophique des deux auteurs commence par écarter de leur objet la foi selon la religion telle qu'elle est institutionnalisée dans des dogmes et des doctrines théologiques et interroge la nature de l'expérience religieuse, indépendamment de ce que la religion doit aux Eglises, à la tradition ou à la théologie. La philosophie, écrit Bergson dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, "laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte: elle doit s'en tenir à l'expérience et au raisonnement."

Première partie : Bergson et la question de l'expérience mystique

Bergson pose le double problème de la nature de l'expérience mystique d'une part, de sa transmission d'autre part :

Comment penser par des concepts ce qui semble y être réfractaire par sa nature même ? L'expérience mystique n'est-elle pas rétive à tout discours sur elle ?

Comment faire d'une expérience éminemment singulière une expérience susceptible d'être entendue, d'être partagée, si ce n'est en fait du moins en droit ? L'expérience mystique n'est-elle pas une affaire privée ? Bien plus, une expérience insulaire qui nous condamne au mutisme ?

Comment articuler l'expérience mystique à la science d'une part, à la métaphysique d'autre part, sans l'altérer dans sa singularité ?

L'expérience mystique est en effet peu commune, à la différence des expériences de la durée que chacun peut aisément éprouver. A quoi donc la reconnaître ? Quelle attitude adopter à la lecture ou

l'écoute d'un mystique si je ne peux la rapporter à ma propre expérience ? L'étrangeté de cette expérience, dont je ne peux même percevoir la production, pourrait me faire douter de sa nature d'expérience, si je ne la partage pas.

L'alternative est la suivante:

- soit l'expérience s'éprouve intérieurement dans une conscience insulaire close sur elle-même,
- soit elle est bien une expérience et en tant que telle, durée vécue, qui participe de la vie, susceptible d'être partagée, sinon en fait, du moins en droit par tous.

I - La nature de l'expérience mystique

Dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), partant de la distinction d'un moi superficiel et d'un moi profond, Bergson aboutit à une double définition de l'expérience: 1/ Ce qui est donné temporellement, sans médiation. Il faut alors déconstruire les structures logiques organisatrices de l'expérience sensible, les formes a priori de l'intuition sensible, pour saisir l'expérience du sensible, dans son immédiateté. 2/ Comme représentation symbolique du temps dans le prisme de l'espace. Cette définition est celle de l'expérience la plus ordinaire, celle de notre schématisation du monde. Le moi superficiel est impersonnel, le sujet structurant l'expérience, qui se définit par l'espace. L'enjeu est alors de penser, avant son dédoublement, l'unité de l'être dans une personne.

De *l'Essai* de 1889 aux *Deux sources de la morale et de la religion* (1932), la pensée de l'auteur fait varier et évoluer les sens de l'expérience personnelle.

Si pour agir, ce dont l'intérêt est vital, il faut diviser, spatialiser les choses par l'intelligence, l'homme, dans la recherche même de ce qui lui est utile, est susceptible de rencontrer l'intérêt fondamental de la vie et prendre conscience d'une puissance en lui qui dépasse ses capacités de compréhension. Par l'intuition, chacun peut dépasser le champ de l'expérience ordinaire qui spatialise et schématise, et trouver dans l'acte libre le sens même de la vie. Bergson fait ainsi apparaître dans l'intuition philosophique une ouverture à autre chose qu'elle-même, à de l'altérité. D'un point de vue méthodologique, l'altérité fait sortir d'une conscience solipsiste, close sur elle-même. Mais l'expérience est alors *ipso facto* médiatisée.

Dans *l'Essai*, le moi superficiel est le moi impersonnel qui masque la personnalité de la personne. Mais si la personne est ce que je suis absolument, le problème est qu'elle est inconnaissable. Ce qui a le plus de densité ontologique m'échappe.

Dans *Matière et Mémoire* (1896), c'est l'expérience immédiate qui est impersonnelle ; elle est l'expérience de la matière - le plus bas degré de la mémoire.

L'Evolution créatrice en 1907 fait apparaître deux tendances de la personnalité : la personne se définit par la concentration de l'effort, alors même qu'elle tend aussi bien vers l'éparpillement et la division.

L'action et la dispersion dans l'espace par laquelle chacun tend à s'individualiser produit le sujet (transcendantal), la subjectivité comme structuration transcendantale kantienne. La concentration de l'effort fait la singularité de la personne et l'expérience de dépassement de soi est supra-personnelle, supra-individuelle.

L'expérience mystique est bien une expérience, et elle l'est ni d'un sujet, ni d'un individu mais d'une personne.

II – La transmission de l'expérience mystique

La méthode par recoupement qu'est celle des "lignes de faits" ne suffit pas; Bergson élabore dans les *Deux sources de la morale et de la religion* la méthode par "prolongement": l'expérience mystique prolonge l'expérience de l'intuition philosophique. Autrement dit, l'intuition philosophique intègre

l'expérience mystique dans son étrangeté et son altérité même. Elle est par là même ouverture à autre chose qu'elle-même. Le mystique est celui qui prolonge le courant de la vie, source accessible par tous en droit. Il y a donc bien un partage possible de l'expérience mystique.

Dans les *Deux sources de la morale et de la religion* (1932), l'opposition qu'opère Bergson de la morale close à la morale ouverte, de la religion statique à la religion dynamique, le conduit à caractériser la personnalité du mystique comme celui dont l'existence fait appel et fait écho. Echo du divin, il est celui auquel font écho ceux qui peuvent l'entendre. La personnalité du mystique réside tout entière dans cette relation aux autres; il lui suffit d'exister pour être suivi.

Ce n'est donc plus la durée, mais l'émotion qui définit l'expérience mystique, une émotion simplement suggérée par l'existence même du mystique, à la différence des émotions naturelles qui elles, font agir. Chez le mystique, il y a coïncidence de la personnalité et de l'émotion. Mais l'émotion dont il s'agit n'est pas "infra-intellectuelle", causée par les choses, "agitation consécutive à une représentation", simple conséquence d'un état intellectuel; elle est "supra-intellectuelle", précédant l'idée en laquelle elle peut s'exprimer, et suffisante pour être communiquée. Ce type d'émotion relève du sentiment et non d'une sensation ou encore d'une "transposition psychologique d'une excitation psychique". Aucune représentation ne détermine cette émotion; bien au contraire c'est elle qui produit de nouvelles idées et suscite l'adhésion, par exemple à une nouvelle morale.

Le mystique est ainsi homme d'action, dont l'existence se fait exemplaire tout en bouleversant l'ordre établi et dont l'expérience est épurée de tout dogme - propre à la religion statique. Ce que manifeste le mystique est, partant d'un détachement à l'égard de toute chose en particulier, un "attachement à la vie en général", une relation d'amour qui fait le secret de la création. L'action du mystique est en même temps relation aux autres.

Pourquoi, si l'action suffit au mystique pour être communiquée aux autres, chercher à la rendre par des concepts et des images ? Et comment passer par des concepts sans l'altérer aussitôt ?

Tout d'abord, Bergson enracine le mysticisme dans la théologie à laquelle il emprunte son langage et dont il a suivi l'enseignement. De même, il ne peut être appréhendé par les hommes que grâce à son expression dans des concepts et des images qui l'insèrent peu à peu dans la religion et la transforment.

Ensuite, le langage du mystique - par la résistance que les mots opposent à l'émotion, porte en lui l'élan de l'émotion "supra-intellectuelle". Il est ainsi ce par quoi les hommes peuvent accéder à l'expérience, ce sans quoi les hommes n'en saisiraient pas "l'appel".

Enfin, la parole mystique n'est pas tant conceptuelle que mimétique : "la parole qu'on fera sienne est celle dont on a entendu un écho". L'écho renvoie ainsi à ce qui est en moi comme à ce qui est hors de moi, et l'appréhension de la parole du mystique est d'abord celle de la réfraction de son écho. La surdité de la majorité à cet appel ne permet pas d'en nier la communication; elle n'entend pas car elle n'écoute pas l'appel du mystique à dépasser sa subjectivité et sentir sa propre personnalité vibrer à l'unisson de la vie. La durée de notre moi n'est pas isolée de l'univers et l'expérience mystique nous invite à en faire l'expérience dans ce qu'elle a de plus vaste et plus profond.

L'expérience mystique n'est ainsi, pour Bergson, ni fusion en Dieu, ni extase contemplative ni expérience d'une conscience insulaire, mais elle participe de l'action divine dont elle se fait l'écho et suscite chez autrui par l'émotion la création du nouveau.

En conclusion, par la méthode de ligne de faits, Bergson commence par reconnaître l'expression commune et universelle de l'expérience mystique qu'attestent les nombreux témoignages de mystiques de toute époque et de toute tradition. Il l'intègre à la métaphysique et y voit une mise à l'épreuve de la philosophie qui va à l'encontre d'elle-même, portant en elle de quoi faire sauter les cadres de l'intelligence. Bergson en constitue une méthode et un nouveau mode de connaissance, même s'il ne peut en faire une épistémologie qui le contraindrait à la considérer de l'extérieur. L'expérience mystique prolonge l'expérience de l'intuition et révèle ce que l'intuition seule ne peut

découvrir : une expérience du tout, révélatrice d'une vérité métaphysique de l'humanité dans son intégralité.

Deuxième partie : La notion d'expérience religieuse chez William James

Le deuxième exposé, centré sur la philosophie de William James, reprend le problème de la nature de l'expérience religieuse et de son articulation à la métaphysique.

Quelle méthode faut-il adopter pour traiter d'une telle expérience ?

Et comment passer d'une expérience éminemment singulière à un ordre métaphysique sans passer par des concepts ?

I – Une description d'un fait psychologique

James veut dans les *Variétés de l'expérience religieuse* (1902), élaborer une science des religions, chercher un contenu universel de la conscience religieuse d'une part, d'autre part concilier ce contenu avec l'ensemble des sciences empiriques. Mais de quoi est-elle l'expérience si son objet transcende tout phénomène ? Il est possible de trouver sous les diverses affirmations des mystiques, des affirmations communes, un contenu noétique qui transcende les différentes matrices culturelles.

James commence par approcher l'expérience religieuse comme un fait psychologique, et, comme tel, objet d'un savoir positif. Il définit la religion comme "les sentiments, les actes et les expériences des individus dans leur solitude dans la mesure où ils se comprennent eux-mêmes comme étant en relation avec ce qu'ils considèrent être divin." Le caractère religieux de l'expérience, loin d'être objectif, a partie liée avec l'interprétation que l'individu fait de sa propre expérience. L'expérience n'est pas séparable de la description que l'on en fait, du point de vue du sujet qui l'éprouve. Mais ce qui vérifie l'existence de l'expérience religieuse est qu'elle "postule de nouveaux faits".

Il s'agit donc tout d'abord de décrire l'expérience mystique dans la manière même où elle s'exprime par les individus qui l'éprouvent, qu'ils soient "génies religieux" ou simples hommes du commun. Cette description phénoménologique à la première personne fait apparaître un certain nombre de caractéristiques de l'expérience religieuse : soudaine, involontaire, l'expérience mystique ne dure pas. Ineffable, elle est cependant porteuse d'un contenu cognitif et elle conduit à une transformation morale de la personne qui l'éprouve.

Comment la saisir si on ne l'éprouve pas soi-même ? Comment la communiquer si elle est ineffable ? La description analytique de l'expérience n'en permet pas le transfert. Il faut donc soi-même en éprouver le sentiment pour le saisir. Dès lors, quelle attitude adopter face à celui qui l'éprouve ? Doit-on la réduire à une pathologie, à une mélancolie d'ordre psychiatrique ? James, comme Bergson, résiste à la réduction de l'expérience mystique à la pathologie et distingue les expériences spirituelles de la mélancolie, par exemple.

II - Une évaluation de l'expérience religieuse par ses effets

Il s'agit ensuite pour le pragmatiste, d'évaluer ces expériences subjectives et privées à partir de leurs conséquences pratiques aussi bien pour l'individu que pour la société. James évacue l'explication causale de l'expérience au profit d'une théorie de la signification qui lie les croyances et les concepts à des actions pratiques. Ainsi, il en est de la transformation morale du sujet qui fait l'expérience. Russell, dans son *Autobiographie*, faisant état d'une telle expérience, dit combien elle suscita en lui un amour et une proximité plus forte avec les autres, une sorte de "conversion".

Comment l'épistémologie pragmatiste, qui analyse l'expérience mystique à partir de ses conséquences pratiques, passe de leur valeur pratique à leur valeur théorique ? L'approche psychologico-pragmatiste de James permet-elle de conclure à une vérité des expériences

religieuses ? Comment ce qui est ineffable peut-il avoir une qualité noétique et présenter un contenu de connaissance ? En tant que qualité singulière des états de conscience, tout état de conscience est un état de connaissance, selon James, et l'intentionnalité de l'état de conscience a un contenu cognitif.

James ne distingue pas la valeur pratique et la valeur théorique de l'expérience; ce n'est pas tant sa cause naturelle qui importe que sa nature et surtout ses effets, selon le principe repris dans les *Variétés de l'expérience religieuse* et emprunté à un passage de l'*Évangile* selon Matthieu: "par leurs fruits, vous les connaîtrez, et non par leurs racines".

L'approche pragmatiste donne la fonction de l'expérience et sa valeur pour la vérité: l'expérience religieuse a-t-elle de manière interne un contenu cognitif pour celui qui l'éprouve ? Elle a une valeur noétique possible qui conduira James à une approche métaphysique.

III – Une métaphysique de l'expérience religieuse

James veut articuler l'expérience religieuse à la métaphysique sans passer par des thèses doctrinales ou des dogmes religieux: le mysticisme est porteur d'une certaine vérité, indépendamment de toute dogmatique institutionnelle et la mystique, érigée en méthode de philosophie, permettrait de résoudre des problèmes métaphysiques. L'analyse par les notions et arguments de thèses théologiques ne permettent pas de saisir le religieux. L'expérience est personnelle, et James la distingue de toute institutionnalisation par les dogmes et les Églises.

Le moi fait l'expérience d'une continuité avec un moi plus vaste, "la continuation subconsciente de notre vie consciente". James - qui rejette l'inconscient bergsonien, fait l'hypothèse d'un subconscient, "source d'une illumination inexplicable pour le sujet qui l'expérimente". Mais l'expérience religieuse n'est pas faite de visions et de révélations. L'expérience est psychique, foi nue, dépouillée des sens: l'approche empirique du phénomène est simultanément critique d'une réduction de l'expérience religieuse à une expérience sociale, biologique ou historique.

Bien plus, l'influence de Bergson donne à James une nouvelle impulsion pour penser l'expérience d'une interpénétration des consciences : de l'hypothèse d'une continuité, James passe à l'hypothèse d'une inclusion de la conscience individuelle dans une conscience plus vaste: la conscience individuelle, d'impenétrable et de continu à d'autres consciences et à une conscience plus vaste, devient composée, elle-même partie d'un tout plus vaste qu'est la conscience divine. Il conclut ici à une explication métaphysique de l'expérience mystique et au caractère irrationnel de la réalité.

Comment différents champs de conscience peuvent-ils s'interpénétrer ?

Dans *Un Univers pluraliste* (1909), James renonce au principe d'impenétrabilité de la conscience. Il abandonne la logique de l'identité qui l'empêche de saisir le fait psychique de l'expérience mystique et pose le principe de la composition de la conscience; c'est l'expérience, aussi bien sensible que religieuse, qui le conduit à l'affirmation de ce principe pour comprendre l'expérience d'une continuité du moi avec d'autres consciences, la conscience divine incluse, et rendre possible au niveau théorique l'inclusion d'une conscience dans une conscience plus vaste. Il passe ainsi à une forme de panthéisme où le moi est une partie d'un moi plus vaste: un panthéisme pluraliste (et non moniste comme le serait l'idéalisme) panpsychique. Ce que l'on expérimente dans l'intimité de sa conscience est aussi un principe actif à l'extérieur : si un élément de ma conscience, comme une sensation, peut à la fois être dans ma conscience et en dehors d'elle, ma conscience peut elle aussi être à l'intérieur et en dehors d'une conscience qui l'englobe; Dieu devient le nom, non plus seulement de la conscience la plus vaste, mais de celle qui englobe le plus. "A tout instant, chaque parcelle de notre moi est en même temps l'une des parcelles d'un moi plus vaste.(...) Vous et moi ne pourrions-nous pas confluer dans une conscience supérieure, au sein de laquelle nous agirions de concert, bien que nous n'en ayons pas actuellement connaissance ?" Pour qu'une même chose puisse être à la fois ce qu'elle est dans une conscience - et une autre chose dans un autre champ de conscience plus vaste, il faut que l'expérience mystique se transcende elle-même à chaque instant.

En conclusion, nous avons vu que James et Bergson proposent des critères pour déterminer la nature et la valeur de l'expérience mystique. Tous deux font délibérément porter leur analyse sur l'aspect expérientiel de la mystique, et non sur son aspect thétique ou dogmatique. Tous deux, partant d'une analyse rigoureuse de l'expérience aboutissent à une métaphysique de l'expérience mystique, par le fait même qu'elle ouvre à autre chose qu'elle-même: une conscience plus englobante chez James, une participation au divin chez Bergson.

Quelques perspectives pour le travail dans les classes

Éléments de bibliographie

BERGSON Henri

Essai sur les données immédiates de la conscience (1889)

Matière et Mémoire (1896)

Évolution créatrice (1907)

Deux sources de la morale et de la religion (1932)

JAMES William

Variétés de l'expérience religieuse (1902)

Un Univers pluraliste (1909)

Ressources pour les classes de terminale en séries générales et technologiques

Notions

La religion, la vérité, théorie et expérience dans les séries générales. L'expérience, la raison et la croyance dans les séries technologiques.

La question d'une "expérience mystique", celle d'une foi sans religion ou d'une "expérience religieuse" sans révélation.

Auteurs

Au programme : Henri Bergson (1859-1941). Hors programme : William James (1842-1910)

Repères

Absolu/relatif - Contingent/nécessaire/possible - Croire/savoir - Essentiel/accidentel -
Expliquer/comprendre - Intuitif/discursif - Médiat/immédiat - Objectif/subjectif -
Transcendant/immanent. Universel/général/particulier/singulier

Troisième partie : Science, métaphysique et expérience religieuse dans la philosophie de Bergson

Introduction

Parler de l'expérience religieuse dans son articulation à la science et à la métaphysique, c'est déjà se confronter à un problème de taille. Non que les termes de « science », de « métaphysique » et d' « expérience » soient absents du lexique bergsonien, mais que, si on se réfère aux ouvrages de Bergson et tout particulièrement au dernier, *Les deux sources de la morale et de la religion*, les termes « expérience religieuse » n'apparaissent pas une seule fois, ceux de science et de métaphysique étant, quant à eux, récurrents. On peut rétorquer à ce simple constat formel que Bergson parle de l'expérience mystique qui, lorsqu'elle n'est pas traitée pour elle-même, est au moins présente en creux. Mais le constat est là : Bergson ne parle pas de l'expérience religieuse mais de l'expérience mystique. Autrement dit, il n'étudie pas l'expérience qu'un nombre incalculable d'hommes a vécue, vit ou vivra, mais il n'étudie que l'expérience mystique à proprement parler, *i.e* celle qui n'est vécue que par très peu d'individus. Il étudie donc l'expérience religieuse dans ce qu'elle a de plus intense, de plus exacerbée, de plus vivant. Alors que l'expérience de la durée est vécue par nous tous, lorsque,

remontant la pente de l'intelligence, nous prenons contact avec notre vie intérieure, voilà qu'il y a une expérience vécue par presque personne !

Ce qui semble problématique est non seulement qu'il s'agit d'une expérience peu commune mais aussi qu'on ne sait pas, lorsqu'on lit ou entend les mystiques, quelle attitude adopter puisque nous ne pouvons même pas renvoyer à notre propre expérience. Que croire ? Pourquoi les croirait-on, nous qui ne faisons pas une telle expérience ? Bref, ce qui est problématique dans l'expérience mystique, ce n'est peut-être pas au fond qu'elle soit mystique (même si on peut l'assimiler à un comportement irrationnel, proche de la folie, du délire de l'imagination), mais qu'elle soit une expérience ; certes, peut-être pas une expérience comme les autres, et peut-être pas une expérience du tout. Ce qui fait donc problème avant tout est la notion même d'expérience telle qu'elle se profile dès le début de l'œuvre de Bergson. En effet, même dans l'expérience de la durée vécue dans l'intériorité d'un sujet qui se départit de l'espace, que sais-je, moi, du sein de ma propre intériorité, de ce que l'autre vit ? Que sait-il de ce que je vis ? Ressentons-nous par exemple l'ennui de la même façon ? Rien ne le prouve, et lorsqu'on tente de l'exprimer, nous voilà rejetés dans l'espace imaginaire qui est l'espace des concepts ? Que peut dire de l'expérience mystique celui qui la vit ? La question se pose de façon encore plus criante pour l'expérience mystique que Bergson présente comme l'expérience absolue par excellence. Sommes-nous alors condamnés à une insularité et à un mutisme qui clorait toute conscience dans un solipsisme tout aussi jubilatoire que terrifiant ?

En même temps, nous savons depuis *M&M* que l'univers entier dure, de la matière à l'esprit, qu'il n'y a pas une mais des durées, plus précisément des rythmes de durée. Nous savons aussi, avec l'*E.C.*, que l'élan vital est une énergie spirituelle laquelle, traversant la matière, est créatrice de tout ; en somme l'univers est « une onde immense » dans laquelle nous avons tous la possibilité de nous plonger parce que nous en faisons partie ; nous avons la possibilité de vibrer à l'unisson de la création voire d'en être les prolongateurs parce que nous durons. Nous sommes face à une alternative : ou bien, l'expérience se vit intérieurement, et, en tant qu'expérience elle semble se vivre dans l'insularité de la conscience ; ou bien en tant qu'expérience en durée, il apparaît qu'elle **participe**¹ à cet immense courant se faisant qu'est la vie. Cette alternative pose ainsi un problème : quel sujet et comment un sujet, dans son expérience vécue, peut-il en même temps vivre une expérience partageable et vivable, du moins en droit, par tous, comme c'est le cas de l'expérience mystique ? N'y a-t-il donc pas dans l'expression « expérience mystique » une contradiction indépassable ?

I - La question de l'expérience

Dans l'Essai

Si Gouhier affirmait² que Zénon d'Elée était essentiellement celui contre lequel il fallait combattre pour retrouver la durée dans toute sa pureté, concernant la question de l'expérience, l'adversaire est Kant. Il s'agit dépasser les résultats, semble-t-il définitifs, de la *Critique de la raison pure*. En effet, la *Critique* est arrivée à l'idée très (trop) claire que l'expérience est rendue possible par des structures *a priori* de l'esprit qui l'organisent. L'organisation transcendantale de l'expérience souligne la finitude humaine et l'empêche par là même d'accéder à l'absolu. Autrement dit, la sensibilité étant dotée de deux intuitions pures (l'espace et le temps), il va de soi que l'expérience sensible n'est pas expérience du sensible en lui-même. Or, si l'*Essai* est bien un essai sur les données immédiates de la conscience, il s'agit pour Bergson de dépasser les cadres que Kant avait si bien posés mais qui représentent des médiations qui nous interdisent la saisie immédiate du donné. Dans le cas contraire, cela ne servirait à rien d'écrire un essai sur les données immédiates parce qu'elles nous seraient données dans toute leur clarté. Or, si Kant affirmait que l'expérience était une construction, Bergson, pour retrouver ces données, va tout logiquement la déconstruire pour montrer que l'immédiat est saisissable. L'expérience est en effet pour Bergson ce qu'on ne construit pas puisque toute construction, pour filer la métaphore, est un mur qui nous empêche de voir dans toute sa transparence le réel en tant que tel. L'expérience est donc ce qui rompt avec ce que notre esprit impose au réel dans et par l'organisation qu'il en fait.

¹ On lira avec intérêt l'ouvrage d'Anthony Feneuil, *Le serpent d'Aaron*, L'âge d'homme édition, 2015. Nous nous inspirons de certaines analyses.

² H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, 1989, Vrin.

Dans l'*Essai*, Bergson donne une double définition de l'expérience : 1) Elle est le sans médiation qui se donne temporellement ; 2) Elle est la représentation symbolique du temps dans le prisme de l'espace. S'il y a cette double définition de l'expérience, c'est parce que le moi se double entre un moi superficiel et un moi profond. Si la 2^{ème} définition peut surprendre, il ne faut pas oublier qu'elle correspond à l'expérience que nous faisons le plus souvent. A cet égard, Bergson écrit :

« Notre moi touche au monde extérieur par sa surface ; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes ; et c'est pourquoi notre vie psychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène sans que ce mode de représentation nous coûte un grand effort. Mais le caractère symbolique de cette représentation devient de plus en plus frappant à mesure que nous pénétrons davantage dans les profondeurs de la conscience : le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace. 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 »³

S'il y a unité de mon être, elle réside dans ce que Bergson nomme une « personne » (et non un sujet, un individu). La personne est ainsi l'unité avant son dédoublement en un moi superficiel. Le moi superficiel est ce versant impersonnel qui masque la personnalité de la personne. Autrement dit, si le moi superficiel est impersonnel, il correspond au sujet structurant l'expérience tel que Kant l'entendait. C'est en effet un sujet qui se définit par l'espace. L'impersonnalité, par la réfraction de l'espace, est ce qui constitue un sujet (la subjectivité). Le prisme qu'est l'espace est ce qui permet à tout sujet de se représenter les mêmes choses, d'où son impersonnalité. C'est la raison pour laquelle « nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière. »⁴

La notion de « personne » fait néanmoins apparaître un problème. Si elle est ce que nous sommes absolument, elle est pourtant inconnaissable puisque tout questionnement sur soi implique une mise à distance et donc une spatialisation. On peut ainsi dire que l'expérience immédiate, dans l'*Essai*, est appréhendée de façon négative, comme en creux. On semble condamné à se rapporter à l'immédiat par la médiation. On peut dire, en d'autres termes, que l'expérience immédiate est expérience négative de la perte de notre propre subjectivité.

Ainsi, seule n'est réelle, ontologiquement parlant, que l'expérience personnelle, mais elle n'apparaît qu'en creux, à cause de la suprématie de l'expérience spatiale du sujet. La tâche que se donne Bergson est donc de saisir l'insaisissable. Le paradoxe est que seul « le sujet » a une épaisseur. Il n'est pas mon être mais semble posséder la densité ontologique que seule l'expérience personnelle a pourtant dans le fond.

Matière et mémoire

Bergson y pense l'articulation du temps et de l'espace. Ce qui nous intéresse ici est que l'espace est pensé en fonction du temps et que Bergson souligne que l'espace n'est pas seulement une abstraction (il n'est pas seulement conçu). En effet, dans l'expérience perceptive, nous ne percevons pas l'espace mais des choses étendues qui sont en interactions. Ce que l'on perçoit est étendu sans être divisible. Il y a ainsi un espace homogène (L'*Essai*) et un espace qualitatif (M&M). C'est ce contenu de perception qu'il nomme « matière », « l'ensemble des images ». Or si la matière est perçue indivisiblement, alors on peut dire qu'elle est qualitative. Comme la durée, elle est mouvement :

³ *Essai*, p. 83/93. Nous donnons la pagination de l'édition du centenaire : BERGSON Henri, *Œuvres*, (5^{ème} édition). Paris : P.U.F., 1991. 1 vol., 1628 p. (Edition du Centenaire). Textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier. Nous donnons ensuite la pagination des ouvrages de Bergson publiés aux P.U.F. Quadrige.

⁴ *Ibid.*, p. 113/129.

« 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. - Reliez les uns aux autres, en un mot, les objets discontinus de votre expérience journalière ; [...] : vous obtiendrez de la matière une vision fatigante peut-être pour votre imagination, mais pure, et débarrassée de ce que les exigences de la vie vous y font ajouter dans la perception extérieure. - Rétablissez maintenant ma conscience, et, avec elle, les exigences de la vie : de très loin en très loin, et en franchissant chaque fois d'énormes périodes de l'histoire intérieure des choses, des vues quasi instantanées vont être prises, vues cette fois pittoresques, dont les couleurs plus tranchées condensent une infinité de répétitions et de changements élémentaires. »⁵

Etant une espèce de conscience, la matière est possiblement connaissable absolument, *i.e* par et dans une expérience immédiate, sans rapport aucun. Mais pour l'instant, la matière n'est pas connaissable absolument puisque nous ne faisons pour l'instant que l'expérience de la perception. De plus, il y a un problème fondamental : au terme de l'*Essai*, on sait que l'expérience immédiate est vécue par la même personne que celle qui vit une expérience superficielle. Et dans ce cas, nous ne possédons pas de critère pour être certain que notre expérience relève de l'immédiat puisqu'elle est faite par la même personne qui médiatise. Pour résoudre ce problème, il y a une solution : ne plus identifier expérience immédiate et expérience personnelle. Comment cela est-il possible ?

Il faut revenir à Kant : ce dernier a pressenti (sans en avoir conscience) que notre connaissance était assujettie à l'action utile et donc à l'espace. C'est la raison pour laquelle Bergson montre qu'on peut se libérer de l'action et donc de l'espace pour obtenir une connaissance absolue. Il faut tenter de « se dégager de l'espace sans sortir de l'étendue » et dans ce cas, « il y aurait bien un retour à l'immédiat⁶ ». Les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement sont bien au service de la vie. Elles répondent à « la loi » de la vie (vivre), d'où leur caractère législateur. Plus le corps agit, plus il introduit de la discontinuité dans le monde. Or ma personne dure. C'est la raison pour laquelle Bergson insiste bien sur le fait qu'il y a différents rythmes de durée. Plus une durée est rapide (comme celle de la matière), moins sa tension est grande. En revanche, plus une durée est lente, plus elle contracte en elle des moments d'autres durées (c'est le cas de la conscience humaine) et plus elle est tendue. La tension d'une durée est ce qui « jauge » sa mémoire. Or, la mémoire est « la force intérieure qui permet à l'être de se dégager du rythme d'écoulement des choses »⁷. L'action immobilise le réel en l'individualisant ; autrement dit, plus l'expérience est personnelle (plus elle représente une grande intensité de durée), plus les autres corps s'immobilisent pour la conscience. *M&M* prend ici le contrepied de l'*Essai* puisqu'on arrive à la conclusion que c'est désormais l'expérience immédiate qui est impersonnelle puisque l'expérience immédiate est désormais l'expérience de la matière dans et par la perception pure. La reprise de contact avec le réel (dans la perception pure) n'est plus l'expérience personnelle de l'*Essai*. On peut ainsi dire que, dans *M&M*, Bergson fait éclater la personnalité pour trouver la réalité telle qu'elle est. Mais si l'expérience immédiate est impersonnelle, de qui est-elle l'expérience ?

L'Évolution Créatrice

Bergson retravaille ses propres concepts. L'expérience personnelle est comprise comme étant double : elle est un effort qui se détend et une détente qui se tend par un effort. Elle est détente (éparpillement) et contraction (effort). Ces deux aspects sont ceux du même acte qu'est la personnalité. L'effort tend toujours à se détendre et il doit s'affirmer, en tant qu'effort, contre sa propre détente. Détente et contraction sont les deux directions de l'expérience réelle. Pour agir, la vie nous tourne vers l'extériorité et donc vers l'espace. Si Bergson appelle « intelligence » cette faculté qui immobilise la réalité en isolant ce qu'elle vise, il faut alors comprendre qu'elle est, elle aussi, un mouvement. Seulement, elle est le mouvement inverse de celui que suit l'intuition, à tel point qu'on peut dire en substance, ce que Husson avait si bien compris⁸, qu'intuition et intelligence ne sont pas séparées, mais que l'intuition est ce qui donne sens à l'intelligence. Il revient à l'intuition de tenter de

⁵ *M&M*, p. 343/234.

⁶ *M&M.*, p. 323/208.

⁷ *Ibid.*, 355/249-250.

⁸ Léon Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, 1^{ère} édition, 1947, P.U.F.

faire sauter les cadres que l'intelligence, sous la pression de la vie, applique nécessairement pour connaître et vivre. Mais comment l'intuition apparaît-elle ? :

« Une évolution autre eût pu conduire à une humanité ou plus intelligente encore, ou plus intuitive. En fait, dans l'humanité dont nous faisons partie, l'intuition est à peu près complètement sacrifiée à l'intelligence. Il semble qu'à conquérir la matière, et à se reconquérir sur elle-même, la conscience ait dû épuiser le meilleur de sa force. [...]. 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. Sur notre personnalité, sur notre liberté, [...], elle projette une lumière vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence. »⁹

Cet extrait souligne un aspect méconnu de la pensée Bergson et qui peut même apparaître contradictoire au sein de sa philosophie. Bergson affirme en effet que l'intuition peut apparaître grâce à un « intérêt vital ». Il y aurait contradiction si cette expression avait le même sens que dans *M&M* où elle signifiait : utilité pour l'espèce. Que veut donc dire Bergson par là s'il ne se contredit pas ? Que l'homme, dans sa recherche de l'utile, peut en chemin croiser l'intérêt fondamental de la vie en tant que telle. Il peut prendre conscience qu'il y a, donnée en lui, une puissance qui dépasse ses besoins et ses capacités de compréhension. Sinon, pourquoi aurait-il en lui de quoi se dépasser ? Pourquoi, en termes kantien, aurait-il de quoi, lorsque l'intelligence prend à rebours le sens de sa propre déclinivité, dépasser ce qui est communément appelé le champ de l'expérience ? Ce dépassement va dans une direction : « notre destinée »¹⁰ et ne s'expérimente qu'à travers l'acte libre :

« Sur notre **personnalité**, sur notre **liberté**, [...], elle projette une lumière vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence. »¹¹

Bilan

Dans *l'Essai*, Bergson identifiait l'expérience immédiate et l'expérience personnelle. Cela permettait de souligner l'écart qu'il y avait entre personnalité et subjectivité (le sujet kantien). Mais comment articuler ces deux sens de l'expérience ? La solution consiste, dans *M&M*, à revenir sur l'identification de l'expérience immédiate et de l'expérience personnelle. La personnalité n'est plus ce qu'il faut retrouver comme dans *l'Essai*, mais plutôt ce dont il faut se défaire puisqu'elle est principe d'action. Mais cela pose du coup un autre problème : qui fait l'expérience de l'immédiat ? Dans *l'E.C.*, Bergson élabore une distinction (déjà énoncée dans *l'Introduction à la métaphysique*) qui souligne que la personne se caractérise par deux directions, deux tendances. Ce qui constitue le sens fondamental de la personne est la concentration de l'effort quand bien même ce qu'elle est le plus généralement va dans le sens de la dispersion et de la division. La personne est ainsi quelque chose qui doit être surmontée. Ce que l'être humain est, sa personnalité, est un effort, une tâche à accomplir. Elle doit être surmontée car la personnalité est un effort qui ne cesse de se détendre sous les besoins de la vie, de l'action. *L'E.C.* montre donc qu'il se joue un double mouvement de l'être humain : d'un côté, il tend vers une singularisation (la personne), mais d'un autre côté, ce même être tend à s'individualiser en agissant (tendance à se disperser dans l'espace). On comprend alors que la subjectivité (la structuration transcendantale kantienne) n'est que la conséquence du mouvement d'individualisation (vs la personnalisation). S'il y a dépassement (la personne comme tâche et effort à surmonter), il ne sera pas impersonnel mais supra personnel¹². L'expérience immédiate est supra personnelle, supra individuelle. Le problème est qu'elle peut alors sembler solipsiste puisqu'elle dépasse tout (alors qu'habituellement, Bergson parle de l'intuition comme une communion des esprits, un effort pour se fondre dans le tout) et qu'elle risque aussi d'être impersonnelle puisqu'elle sera la même pour tous ? C'est la raison pour laquelle *l'E.C.* affirme que l'individualité est comme un compromis de la vie avec la matière.

⁹ *E.C.*, pp. 721-722/267-268

¹⁰ *Ibid.*, p. 722/268.

¹¹ *Ibid.*

¹² *E.C.*, p. 721/266 : « Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant une partie de lui-même ».

La personnalité n'est pas la continuation du processus d'individuation, ce qui serait contradictoire. Il y a là toute l'opposition de la vie à la matière. Dépasser la subjectivité (transcendantale), c'est donc intensifier la personnalité et non pas la dépersonnaliser (auquel cas, elle ne serait l'expérience de personne, au mieux l'expérience de personnes identiques qui ne communiquent pas, comme des monades atomisées dans et par la dispersion dans l'espace).

Quid dès lors de l'expérience religieuse en général et de l'expérience mystique en particulier étant donné que les mystiques sont des « personnalités » ?

II - L'expérience mystique

Si dans les *D.S.*, Bergson suit la méthode des lignes de faits qui consiste à pratiquer des recoupements, il y ajoute une méthode de « prolongement »¹³ :

« La question était d'abord de savoir si les mystiques étaient ou non de simples déséquilibrés, si le récit de leurs expériences était ou non de pure fantaisie. Mais la question était vite réglée, au moins en ce qui concerne les grands mystiques. Il s'agissait ensuite de savoir si le mysticisme n'était qu'une plus grande ardeur de la foi, forme imaginative que peut prendre dans des âmes passionnées la religion traditionnelle, ou si, tout en s'assimilant le plus qu'il peut de cette religion, tout en lui demandant une confirmation, tout en lui empruntant son langage, il n'avait pas un contenu original, puisé directement à la source même de la religion, indépendamment de ce que la religion doit à la tradition, à la théologie, aux Églises. Dans le premier cas, il resterait nécessairement à l'écart de la philosophie, car celle-ci laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte : elle doit s'en tenir à l'expérience et au raisonnement. Mais, dans le second, 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**. De ces deux conceptions des rapports qu'il entretient avec la religion, c'est la seconde qui nous a paru s'imposer. Nous devons alors voir dans quelle mesure l'expérience mystique **prolonge** celle qui nous a conduits à la doctrine de l'élan vital. Tout ce qu'elle fournirait d'information à la philosophie lui serait rendu par celle-ci sous forme de confirmation. »¹⁴

Il ne s'agit donc plus de recouper des lignes de faits, mais de constater que l'expérience mystique s'inscrit dans le prolongement de l'expérience de l'intuition (philosophique). L'expérience mystique devient l'auxiliaire de l'intuition philosophique en s'introduisant en elle. Cela signifie que l'intuition **intègre** en elle quelque chose d'étranger (l'expérience mystique). On peut être surpris d'une telle introduction au sein de l'intuition. Mais en même temps, la métaphysique a été définie par Bergson dans *l'Introduction à la métaphysique* comme « expérience intégrale ». Cette intégration de la mystique en philosophie dévoile un caractère nouveau de l'intuition : en effet, si cette dernière contient désormais un nouvel élément autre qu'elle-même (la mystique), cela implique qu'il y a dans l'intuition une altérité et par là même une ouverture à quelque chose d'autre qu'elle-même. Si cette intégration de l'expérience mystique dans l'intuition philosophique met fin à la question du solipsisme, il n'en reste pas moins que cette intégration introduit une médiation au sein de l'immédiateté. Si donc cette intégration met fin à l'insularité de l'expérience philosophique, en revanche elle risque de la plonger non pas dans le grand tout mais dans la spatialité (puisque cette intégration introduit une médiation).

Pourquoi donc une telle intégration si elle est risquée ?

Il faut d'abord souligner que le risque vaut la chandelle parce que, on va le voir, il y a dans l'intuition (philosophique) plus que la philosophie. Pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? Ils ne demandent rien, et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter ; ils n'ont qu'à exister ; leur existence est un appel. Car tel est bien le caractère de cette autre morale. Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite, il y a un « appel » :

¹³ Cf. A. Feneul, *op.cit.*

¹⁴ *D.S.*, pp. 1187-1188/265-266.

« La nature de cet **appel**, ceux-là seuls l'ont connue entièrement qui se sont trouvés en présence d'une grande personnalité morale. Mais chacun de nous, à des heures où ses maximes habituelles de conduite lui paraissaient insuffisantes, s'est demandé ce que tel ou tel eût attendu de lui en pareille occasion. Ce pouvait être un parent, un ami, que nous évoquions ainsi par la pensée. Mais ce pouvait aussi bien être un homme que nous n'avions jamais rencontré, dont on nous avait simplement raconté la vie, et au jugement duquel nous soumettions alors en imagination notre conduite, redoutant de lui un blâme, fiers de son approbation. Ce pouvait même être, tirée du fond de l'âme à la lumière de la conscience, une personnalité qui naissait en nous, que nous sentions capable de nous envahir tout entiers plus tard, et à laquelle nous voulions nous attacher pour le moment comme fait le disciple au maître. »¹⁵

S'il y a « appel » et « écho », c'est que ce qui caractérise la personnalité du mystique est sa relation aux autres. Si Bergson affirme que cet appel se fait entendre, c'est que l'expérience mystique est expérience relationnelle. Pour que cette dimension relationnelle indique une expérience vécue, Bergson ne définit plus la personnalité par la durée (comprise comme mélodie ininterrompue) mais comme « émotion » :

« Cette nature, le philosophe aurait vite fait de la définir s'il voulait mettre le mysticisme en formule. Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin -n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même. A cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme. Il pensera par exemple à l'enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place. **La personne coïncide alors avec cette émotion** ; jamais pourtant elle ne fut à tel point elle-même - elle est simplifiée, unifiée, intensifiée. Jamais non plus elle n'a été aussi chargée de pensée, s'il est vrai, comme nous le disions, qu'il y ait deux espèces d'émotion, l'une **infra-intellectuelle**, qui n'est qu'une agitation consécutive à une représentation, l'autre **supra-intellectuelle**, qui précède l'idée et qui est plus qu'idée, mais qui s'épanouirait en idées si elle voulait, âme toute pure, se donner un corps. [...]. Une émotion de ce genre ressemble sans doute, quoique de très loin, au sublime amour qui est pour le mystique l'essence même de Dieu. En tout cas le philosophe devra penser à elle quand il pressera de plus en plus l'intuition mystique pour l'exprimer en termes d'intelligence. »¹⁶

C'est une émotion communicative qui est appel (vs le solipsisme). Bergson signifie par là qu'il y a un effort mystérieux par lequel je tente de me constituer comme personne. Le premier chapitre des *D. S.* définit plusieurs types d'émotion. Bergson distingue les émotions causées par les choses elles-mêmes et qui sont reconnaissables en ce qu'elles nous poussent à agir en vue de besoins précis. Ce type d'émotion peut être défini comme naturel et se rapproche de la sensation sans pourtant se confondre avec elle. L'autre type d'émotion n'est pas causé mais suggéré. Ceci présuppose qu'il existe déjà en nous virtuellement et provient d'un effort. Il préside à l'invention. Ce type d'émotion s'apparente au sentiment. Pour mieux comprendre cette distinction, Bergson donne des exemples d'expériences vécues : l'amour de la nature renvoie d'un côté à des sensations : « Celle-ci a de tout temps suscité des sentiments qui sont presque des sensations ; on a goûté la douceur des ombrages, la fraîcheur des eaux, etc. »¹⁷. Mais il existe aussi ce qu'on appelle le « sentiment de la nature » :

« Mais une émotion neuve, sûrement créée par quelqu'un, ou quelques uns, est venue utiliser ces notes préexistantes comme des harmoniques, et produire ainsi quelque chose de comparable au timbre original d'un nouvel instrument, ce que nous appelons dans nos pays le sentiment de la nature »¹⁸.

¹⁵ *D.S.*, pp. 1003-1004/30.

¹⁶ *D.S.*, pp. 1189-1190/267-268.

¹⁷ *D.S.*, p. 1010/38.

¹⁸ *Ibid.*

De même, si l'amour entre l'homme et la femme est un sentiment proche de la sensation, l'amour créé par les écrivains l'a fait passer au rang de sentiment :

« Mais l'amour romanesque a une date : il a surgi au moyen-âge, le jour où l'on s'avisait **d'absorber** l'amour naturel dans un sentiment en quelque sorte surnaturel, dans l'émotion religieuse telle que le christianisme l'avait créée et jetée dans le monde »¹⁹.

Autrement dit, plus l'amour est comparable à un élan, plus il y a une disproportion entre l'émotion et son objet. L'objet doit être appréhendé religieusement, c'est-à-dire qu'il ne doit pas être touché mais traversé par le sentiment lui-même. Bergson précise ce qu'il entend par ces deux types d'émotion : ils se manifestent par deux formes de sensibilité. Ils ont seulement un point commun, celui « d'être des états affectifs distincts de la sensation et de ne pas se réduire, comme celle-ci, à la transposition psychologique d'une excitation physique »²⁰. L'émotion du premier type « est consécutive à une idée ou à une image représentée »²¹. Elle est la conséquence d'un état intellectuel. Elle est ainsi « infra-intellectuelle »²². Le deuxième type d'émotion n'est pas déterminé par une représentation. S'il y a des pensées qui apparaissent, l'émotion en est la cause et non l'effet. Elle est ainsi « supra-intellectuelle, [et peut] devenir génératrice d'idées »²³. Ce type d'émotion est créateur et permet d'expliquer pourquoi une nouvelle morale, par exemple, peut être acceptée. En effet, d'un point de vue strictement intellectuel, une nouvelle morale peut n'être qu'une morale de plus avec ses aspects cohérents et contradictoires. L'acceptation d'une nouvelle morale présuppose non pas la seule intellectualité, mais aussi et surtout cette émotion capable d'incliner les hommes en vue de leur adhésion.

Il va de soi que ce deuxième type d'émotion se rencontre chez le mystique. En effet, il n'a d'efficace que par l'attrait qu'il suggère et non pas parce qu'il démontre quoi que ce soit du bien fondé de ses actions. Homme d'action, il n'est pas un spéculateur. Cette émotion fait qu'il révèle une exigence de création. C'est en ce sens que le meilleur discours que peut faire le mystique réside non pas dans ses paroles mais dans ses actions :

« En tout cas, nous ne saurions trop le répéter, ce n'est pas en prêchant l'amour du prochain qu'on l'obtient. Ce n'est pas en élargissant des sentiments plus étroits qu'on embrassera l'humanité. Notre intelligence a beau se persuader à elle-même que telle est la marche indiquée, les choses s'y prennent autrement. Ce qui est simple au regard de notre entendement ne l'est pas nécessairement pour notre volonté. Là où la logique dit qu'une certaine voie serait la plus courte, l'expérience survient et trouve que dans cette direction il n'y a pas de voie. La vérité est qu'il faut ici passer par l'héroïsme pour arriver à l'amour. L'héroïsme, d'ailleurs, ne se prêche pas ; il n'a qu'à se montrer, et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement »²⁴.

L'expérience mystique n'a de valeur que par ces caractéristiques et non dans son rapport à une théologie ou bien des moments datés de l'histoire, des traditions. Autrement dit, l'expérience mystique doit être épurée de tout ce qui fait la religion statique. Le mystique (contrairement à ce qui caractérise la religion statique : attachement à la vie, ordre social) bouleverse l'ordre social, le met même en péril et fait peu cas du corps (comme le montre l'ascèse). L'expérience mystique contrarie le statique. Mais en même temps, il faut comprendre que cette opposition à la religion statique que présuppose et implique le fait de se détacher de la vie, est en même temps un attachement d'un autre type :

« Une âme capable et digne de cet effort ne se demanderait même pas si le principe avec lequel elle se tient maintenant en contact est la cause transcendante de toutes choses ou si ce n'en est que la délégation terrestre. Il lui suffirait de sentir qu'elle se laisse pénétrer, sans que sa personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensément plus qu'elle, comme le fer

¹⁹ D.S., p. 1010/38.

²⁰ D.S., p. 1011/40.

²¹ *Ibid.*

²² D.S., p. 1012/41

²³ *Ibid.*

²⁴ D.S., p. 1019/50-51.

par le feu qui le rougit. Son attachement à la vie serait désormais son inséparabilité de ce principe, joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour. A la société elle se donnerait par surcroît, mais à une société qui serait alors l'humanité entière, aimée dans l'amour de ce qui en est le principe. 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 détachement de chaque chose en particulier que serait fait l'attachement à la vie en général. »²⁵

Cet attachement à la vie s'explique en ce que l'expérience mystique dévoile le secret de la création et ce secret est **relation d'amour**. C'est ce contact qui est un appel. Si l'expérience mystique est expérience relationnelle, cela implique que l'action (« le mysticisme complet est action »²⁶), la création ne sont pas en elles-mêmes leur propre fin mais vise les autres. L'expérience mystique est non pas une perception mais une participation au courant créateur en le prolongeant et en l'irradiant.

Reste une question : si l'expérience mystique est bien un prolongement de l'intuition philosophique, comment peut-elle s'exprimer d'autant plus que, déjà, l'intuition philosophique est en son fond inexprimable ? :

« Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer. [...]. Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose : encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement »²⁷.

Or, le mystique formule cette émotion et tâche de rendre compte de l'élan qui lui permet d'approcher Dieu. Pourquoi donc des formulations si l'action est le meilleur moyen ? Pourquoi donc passer par des concepts et des images si ces derniers, renvoyant à l'espace, ne peuvent rendre compte véritablement de ce qu'il ressent ? **Trois arguments essentiels sont donnés par Bergson :**

1. Le mysticisme a affaire à des hommes qui ont écouté les enseignements de la religion et que le mystique a lui-même commencé par apprendre la théologie :

« De cette religion son mysticisme même est d'ailleurs imprégné, puisqu'il a commencé par elle. Sa théologie sera généralement conforme à celle des théologiens. Son intelligence et son imagination utiliseront, pour exprimer en mots ce qu'il éprouve et en images matérielles ce qu'il voit spirituellement, l'enseignement des théologiens. Et cela lui sera facile, puisque la théologie a précisément capté un courant qui a sa source dans la mysticité. Ainsi, son mysticisme bénéficie de la religion, en attendant que la religion s'enrichisse de son mysticisme »²⁸.

Concepts et images sont donc là pour provoquer l'élan, pour nous mettre sur la voie. L'expression du mystique présuppose que, s'il peut être entendu par les autres hommes, ce ne peut être que dans et par une expression intelligente et imagée. Car, dans le cas contraire, comment toucher les hommes ? Les concepts permettent d'être compris, les images de ne pas réduire sa parole à une pure discursivité :

« Le mysticisme ne dit rien, absolument rien, à celui qui n'en a pas éprouvé quelque chose. Tout le monde pourra donc comprendre que le mysticisme vienne de loin en loin s'insérer, original et ineffable, dans une religion préexistante formulée en termes d'intelligence, tandis

²⁵ D.S., pp. 1155-1159/224-225. Cela n'est pas sans rappeler « l'intérêt vital » de l'E.C.

²⁶ D.S., p. 1168/240.

²⁷ *La Pensée et le Mouvant, L'Intuition Philosophique*, pp. 1347-1350/119-123.

²⁸ D.S., p. 1178/253

qu'il sera difficile de faire admettre l'idée d'une religion qui n'existerait que par le mysticisme, dont elle serait un extrait intellectuellement formulable et par conséquent généralisable »²⁹.

2. Le deuxième argument manifeste la nécessité d'une communication de ce que le mystique éprouve. On peut penser que si l'expression mystique est, en son fond, superflue pour le mystique lui-même, elle ne l'est pas pour ceux qui l'écoutent. En effet, si, d'un côté, sans expression, le mystique a toutes les chances de rester isolé parce qu'incompris, d'un autre côté, son expression même enlève à son mysticisme une pureté que lui seul peut connaître. Autrement dit, l'expression mystique ne nous conduit pas à une religion pure mais à un « mixte »³⁰. Cette religion, située à mi-chemin entre la religion close et la religion ouverte, est simultanément ouverte puisqu'elle s'adapte aux messages du mystique, et close puisqu'elle présente toujours des concepts venus de vieilles superstitions. Si donc le mystique arrive à entraîner avec lui d'autres hommes, alors on peut dire que son expression même représente une victoire à l'égard du langage sans pour autant supprimer ce dernier. De même que la matière est ce qui oppose une résistance à l'élan créateur de la vie mais sans lequel cette dernière ne pourrait rien surmonter et donc créer, de même la résistance des mots est ce qui permet au mystique de donner à son émotion toute son efficacité. Pour être précis, il faut ajouter que tout ne vient pas non plus de la parole mystique mais de la disposition dans laquelle sont ceux qui l'écoutent : ils doivent non pas tant se focaliser sur les mots qu'ils entendent mais sur l'élan qui, derrière eux, a précisément permis le mouvement de la phrase. En d'autres termes, il faut écouter le mystique dans la perspective du schéma dynamique.

3. Le troisième argument est plus problématique que les précédents parce qu'il est bien plus sujet à interprétation : « Écoutons leur langage : il ne fait que traduire en représentations l'émotion particulière d'une âme qui s'ouvre, rompant avec la nature qui l'enfermait à la fois en elle-même et dans la cité »³¹. En effet, on peut dire que l'âme qui s'ouvre est l'âme qui rompt avec la nature et la cité par le seul fait qu'elle s'ouvre. Mais on peut dire également que cette âme qui s'ouvre rompt avec la nature et la cité par le fait même de traduire son émotion. En ce cas, le mystique s'exprimerait pour se libérer du secret qu'il est seul à connaître, à savoir que la puissance divine ne peut résider que dans un acte d'amour. Son expression serait en un certain sens thérapeutique et appelant une mimétique. .

Il y a une difficulté puisque la parole mystique, tout en utilisant des mots et des images, peut être inintelligible aux communs des mortels. Certes, Bergson dit bien qu'il y a un mystique qui dort en chacun de nous. Mais cela n'explique pas pour autant l'impact que peuvent avoir les paroles du mystique. S'interrogeant sur ce problème, Bergson écrit :

« De là vient que la première morale est relativement facile à formuler, mais non pas la seconde. Notre intelligence et notre langage portent en effet sur des choses ; ils sont moins à leur aise pour représenter des transitions ou des progrès. La morale de l'Évangile est essentiellement celle de l'âme ouverte : n'a-t-on pas eu raison de faire remarquer qu'elle frise le paradoxe, et même la contradiction, dans les plus précises de ses recommandations ? Si la richesse est un mal, ne nuirons-nous pas aux pauvres en leur abandonnant ce que nous possédons ? Si celui qui a reçu un soufflet tend l'autre joue, que devient la justice, sans laquelle il n'y a pourtant pas de charité ? »³²

Certes, Bergson a raison de dire tout de suite après que ces formules ne sont pas à prendre à la lettre, mais qu'il faut considérer l'élan qui les anime :

« Mais le paradoxe tombe, la contradiction s'évanouit, si l'on considère l'intention de ces maximes, qui est d'induire un état d'âme. Ce n'est pas pour les pauvres, c'est pour lui que le riche doit faire abandon de sa richesse : heureux le pauvre "en esprit" ! Ce qui est beau, ce n'est pas d'être privé, ni même de se priver, c'est de ne pas sentir la privation. L'acte par

²⁹ D.S., p. 1177/252-253.

³⁰ *Ibid.*, p. 1157/227.

³¹ D.S., p. 1018/49-50.

³² D.S., pp. 1024-1025/57.

lequel l'âme s'ouvre a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules »³³.

Mais comment passe-t-on de ces formules contradictoires à un état d'âme ? Comment passe-t-on des paroles à l'acte ? Enfin, comment peut-on passer de formules à la pureté de la spiritualité dynamique ? Seulement par ce que G. Brykman, dans sa fine analyse du langage chez Berkeley, appelait « une sémantique émotionnelle »³⁴ (vs « cognitiviste ») que nous ne développerons pas ici.

Nous disions plus haut que la parole mystique impliquait une mimétique. Précisons ce point propre à l'expérience mystique :

« A 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 forme à prendre, est déjà ressemblance ; la parole qu'on fera sienne est celle dont on a entendu en soi un écho. Mais peu importe la personne. Constatons seulement que si la première morale avait d'autant plus de force qu'elle se dissociait plus nettement en obligations impersonnelles, celle-ci au contraire, d'abord éparpillée en préceptes généraux auxquels adhérerait notre intelligence mais qui n'allaient pas jusqu'à ébranler notre volonté, devient d'autant plus entraînante que la multiplicité et la généralité des maximes vient mieux se fondre dans l'unité et l'individualité d'un homme. »³⁵

Partons de l'image de l'écho. De même qu'un écho est la réfraction d'un son, son double, il a plusieurs caractéristiques : l'écho n'est pas le son immédiat mais il lui ressemble. L'écho désigne le désir de ressemblance. L'écho renvoie aussi à l'imitation, mais une imitation spécifique : l'écho est répétition. L'écho renvoie enfin à quelque chose d'autre que lui, il est bien l'écho de quelque chose. En ce sens l'écho renvoie tout aussi bien à ce qui est en moi que hors (au-dessus) de moi. Etant la réfraction de quelque chose qui se réfracte, nous n'avons pas une saisie immédiate de ce qui se réfracte mais seulement de la réfraction (de l'écho).

On rétorquera que beaucoup d'hommes restent sourds à cet écho. Que répondre à cela ? :

« D'abord, il s'en faut qu'une expérience scientifique, ou plus généralement une observation enregistrée par la science, soit toujours susceptible de répétition ou de contrôle. 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. On répondra que la vérification était possible en droit, sinon en fait, [...]. Je l'accorde ; mais le mystique, lui aussi, a fait un voyage que d'autres peuvent refaire en droit, sinon en fait ; et ceux qui en sont effectivement capables sont au moins aussi nombreux que ceux qui auraient l'audace et l'énergie d'un Stanley allant retrouver Livingstone. Ce n'est pas assez dire. A côté des âmes qui suivraient jusqu'au bout la voie mystique, il en est beaucoup qui effectueraient tout au moins une partie du trajet : combien y ont fait quelques pas, soit par un effort de leur volonté, soit par une disposition de leur nature ! William James déclarait n'avoir jamais passé par des états mystiques ; mais il ajoutait que s'il en entendait parler par un homme qui les connût d'expérience, « quelque chose en lui faisait écho ». [...]. 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. »³⁶

³³ D.S., p. 1025/57-58.

³⁴ Brykman G., *Berkeley et le voile des mots*, 1^{ère} édition, Paris, Vrin 1993, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, p. 189.

³⁵ D.S., pp. 1003-1004/30.

³⁶ D.S., pp. 1181-1182/257-258.

Face à cette surdité, Bergson ne peut rien faire parce que son but n'est pas d'elaborer une théorie de la connaissance mystique, mais d'elaborer une connaissance mystique. Pourquoi certains ne sont-ils pas sourds à cet appel et une majorité y sont sourds ? **Plusieurs raisons** :

a) Les hommes ont tendance à confondre mystique et folie et cette dernière n'est pas comprise. En effet, si elle apparait, elle n'est pas la cause du mysticisme mais une possible conséquence. Il y a possible folie lorsque le mysticisme est manqué et qu'il reste cantonné à des images, des visions qui ne sont pas constitutives du mysticisme. Dans la véritable mystique (complète), la folie n'est que passagère parce que la mystique complète ne se complait pas dans des images ou des visions mais dépasse ces dernières pour se lancer dans l'action en menant une vie h roique. C'est l'action et la capacité d'action qui distinguent le fou du mystique. Par l'action, l'expérience mystique s'oppose à la folie. Cette action est tournée vers les autres, et c'est pourquoi les mystiques sont de grands réformateurs.

b) La mystique n'est pas entendue par la majorité des hommes lorsqu'elle est comprise expérience individuelle et non comme expérience de l'intersubjectivité. En effet, l'expérience mystique n'est pas dans la conscience close de celui qui la fait (sinon elle ne viserait pas l'action) mais elle se situe dans l'appel même qu'elle lance.

c) Certains disent que l'expérience mystique ne correspond à rien de réel. Mais si tel est le cas, pourquoi ces mêmes personnes, alors qu'elles n'etaient pas allées vérifier ce que Livingstone avait découvert, ont-elles pourtant accepté sans aucun problème ce qu'il disait. De même si les œuvres de Mozart sont pour certains du bruit, est-ce pour autant là un argument contre la musique ?

Enfin l'expérience mystique se caractérise par le point suivant :

« Disons que c'est désormais, pour l'âme, une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand et, si faible soit-elle, réalise puissamment. [...]. **Maintenant les visions sont loin** : la divinité ne saurait se manifester du dehors à une  me désormais remplie d'elle. Plus rien qui paraisse distinguer essentiellement un tel homme des hommes parmi lesquels il circule. Lui seul se rend compte d'un changement qui l'élève au rang des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes. De cette élevation il ne tire d'ailleurs nul orgueil. Grande est au contraire son humilité. Comment ne serait-il pas humble, alors qu'il a pu constater dans des entretiens silencieux, seul à seul, avec une émotion où son âme **se sentait fondre tout entière**, ce qu'on pourrait appeler l'humilité divine ? »³⁷

Si les « visions sont loin », c'est qu'il faut nous éloigner de toute compréhension du mysticisme en termes de perception. La perception présuppose et implique une extériorité qui est incompatible avec une «  me qui se [sent] **fondre** tout entière ». Il y a absorption de l' me en Dieu et cette absorption met fin à toute extériorité. Seules les mystiques non complètes sont perception alors que la mystique complète est **participation**. On peut presque dire que cette participation (de l'âme du mystique) est participative (au sens où elle peut nous faire participer en fait). Pour connaître de l'intérieur, il faut participer. Cela signifie plus clairement que si cet appel n'est pas entendu, c'est parce que ceux qui l'entendent ne l'écoulent pas. Autrement dit, ils prennent cet appel comme l'appel que ferait une individualité close sur elle-même alors que cet appel est celui-là même qui est en chacun (puisque nous faisons partie du grand tout en droit). Ecouter véritablement l'appel consiste à le faire sien parce que nous sommes des personnes dans et par la relation qu'est cet effort. C'est un appel à se dépasser soi-même, nous qui sommes rivés à des actions vitales, qui sommes toujours projet s dans le propre espace de notre subjectivité, nous qui ne sentons pas notre propre personnalité vibrer à l'unisson de la vie. Cette expérience intérieure est l'expérience de la durée dans ce qu'elle a de plus profond et de plus vaste ; et ce que nous confirme l'expérience mystique est que la

³⁷ D.S., pp.1172-1173/246.

durée de notre moi n'est pas isolée de l'univers³⁸. Nous pouvons ainsi nous enfoncer dans la durée réelle et nous replacer « dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons »³⁹.

Mais en fin de compte, est-ce à dire que se replacer dans la « direction du principe » revient à fusionner avec lui ? Non comme en témoigne la définition que Bergson donne du mysticisme :

« A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition. Nous sommes libres de la poser, pourvu que nous nous demandions si elle trouve jamais son application, si elle s'applique alors à tel ou tel cas déterminé »⁴⁰

Il signifie par là que le mysticisme complet est participation, comme nous le disions, participation à l'action divine par une personnalité. La prise de contact d'une telle expérience est partielle : ce n'est donc pas une fusion. L'expérience mystique telle que l'entend Bergson n'est donc pas extase ni contemplation puisque ni l'une ni l'autre ne suffisent à la définir. Ce qui la définit, c'est l'action divine et sa différence de nature avec l'action humaine. Certains hommes, en d'autres termes, dépassent leur propre nature pour édifier (via des institutions) la destination morale de l'humanité.

On pourra rétorquer que l'expérience mystique, alors qu'elle est qualifiée dans le christianisme de « complète », n'est en fait pas complète puisqu'elle n'est que participation et que le contact n'est que partiel. Certes, mais l'objection ne tient pas. Pourquoi ? Parce que ce ne serait pas comprendre que pour Bergson l'homme n'est pas Dieu et que l'expérience mystique, même dans la mystique complète, est effort. En tant qu'effort, il ne peut que se prolonger (comme c'est le cas des tendances chez Bergson), au risque, au mieux, de tourner sur lui-même, au pis de retomber et en ce sens de disparaître⁴¹.

Conclusion

L'expérience mystique, qui est l'expérience la plus forte, la plus haute parce que la plus profonde de l'expérience religieuse, existe en fait comme l'attestent les différents mystiques, lesquels, même s'ils ont vécu à des époques différentes et/ou ne se sont pas connus, ont pourtant exprimé les mêmes choses. La philosophie de Bergson, par la méthode des lignes de faits prend ces témoignages très au sérieux à tel point que la théologie est introduite dans l'intuition. L'expérience mystique n'est pas identique à l'expérience de l'intuition, mais elle en est le prolongement. Cette introduction de l'expérience mystique en philosophie est là pour que nous prenions conscience, de l'intérieur, des limites de la discursivité. Si Pascal disait en substance que la vraie philosophie se moque de la philosophie, pour Bergson, la vraie philosophie va à l'encontre d'elle-même : elle se met à l'épreuve pour se dépasser. Comme aime le dire Bergson, il faut se mettre en route et marcher. Notre intelligence est certainement ce qui paralyse notre marche tant elle est soumise aux besoins de la vie. Mais il ne faut pas oublier qu'elle a de quoi se dépasser pour faire sauter ses propres cadres. On découvre ainsi quelque chose d'autre que l'intuition seule ne peut découvrir et que l'expérience

³⁸ *La pensée et le Mouvant, Introduction à la Métaphysique*, p. 1419/210 : « ainsi 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 le premier cas nous marchons, [...] mais une éternité de vie. »

³⁹ *La Perception du Changement*, p. 1392/176.

⁴⁰ *D.S.*, p. 1162/233

⁴¹ On comprendra alors pourquoi Bergson a pris la peine d'écrire un 4^{ème} chapitre aux *D.S.*, chapitre qui a été très critiqué. On disait qu'il était simple et naïf. Or, les analyses qu'on y trouve, si on a à l'esprit que « la démocratie est d'essence évangélique », ne sont-elles pas là pour nous montrer **en fait**, que l'effort mystique peut avoir une efficacité qui n'est pas l'apanage de quelques-uns ?

mystique nous révèle. L'expérience mystique n'est donc pas seulement une expérience : elle est aussi une méthode⁴².

On rétorquera peut-être que tout ceci n'est que paroles en l'air, la preuve étant que Bergson ne développe pas une épistémologie de la mystique. Certes, mais de deux choses l'une : 1) cela serait contraire à ce qu'il dit de l'expression en général (concepts et images ne peut atteindre l'intuition) ; 2) développer une telle épistémologie contraindrait Bergson à considérer la mystique de l'extérieur.

Pas d'épistémologie de la mystique, mais en même temps, l'expérience mystique est un nouveau mode de connaissance qui est élargissement de la connaissance philosophique (l'intuition). Si, comme nous le disions en introduction, l'expérience mystique n'est peut-être pas une expérience du tout, elle se révèle possiblement être une expérience du tout ! Le mysticisme en général et l'expérience mystique en particulier ne relève pas d'un fond psychologique. Cette expérience est révélatrice d'une vérité métaphysique de l'humanité dans son **intégralité**. En ce sens, l'expérience mystique est ce dont il faut partir si on veut comprendre dans toute sa profondeur la morale ouverte et la religion dynamique. L'expérience mystique est, en ce sens, indépendante de ces manifestations historiques ; c'est d'ailleurs cette indépendance qui permet à l'expérience mystique d'être une méthode mais aussi un critère d'évaluation des différentes religions. Celui qui vit une expérience mystique est donc bien un homme qui est, par sa participation au divin, un être (auto) transcendé.

Quelques perspectives pour le travail dans les classes

Notions séries générales : l'expérience, le langage, la religion, perception, autrui, démonstration, l'existence et le temps

- Qu'est-ce qu'une expérience religieuse ?
- L'expérience mystique est-elle une expérience comme une autre ? Si tel n'est pas le cas, qu'est-ce qui peut la distinguer ?
- L'expérience mystique est-elle une simple expérience religieuse ?
- L'expérience mystique peut-elle être le modèle de toute expérience ?
- Peut-on fonder le sens de son existence sur une expérience religieuse ?
- Comment parler d'une expérience religieuse ?
- Que peut-on savoir d'une expérience vécue par autrui ?
- Une expérience ne vaut-elle que par celui qui la vit ?
- Une expérience est-elle communicable ?
- Une expérience non partagée est-elle encore une expérience ?
- À quel temps se vit une expérience ?
- Peut-on démontrer que ce dont on fait l'expérience témoigne d'une vérité ?
- Une ou des expériences religieuses ?
- Que perçoit-on dans une expérience religieuse ?
- Peut-on fonder un savoir sur une expérience (religieuse) ?
- De quoi l'expérience religieuse fait-elle l'expérience ?

Repères

Absolu/relatif - Abstrait/concret - Analyse/synthèse - Cause/fin - Contingent/nécessaire/possible - Croire/savoir - Expliquer/comprendre - Genre/espèce/individu - Idéal/réel - Intuitif/discursif - Médiat/immédiat - Objectif/subjectif - Ressemblance/analogie - transcendant/immanent - Universel/général/particulier/singulier.

⁴² BERGSON Henri, *Mélanges*, (1^{ère} édition). Paris : P.U.F., 1972. Lettre à Blaise Romeyer du 24/03/1933. Textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Rose-Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gautier, Avant-propos par Henri Gouhier.

Notions séries technologiques : l'expérience, la raison et la croyance

- L'expérience religieuse est-elle ce qui peut fonder ma croyance ou bien ce qui résulte de ma croyance ?
- Peut-on faire l'expérience de ce qui nous dépasse ?
- A quoi reconnaît-on une expérience religieuse ?
- L'expérience religieuse est-elle relative à celui qui la fait ?
- Peut-on expliquer pourquoi nous ne vivons pas tous une expérience religieuse (ou mystique) ?
- L'expérience religieuse peut-elle nous apprendre des choses que la science ne nous apprend pas ?
- Une expérience religieuse peut-elle avoir une valeur objective ?

Repères

Absolu/relatif - Abstrait/concret - Analyse/synthèse - Cause/fin - Contingent/nécessaire/possible - Croire/savoir - Expliquer/comprendre - Genre/espèce/individu - Idéal/réel - Intuitif/discursif - Légal/légitime - Médiat/immédiat - Objectif/subjectif - Ressemblance/analogie - transcendant/immanent - Universel/général/particulier/singulier.

Bibliographie (non exhaustive)

BERGSON Henri, *Œuvres*, 5^{ème} édition, Paris, P.U.F., 1991, Edition du Centenaire. Textes annotés par A. Robinet, introduction par H. Gouhier.

BERGSON Henri, *Mélanges*, 1^{ère} édition, Paris, P.U.F., 1972. Textes publiés et annotés par A. Robinet avec la collaboration de R.-M. Mossé-Bastide, M. Robinet et M. Gauthier, Avant-propos par H. Gouhier.

Articles

BORDRON Jean-François, « Bergson et les Images. L'iconicité de la pensée dans "Le possible et le réel" », in *Lire Bergson : "Le possible et le réel"*, 1^{ère} édition, Paris, P.U.F., 1998, La librairie du Collège International de philosophie, pp. 159-181

BREHIER Emile, « Images plotiniennes, Images bergsoniennes », *Les Études Bergsoniennes*, 1^{ère} édition, Paris, Albin Michel, 1949, tome II, pp. 107-128.

HERSCH Jeanne, « Les images dans l'œuvre de M. Bergson », *Archives de psychologie*, 1931, tome XXIII, n° 90, pp. 97-130.

HERSCH Jeanne, « L'obstacle du Langage », *Les Cahiers du Rhône, Henri Bergson*, Essais et Témoignages recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz. Hors série, Août 1943, Editions de la Baconnière Neuchâtel (Série Bleue), pp. 214-221.

JANICAUD Dominique, « Bergson : du style au langage », *Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice, Hommage à Jean Richier*, 1985, n° 51, Paris, Les Belles Lettres, pp. 243-249.

LAVELLE Louis, « La Pensée religieuse de Bergson », *Les Etudes Bergsoniennes. Hommage à Henri Bergson*, 1^{ère} édition, Paris, P.U.F., 1942, pp. 19-54.

Ouvrages

ADOLPHE Lydie, *La Philosophie Religieuse de Bergson*, 1^{ère} édition, Paris, P.U.F., 1946, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.

BARTHELEMY-MADAULE Madeleine, *Bergson adversaire de Kant*, 1^{ère} édition, Paris, P.U.F., 1966, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.

CHEVALIER Jacques, *Entretiens avec Bergson*, 1^{ère} édition, Paris, Plon, 1959.

FENEUIL Anthony, *Le serpent d'Aaron, sur l'expérience religieuse chez Karl Barth et Henri Bergson*, 1^{ère} édition, Lausanne, L'Âge d'homme, 2015, Collection Être et Devenir.

GILSON Bernard, *L'Individualité dans la Philosophie de Bergson*, 1^{ère} édition, Paris, Vrin, 1985, Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

GOUHIER Henri, *Bergson et le Christ des Evangiles*, 3^{ème} édition, Paris, Librairie Fayard, 1961, Le signe.

HUSSON Léon, *L'intellectualisme de Bergson, Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, 1^{ère} édition, Paris, P.U.F., 1947, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.

JANKELEVITCH Vladimir, *Henri Bergson**, 1^{ère} édition, Paris, P.U.F., 1989, Quadrige.

JUREVICS Pauls, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson*, 1^{ère} édition, Paris, Vrin, 1930.

MOSSE-BASTIDE Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, 1^{ère} édition, Paris, P.U.F., 1959, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.

THIBAUDET Albert, *Le Bergsonisme*, 7^{ème} édition, Paris, Gallimard, 1924, Trente de vie française.

Quatrième partie : Approche pragmatiste et métaphysique de l'expérience religieuse chez James

Introduction : épistémologie et métaphysique de l'expérience religieuse

Les variétés de l'expérience religieuse de William James (1902, *Gifford Lectures* à Edimbourg) et *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) de Bergson, ont ceci en commun, qu'à trente années d'intervalle, elles tentent toutes deux une approche la religion à partir d'une exigence épistémologique commune qui tient à la nécessité de partir des expériences humaines du divin, par opposition à toute recherche d'une forme de preuve rationnelle.

Ce « retour à l'expérience » commun à Bergson et à James semble pouvoir être caractérisé par trois points : une approche phénoménologique (premier point) et pragmatiste (second point) mais ayant aussi des ambitions métaphysiques (troisième point). Détaillons :

Il s'agit de **partir d'un niveau phénoménologique**, c'est-à-dire, d'une description des expériences religieuses ou mystiques à la première personne, expérience donc singulière vécue par ceux que Bergson nomme « grands mystiques » et James « génies religieux ». Il s'agit souvent des fondateurs en termes de mouvement religieux. Ceux qui les suivent, leurs disciples, vivent « de seconde main ».

Il s'agit d'ensuite de **s'élever à un niveau pragmatiste** d'analyse (« *pragma* », en grec, signifiant « action »), à partir duquel il va s'agir d'évaluer cette expérience psychologique. On part de la description d'un fait (une expérience psychique individuelle) pour s'élever à une évaluation à partir des conséquences pratiques de l'expérience religieuse (par exemple, à partir de la valeur moralement transformative des expériences).

Il s'agit enfin de se **hisser à un niveau métaphysique** d'analyse. Si James et Bergson, partent de l'expérience mystique comme d'un simple « fait » pour ensuite en évaluer la valeur pragmatique, ils ne considèrent pas qu'il faille en rester là. Ils ambitionnent tout deux, en introduisant la mystique, en tant que méthode en philosophie, de résoudre des problèmes métaphysiques en considérant que le mysticisme est porteur d'une certaine vérité tout et rejetant l'idée d'après laquelle cette vérité pourrait être consignée dans un dogme théologique. Si pour Diderot, un œuf suffisait pour renverser toutes les écoles théologiques de la terre », James qui, sur ce point, à une conception sûrement plus subversive que celle de Bergson, semble penser que l'expérience religieuse suffit à renverser toute la théologie. James pensait ainsi que le Dieu omniscient et omnipotent des religions est une sorte de maladie des théologiens et des philosophes professionnels et qu'il nécessaire et suffisant de penser le divin sous la forme vague d'une conscience plus vaste que la nôtre, conscience dont le mystique sent qu'elle est en continuité avec la sienne.

Il faut donc d'emblée préciser que l'appel à l'expérience individuelle des mystiques chez James et Bergson, bien loin d'être une forme de protestation romantique contre la science, se fait bien plutôt dans le but de rétablir le point rompu entre métaphysique, science et religion. L'enjeu est donc de voir dans quelle mesure l'expérience mystique peut permettre de résoudre certains des problèmes traditionnels de la métaphysique, tout en partant du plan de l'expérience, dépassant ainsi l'approche rationaliste et « aprioriste » de la théologie.

C'est précisément cette articulation entre l'ordre d'une description phénoménologique à la première personne, à des présuppositions métaphysiques sur la possibilité d'une forme de cause de ces expériences, donc ce passage de ce qui est absolument singulier à ce qui est absolument universel que j'aimerais interroger :

Est-ce que l'approche psychologico-pragmatiste de James, basée sur une évaluation à partir conséquences pratiques des expériences mystiques- conséquence pour l'évolution des individus ainsi que des sociétés-, permet de tirer des conclusions sur une forme de « vérité » des expériences religieuses ? Est-ce qu'il permet dès lors de faire l'économie d'une métaphysique de l'expérience religieuse, c'est-à-dire d'une forme d'explication causale surnaturaliste de ces expériences ? A moins, peut être, que ce passage du psychologique au métaphysique puisse se faire non pas à travers une forme de pragmatisme, mais uniquement à partir d'une phénoménologie du sentiment ou de l'expérience religieuse elle-même. Or, c'est précisément une thèse que James vient à emprunter à Bergson dans sa dernière œuvre publiée (« *L'univers pluraliste* », 1909) : le fait que l'expérience immédiate révèle certains aspects métaphysiques au sujet de la continuité entre les différentes « parties » de l'univers permet à James d'affirmer la continuité, dans l'expérience religieuse, de notre conscience avec une « conscience plus vaste », c'est-à-dire, avec ce que l'on peut « considérer comme divin » (le divin étant ici définie de manière volontairement vague comme une conscience plus vaste que la nôtre) . Autrement dit, puisque la continuité des choses apparaît dans le flux de l'expérience lui-même et est immédiatement connue, n'étant nullement l'œuvre d'une raison tout abstraite, qui ferait disparaître leur incohérence originelle, il devient possible d'affirmer que, dans la cause de l'expérience religieuse réside véritablement dans une forme de « conscience plus vaste ». On le voit, l'espère de panthéisme dessinée par James dans *L'Univers pluraliste* s'appuie sur l'idée que le sentiment immédiat révèle cette continuité qui se déroule dans les données élémentaires de l'expérience et permet d'affirmer en même temps la continuité, dans l'expérience religieuse entre l'individu et le divin. Ceci ne contredit pas nécessairement l'approche pragmatiste qui est celle de William James, d'après laquelle la logique des concepts est globalement liée à une logique de l'action, mais représente toutefois un niveau supérieur d'analyse typiquement bergsonien, dans lequel il faut dépasser à la fois la logique des concepts, et donc aussi celle de l'action.

Dans un **premier temps**, j'aimerais donc m'arrêter sur les *Variétés de l'expérience religieuse* de William James, pour voir si l'analyse pragmatiste des expériences qui s'y fait, à partir de leurs conséquences pratiques pour les individus, permet de faire certaines affirmations sur leur valeur de vérité et de faire ainsi l'économie d'une explication métaphysique de la possibilité d'une causalité surnaturelle de ces expériences, ou s'il n'est pas au contraire nécessaire de passer de la description phénoménologique à un niveau d'explication métaphysique.

Dans un **second temps**, j'aimerais m'arrêter sur les réflexions qui ont mené l'empirisme radical de James vers une forme de panthéisme, dans lequel la possibilité, pour la conscience du mystique, d'être une partie d'une conscience plus vaste, est théorisée dans les termes d'une métaphysique de la continuité de l'expérience en général qui s'appuie explicitement sur la pensée de Bergson.

Un problème se pose toutefois : dès lors que la continuité de l'expérience se révèle de manière immanente, dès lors que l'on fait l'effort de rejeter la pensée conceptuelle et l'intellectualisme, est-il encore nécessaire de parler d'expérience religieuse ? Faudrait-il plutôt parler d'une expérience mystique, au sens d'une simple illumination de la conscience qui n'aurait pas d'objet religieux privilégié (le divin) ? Ou bien, si l'expérience d'une réalité non-rationnelle mais relationnelle est la vérité de toute expérience, y compris dans ses aspects les plus banals, ne faut-il pas alors se passer de parler d'expériences « mystiques » au sens où celles-ci caractérisent généralement des moments non ordinaires d'expérience, mais parler éventuellement seulement d'une expérience métaphysique ? Autrement dit, si l'expérience religieuse est bien une expérience limite qui sert, en philosophie, à interroger l'expérience en général, un cheminement tel que celui de James, qui passe de l'affirmation d'une expérience de la transcendance à l'affirmation d'une auto-transcendance de l'expérience elle-même, ne vise-t-elle pas à gommer irrémédiablement le caractère « religieux » de l'expérience ?

Pour mieux saisir, par contraste, la question de savoir quels types de niveaux d'analyse il est nécessaire de distinguer pour penser les expériences mystiques ou religieuses⁴³, je souhaite citer l'exemple d'un de leur contemporain – le philosophe britannique Bertrand Russell. Ce dernier qui a toujours pensé que le mysticisme avait, en tant qu'émotion, une très grande valeur pratique mais qui a toujours prétendu qu'il était ruineux de lui faire jouer un rôle en métaphysique. Pendant l'année 1901, au moment même où James prononçait à Edinburg ses conférences sur l'expérience religieuse, Russell a une expérience mystique qu'il désigna plus tard comme sa « première conversion⁴⁴ ». Voici comment il la décrit :

« En cinq minutes, je parvenais à ce genre de considérations : la solitude de chaque âme humaine est insupportable ; rien ne peut la pénétrer mise à part la sorte d'amour de la plus haute intensité que les religieux ont prêché ; tout ce qui ne provient pas de ce motif est nuisible ou au mieux inutile ; il découle que la guerre est un mal, que l'éducation publique est une abomination, que l'utilisation de la force est obsolète, et que, dans les relations humaines, on devrait pénétrer au cœur de la solitude de chaque personne et ne s'adresser qu'à celle-ci (...). À la fin de ces cinq minutes, j'étais devenu une personne complètement différente. Pour un certain temps, je fus possédé par une sorte d'illumination mystique. Je ressentais que je connaissais les pensées les plus intérieures de chaque personne que je rencontrais dans la rue et, bien que cela ait été sans doute une illusion, je me trouvais en fait beaucoup plus proche qu'auparavant de tous mes amis, et beaucoup de mes connaissances⁴⁵. »

On trouve dans un tel récit tous les ingrédients de l'expérience mystique que James décrit dans le chapitre 16 des *Variétés* sur le mysticisme : - caractère soudain et involontaire de

⁴³ On l'a compris, l'expérience mystique se distingue de l'expérience religieuse dans la mesure où son « objet » n'est pas « religieux » (lié au divin, à l'histoire ou aux écritures saintes, etc...) mais porte plutôt sur un sentiment de l'élargissement de la conscience.

⁴⁴ Lettre du 22 Février 1912 à Lady Ottoline Morrell.

⁴⁵ Bertrand Russell, *Autobiography*, Routledge, 1998, p. 149

l'expérience/l'attribution initiale d'une valeur cognitive / l'ineffabilité/la valeur moralement transformative⁴⁶.

On pourrait néanmoins tirer au moins **trois formes de conclusion** à partir de ce récit, selon le niveau auquel on se place :

1) On peut considérer qu'elle a une valeur pratique, mais aucune valeur théorique. La valeur pratique de cette expérience, à la source de l'engagement pacifiste de Russell qui lui valut la prison et fit de lui un prophète de la paix en un monde enragé dans la course à l'armement⁴⁷ ne fait pas de doute, mais pourtant, tout comme John Dewey et bien d'autres, Russell va refuser toute valeur théorique à ce type d'expérience. Il y a plusieurs manières de considérer que les expériences religieuses ne sont pas immédiatement des révélations sur des univers métaphysiques mais l'une d'entre elles consiste à lui attribuer une causalité naturelle (on peut citer en exemple la forme de médicalisation de ce que le XVII^e siècle a appelé enthousiasme et qui conduit John Locke, dans le livre IV des *Essais*, chapitre 1, à considérer que celui-ci est le « le symptôme d'un cerveau surchauffé »).

2) On peut avoir une lecture « pragmatiste », considérant qu'il n'est pas possible de distinguer la valeur pratique et la valeur théorique. C'est la lecture d'un philosophe pragmatiste comme William James, qui suppose qu'on distingue entre la causalité organique et la valeur théorique. Ce n'est pas d'où vient l'expérience, mais plutôt où elle mène, qui compte, selon le principe pragmatiste au cœur de l'approche des *Variétés* : « par leurs fruits, vous les connaîtrez et non pas par leur racines⁴⁸ »

3) On peut avoir une lecture bergsonnienne, qui consiste à considérer que l'expérience d'une forme d'interpénétration des consciences, relatées dans l'expérience de Russell, est une possibilité qui suppose une certaine métaphysique des rapports corps-esprit, ou il est possible de coïncider par un acte sympathique d'intuition avec la « durée » interne qui constitue l'esprit d'une autre personne. Or, ce point est clairement l'enjeu du passage entre le point de vue phénoménologique et pragmatiste des *Variétés* à *L'Univers pluraliste*. Il consiste à passer de l'hypothèse d'une continuité entre le mystique et un esprit plus vaste qu'on appelle divin à l'hypothèse d'une inclusion.

D'une certaine manière, pour James, si l'âme humaine est réellement capable de religiosité, c'est à condition que la conscience individuelle puisse ne pas être enfermée dans les limites d'un moi donné, et entrer dans une forme de communication directe avec d'autres consciences (en particulier, celle du divin). Dans *L'Univers pluraliste*, James abolit l'impénétrabilité de la conscience qu'il n'avait cessé de maintenir auparavant, ce qui rend possible une explication métaphysique des faits psychologiques de l'expérience religieuse, en se fondant non plus sur un théisme (comme dans les *Variétés*, où le moi est continu avec un moi plus vaste) mais sur une forme de panthéisme (où le moi est une partie d'un moi plus vaste).

La première partie de mon intervention consiste à comprendre le sens de l'analyse « phénoménologico-pratique » de l'expérience religieuse dans les *Variétés* de James.

La seconde partie de mon intervention consiste à saisir le mouvement par lequel James va abandonner totalement la logique de l'identité, la logique des concepts, et affirmer le caractère non-

⁴⁶ *The Varieties of religious experience*, (désormais abrégée : *VRE*), p 302. Nous donnons les références de la version de Harvard University Press car la traduction française existante, effectuée par Franck Abauzit, n'est pas de très bonne qualité (Bergson avait, pour cette raison, refusé d'en faire la préface).

⁴⁷ « L'émotion mystique, si elle est dégagée de toute croyance sans fondement, et si elle n'est pas assez forte pour nous écarter complètement de la vie courante, peut nous fournir un apport de très grande valeur » *Science et religion*, 139.

⁴⁸ Il s'agit d'une citation de Mathieu 7-20 : « Gardez-vous des faux prophètes. Ils viennent à vous en vêtements de brebis, mais au dedans ce sont des loups ravisseurs. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. Cueille-t-on des raisins sur des épines, ou des figues sur des chardons? Tout bon arbre porte de bons fruits, mais le mauvais arbre porte de mauvais fruits.... »

rationnel de toute réalité, en s'appuyant sur une sorte de conversion explicite au « bergsonnisme »⁴⁹ dont James parle dans la cinquième conférence de *l'Univers pluraliste*⁵⁰.

I - Force ou faiblesse des Variétés de l'expérience religieuse : Peut-on se passer d'une métaphysique de l'expérience religieuse ?

La question que posent les Variétés est double : elle porte à la fois sur l'origine (d'où viennent quelle est la cause des expériences ?) et sur la fonction (ce qu'elles font, leurs valeurs pratique pour la vie). En ce qui concerne la première question, il ne s'agit pas seulement de savoir si ces expériences ont une valeur morale ou pratique pour la vie, mais aussi de savoir si elles pouvaient être comprises comme vraies, en relation avec « d'autres vérités devant aussi être acceptées »⁵¹.

Par certains aspects, la question sur l'explication causale est grandement minimisée à partir du principe pragmatiste essentiel des Variétés (deuxième lecture) selon lequel *on connaît un arbre par ses fruits et non par ses racines*^{52,53} :

« Parmi les visions et les messages, certains ont toujours été trop manifestement stupides ; parmi les trances et les crises convulsives, certains ont été trop infructueux pour la conduite et le caractère, pour être regardés comme significatifs, encore moins comme divins (...). Au final, il faut revenir à notre critère empiriste : 'par leur fruits, vous les connaîtrez et non pas par leur racines' »⁵⁴

⁴⁹ Car ce qui apparaît, c'est que Bergson, a déjà effectué ce passage dans ses livres précédents (en 1896 et 1907), dès 1896, la durée n'est plus, comme dans les Essais de 1889 une durée psychologique mais est aussi une durée des choses elles-mêmes, de la matière. En 1907, avec son concept d'élan vital, pour lequel le courant de vie qui traverse la matière est conscient, ce qui l'entraîne très tôt dans une métaphysique panpsychiste (=la matière étant de « l'esprit dégradé », « tout » est esprit) alors que James aboutit à une métaphysique panpsychiste se réclamant de celle de Bergson en partie à cause des nécessités de trouver une explication à l'expérience religieuse prise comme un fait. Dans les DS, Bergson s'appuie sur l'expérience mystique comme une forme de confirmation de sa théorie de l'élan vital. Les Deux Sources (comme Bergson le répète) prolongent en effet l'Evolution créatrice, au sens où les données de la mystique prolongent et corroborent celles de la biologie « Il se trouve précisément que l'approfondissement d'un certain ordre de problèmes, tout différents du problème religieux, nous a conduit à des conclusions qui rendaient probable l'existence d'une expérience singulière, privilégiée, telle que l'expérience mystique. Et d'autre part l'expérience mystique, étudiée pour elle-même, nous fournit des indications capables de s'ajouter aux enseignements obtenus dans un tout autre domaine, par une tout autre méthode. Il y a donc bien ici renforcement et complément réciproques. » *Les Deux sources de la morale et de la religion*.

⁵⁰ « Je vous ai dit que je m'étais longuement, loyalement, débattu devant le dilemme en question [*il s'agit du dilemme de la composition de la conscience*]. Je dois maintenant vous faire un aveu qui va sans doute réveiller votre intérêt : à l'heure qu'il est, je ne serais pas encore libéré, je (...) rejetterais pas [la logique] hors des régions les plus profondes de la philosophie, pour lui faire reprendre sa place légitime et honorable dans le monde de la simple pratique humaine, si je n'avais pas subi l'influence d'un écrivain français très original et relativement jeune, le professeur Henri Bergson. C'est la lecture de ses ouvrages qui m'a enhardi. Si je n'avais pas lu Bergson, j'en serais encore, probablement, à noircir des pages et des pages pour moi tout seul, dans l'espoir de faire se rejoindre des extrêmes qui n'ont jamais été faits pour se rencontrer ; j'en serais encore à tenter de découvrir, sur la manière dont se comporte la réalité, une conception telle que cette réalité puisse cesser d'être aucunement réfractaire aux lois qu'on accepte comme imposées par la logique de l'identité. En tout cas, sans la confiance que me donne la possibilité de m'appuyer sur l'autorité de Bergson, il est bien certain que je n'eusse jamais osé présenter avec quelque insistance ces idées particulières et toutes personnelles à un auditoire possédant à un si haut degré le sens critique. » William James, *Pluralistic Universe*, 5^{ème} conférence « La composition de la conscience » (tr.fr. *Philosophie de l'expérience*, Les empêcheurs de penser en rond, 2007) p.146.

⁵¹ VRE 13-14.

⁵² Il s'agit d'une citation de *Mathieu*, 7-20 : « Gardez-vous des faux prophètes. Ils viennent à vous en vêtements de brebis, mais au dedans ce sont des loups ravisseurs. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. Cueille-t-on des raisins sur des épines, ou des figues sur des chardons? Tout bon arbre porte de bons fruits, mais le mauvais arbre porte de mauvais fruits.... »

⁵³ « Parmi les visions et les messages, certains ont toujours été trop manifestement stupides ; parmi les trances et les crises convulsives, certains ont été trop infructueux pour la conduite et le caractère, pour être regardés comme significatifs, encore moins comme divins (...). Au final, il faut revenir à notre critère empiriste : 'par leur fruits, vous les connaîtrez et non pas par leur racines. » VRE 26-27.

⁵⁴ VRE p 26-27.

Brève présentation du courant de pensée qu'on nomme « pragmatiste »

Née aux Etats Unis au début des années 1870, la thèse centrale du pragmatisme est que la signification d'une croyance est liée aux conséquences pratiques qui fait que la croyance soit vraie entraîne. L'exemple classique de Charles Sanders Peirce, le fondateur, est que la « dureté » du diamant ne signifie rien d'autre que le fait que je ne pourrai pas le rayer si je tente, par un protocole expérimental, de le rayer.

L'avantage de ce point de départ « pragmatiste » est qu'il fait l'économie du « mental » comme une sorte de « vie intérieure », ce qui permet ainsi d'opposer une philosophie de la croyance comme celle du pragmatisme à une philosophie de l'idée ou de l'intuition comme chez Descartes ou Husserl. Peirce a d'ailleurs fondé son pragmatisme sur une critique en règle de la notion d'intuition (d'après l'idée que nous n'avons pas d'intuition de l'intuition). Ceci semble entraîner une différence importante entre pragmatisme et bergsonnisme, basée sur l'intuition d'une vie « intérieure » et où la durée se définit comme « la vision directe de l'esprit par l'esprit »⁵⁵. Ainsi, s'il y a depuis 35 ans, une véritable renaissance du pragmatisme (avec des courants « néo-pragmatistes »), celle-ci s'appuie parfois sur la parenté entre le pragmatisme et des philosophies qui voudraient soit éliminer le dualisme corps-esprit (behaviorisme) soit considérant (comme Wittgenstein) qu'on ne peut rien dire d'intéressant philosophiquement sur l'esprit quand on le conçoit comme une vie intérieure à laquelle on aurait accès par introspection. Par contraste, chez James, même s'il y a une filiation avec le pragmatisme de Peirce, il y a quand même un intérêt pour la vie intérieure, sans pour autant qu'il agisse de faire de cet esprit une substance comme dans le cartésianisme. Dès lors, l'importance d'une « philosophie de la religion » chez les auteurs pragmatistes, comme Peirce, James, et John Dewey a différentes significations (Dewey tend ainsi à défendre une forme de behaviorisme biologique et à défendre une forme de naturalisme intégral assez peu compatible avec ce qu'on entend en général par religion). Cependant, si la signification d'une croyance est liée aux actions qu'elle va entraîner, le pragmatisme aboutit à une conception de croyance qui n'est pas « mentaliste », ou en tout cas, pas autant que dans les philosophies d'inspirations cartésiennes. L'avantage est que l'on peut faire de la religion quelque chose de plus observable que si on la considère comme un ensemble d'idée, en quoi le pragmatisme s'oppose radicalement aux traditions de philosophie de la religion du XIXème siècle comme celle de Hegel qui pensent encore les religions comme des variations autour d'une même idée et se rapproche de l'approche empirique de la religion qu'on trouve dans les sciences humaines naissantes.

Ce principe pragmatiste d'après lequel la signification d'un concept est lié à ses conséquences pratiques, James le prenait comme méthode principale d'investigation de la religion, en considérant que nous ne pouvions pas connaître directement les causes de l'expériences religieuses, ce qui est une invitation à mettre de côté les questions métaphysiques, pour se concentrer sur les conséquences des croyances religieuses, et donc sur le rapport de celles-ci avec le reste de notre expérience. Autrement dit James, dans son pragmatisme, prétend se détourner d'une recherche d'un telle cause pour se concentrer sur les effets, ce qui entraîne un rejet de tous les attributs théologiques traditionnels de Dieu (notamment l'aséité, l'être par soi de Dieu⁵⁶, mais aussi l'omniscience et l'omnipotence) hormis les attributs moraux. Lorsqu'il se demande s'il y a un « être » auquel de tels attributs moraux appartiennent de manière « objective », c'est-à-dire indépendamment de la connexion qu'ils font avec notre vie (notamment dans les expériences religieuses), il répond par la négative et conclut que notre foi doit se passer de la garantie de la théologie⁵⁷. A ce titre, sur ce point, Bergson est beaucoup plus « métaphysicien » puisqu'il considère dans *l'Evolution créatrice* que les données de la biologie permettent de penser Dieu à partir ce qu'il nomme élan vital.

A bien des égards même, l'épistémologie qui sous-tend les *Variétés* est basée sur une distinction entre l'origine causale et la valeur, en terme d'expérience des vécus religieux car il s'agit de rejeter l'interprétation de ce que James nomme les « matérialistes médicaux » (lecture 1) et qui consiste à

⁵⁵ *Introduction à la métaphysique*, début partie II.

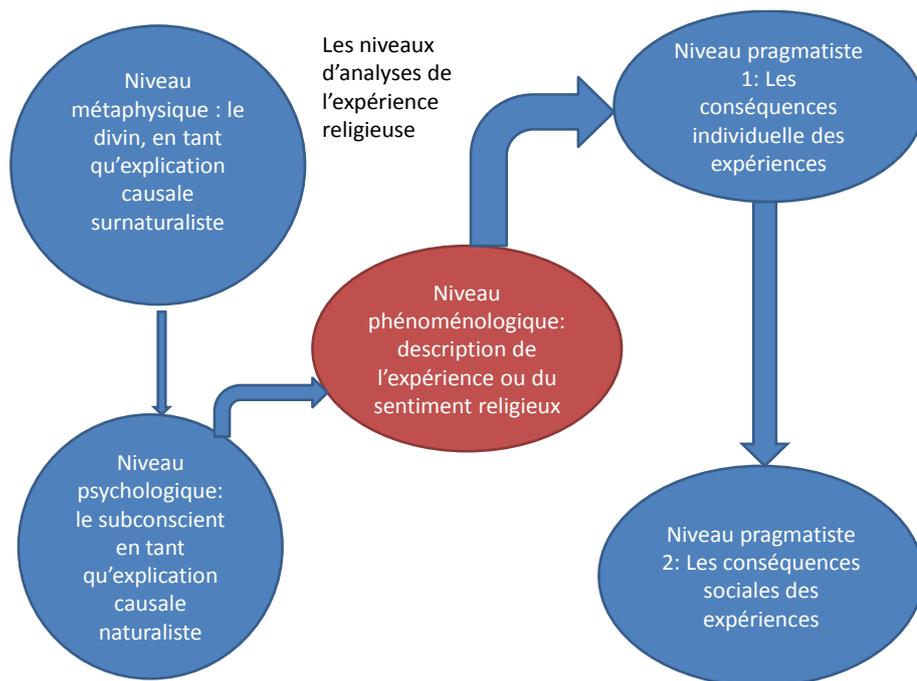
⁵⁶ L'aséité désigne l'état d'un individu qui existe pour soi-même et par soi-même (raison individuelle et indépendante). L'objectif premier de ce mot est de qualifier la nature du Dieu théiste; saint Anselme énonçait ainsi que l'existence divine ne pouvait provenir que du divin lui-même.

⁵⁷ VRE 354.

dire que l'expérience religieuse est sans valeur car elle est causée par des processus physiologiques. Il faut dire que la notion d'expérience religieuse est née dans le contexte protestant, en prolongeant la réflexion des empiristes comme Locke sur la question de l'enthousiasme (ou de ce que Kant nommait *Schwärmerei*). Or, dès le milieu du XVII^{ème} siècle, l'enthousiasme est perçu comme une forme de fanatisme orgueilleux car méprisant la raison, et aboutissant à des crises sociales et politiques (Guerre de Sécession). Sans pour autant être une réaction romantique contre l'irreligiosité des Lumières, James et Bergson doivent pourtant, par certains aspects réhabiliter certaines dimensions de l'enthousiasme en tant que forces sociales assurant la préservation, voire le progrès des sociétés humaines. Il fallait pour cela distinguer expérience religieuse et expérience pathologiques en soulignant qu'elles peuvent avoir la même origine causale mais pas la même valeur expérientielle.

Il n'empêche qu'une fois établie la valeur de l'expérience religieuse, il est difficile de se passer de toute explication causale. Or, cette causalité de l'expérience religieuse n'est pas donnée dans l'expérience puisque le mystique fait l'expérience d'un « plus » qui est continu avec sa conscience, mais qui est tout de même en dehors d'elle. James a donc besoin d'une théorie causale de l'expérience aussi bien pour son projet de « science des religions » que pour répondre à la question de la dimension métaphysique. Au sujet du premier, il va considérer que le moi subconscient est la cause de l'expérience. Il reprend cette idée notamment aux travaux de l'école de psychopathologie française animée par Pierre Janet, dont la thèse, *L'automatisme psychologique*, est publiée en 1889. Au sujet de la dimension métaphysique, il va soutenir que cette interprétation naturaliste de l'expérience religieuse est parfaitement compatible avec une théorie métaphysique qui affirme l'origine surnaturelle des expériences. Seulement, affirmer l'origine surnaturelle de cette expérience est ce qu'il nomme dans les *Variétés* une « surcroyance » et qui repose donc sur la foi personnelle.

Schéma : Résumé des différents niveaux d'analyse de l'expérience religieuse



Explication du schéma (p.30)

1^{er} niveau/niveau métaphysique : Dieu en tant que cause surnaturelle de l'expérience religieuse extérieure à l'individu, correspondant aux « racines profondes et invisibles ». La question qui se pose ici est bien sûr quel accès avons nous à un tel niveau ?

2^{ème} niveau/explication psychologiques : le subconscient en tant que cause naturelle de l'expérience religieuse (correspond aux racines superficielles et visibles). Il est extérieur à la conscience du mystique, mais il reste interne à l'individu qui fait l'expérience (c'est la porte d'entrée de l'expérience religieuse, le tronc): c'est l'explication théorique principale qui permet de rendre compte de la compatibilité avec la phénoménologie de l'expérience religieuse (qui semble venir d'un au-delà de notre conscience) avec le naturalisme de la science et avec la rationalité philosophique. En même temps, James dit pourtant bien que l'origine subconsciente des expériences n'est en rien une garantie de leur teneur religieuse : « la région subconsciente contient toute sortes de choses : les 'séraphines et les serpents' s'y tiennent ici, côte à côte. En provenir ne donne aucune garantie infaillible (...)»⁵⁸. D'où la nécessité d'autres critères (métaphysique ou pragmatiste) pour distinguer ce qu'il n'est pas possible de distinguer *a priori*: les faits mystiques et les faits psychopathologiques se manifestent à la conscience à travers les mêmes canaux : c'est *a posteriori*, dans le cours de l'expérience, que se fait la distinction entre les deux.

3^{ème} niveau : Les expériences religieuses elles-mêmes. Elles correspondent au « tronc ». Elles possèdent une « luminosité intérieure », surtout dans la dimension mystique. Mais elles sont subjectives et n'ont d'autorité directe que pour ceux qui en ont.

4^{ème} et 5^{ème} niveau : Les conséquences des expériences sur la vie des individus qui les ont (les fruits), et les conséquences des expériences du point de vue de la société et de la culture : c'est l'étude de l'expérience religieuse du point de vue de son « utilité morale ». L'utilité morale est l'un des trois critères que James retient dans les *Variétés* pour évaluer la valeur des expériences religieuses avec « la luminosité immédiate » et la « rationalité philosophique ». Dans l'étude sur les « fruits de la sainteté », James dit que « la fonction générale de la charité dans l'évolution sociale est vitale et essentielle(...) ». Il parle de la « non-résistance » chez Tolstoï, dont on sait qu'elle inspira par exemple Martin Luther King et Gandhi, et eut des conséquences sociales et politiques prodigieuses. Bergson prolonge cette perspective et considère que les « appels » de la morale ouverte, faite par les mystiques, se déposent dans une « mémoire de l'humanité », par quoi « les âmes mystiques(...) ont entraîné et entraînent encore dans leurs mouvement les sociétés civilisées » (DS 51 w)⁵⁹.

La théorie de l'expérience religieuse qu'il expose en 1901-1902 dans les *Variétés de l'expérience religieuse* semble exiger quelque chose comme une continuité de notre vie consciente individuelle avec une vie consciente supérieure mais elle excluent presque entièrement le premier niveau d'analyse, le niveau métaphysique. En effet, dans cet ouvrage, James souligne que dans certaines formes d'expériences mystique, l'individu « devient conscient que les plus haute parties [*de lui-même*] de lui-même coïncident et sont continues avec un 'plus' de la même qualité, qui opère dans l'univers à l'extérieur de lui, et avec lequel il peut rester en contact », mais il reste incapable de penser cette

⁵⁸ VRE 338

⁵⁹ « Une société mystique, qui engloberait l'humanité entière et qui marcherait, animée d'une volonté commune, à la création sans cesse renouvelée d'une humanité plus complète, ne se réalisera évidemment pas plus dans l'avenir que n'ont existé, dans le passé, des sociétés humaines à fonctionnement organique, comparables à des sociétés animales. L'aspiration pure est une limite idéale, comme l'obligation nue. Il n'en est pas moins vrai que ce sont les âmes mystiques qui ont entraîné et qui entraînent encore dans leur mouvement les sociétés civilisées. Le souvenir de ce qu'elles ont été, de ce qu'elles ont fait, s'est déposé dans la mémoire de l'humanité. Chacun de nous peut le revivifier, surtout s'il le rapproche de l'image, restée vivante en lui, d'une personne qui participait de cette mysticité et la faisait rayonner autour d'elle. » DS 51 w.

continuité sur un plan métaphysique⁶⁰. Est-ce une force ou une faiblesse ? Nous allons considérer tour à tour l'une et l'autre de ces deux interprétations.

Force : le tournant des Variétés et l'évaluation pragmatiste de l'expérience religieuse

La critique des « constructionnistes » :

Avec son concept d'expérience religieuse, James initiait un véritable tournant - cette compréhension de la religion ayant dominé les études académiques de la religion, notamment dans les sciences humaines ou dans les *Religious Studies* durant toute la première moitié du XX^e siècle. Dans cette période en effet, de nombreux chercheurs ont caractérisé l'essence de la religion par un certain type d'expérience qui serait sensé constituer le noyau commun de toutes les religions, unifiant à partir d'une catégorie unique la diversité des phénomènes religieux. Des penseurs clefs tels que Rudolf Otto, Mircea Eliade, ou Gerardus Van der Leew, pour ne citer que les plus célèbres, ont localisé l'essence de la religion dans une forme unique l'expérience nommée « sacré », « numineux » ou « pouvoir divin »⁶¹. L'approche partant des expériences religieuses des individus à la première personne représentait la promesse d'un renouveau religieux qui échappaient aux critiques aussi bien venues du positivisme scientifique que des études historiques critiques de la religion basées sur l'interprétation des écrits religieux. Cette caractérisation du phénomène religieux ne s'est pas seulement faite dans le champ académique mais elle épousait en même temps, pour le sens commun, un mouvement d'individualisation du croire et d'épuisement des institutions religieuses. Mais cette approche par l'expérience religieuse a souvent été utilisée à une fin apologétique qui consiste globalement à fonder la croyance religieuse, hors de toute critique, sur l'expérience religieuse. Cette approche a été lourdement critiquée depuis les années 1960 à partir de deux points principaux. D'une part, on lui a reproché de placer l'expérience religieuse comme la manifestation suprême de quelque chose de *sui generis*, qui peut être étudié par les méthodes des humanités, dans des récits à la première personne, mais est irréductible à l'approche naturaliste des sciences, et donc à une approche à la troisième personne. Cette approche rejette ainsi toute approche « objectivante » biologique, psychologique ou sociologique qui pourrait réduire cette expérience (ne serait-ce qu'en le comparant) à quelque chose de non-religieux. D'autre part, le tournant linguistique qui eut lieu dans les humanités, en mettant de plus en plus en cause la possibilité de parler d'une forme d'expérience non médiatisée dans le langage, a permis progressivement la mise en place d'une compréhension « constructiviste » de l'expérience religieuse, qui accentuait l'importance du langage, des traditions et de la culture dans la constitution de l'expérience et qui s'est imposée dans les années 1980.

En 1985, *Religious experience*, de Wayne Proudfoot, prolonge cette tradition critique « constructionniste » qui comprend l'expérience religieuse comme une construction à partir des éléments culturels et linguistiques du sujet qui fait l'expérience (au sens où c'est plutôt la croyance religieuse qui fonde le caractère religieux de l'expérience et non l'inverse). Le statut des récits d'expérience religieuse, dit Proudfoot, est faussement descriptif. L'expérience religieuse est effectivement vécue comme immédiate mais l'interprétation et l'explication de l'expérience à l'aide de concepts et de croyances n'est pas extérieure à l'expérience. Bien au contraire, elle la constitue en tant qu'expérience religieuse. En réalité, en évoquant ces expériences et en considérant comme réductrice toute approche à la troisième personne, on donne à ces récits une valeur théorique en leur faisant servir un agenda apologétique⁶². Toutes ces approches ont en commun pour Proudfoot d'empêcher toute justification à partir d'une perspective qui serait extérieure au langage de l'expérience religieuse⁶³.

Globalement les critiques comme celles-ci s'appuient sur une forme de retour au kantisme contre les auteurs qui considèrent qu'il s'agit de montrer que la critique kantienne de la métaphysique spéculative ne s'applique pas au phénomène religieux actuel, une fois celui-ci bien décrit. Cela présuppose alors de rejeter l'idée d'après laquelle l'expérience est bien plutôt construite à travers des catégories plus

⁶⁰ VRE 400.

⁶¹ Rudolf Otto, *Le sacré, Sur l'irrationnel des idées du divin et de leur relation au rationnel* (1914), Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, (1957), Gerardus Van der Leew, *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, (1933).

⁶² Proudfoot, *Religious experiences*, XIV

⁶³ *Ibid.*, xv.

que passivement reproduite. Pour Proudfoot, les auteurs qui défendent la valeur à la fois descriptive et explicative de l'expérience religieuse suppose, contre l'analyse kantienne de l'activité de l'esprit, qu'il y a des moments d'expérience dans laquelle la mise en forme par les catégories (et les intuitions pures de l'espace et du temps) n'intervient pas. Si un tel moment préréflexif pouvait être identifié, il serait alors possible d'affirmer une forme de contact direct avec une réalité qui transcende l'esprit et ses catégories⁶⁴. Kant avait toutefois affirmé qu'à travers la raison pratique, l'homme pouvait être en rapport à une réalité non médiatisée par les intuitions du temps et de l'espace et par les catégories, dans la mesure où il pouvait s'expérimenter lui-même comme libre. Mais Kant séparait nettement le pratique du théorique et considérait que ces expériences n'avaient aucune valeur de connaissance. Le dilemme affronté par toute tentative post-kantienne de description de forme préréflexive d'expérience était alors celui-ci : soit cette expérience est véritablement immédiate et n'a donc aucune valeur théorique, soit elle a une valeur théorique et elle est alors médiatisée par des catégories linguistiques.

D'une certaine manière, James et Bergson refusent bien le kantisme, dans la mesure où leur attitude commune sera de rejeter les concepts pour prétendre atteindre une forme d'expérience immédiate non catégorisées. Pourtant, globalement, les *Variétés* de James, tout en étant écrit avant le tournant bergsonnien de James sont-elles concernées, et si oui en quoi, par les critiques des constructionnistes?

L'approche des Variétés et le rejet des critiques constructionnistes :

Résumons ce qui précède: il semble donc que l'approche empirique du phénomène religieux soit globalement livrée à un clivage méthodologique puisque deux approches empiriques du phénomène s'y opposent : une approche réductrice qui rabat l'expérience de la transcendance à l'immanence d'une expérience sociale, psychologique, biologique ou historique et qui va jusqu'à interpréter le discours du mystique en suivant le fil de la pathologie mentale ; une approche qui parle et comprend le langage du mystique en l'explorant de l'intérieur, et s'appuyant sur lui pour légitimer une dimension religieuse. C'est le cas de ceux qui font du sentiment religieux quelque chose de *sui generis*.

Or, il est clair que les *Variétés* échappent à ce clivage méthodologique, c'est ce qui fait que, pour certains contemporains qui réfléchissent aujourd'hui sur la notion d'expérience religieuse, on n'a pas beaucoup progressé depuis la publication des *Variétés de l'expérience religieuse* de James. Certes, on a beaucoup progressé en extension, du point de vue des matériaux (la connaissance des différentes traditions mystiques), mais pas tellement en intention⁶⁵. On est resté un peu embourbé dans ce clivage avec différents moments.

Les *Variétés* de James prétendent éviter ce clivage méthodologique, qui d'une certaine manière repose sur un clivage métaphysique (approche matérialiste/spiritualiste), que James veut éviter.

Il faut reconnaître que l'approche de William James tient le juste milieu entre le projet de fonder la croyance sur l'expérience religieuse (projet apolégétique), et celui de considérer que les croyances religieuses du sujet sont ce par quoi l'expérience de ce dernier est interprétée en termes religieux (critique constructiviste). Car, bien que James penche par certains aspects plus du côté de ceux qui considèrent qu'il y a quelque chose dans l'expérience religieuse qui dépasse les matrices culturelles et historique (appelons « pénéraliste » cette position⁶⁶), il ne considère pas de manière *a priori* que la religion naît d'une source unique de l'expérience mais part de l'affirmation que les sources de l'expérience religieuse ne sont pas connaissables. Il considère toutefois que ce qu'il nomme « science des religions » doit toutefois être capable, par une approche comparative, de condenser les croyances des différentes religions en éliminant celles qui ne s'harmonisent pas avec les autres, et, par une élimination progressive des différences, être quand même capable d'une part d'approcher la

⁶⁴ *Ibid.*, 5.

⁶⁵ Michel Hulin, *La mystique sauvage: aux antipodes de l'esprit*, 5 ; Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 4sq.

⁶⁶ James comme Bergson considèrent qu'il y a une unanimité du mysticisme par delà la diversité des traditions mystiques. De son côté, pour James James parle d'une « tradition mystique éternelle et triomphante, à peine altérée par des variations de climat ou de croyance ». Cette « éternelle unanimité (...) montre que les mystiques ne sont ni d'aucun lieu ni d'aucun temps » VRE 332. Les pénéralistes sont notamment représentés aujourd'hui par un groupe d'érudits mené par le philosophe de la religion Robert Forman, « *Pure consciousness Events* ».

forme de contenu universel de la conscience religieuse que cherchent les pérénialistes et d'autre part de concilier ce contenu universel avec le reste des sciences empiriques.

On ne peut donc se passer d'un élément herméneutique clairement visible du début à la fin *Variétés* qui insiste donc lourdement sur la nécessité de prendre compte l'interprétation de l'expérience par le sujet qui la fait. Ainsi, dans la deuxième conférence, James définit la religion comme « **les sentiments, les actes et les expériences des individus dans leur solitude, dans la mesure où ils se comprennent eux-mêmes comme étant en relation avec ce qu'ils considèrent être divin** »⁶⁷. Loin donc de considérer d'emblée que les individus sont en rapport avec le divin « en soi », il insiste sur le fait que ce qui constitue le caractère « religieux » des expériences des individus est au moins en partie lié à l'interprétation que ces individus font de leurs expériences⁶⁸. Il ya donc un élément subjectif et personnel essentiel puisque les expériences ne sont pas « en soi » religieuses mais le « deviennent » selon l'interprétation que font les sujets qui les vivent. James semble nettement moins dogmatique que les auteurs critiqués parla critique constructiviste, dans la mesure où il ne considère pas le sentiment religieux, à l'instar de Schleiermacher, Otto ou Eliade, comme un sentiment *sui generis*. Pour James, l'expérience est donc en partie construite dans la mesure où il n'y a pas de distinction absolument tranchée entre l'expérience et la description de l'expérience. L'explication de l'expérience est une partie elle-même de l'expérience, mais elle est pourtant loin d'en être le tout.

L'idée centrale est tout de même que la « religiosité » de l'expérience n'est pas intrinsèque à l'expérience religieuse comme une sorte substance (le « sacré »), mais est « faite », est vérifiée, dans la pratique. Certes, les expériences religieuses se donnent sous la forme d'une « luminosité immédiate »⁶⁹ mais les sentiments et les expériences religieuses ne sont pas d'emblée hors de toute critique, même si elles peuvent tendre à le devenir en faisant la différence dans l'expérience, tout comme peut le faire une expérience sensible.

James réintroduit en effet une forme d'objectivité ou « quasi objectivité » sous la forme d'un critère empiriste ou pragmatiste permettant de juger la valeur de l'expérience. James parle de ces critères comme des « principes généraux que la philosophie empirique a toujours soutenu qu'ils doivent nous guider dans notre *recherche de la vérité* ». Ces trois critères sont « la luminosité immédiate, le caractère de rationalité philosophique, et l'utilité morale »⁷⁰. On trouve donc dès les *Variétés* une préfiguration de la théorie pragmatiste de la vérité. Dans *Le pragmatisme -1907-*, James soutient une théorie pragmatiste de la vérité. Globalement, il applique la critique empirique du concept de substance à l'idée de vérité, ce qui aboutit à empêcher toute distinction entre la vérité et ses conséquences pratiques (utilité, vérifiabilité, satisfaction,...). Dès lors, aucune idée n'est « vraie » au sens où le vrai serait une propriété substantielle de l'idée mais les idées « deviennent vraies » dans la mesure où elles jouent une fonction de guide dans l'expérience. Tout est question du rapport entre une idée, conçue comme un « morceau » d'expérience particulière et le reste de l'expérience. Au fond, *Le pragmatisme* est plus une théorie de ce que les gens appellent « vrais » qu'une véritable « théorie de la vérité », puisque la signification de la vérité ne se distingue plus de ces critères (ce que Russell ne cessera de reprocher à William James). James soutient donc que ce n'est pas parce que quelque chose « est vrai » qu'on l'appelle vrai, mais c'est parce qu'on l'appelle « vrai » qu'il l'est. De même, les *Variétés* ne sont pas véritablement une « théorie de la religion » au sens où celle-ci aurait une « essence » qu'il s'agirait de déterminer. Il s'agit plus d'une théorie de ce que certains individus appellent « religieux ». Ce caractère nominaliste et subjectiviste du vrai ou de la religion a souvent été mécompris. Pourtant, il ne suffit pas qu'une croyance nous fasse du bien pour qu'elle soit vraie, contre les caricatures classiques de la théorie pragmatiste de la vérité qui tendent à identifier purement et simplement le vrai à l'utile. Par exemple, le sentiment de joie que le mystique éprouve dans l'expérience religieuse, est fondamental et appartient, dans la description phénoménologique de l'expérience, à ce que James nomme « luminosité immédiate ». Ce point est important car James pense que c'est ce qui réfute l'idée ancienne d'après laquelle l'origine de l'expérience religieuse est la

⁶⁷ VRE 34.

⁶⁸ James ne va toutefois pas jusqu'à considérer qu'il n'y ait pas de « fait » mais uniquement des « interprétations », comme le font les critiques du positivisme inspirées par Nietzsche. Cette attitude mènerait à une forme de relativisme qui dissout l'idée même de vérité. A l'inverse, il ne cesse d'insister sur le fait que la religion « postule de nouveaux faits », VRE 407.

⁶⁹ VRE 23.

⁷⁰ *Ibid.*

peur. Mais, comme toute expérience, ce sentiment doit « être passée au crible, testée, et doit bravée et confronter le contexte total de l'expérience de la même manière que tout ce qui vient du monde des sens »⁷¹. Il n'y a pas, répétons-le, de sentiments ou même d'acte religieux *per se*⁷². Les émotions religieuses et leurs objets sont complexes. Il y a une analogie de l'expérience religieuse avec l'expérience perceptive, au sens où une expérience perceptive isolée, qui en droit peut toujours être une hallucination, est corroborée par le tout de l'expérience perceptive.

Durkheim, par certains aspects, suit James en faisant du sacré non pas une substance, mais quelque chose qui se définit par l'opposition avec son contraire, le profane, et qui est plus fondamental que les groupements religieux⁷³. C'est une définition relationnelle similaire qu'on trouve chez James, sauf que James ne parle pas de « choses sacrées » mais ne parle qu'en termes d'expériences. Les expériences « sacrées » sont créées quand une signification religieuse est assignée à des expériences, non pas car elles auraient une forme d'autonomie ontologique propre, mais tout simplement parce qu'elles font la différence d'avec d'autres expériences. A proprement parler, il n'y a pas d'« expériences religieuses » mais seulement des « expériences appelées religieuses ».

Pourtant, quelle que soit la force de cette analyse pragmatiste des *Variétés*, James n'y maintient pas une définition absolument « pragmatiste » de la vérité (au sens de « l'usage pour la vie ») mais il soutient aussi parfois une autre définition de la vérité. James note à un endroit :

« le mot 'vrai' est pris (...) au sens de quelque [mot manquant]additionnel que la simple valeur pour la vie, bien que la tendance naturelle de l'homme soit de croire que tout ce qui a une valeur pour la vie est d'emblée certifié comme vrai »⁷⁴.

Est-ce là une incohérence ? L'absence d'explication de la vérité des expériences religieuses au sens d'une explication de type causale ne serait-elle pas alors non pas une force mais une faiblesse ?

Faiblesse : l'absence d'une dimension métaphysique dans les *Variétés*

Dans le projet initial des *Variétés*, James devait donner dix conférences par an pendant deux années, et il avait prévu initialement dix conférences sur la dimension psychologique et dix sur l'articulation de ces données empiriques avec une métaphysique de l'expérience religieuse⁷⁵. Or, les conférences publiées ne correspondent qu'à la première partie du projet de James qui, débordé par le travail d'investigation empiriques et de classification des récits multiples d'expériences religieuses, ainsi que par des problèmes de santé, n'avait pas pu mener à bien la seconde partie, plus théorique et métaphysique, et dont le but, tout en répondant aux arguments des philosophies de l'absolu, et en particulier à des philosophes néo-hégéliens, très influents dans les pays anglophone à l'époque, comme Josiah Royce, son collègue et ami de Harvard, et FH Bradley. Or, il est clair que pour ces philosophies de l'absolu, la question d'une explication de l'expérience religieuse ne pose aucun problème puisque le principe de base de ces pensées est qu'il existe un esprit absolu dont je suis une partie – esprit qui, par exemple pour Royce, est réellement constitué par tous les esprits qui en sont des parties. En raison de cette absence d'une explication causale de type métaphysique, les *Variétés*,

⁷¹ VRE 338.

⁷² « La mélancolie religieuse, quelles que soient ses particularités en tant que religieuse, n'en est pas moins de la mélancolie. Le bonheur religieux est du bonheur. La transe religieuse est de la transe. Au moment où nous renonçons à la notion absurde qu'une chose est détruite dès lors que nous la classons avec les autres et montrons son origine, c'est-à-dire au moment où nous tombons d'accord sur la nécessité de juger d'après les résultats expérimentaux et les qualités intérieures, qui ne voit pas alors que nous sommes prêts à donner la signification distincte de la mélancolie, de la transe et du bonheur religieux bien mieux en les comparant (...) qu'en refusant de considérer leur place dans une série plus générale, et en les traitant d'emblée comme s'ils étaient en dehors de l'ordre de la nature ? » VRE 28.

⁷³ Cf *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre I, Chapitre I-3, « Division bipartite des choses en sacrées et profanes ». On voit en quoi Durkheim était aussi, comme James, un élève du philosophe néo-criticiste Charles Renouvier, pourfendeur infatigable de toute forme de substance.

⁷⁴ VRE 401 (note)

⁷⁵ VRE 5, *The metaphysics of experience*, 99-110, David Lamberth

quand il s'agit de réfléchir sur « le plus » qui est donné dans l'expérience religieuse, ont recours à une explication psychologique par le subconscient.

L'explication psychologique de l'expérience religieuse : solutions et difficultés de la théorie jamesienne du subconscient

Aujourd'hui, l'idée d'après laquelle on peut expliquer l'expérience religieuse par l'inconscient est devenue banale, notamment après les travaux de Freud ou de CG Jung. Il existe cependant toute une préhistoire de la notion d'inconscient. James est peut être celui qui a le premier soutenue la thèse d'après laquelle la nature du « plus » qui est donné dans la description phénoménologique de l'expérience religieuse est un effet de notre subconscient :

« Quel qu'il soit de son autre côté, le 'plus' avec lequel nous nous sentons connecté dans l'expérience religieuse, de ce côté-ci est la continuation subconsciente de notre vie consciente. Commençant ainsi avec un fait psychologique reconnu comme base, elle semble ainsi préserver un contact avec la 'science' dont la théologie ordinaire manque. En même temps, l'assertion du théologien selon laquelle l'homme religieux est mu par un pouvoir extérieur est légitimée, car l'une des particularités des invasions en provenance de la région subconsciente est qu'elles prennent une apparence objective, et suggèrent au sujet un contrôle externe⁷⁶. »

Cette stratégie d'une forme de réconciliation de la science et de la religion aboutit à une véritable « sciences des religions » : elle s'appuie sur un fait psychologique reconnu –le subconscient– et est compatible avec les faits de l'expérience religieuse où le sujet semble faire l'expérience d'une force externe à sa propre conscience. Elle est aussi compatible avec l'interprétation métaphysique ou théologique de l'expérience, d'après laquelle, c'est le divin qui agit sur la conscience, par l'entremise de la zone subconsciente. Mais elle ne permet en rien de conclure logiquement à la présence d'une force agissant dans l'univers. L'explication d'une causalité par le « divin » ne reste, pour James, qu'une hypothèse basée sur une foi personnelle.

L'avantage de l'explication par le subconscient, c'est qu'elle est basée sur des faits scientifiques, à l'inverse des théories sur l'inconscient en vogue à l'époque de James. Celles-ci lui semblaient déjà, à l'époque de la rédaction des *Principles*, trop enracinées dans des théories métaphysiques, issues des disciples de Leibniz ou de Schopenhauer. (Exemples : Wolff et Eduard Von Hartmann (1842-1906) dans *Philosophie de l'inconscient* (1869))

Sur ce point, il est clair que Bergson inscrit plus sa compréhension de l'inconscient dans cette tradition métaphysique que James a beaucoup de mal à suivre. James les refuse tout autant que les théories de son temps sur un « inconscient cérébral » et qui s'appuyaient cette fois non plus sur une métaphysique substantialiste ou idéaliste, mais sur une explication matérialiste et mécaniste⁷⁷. Cette école des physiologues acceptait les présupposés évolutionnistes et positivistes et tendait à réduire la pensée au cerveau. Rejetant les présupposés spiritualistes ou matérialistes d'où étaient issues les théories de l'inconscient, James considérait qu'ils reposaient tous sur une vision pré-lockéenne et donc métaphysique de l'esprit (qu'il s'agisse de spiritualisme ou de matérialisme)⁷⁸. La théorie du subconscient, basée sur l'idée de l'existence d'une conscience diffuse en dehors des marges de la conscience individuelle mais active, repose aux yeux de James sur moins de préjugés car elle a été mise en évidence par des auteurs comme Pierre Janet (1859-1947) à partir des observations positives généralement liées au sommeil hypnotique. Janet a prouvé dans sa thèse soutenue en 1889 qu'il permet l'observation directe non pas d'un inconscient mais d'une ou plusieurs consciences dissociés de la conscience de veille ordinaire, ce qui ne nécessite donc pas de postuler l'existence contradictoire de représentations inconscientes (insister sur une théorie de l'inconscient ex machina). Janet étudie une patiente qui se nomme Léonie et il montre qu'il arrive à parler avec un de ses « moisconscient » qu'il nomme **Léonie 1** alors qu'il entre en communication par une autre voie (écrite)

⁷⁶ VRE 400.

⁷⁷ Les thèses d'un inconscient cérébral de la deuxième moitié du XIXème siècle ont récemment été étudiées de près par Marcel Gauchet dans *L'inconscient cérébral* (Seuil, 1999).

⁷⁸ Voir William James, *Essays, Comments and Review* p 342, p 282 et surtout p. 520.

avec un autre moi conscient qu'il nomme **Léonie 2**⁷⁹. La théorie du subconscient affirme que différents mois dans un même sujet ne faisaient pas qu'alterner mais coexistent comme autant de strates simultanées de la vie du sujet dans lesquels un sujet peut puiser simultanément.

« il n'y a pas que le champ ordinaire de conscience, constitué d'un champ et de ses marges, mais une addition à ceci sous la forme d'une série de souvenirs, pensées et sentiments qui sont à la fois en dehors des marges et extérieurs à la conscience primaire, mais doivent pourtant être classés comme des faits d'une certaine sorte, **capables de révéler leur présence par des signes infailibles**. J'ai parlé de cette découverte comme le pas en avant le plus important car, à la différence des autres avancements que la psychologie a fait, cette découverte a révélée en nous une particularité tout à fait insoupçonné dans la constitution de la nature humaine »⁸⁰.

Très tôt, des critiques sur son usage de la théorie du subconscient lui parviennent. On lui reproche de considérer que le subconscient pourrait être l'origine des idées religieuses, alors que tout ce qui trouve dans le subconscient est ce qui se trouvait auparavant dans la conscience.

Par exemple, le 16 juillet 1902, Thomas Ward lui écrit :

« Je n'objecte pas, bien sûr, que vous preniez le subconscient comme un fait, mais il me semble que vous allez trop loin en acceptant les thèses de Myers comme une sorte d'Évangile. Autant que je puisse le voir, le contenu de la subconscience est dérivatif : il ne consiste, comme vous semblez l'admettre, qu'en un ensemble de mémoires et de suggestions. Il serait alors, je pense, substantiellement vrai de dire 'qu'il n'y a rien dans la subconscience en termes d'idée qui n'était pas auparavant dans la conscience'. Les idées religieuses, alors, ne peuvent pas y avoir pris naissance : le maximum que l'on puisse dire est qu'elles pourraient être transfigurées et accélérées par des émotions qui auraient émergées. Le subconscient peut bien être la source d'une illumination inexplicable pour le sujet qui l'expérimente, mais pas, je pense, une source de révélation⁸¹. »

Cette critique n'est pas tout à fait juste car James considérait simplement que le divin n'était rien d'autre que le sens psychique d'un « plus » qui se produisait quand deux (ou plusieurs) mois subconscients se réunissent, un peu comme les estuaires d'un fleuve se jetant dans l'océan. Toutefois, le problème est qu'avec l'explication du subconscient, James ne fait que « reculer » le moment de savoir si, oui ou non, les expériences religieuses pointaient vers un objet « divin » hors du sujet mystique lui-même. Ne pouvant résoudre le problème de savoir comment la « conscience plus vaste » peut agir sur celle du mystique, les *Variétés* restent globalement un livre d'anthropologie religieuse basée sur une épistémologie pragmatiste, d'où son sous-titre : « une étude de la nature humaine ». Certes, à certains endroits avant et dans les *Variétés*, il semble deviner ce que la question de la vérité des expériences religieuses semble exiger : que la nature de la réalité soit, d'une certaine manière personnelle, et que les choses se passent « au dehors » de la même manière qu'elle se produise dans l'introspection⁸². Il semble donc qu'il faille, dès lors qu'il s'agit d'attribuer une forme de vérité à l'expérience religieuse, c'est-à-dire, une forme de continuité de notre vie intérieure avec une vie intérieure plus vaste, dépasser la science et affirmer que le point de vue personnel de la conscience dépasse le point de vue impersonnel de la science.

⁷⁹ La thèse de Janet, *L'automatisme psychologique*, est libre de droit et disponible sur internet.

⁸⁰ VRE 190.

⁸¹ *The thought and character of William James*, R B PERRY, vol II, p. 648.

⁸² Dans certains passages des *Variétés*, dépassant le dualisme du reste de l'ouvrage, il écrit dans la conclusion que « l'état intérieur est notre expérience elle-même ». Cette expérience intérieure foncièrement subjective est ce qu'il nomme « fait total », ce qui inclut « un champ de conscience plus son objet plus une attitude du moi envers cet objet plus un sens du moi à qui cette attitude appartient ». VRE 393 Ce fait total, dit James franchissant la barrière du psychologique au métaphysique, est de la « nature à laquelle toute réalité, quelque qu'elle soit, appartient ». L'attitude religieuse peut alors être décrite par opposition avec la manière scientifique de comprendre l'univers. Alors que la science néglige ce « fait total », puisqu'elle néglige la dimension personnelle de l'expérience, la religion est précisément définie comme ce qui lui attribue la plus grande importance, à travers le sentiment du « pincement de notre destinée individuelle » VRE 393.

Ceci rend globalement James très perméable à la lecture de Bergson. Il avait lu les *Essais sur les données immédiates* à sa sortie en 1889, et *Matière et mémoire* en 1896, sans que cela n'éveille d'étincelle particulière. Ce n'est qu'en 1902, qu'il relit ces deux ouvrages avec une grande admiration⁸³. En 1902-1903, il a néanmoins toujours du mal avec certains points essentiels, notamment la question de l'inconscient bergsonien. Dans la première lettre du 14 décembre 1902 de James à Bergson (quelques mois après la dernière conférence des *Variétés* le 9 juin 1902, le livre est un succès immédiat), James écrit :

« Je vous envoie une de mes petite conférence populaires au sujet de l'immortalité... non pas une théorie positive mais simplement une argumentation *ad hominem* contre l'objection ordinaire du cérébralisme, dans laquelle vous pourriez être amusé de voir une formulation telle que la vôtre d'après laquelle le cerveau n'est qu'un organe de filtre de la vie spirituelle. Je vous envoie aussi mon dernier livre, *Les Variétés de l'expérience religieuse* ».

Cette « petite conférence populaire » est une conférence *Ingersoll* sur l'immortalité.

Les *Ingersoll* lecture sur l'immortalité et la théorie de la « transmission »

En 1898, dans les *Ingersoll lecture* en question ici, James soutient, un peu comme dans *Matière et Mémoire* de Bergson (1896) que la pensée est une fonction du cerveau. Il distingue deux sens du mot « fonction » : est-ce que le cerveau « produit » la conscience ou n'en est-il qu'un transmetteur, auquel titre, « la conscience préexiste en tant qu'entité, et les cerveaux différents lui donnent une forme particulière ? ». Il choisit la deuxième hypothèse. Qui se subdivise à son tour en deux hypothèses⁸⁴. James choisit l'option qu'il appelle « théorie de la transmission », ce qui lui permet d'affirmer la possibilité que l'individu soit en rapport avec un « océan-mère » de conscience⁸⁵, qui vient s'actualiser en chaque individu en fonction des particularités de la constitution individuelle de chacun. Toutefois, aucune preuve empirique, ne peut être produite, pense James, ni en faveur de cette théorie, ni en faveur de la théorie inverse d'après laquelle la pensée est produite par le cerveau⁸⁶. Ce texte montre l'extrême prudence métaphysique de James ici. Certes, dans d'autres textes, il espère pouvoir trancher sur le plan empirique par d'autres types de recherches, notamment les recherches psychiques (James a été longtemps président de l'*Association américaine des recherches psychiques* et ses travaux l'ont amené à la conclusion que certains médium possèdent des formes de pouvoirs supraconscients). Du point de vu des hypothèses métaphysiques, James pense que la théorie de la transmission peut aller de pair avec le transcendantalisme sans pour autant impliquer nécessairement une conscience absolue⁸⁷.

James suggère alors qu'un tel processus de transmission peut être expliqué par l'idée d'un « seuil » de la conscience. Quand le seuil est bas, notre champ de conscience s'élargit, embrassant des horizons tout à fait étonnant. Sur la base d'une telle hypothèse, les expériences religieuses pouvaient être plus adéquatement expliquées, mais pourtant l'hypothèse n'était pas très convaincante, y compris pour James, car elle pouvait donner lieu à des objections de panthéisme et n'arrivait pas de manière très convaincante à expliquer l'immortalité personnelle. L'idée d'un seuil de la conscience et de vagues cosmiques de la conscience ne manquait néanmoins pas d'exercer sur James une forte

⁸³ Il écrit à Théodore Flournoy en 1903 : « Rien de ce que je n'avais lu ces dernières années n'a excité et stimulé ma pensée. Quatre années auparavant, je ne pouvais pas le comprendre du tout. »

⁸⁴ *Essays on Religion and Morality* (désormais *ERM*) p. 82-83.

⁸⁵ *ERM* 94.

⁸⁶ « Si nous parlons de science positive, la fonction ne peut rien vouloir dire de plus que simple variation concomitante. Quand les activités cérébrales changent d'une manière, la conscience change d'une autre (...). D'un point de vu strictement scientifique, nous ne pouvons qu'écrire du point de vu de la simple concomitance, et tout discours sur ce qui se passe réellement en tant que 'production' ou que 'transmission' n'est qu'une pure hypothèse surajoutée et donc une hypothèse métaphysique, car nous ne pouvons forger aucun notion des détails d'une alternative ou de l'autre. Par rapport à n'importe quelle indication du processus exact soit de la transmission, soit de la production, la science confesse que son imagination est en échec. Elle n'a, pour l'instant, pas la moindre idée ou conjecture, ou même suggestion (..) mot. *Ignoramus, ignorabimus, ...* » William James, *ERM*, p. 88.

⁸⁷ Il cite Emerson pour qui : « Nous sommes dans les bras d'une intelligence immense qui fait de nous des récepteurs de ses vérités et des organes de ses activités », Emerson, *la confiance en soi (Self-Reliance)*, p 56, cite dans *ERM* p 89

attraction. Elle ressemblait à la conclusion des *Variétés* selon laquelle nos régions subconscientes sont « continues » avec un « plus » de vie cosmique à travers lesquelles viennent ce que James nomme des expériences de salut.

Le problème principal que James affronte est que l'idée d'une conscience « préexistente » a son actualisation par le cerveau est vague et renvoie SOIT à certaines thèses idéalistes SOIT à une compréhension substantialiste de la conscience. Or James ne peut accepter ni l'un, ni l'autre.

Deuxième lettre de James du 25 02 1903 :

« Je pense que votre négation radicale de la notion d'après laquelle le cerveau peut être la cause efficiente totale de la conscience a introduit une clarté soudaine et éliminé certains paradoxes de l'idéalisme. Mais votre permanence inconsciente ou subconsciente des mémoires est, à son tour, une notion qui offre des difficultés, semblant équivalente en fait à la notion d'une « âme » sous une autre forme, et la manière avec laquelle ces mémoires s'insèrent d'elles-mêmes dans l'activité cérébrale et en fait, toute la conception d'une différence entre les mondes intérieurs et extérieurs dans votre philosophie exigent pour ma part une grande dose d'élucidation. »

(Perry II, 608)

II - Vers une métaphysique de l'expérience religieuse - l'influence de Bergson

La recherche d'une forme de vérité métaphysique des expériences religieuses suppose de dépasser le dualisme matière/esprit (ou intérieur/extérieur) pour pouvoir déduire que ce que l'on expérimente dans l'intimité de sa conscience est aussi un principe actif (divin et métaphysique) « à l'extérieur ». Il y a toutefois plusieurs voies pour dépasser le dualisme corps-esprit. Disons tout de suite que James rejette la voie matérialiste car elle ne permet pas, entre autre, de rendre compte de ces expériences. Une autre voie peut consister à envisager ce qu'on appelle parfois un monisme neutre (la réalité que nous expérimentons de manière immédiate n'est ni matérielle ni mentale mais quelque chose de « neutre ») et qui suppose autant le rejet du spiritualisme que celui du matérialisme. C'est une phase de « l'empirisme radical » que William James développe jusqu'en 1905. Il existe néanmoins une troisième solution, à laquelle James va adhérer, sous l'influence de Bergson, après s'être aperçu que la précédente (le monisme neutre) aboutissait à des problèmes insolubles. Bergson, comme beaucoup d'auteurs à l'époque, soutient une forme de panpsychisme, c'est-à-dire, l'idée que l'esprit est une caractéristique fondamentale de la réalité partout présente dans l'univers. Selon cette conception, l'esprit caractérise l'ensemble des vivants, ainsi que la matière inerte.

Dans cette partie, nous allons explorer les deux voies suivies par James et il faut garder à l'esprit que le passage du « monisme neutre » au panpsychisme est, du point de vue de la question qui nous intéresse, fondamental car il permet le passage du théisme au panthéisme, c'est-à-dire, de l'idée d'une continuité entre la conscience du mystique et le divin – continuité dont on ne peut rendre compte puisque la cause reste séparée de l'effet- et l'idée d'une inclusion de la conscience du mystique dans une conscience plus vaste (divine).

Les limites de l'empirisme radical de James

La première métaphysique de l'expérience « moniste » qu'il élabore, dénommée « empirisme radical » soutient que l'expérience, en tant que le présent pur, n'est encore ni esprit ni matière, ni sujet ni objet, ni intérieure ni extérieure mais que ces distinctions sont des distinctions secondes qui sont « faites » ultérieurement dans l'expérience. Ce présent est ce qu'il nomme « expérience pure » et est le moment d'expérience qui précède toute catégorisation c'est à dire toute mise en relation de cette expérience avec une autre expérience, qui est un « cela » qui n'est encore aucun « quoi ». Il s'agit là d'une rupture avec une vision kantienne de l'expérience ou celle-ci reste toujours mise en forme « de l'extérieur » par des catégories. Ceci annule le problème de la représentation, d'après lequel la feuille que je vois devant moi existe au moins deux fois : en tant qu'objet « physique » et tant que représentation « dans » mon esprit. L'expérience pure de la feuille de papier

n'est en cela ni mentale, ni physique ce qui permet de soutenir une théorie directe de la perception (sans « interface » du mental comme dit le philosophe américain Hilary Putnam).

Mais, très vite des difficultés épistémologiques sont révélées par deux critiques (Bode et de Miller) - critiques avec lesquelles James va lutter pendant plusieurs années⁸⁸. Bode et Miller révèlent que l'empirisme radical ne peut expliquer comment deux esprits peuvent pointer vers le même objet (c'est-à-dire avoir des pensées à propos du même objet) car cela demanderait que notre activité mentale puisse pointer vers quelque chose qui ne soit jamais une partie de notre état mental. Ainsi comment savoir si l'expérience de la feuille que vous avez est la même que la mienne ? Si je ne peux pointer que vers ce qui devient un élément dans mon état conscient, alors vous et moi ne pouvons penser la même chose, puisqu'il est impossible pour la même chose d'être présente dans deux différents esprits et dès lors, nous ne pouvons pas vivre dans un monde commun.

Dans le corpus des *Essais d'empirisme radical (1904-1905)*, James avait déjà essayé de parer à cette objection en disant que, même si nous n'incorporions exactement jamais les mêmes éléments de la chose puisque nous les percevons à partir d'une perspective différente, la chose visée par deux esprits était identique en tant que terminus idéal d'un processus moteur encore non aboutit et qui doit pouvoir nous mener dans les parages de l'objet. *James soutient que, même si un seul et même perçoit ne peut jamais être présent à l'identique dans deux esprits différents, il peut être intimement connectés avec quelque chose qui les contient en tant qu'élément commun, sans pour autant être similaires à un esprit absolu: l'espace. Car même si vos percepts et les miens sont différents, l'espace dans lequel ils sont présent est identique. Nos esprits se rencontrent dans l'« ici » des visées perceptives et, si ce n'est en fait, tout au moins en droit, la différence de perspective de nos esprits respectifs pourrait en principe se dissoudre⁸⁹.* L'une des manières par laquelle James tente de dépasser le solipsisme consiste donc à considérer l'identité pragmatique de mes objets et de ceux d'autrui, dans la mesure où nos activités mènent à des terminus communs à travers lequel nous nous influençons de manière réciproque et à travers lequel nos expériences réciproques sont en contact (continuité). Toutefois, ce terminus commun demeure un « plus » de notre expérience qu'il continue néanmoins de transcender, de la même manière que le divin, dans les *Variétés*, que James définissait comme sens d'un « plus », c'est-à-dire, d'une transcendance. Ce « plus », ce passage à la limite, ou à la bordure de notre expérience, est décrit par James comme « expérience pure », mais il ne considère pas que Dieu est expérience pure. Au sujet de savoir ce que ce « plus » de la perception est en lui-même, en 1905-1906, James n'est d'ailleurs pas encore au clair pour savoir si ce plus doit être interprété d'une manière neutre (ni mental, ni physique) ou panpsychiste (comme une sorte d'expérience de soi-même). Toutefois, ces deux interprétations sont contradictoires : soit l'expérience pure est « neutre », soit elle est psychique. Or, on a vu que James soutient que c'est sous l'influence de Bergson qu'il en est venu à admettre la seconde solution, après avoir épuisé les possibilités de la première.

Le problème de la composition de la conscience

Une solution logique à la nature du « plus », de l'objet de la perception, pourrait consister à dire que mon champ de conscience et votre champ de conscience ne sont pas seulement continus, mais s'interprètent réciproquement et que ce « plus » (l'objet) soit à la fois un élément de votre conscience et un élément de la mienne.

Rappelons que l'enjeu est toujours de savoir quel sens il est possible de penser la continuité entre le champ de conscience d'une personne qui a une expérience religieuse et une conscience plus vaste que l'on peut nommer « divin ». Or, c'est à travers les problèmes

s liés à la perceptions ordinaires que James va en même temps résoudre le problème de l'explication de l'expérience religieuse. Le point central est que si certains éléments peuvent entrer dans mon champ de conscience en tant qu'étant à la fois une partie de mon champ de conscience et une partie du vôtre, alors rien n'empêche que mon champ de conscience total soit une partie d'un champ de

⁸⁸Dickinson Miller, article "Naive realism", Bode, article "the concept of pure experience".

⁸⁹*Essays in Radical Empiricism (ERE)*, 15, James parle de l'espace physique comme une « grande unité enveloppante ».

conscience plus vaste, qu'il contribue à constituer. Mais, ce qui empêche James totalement, tout au moins dans un premier temps, d'accepter cette solution, c'est qu'il avait toujours soutenu (notamment dans sa psychologie), que pour un état de conscience, l'esse est sentiri (=il est tel qu'il est perçu ou senti) et que donc un état de conscience ne peut pas se « composer » avec un autre⁹⁰ :

C'est l'idée qu'un état mental « n'est qu'autant qu'il est senti ; et il est de manière non ambiguë et non équivoque exactement ce qu'il est senti être. L'hypothèse que nous considérons [la composition de la conscience] l'obligerait cependant à être senti de manière équivoque, senti maintenant en tant que partie de mon esprit et au même moment non plus en tant que partie de mon esprit mais du vôtre (car mon esprit n'est pas le vôtre), et ceci semblerait impossible sans le doubler en deux choses distinctes. »⁹¹ La question est donc de savoir comme la « même » chose peut exister de deux manières « différentes ».

Pour pouvoir continuer à parler du même objet, il faudrait accepter qu'il puisse rentrer à titre de composant de l'état mental. Mais les relations entre des champs totaux de conscience ou d'expérience, ou entre des éléments appartenant à différents champs est très embarrassante. Les philosophes de l'absolu résolvent la difficulté en disant que les différents champs appartiennent à un champ de conscience cosmique total, mais cela n'est pas satisfaisant pour James pour des raisons sur lesquelles nous reviendront. Par ailleurs, dans les *Principles*, James, avait affirmé l'individualité et la non-décomposabilité de chaque état mental. Aucun état n'est pour lui composé d'autres état inférieurs. Un état mental « supérieur » connaît ce que peut connaître deux état mentaux « inférieurs », mais il le connaît différemment. Par exemple, l'expérience de la limonade n'est pas la somme des expériences de l'aspect gazeux, du goût sucré et du goût citronné. La conscience collective n'est pas la somme de ses parties, elle est, en tant que fait, un fait supplémentaire (l'expérience de la limonade est un fait différent que la somme des trois autres faits). Les *Principles* étaient donc construits sur le principe logique d'une distinction de nature entre partie et tout. C'était la raison pour laquelle, jusqu'à cette période de crise, James a toujours soutenu une forme de théisme en refusant le panthéisme, qui lui aurait pourtant permis de rendre compte de ce qu'était l'expérience religieuse « en soi » et non plus simplement « pour nous ».

La dimension du problème n'est pas qu'épistémologique puisqu'elle touchait à la logique même de la relation entre le tout et les parties, ce qui montre en quoi cela a des applications directes sur le rapport de la conscience humaine avec une conscience supérieure, si elle existe. Dire que notre esprit est une partie d'un esprit plus vaste soulève la question de savoir comment nous pouvons exister autrement que de la manière par laquelle Dieu nous connaît. Comment notre ignorance ou nos défauts peuvent-ils être dans l'esprit de Dieu ? Cette objection avait été utilisée par James contre Royce⁹². Pour tenter de résoudre ce problème, James remplit plusieurs centaines de pages entre 1905 et 1908 qui ont été conservées⁹³. C'est finalement en ayant recours à Bergson que James va parvenir à accepter l'idée de composition de la conscience en rejetant la rationalité de la réalité.

L'univers pluraliste (1909) : Le dépassement panpsychiste du dualisme

Dans L'univers pluraliste, la question de la continuité entre notre vie consciente et une vie consciente plus vaste est d'une certaine manière omniprésente, mais elle est toujours entremêlée de considérations métaphysiques, logiques ou épistémologiques plus générales. Le problème de

⁹⁰ « Si j'éprouve de la douleur, c'est bien de la douleur que j'éprouve, quelle que soit la manière dont s'est produit en moi ce sentiment. Nul ne prétend que la douleur, considérée comme phénomène ou apparence, soit quelque chose de différent de la douleur en soi ; car être, dans le cas d'une expérience mentale, est le fait même d'apparaître à une conscience, consiste dans ce fait, et rien de plus » (*L'univers pluraliste*)

⁹¹ William James, *ERE*, 63.

⁹² R.B. Perry, *Thought and character of William James*, vol II, appendice 5, *discussion of the Absolute*.

⁹³ Dans *Pluralistic Universe*, James écrit : « je suis resté pendant des années aux prises avec ce problème, couvrant des centaines de feuilles de papier, multipliant les notes et les points de repère, sans cesse discutant avec moi-même pour résoudre la difficulté. Comment plusieurs consciences peuvent-elles être en même temps une conscience unique ? Comment un seul et même fait, toujours identique, peut-il être pour lui-même l'objet d'une expérience si diverse ? J'avais beau m'escrimer, je me trouvais acculé à une impasse », PU 94.

⁹⁴ « Le même peut-il être de deux manières différentes ? Si 'être', c'est être expérimenté, comment peut-il être le même s'il est expérimenté de deux manières différentes – c'est-à-dire pas en tant que le même ? » MEN 68.

l'expérience religieuse n'est qu'un cas particulier, mais essentiel, du problème de l'interpénétration des consciences, puisqu'il semble en partie « forcer » James à accepter l'hypothèse de la composition des consciences. Or, si un élément dans ma conscience (une sensation) peut à la fois être dans ma conscience et en dehors, cela implique que ma propre conscience puisse elle-même être à la fois à l'intérieur et en dehors d'une conscience plus vaste que la mienne, ce qui permet à James de soutenir une forme de panthéisme pluraliste pour lequel Dieu est une expérience qui fonctionne comme les autres. Les résultats de l'expérience religieuse et ceux de la métaphysique « pure » s'entremêlent totalement. Au fur et à mesure que James avance dans la résolution de la question métaphysique de la continuité entre les conscience, la philosophie religieuse tend à devenir mystique. Car Dieu, dans le panthéisme, cesse d'être une portion particulière de l'expérience, mais est plutôt une manière qu'on les expériences d'être incluses les unes avec les autres (un peu comme des poupées russes). Alors que Dieu, dans les Variétés, était simplement le nom de l'expérience la plus vaste (n'ayant d'ailleurs pas besoin d'être infinie), il devient (ce qui était déjà vrai auparavant) l'expérience la plus inclusive (n'ayant pas besoin d'englober tout). Le Dieu de l'univers pluraliste est un Dieu-monde dont la structure est un peu comme celle d'un mille feuille, fait de milliers de couches intermédiaires réunies et inclusive. James emprunte cette théorie des inclusions des différentes vies conscientes à un savant du XIX^{ème} siècle allemand nommé Fechner, inventeur d'une théorie psycho-physique.

Fechner (1801-1887)

Fechner est resté célèbre pour être l'auteur d'une loi sensé établir un rapport mathématique entre l'esprit et le corps, et fonder ainsi une « psychophysique », loi selon laquelle la sensation est proportionnelle au logarithme de l'excitation. Cela lui donne le titre de l'un des fondateurs de la psychologie expérimentale. Pourtant, James dans ses *Principles*, et surtout Bergson, dans les *Données*, avaient critiqué cette loi en se basant sur l'idée d'après laquelle la sensation était un élément de la vie entale complètement non quantifiable. Pour Bergson, le projet de quantifier la sensation revient à substituer au monde interne qualitatif de la durée pure et le monde externe et quantifiable de la sensation.

Cette théorie, Gustav Fechner la détacha de bonne heure de la [métaphysique](#), et il en fit une [science](#) spéciale dont il est l'inventeur original et qui demeure son véritable titre de gloire, la psychophysique. En même temps, Fechner pensait pouvoir élaborer, à partir d'une [théorie](#) exacte des [rapports](#) entre l'âme et le corps, et, d'une manière générale, entre le monde physique et le monde psychique, une théorie métaphysique panpsychiste.

Gustav Fechner considérait le monde comme une hiérarchie d'[unités](#) de [conscience](#) réparties en groupes de plus en plus vastes et compréhensifs. Au sommet de l'échelle est l'unité consciente de l'[esprit-divin](#) qui relie entre elles toutes les consciences inférieures; au-dessous viennent les corps célestes et la Terre même qui ont une conscience propre dans laquelle s'unissent les consciences de toutes les créatures qui vivent à leur surface. L'[âme](#) humaine est elle-même composée d'[atomes](#) inévidents et imperceptibles; elle n'est pas d'ailleurs [substantiellement](#) distincte du [corps](#) : âme et corps sont deux aspects irréductibles d'une même [réalité](#).

James est très séduit par l'hypothèse de Fechner et par son principe d'une augmentation de l'inclusion, par lequel il pense que chaque âme (même les plantes ont des âmes pour Fechner) sont contenues dans des âmes plus hautes jusqu'à l'âme toute inclusive de Dieu⁹⁵. L'âme de Dieu peut être vue comme une instance générale de cette règle et peut donc être pour James déréalisée en faveur d'une forme de conscience plus vaste mais qui ne soit pas tout englobante, l'univers pouvant ainsi toujours être vu comme un univers composé d'un panthéon de hauts esprits se respectant mutuellement, sans nécessiter pour autant un Dieu unique et absolu.

⁹⁵ « L'idée singulière qui, chez Fechner, m'intéresse expressément ici est cette croyance que les formes de conscience les plus englobantes sont en partie constituées par les formes les plus limitées. », L'univers pluraliste, tr.fr. 117-18

L'univers pluraliste

Au début de PU, James soutient qu'il existe, quand l'on considère l'histoire de la philosophie dans son ensemble, quatre types principaux. Matérialisme/ Théisme/ Panthéisme moniste (idéalisme)/ Panthéisme pluraliste panpsychique (sa propre thèse).

Les deux premiers types ne peuvent rendre compte de l'expérience religieuse : il les rejette explicitement car elles ne lui permettent pas de penser le rapport entre l'humain et le divin comme un rapport intime. *L'objet* principal du livre est donc de rendre compte des difficultés logiques de l'idéalisme et de présenter l'hypothèse de James lui-même. Le problème, avec l'idéalisme est que, certes, la notion panthéiste d'une conscience absolue dont nous serions une partie résout voir dissout le problème de la vérité des expériences religieuses, mais elle ne rend pas compte de notre individualité, de notre finitude :

« Si l'absolu nous crée en nous connaissant, comment pouvons-nous exister autrement que de la manière dont il nous connaît ? Or il connaît chacun de nous avec chacune des autres choses, indivisément. Cependant, si *existens* signifie simplement *être connu*, comme l'affirme l'idéalisme, il est certain que nous existons autrement, car nous nous connaissons *nous-mêmes*, et nous connaissons notre isolement, notre ignorance. Et ce n'est pas seulement par défaut, mais par excès, que nous différons de l'absolu. Nos ignorances, par exemple, font naître des curiosités et des doutes dont il ne saurait être agité, car il possède de toute éternité la solution de tous les problèmes. Nous sommes condamnés par notre impuissance à subir des souffrances, et, par notre imperfection, à commettre des erreurs, que sa perfection éloigne de lui »

Pour James donc la manière dont nous nous connaissons nous-mêmes, avec toutes nos incapacités, nos ignorances, et nos doutes, due à notre point de vue limité, est très différente de la manière dont une conscience plus vaste (fut-elle limitée) peut nous connaître (puisqu'elle connaît le rapport que nous entretenons avec tout le reste de l'expérience qu'elle connaît). Un idéaliste répondrait que la manière dont je me connais moi-même est « moins » que la manière dont Dieu ou l'absolu me connaît mais James, on le voit ici, ne peut refuser que la souffrance et que le mal ne soient en réalité qu'illusoire. Ce qui fait de lui un défenseur d'une conception de Dieu (comme Bergson) qu'on appelle panenthéiste, je reviendrai sur ce point dans la conclusion. Quelle est donc la solution proposée par James ? Dans le passage suivant, proche de la conclusion, situé dans le chapitre central sur *La continuité de l'expérience* qui permet de repérer explicitement notre problématique de la continuité de notre esprit avec un esprit plus vaste, gardons simplement en tête que le problème était de déterminer la nature du « plus » qui se donne soit dans l'expérience religieuse (qui est analogue à une expérience perceptive) soit le « plus » qui se donne en tant que terminus de nos concepts :

« Le champ actuel de ma conscience est un centre entouré d'une frange se dégradant peu à peu en quelque chose qui est pour elle une addition, mais une addition subconsciente. J'emploie ici trois termes séparés pour décrire ce fait ; mais j'aurais pu tout aussi bien en employer trois cents, car il est tout en nuances successives ne comportant aucune limite. A proprement parler, quelle partie de ce fait est dans ma conscience ? Laquelle se trouve en dehors ? Que je réponde en nommant celle qui est en dehors, et voilà qu'elle y a déjà pénétré ! »

James semble ici dire qu'il n'y a pas de limite stricte entre le dehors et le dedans de la conscience comprise comme un « champ ». Le « plus » peut donc être à la fois dans et en dehors de ma conscience, ce que James, à cause de la logique de la relation entre le tout et les parties à laquelle il adhérait, ne pouvait soutenir précédemment, car le fait que quelque chose soit dans un champ de conscience entraînait pour James de facto qu'il ne pouvait pas être de la même manière dans un autre champ de conscience. Dès lors, il est possible d'être en même temps une partie d'un moi plus vaste tout en étant en dehors de ce moi et donc, notre expérience finie peut exister par elle-même tout

en étant, par un autre aspect, une partie d'une expérience d'un moi plus vaste que nous contribuons à constituer⁹⁶.

Puisque James ne peut ni veul nier que notre expérience de nous même et celle qu'un esprit plus vaste pourrait avoir de nous soient différentes, la solution de James implique qu'il faille rejeter la logique de l'identité. Car le fait que quelque chose puisse être à la fois dans et hors de ma conscience suppose qu'une même chose puisse être ce qu'elle est (dans un champ de conscience donnée – disons celui du mystique) et – en même temps - une autre (dans un autre champ de conscience – disons celui de Dieu). Cette forme d'auto-transcendance de l'expérience, qui devient nécessairement son propre autre, est notamment inspirée de Hegel. Simplement, cette identité du même et de l'autre, James ne le réserve pas à un moment particulier de l'expérience, le moment de la synthèse, mais considère qu'il est fondamentalement vrai de toute expérience (de la moindre expérience sensible, à celle d'une conscience plus vaste), en tant que toute expérience vit d'une forme de pulsation ou de rythme. Je reviendrai sur ce point en approchant de la conclusion.

Bergson

Dans le chapitre de *L'univers Pluraliste* sur Bergson, James rappelle que ce dernier part d'une analyse des paradoxes de Zénon sur le mouvement. Il tire de Bergson l'idée que la résolution des paradoxes peut s'appuyer sur le l'abandon de la logique mathématique ou intellectualiste :

« Exprimé en nombres abstraits, le problème devient celui de la série convergente $1/2$ plus $1/4$ plus $1/8$... dont la limite est 1. Mais cette limite, simplement parce qu'elle est une limite, reste en dehors de la série, et la valeur de celle-ci s'en rapproche indéfiniment sans l'atteindre jamais. Si donc, dans le monde de la nature, il n'existait, pour obtenir des choses, aucun autre moyen que cette addition successive de leurs parties logiquement impliquées en elles, aucune unité complète, aucune chose complète n'arriverait jamais à l'existence, car la somme des fractions laisserait toujours un reste. Mais, en fait, la nature ne produit pas des œufs, en faisant d'abord la moitié, puis le quart, puis le huitième d'un œuf, etc., pour additionner ensuite ces fractions. Ou bien elle fait tout de suite un œuf entier, ou bien elle n'en fait pas du tout ; – et elle opère de même pour toutes ses autres unités. »

On voit que le problème du « plus » de notre expérience qui se situe toujours à sa limite (qu'il s'agisse de la feuille dans l'expérience perceptuelle ou de Dieu dans l'expérience du mystique) n'est pas pensable tant que nous en restons à une vision intellectualiste. Pour autant, James considère que cette solution n'entraîne pas une solution moniste : il y a de la discontinuité dans la continuité de l'expérience.

« Cependant, bouteilles et cafetières se vident par un nombre fini de décroissances, chacune d'une quantité définie. Ou bien c'est une goutte entière qui sort du bec ou du goulot ; ou bien il n'en sort rien du tout.

Si tout changement se faisait ainsi goutte à goutte, en quelque sorte ; si le temps réel jaillissait ou croissait par unités dont la durée aurait une mesure déterminée, de même exactement que se forment, par une série croissante de pulsations, les perceptions que nous en avons, il n'y aurait plus à se préoccuper des paradoxes de Zénon »⁹⁷

⁹⁶ « (...) A tout instant, chaque parcelle de notre *Moi* est en même temps l'une des parcelles d'un *Moi* plus vaste (...) Et, de même que nous avons conscience de notre être aussi bien que de notre limite momentanée, n'est-il pas possible que nous formions également la limite de quelque *Moi* qui serait plus réellement le centre des choses, et qui à son tour aurait conscience de son être aussi bien que de nous tous ? Vous et moi ne pourrions-nous pas confluer dans une conscience supérieure, au sein de laquelle nous agirions de concert, bien que nous n'en ayons pas actuellement connaissance ? » tr. fr. 193-194

⁹⁷ *L'univers pluraliste*, tr.fr. 157

La discontinuité donnée dans la perception est réelle, mais d'une forme de réalité qui défie toute analyse conceptuelle de type logique ou mathématique. Tel est l'apport de Bergson pour James : la réalité, en tant qu'elle change, ne peut être analysée par les concepts, la logique de l'identité, mais l'analyse de cette réalité diffère (James s'appuie plus sur l'idée fechnerienne de « seuil » pour décrire la discontinuité quantitative réelle, par opposition à la discontinuité quantitative mathématique.). Elle aboutit, pour James, à pluraliser l'unité du courant de l'élan vital, à introduire de la discontinuité dans la continuité bergsonienne (James parle de « goutte de temps »).

« Les moments, dont l'expérience donne à un être vivant le sentiment direct, n'ont, primitivement, aucune commune mesure. Mettez un morceau de sucre à fondre dans un verre, pour prendre un des exemples de M. Bergson. Tant que vous attendez que le processus ait pris fin, vous avez le sentiment qu'un long temps s'écoule ; mais qui peut savoir quelle est la durée dont le sucre a le sentiment ?

À considérer le *sentiment* que nous en avons, tous les moments coexistent et se recouvrent ou se compénètrent mutuellement, de manière à ne rien offrir que de vague ; mais, en les disposant artificiellement sur une échelle commune, nous trouvons le moyen de réduire leur confusion primitive. »⁹⁸

On voit que le principe d'inclusion par lequel un champ de conscience peut inclure d'autres champs relève d'une métaphore spatiale qui aurait sûrement été récusée par Bergson, le principe explicite par lequel James passe du psychologique au métaphysique est ici le suivant :

« Ce qui est vrai ici des états successifs [à savoir qu'ils s'entrepénètrent], doit être également vrai des états simultanés. »

C'est-à-dire que si nos états de conscience s'entrevêchent, se pénètrent, sans qu'il y ait de distinction tranchées entre les différents moments du champ de conscience, il peut en être aussi ainsi pour les expériences qui sont dans l'espace.

La méthode que James préconise, est donc, par certains aspects, très peu bergsonienne, puisqu'elle considère que ce qui est vrai du point de vu temporel est aussi vrai du point de l'espace mais, par d'autres aspects, elle est ultra-bergsonienne car elle consiste à dire que les concepts ne nous permettent jamais de saisir la moindre réalité (y compris la réalité de la matière et des relations spatiales) mais uniquement d'agir. D'une certaine manière, James va donc appliquer à l'espace ce que Bergson avait fait du temps, ce qui rappelle certaines critiques que Deleuze avait fait à Bergson, pour avoir penser l'espace, dans sa distinction avec la durée, d'une manière trop euclidienne.

Conclusion

Il semble clair que James a pensé qu'une théorie métaphysique qui puisse expliquer la possibilité de l'expérience religieuse était nécessaire, bien que le point de vu pragmatiste des *Variétés* avait comme objectif de partir d'une description phénoménologique des expériences religieuses tout en faisant l'économie de certaines formes de métaphysique et que sur ce point, la grande postérité de ce livre montre qu'une grande partie de ces objectifs étaient largement atteints. La grande originalité de l'approche de James est toutefois qu'elle mélange une approche phénoménologique à la première personne et une approche naturaliste à la troisième personne, mais que cette « science des religions » demande toutefois à être complétée par une dimension métaphysique que James a développé tardivement, dans certains textes peu lus, tels que *L'univers pluraliste*. Par certains aspects, l'expérience mystique, pour James, est donc l'un des arguments empirique en faveur du principe de l'inclusion de la conscience, même si, James y arrive aussi bien pour des raisons épistémologiques et logique que proprement religieuse. Dès lors, pour lui l'expérience religieuse ne fait pas que confirmer des résultats métaphysiques, comme cela se produit pour Bergson, mais bien au contraire, James vient à être obligé d'adopter le principe de la composition de la conscience (c'est-à-dire en refuser

⁹⁸ *ibid.*, 157-158.

l'impénétrabilité) en étant « forcé » par l'expérience, notamment, par l'expérience religieuse. Mais, si l'expérience mystique ne diffère fondamentalement en rien de n'importe quelle autre expérience est-il encore nécessaire de parler de mysticisme ? Voyons ce que dit James dans *l'Univers Pluraliste* :

« Non seulement l'absolu est son « propre autre » ; mais les moindres parcelles de notre expérience immédiate sont « leurs propres autres », pour employer l'expression hégélienne. Les pulsations concrètes de l'expérience n'apparaissent nullement comme parquées dans les limites déterminées où se trouvent enfermés les concepts que nous leurs substituons. Elles courent se jeter les unes dans les autres et semblent se pénétrer mutuellement, sans aucune solution de continuité. Ce qui, en elles, est relation se distingue malaisément des termes mis en relation. Il n'en est pas une que vous éprouviez intérieurement comme simple, et il n'y en a pas deux dont vous sentiez qu'elles se rencontrent sans aucunement se confondre. **Pas une seule donnée, si minime soit-elle, qui n'offre ce mystère, si mystère il y a** (je souligne). La plus intime de nos impressions se présente comme ayant une première phase et une phase ultérieure qui forment un processus continu dont nous avons le sentiment. »

Y a-t-il donc mystère, pour James, dès lors que le mystère se dissout dans toute expérience, y compris la plus humble ? Dès lors, est-on encore en droit de parler d'expérience mystique ? Chez ces deux grands bergsoniens que sont Vladimir Jankélévitch et Jean Wahl, on passe du problème du mysticisme à celui d'une dimension métaphysique de notre expérience et donc à la question du mystère de notre expérience la plus quotidienne et la plus immédiate constituée en elle-même un mystère. Ceci revient à rejeter tout « mysticisme », selon le sens que Jankélévitch lui donne -« le mysticisme, c'est le réalisme du mystère »- tout en affirmant le caractère mystérieux de toute expérience. Chez James, toutefois, la dimension fechnerienne de sa pensée lui permet de continuer à penser une forme de religiosité. S'il rejette l'absolu fechnerien et ne considère pas qu'une seule expérience incluse toutes les autres, il accepte en effet toute sorte d'intermédiaires et semble prêt à considérer, comme Fechner, que la terre est une sorte d'ange doté d'un esprit constitué par celui de tous les êtres qui la peuple⁹⁹. Même si pour nous, aujourd'hui, ce genre d'hypothèse est souvent morte, la théorie jamesienne n'est néanmoins pas une forme de New Age mais une manière rigoureuse de penser ce fait incontestable : la religion, en tant que fonction psychique, est immortelle.

Quelques pistes pour le développement en classe de terminale

Bibliographie sommaire sur James et l'expérience religieuse

JAMES William, *The Varieties of Religious Experience*, Harvard University Press, 1985; traduction française par F. Abauzit, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, Édition Exergue, Chambéry, 2001

La traduction française existe sur Gallica:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94310x.r=WILLIAM%20JAMES%20exp%C3%A9rience%20religieuse>

⁹⁹ James cite dans *L'Univers Pluraliste*, p115, le texte de Fechner où il raconte son expérience –une expérience de type religieuse qui est un argument central pour Fechner comme pour James, en faveur de la composition de la conscience : « Par une matinée de printemps, je sortis pour me promener. La campagne était verdoyante, les oiseaux chantaient, la rosée scintillait, la fumée s'élevait dans l'air ; ça et là, un homme se montrait ; une lumière de transfiguration, pour ainsi dire, était sur toutes choses. Ce n'était qu'une faible parcelle de la terre ; ce n'était qu'un moment de son existence ; et cependant, à mesure que mon regard l'embrassait davantage, m'apparaissait, non pas seulement cette idée si admirablement belle, mais ce fait si vrai, si manifeste, qu'elle est un ange, et un ange si somptueusement réel, si resplendissant, si semblable à une fleur ! un ange qui pourtant suit son chemin circulaire dans les cieux avec une allure si ferme, si constamment pareille à elle-même, et la face, – cette face pleine de vie, – tournée toute dans la direction du Ciel, vers lequel il m'emporte pour m'y faire pénétrer avec lui ! Oui, fait bien vrai, bien manifeste [illisible] point que je me demande comment les hommes ont jamais pu, en dévidant leurs conceptions, s'éloigner de la vie jusqu'à ne plus voir dans la terre qu'une motte desséchée, jusqu'à ne chercher des anges qu'au-dessus d'elle ou alentour, jusqu'à ne les chercher que pour ne les trouver nulle part ! ... Mais une expérience telle que celle-ci passe pour imaginaire. La terre est un corps sphérique, et, ce qu'elle peut bien être en outre, on pourra le trouver dans les collections de minéralogie !... »

JAMES William, *Philosophie de l'expérience : un univers pluraliste*, Traduction française de Brun et Paris, Édition Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2007

Le livre existe en ligne ici :

http://classiques.uqac.ca/classiques/james_william/james_william.html

Le 8^{ème} chapitre qui commence par des généralités sur l'expérience religieuse existe aussi sur Gallica :

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5488427p/f300.image.r=WILLIAM%20JAMES%20exp%C3%A9rience%20religieuse>

Perspectives de travail relatives aux notions / repères

La notion de démonstration

La question de la possibilité d'une confirmation empirique des croyances religieuses peut être traitée en rapport avec la question de la démonstration. A partir de James, de nombreux auteurs considèrent (dans une perspective anti-kantienne) que les expériences religieuses forment un argument (et non une preuve) en faveur de l'existence de Dieu.

La notion de croyance (en terminale technologiques et générale à partir du repère croire-savoir)

L'œuvre de Locke permet d'approcher empiriquement la question de la croyance religieuse à partir de la question de l'enthousiasme. Le chapitre 19 du livre 4 des *Essais sur l'enthousiasme* pose la question de savoir dans quelle mesure une expérience privée peut être considérée comme une preuve. Il s'agit pour Locke de distinguer l'expérience des Prophètes de celles des « enthousiastes » ordinaires. Plus généralement, le livre 4 des *Essais* de Locke pose les bases de ce que l'on nomme depuis James « éthique de la croyance » et qui se formule chez Locke par l'impératif d'après lequel il faut proportionner nos croyances avec les preuves disponibles. *La volonté de croire* de James (1896) permet ainsi de nombreux développements sur la question de la croyance et fournit de solides arguments en faveur de la réfutation de l'éthique lockéenne de la croyance. Le centre de son argumentation tourne autour de l'idée de croyances auto-réalisatrices telle qu'on en trouve en économie (Keynes y insistait), au sujet de la confiance en soi ou en l'autre (il faut d'abord se faire confiance et non pas attendre d'avoir des preuves), des relations sociales, etc... James applique bien entendu aussi cette règle d'un élargissement possible de l'éthique lockéenne à la notion de croyance religieuse.

L'approche empirique de la religion et les rapports science-religion

L'approche psychologique de James peut aisément être comparée avec d'autres approches empiriques, comme celles de Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) et de Bergson dans le chapitre III des *Deux sources de la morale et de la religion* (1932). Dans une perspective critique, on peut aussi lire les premiers chapitres de *L'avenir d'une illusion* de Freud (1927). Ce livre est une réponse à la question de Romain Rolland au sujet d'une forme d'expérience religieuse qu'il nomme « sentiment océanique ». Ce terme devenu populaire, désigne tout d'abord une « sensation de l'éternité » et découle initialement d'une lecture de la proposition 23 du livre 5 de l'*Ethique* ou Spinoza ou ce dernier parle d'une « expérience de l'éternité ». Toujours dans une perspective critique, les articles de Bertrand Russell dans *Science et Religion* (1935) sont accessibles à des élèves de terminale et donnent une valeur émotionnelle et pratique à l'expérience mystique, mais lui refuse toute valeur théorique.

Séminaire D : La furie de la destruction. Les conditions éthiques du fanatisme

Intervenants : Valérie Adamy, professeure, lycée Loubatières, Agde - François Palacio, professeur, lycée Notre-Dame de Bon-secours, Perpignan - Julien Perronet, doctorant chargé de cours, université Paul Valéry-Montpellier III

Rapporteur : Véronique Fabbri, inspectrice d'académie-inspectrice pédagogique régionale, région académique Montpellier-Toulouse

Problématique du séminaire

Interroger le fanatisme, en ces moments où l'actualité nous rappelle si cruellement à lui, s'avère délicat. C'est qu'en effet le fanatisme ne se laisse justement pas détacher de l'actualité historique et des pratiques aux travers desquelles celle-ci accouche de son sens. Si donner à penser le phénomène du fanatisme peut donc apparaître comme une urgence, cette entreprise exige prudence et circonspection du fait même des présupposés qui en sous-tendent la possibilité.

L'obstacle majeur qui se présente à une pensée du fanatisme tient tout d'abord à la dimension normative négative attachée à ce concept. Le fanatique, c'est nécessairement l'autre, celui qui, par la démesure de ses prétentions, me fait violence mais celui aussi auquel je peux vouloir attribuer une folie qui le déconsidère. Arme de combat, le fanatisme l'est donc autant par sa manifestation même que par son attribution nominative. Interroger le fanatisme suppose dès lors de prendre acte de la teneur polémique, au sens fort du terme, inhérente à sa manifestation. Pour cette raison aussi, parce qu'il met systématiquement aux prises des prétentions rivales au monopole d'une interprétation légitime du donné social et historique, le fanatisme ne peut se penser hors du temps et de l'histoire. Catégorie historique apparemment étrangère à la pensée antique, le concept de fanatisme trouve son terrain d'expansion au cœur des affrontements théologiques, sociaux et politiques qui naissent avec les temps modernes, de la Réforme à nos jours, et semble en connexion essentielle avec tout projet de fondation de l'ordre social dont il constituerait comme l'ombre portée, toujours prête à se lever pour hâter la transformation du donné objectif. Aussi le phénomène fanatique ne semble pas pouvoir s'accommoder d'une réflexion intemporelle. C'est au fil de l'événementialité historique que le fanatisme se laisse considérer, précisément en ceci qu'il en expose dramatiquement l'actualisation de ses possibles. Intrinsèquement lié à l'idéal d'un bouleversement radical de l'ordre présent, il témoigne du processus par lequel une époque cherche à accoucher d'elle-même.

C'est justement cette actualité essentielle du fanatisme qui nous a prévenu du danger à penser trop vite, trop tôt peut-être, les modalités spécifiques de ce phénomène tel qu'il se rappelle à notre propre actualité, raison pour laquelle il ne nous a pas semblé pertinent d'interroger de front le problème du terrorisme contemporain auquel nous ne pouvions pourtant ne pas songer en méditant cette question. Notre ambition était plus modeste et consistait à rechercher dans une archéologie des pratiques fanatiques une voie d'interprétation qui, si elle s'avérait juste, devait justement trouver un terrain d'application aux événements de notre temps.

Ce séminaire, *La furie de la destruction. Les conditions éthiques du fanatisme*, ne faisait pas mystère, dans son titre même, de ce qu'il devait aux analyses hégéliennes de la philosophie du droit et de l'histoire. Des trois présentations qui lui furent consacrées, la dernière se proposait justement d'approcher, au travers des *philosophèmes* hégéliens, un diagnostic de ce qu'il est possible de nommer avec Axel Honneth « une pathologie de la liberté ». Mais avant d'en venir au diagnostic, une symptomatologie s'avérait nécessaire. La première intervention de ce séminaire s'est donc proposée une délimitation du phénomène fanatique aux travers de ses avatars historiques : fanatisme religieux, fanatisme politique, fanatisme totalitaire. La contextualisation historique devait à ce point permettre de

distinguer les différentes formes d'un phénomène toujours singulier mais dont les traits particuliers se laissent néanmoins circonscrire à l'enquête généalogique. En filigrane apparaissait alors possible d'interroger le lieu problématique du fanatisme, ce terrain moral et social qui, à l'articulation du théologique et du politique, se donne à la fois comme l'objet et comme la condition d'une régénération totale des mœurs et des subjectivités. Cette ambition totalisante et sa teneur eschatologique conduit alors à reconnaître que pour n'être pas nécessairement lié à une revendication religieuse, le fanatisme, qui prétend se hisser en juge des fins dernières de l'histoire, est pourtant bien théologique en son essence.

Aussi apparaissait-il crucial d'interroger plus précisément le lien entre religion et fanatisme. Le fanatisme est-il un excès du religieux ou sa nature même ? Cette question fit l'objet de la seconde présentation de ce séminaire. Cherchant à circonscrire l'usage rhétorique de l'usage de cette notion au tournant du 17^e et 18^e s., l'interrogation se déplaçait vers la dimension performative d'un terme dont la puissance sémantique en fait une arme de guerre. Mais au-delà de son usage circonstanciel, la figure de l'Abbé Meslier, critique radicale de la religion, a permis de considérer une objectivation du fanatisme attachée cette fois non plus seulement à caractériser un adversaire particulière ou une position antagoniste mais l'institution religieuse dans son ensemble. De là pouvait être envisagée la possibilité d'une défanatisation coextensive à l'épuisement de l'entreprise religieuse.

A ce point semblait dès lors nécessaire d'instruire le procès du religieux. Ce dernier est-il le principe même du fanatisme ou l'instrument d'une volonté extérieure ? Ce fut alors l'occasion de revenir avec Hegel sur les conditions de possibilité de l'existence éthique, sphère de l'éthicité qui naît justement de l'articulation équilibrée de l'intériorité subjective, ou de la disposition d'esprit religieuse et morale, et de la constitution politique objective. La religion bien constituée est celle qui permet justement à la subjectivité particulière de trouver satisfaction dans une totalité sociale où vient s'abreuver une liberté substantielle, seule défense véritable contre cette liberté du vide qui trouve dans la furie de la destruction sa raison d'être.

Qu'est-ce que le fanatisme ?

La première intervention (François Palacio) visait essentiellement à distinguer certains traits nécessaires à la circonscription du phénomène fanatique. D'emblée ce dernier se caractérise par deux éléments dont l'articulation permet d'insister sur sa dimension foncièrement collective. A ce titre, le fanatisme se doit d'être clairement distingué du simple enthousiasme qui nous met certes en présence d'une des dimensions fondamentales du fanatisme sans pourtant suffire à en épuiser le sens. Comme le fanatique, l'enthousiaste prétend jouir par le biais de l'inspiration personnelle à la possession d'une vérité supérieure. Mais à cette prétention exclusive, le fanatique ajoute la volonté irrésistible de renverser l'ordre social et collectif et conduire ainsi une régénération d'un monde jugé corrompu et injuste. La connexion de ces deux éléments, le monopole de la vérité et le projet révolutionnaire, légitime aux yeux du fanatique l'emploi des moyens les plus extrêmes favorables à la réalisation de sa fin.

Une telle définition ne peut cependant valoir *a priori* et suppose l'enquête historique qui doit permettre d'en garantir le bien fondé. A cette fin, trois modèles exemplaires du fanatisme se proposent à l'étude.

Un premier moment a ainsi été consacré au fanatisme proprement religieux à partir d'une évocation de la révolte des paysans allemands sous la menée des prophètes anabaptistes et tout particulièrement Thomas Müntzer. La convocation de formules tirées des exhortations de ce dernier nous a ainsi permis d'insister sur l'une des caractéristiques essentielles du fanatisme consistant dans le rejet de la médiation. Dans le cas des prophètes de Zwickau, le rejet de la médiation biblique et scripturaire permet de légitimer l'inspiration purement subjective et de là l'autorité du vouloir particulier de son porteur. Mais cette revendication subjective ne trouve son efficacité pratique qu'à la condition de s'affirmer dans le rejet co-extensif de la *médiation politique*. La modification radicale de l'ordre social doit faire l'économie de toute médiation institutionnelle. La temporalité propre du fanatisme est celle de l'immédiateté, immédiateté se traduisant concrètement par le recours à l'action violente.

A ce point apparaît possible d'interroger le caractère pathologique du fanatisme et notamment sa proximité d'avec l'*enthousiasme* religieux typique du prophétisme dont les manifestations spectaculaires font l'étonnement du dix-septième et dix-huitième siècle. Si le second semble exclure la violence comme moyen de régénération sociale, l'adhésion irréfléchie de l'enthousiasme à sa propre certitude subjective vaut comme une condition du surgissement du fanatisme. En ce sens, le fanatisme comme l'enthousiasme révèlent une dimension *pathologique* que le discours médical de l'âge classique a pu rapporter à un dérèglement des humeurs. Mais la critique menée par Shaftesbury dans sa *Lettre sur l'enthousiasme* permet néanmoins de relativiser la justesse de l'intention nosologique en insistant sur son caractère circonstanciel et tout particulièrement son rapport à une pratique superstitieuse et passionnelle de la religion. Si l'enthousiasme et par extension le fanatisme relèvent de la pathologie, c'est alors à la condition d'entendre dans ce dernier terme l'écho du terme *passion*.

C'est d'ailleurs la fonction essentielle dévouée au sentiment irréfléchi qui conduit par ailleurs à une certaine valorisation positive du fanatisme, notamment chez Rousseau qui, dans l'*Emile*, loue la capacité du fanatique à sacrifier aveuglément son bien-être particulier au nom d'un idéal supérieur. Aussi le fanatisme se caractérise-t-il comme une passion éthique qui engage à dépasser l'intérêt purement égoïste et ouvre ainsi la voie d'une entreprise collective. Et en cela le fanatisme se découvre comme un formidable levier d'action politique.

Ce dernier trait permettait d'introduire la seconde figure mobilisée dans cette présentation : l'analyse de la dérive terroriste du projet révolutionnaire et du discours robespierriste conduisant alors à insister sur la dimension politique, et non seulement religieuse, du fanatisme. Ce dernier s'y manifeste dans une volonté absolue de conduire à l'unification des consciences sous le primat du politique afin d'aboutir à la régénération de l'ordre social. Mais là encore la religion révèle sa connexion problématique à l'entreprise fanatique dans la mesure où celle-ci se voit requise comme moyen de cette mise en œuvre de l'absolu politique. La religion semble pouvoir réaliser ce que l'institution politique livrée à elle-même ne sait pas faire : provoquer une adhésion immédiate et volontaire aux principes de la justice.

La nature du phénomène fanatique s'en trouve alors singulièrement complexifiée. En effet, si le fanatisme religieux se meut du théologique vers le politique, le fanatisme politique semble devoir se penser selon un mouvement inverse, qui du politique au théologique, donne à penser comme une *sacralisation* du politique.

Le dernier moment de la présentation, cherchant à penser la possibilité d'un fanatisme non religieux, s'est alors proposé une analyse des révolutions russes, et notamment de l'apologie de la violence comme moteur du changement historique telle qu'on peut la trouver chez Sorel et Lénine.

L'analyse de la phase socialiste de la révolution proposée dans *L'Etat et la révolution* conduit notamment à considérer, au travers de la dictature du prolétariat, dont il est non seulement impossible mais même absurde d'interroger la durée et la fin, un auto-contrôle immédiat du corps social totalement politisé. L'usage totalisé de la violence doit alors produire l'adhésion universelle aux règles de fonctionnement de la démocratie prolétarienne qui, pénétrant jusqu'aux ressorts moraux de l'*habitus* social, fait de la soumission un réflexe automatique.

Un paradoxe peut alors être pointé : en prenant un champ d'extension total sur les consciences, le processus révolutionnaire finit par se nier lui-même. Il ne s'agit plus seulement d'expurger le corps social de ses ennemis, mais également d'engager une guerre complète contre l'ennemi intérieur. La fidélité inconditionnelle à l'absolu révolutionnaire exige le sacrifice de la subjectivité particulière et par là-même aboutit à la suppression du vouloir subjectif qui s'était pourtant montré comme la condition essentielle du projet régénérateur.

L'intervention put ainsi conclure sur le lien puissant liant fanatisme et totalitarisme, le fanatisme atteignant dans le système totalitaire son point de catastrophe, ce moment où se muant en son contraire il devient nihilisme pur.

Le fanatisme, excès ou nature du religieux ?

La seconde intervention (Valérie Adamy) proposée s'est articulée à la précédente à partir des questions fondamentales qu'elle posait. Comment penser tout d'abord les rapports du théologique au politique dans la question du fanatisme? Le fanatisme doit-il par ailleurs être compris comme un « excès » du religieux ou comme relevant de sa nature même ?

Afin d'approcher une réponse à ces questions, il semble nécessaire de cerner le moment où apparaît la notion de « fanatisme » comprise à la fois comme constitutive d'un certain type de pensée (ou de croyance) et comme mouvement d'action collective, par contraste avec la notion de « fanatique » utilisée traditionnellement pour stigmatiser des individus isolés prônant et pratiquant une foi illuminée au point d'en devenir hétérodoxe et donc condamnable.

L'on observe la première apparition du terme sous la plume de Bossuet dans le cadre des controverses et conflits religieux de l'époque entre catholiques et protestants. Le fanatisme, pour ce grand défenseur de l'ordre catholique et monarchique, c'est bien sûr le propre du courant protestant, avec singulièrement en point de mire les écrits de Jurieu et ses appels à une Réforme radicale. En ce sens devait être considéré en quelle mesure la notion recouvrait cet usage « performatif » de stigmatisation d'un courant religieux qui n'est pas le sien.

Par opposition, particulièrement significatif semble être un autre usage de la notion de fanatisme qu'on trouve aussi à la même période sous la plume d'un auteur étonnamment méconnu en France, le curé ardennais Jean Meslier, auteur d'un Mémoire rédigé clandestinement critiquant avec vigueur toutes les religions, et les caractérisant toutes sans distinction de « fanatismes ». A ce titre, on peut considérer cet ouvrage comme le premier (et peut-être le seul) grand traité d'athéisme de la période moderne, construit en sept « preuves » de l'inexistence de Dieu, preuves allant du constat historique à l'argumentation philosophique nourrie d'un point de vue critique en particulier à l'égard de Descartes, Malebranche et Fénelon.

A partir de ces deux acceptions de la notion de fanatisme s'est ouvert un débat avec le public sur la question de savoir si on peut ou non considérer comme pertinente la possibilité de religions modérées dans leurs propos et leurs pratiques, ou si toute religion n'est pas originellement au moins un courant politique qui implique des rapports de forces et de puissances.

La furie de la destruction. Hegel et le problème théologico-politique

La communication finale du séminaire (François Palacio) a présenté une analyse du fanatisme dans la pensée hégélienne permettant de ménager un diagnostic de cette pathologie de la liberté moderne.

Si le fanatisme apparaît proprement comme un problème posé par et à la modernité, c'est que le débordement de la volonté fanatique suppose l'enflure de la subjectivité particulière. Or le pivot de la modernité consiste justement pour Hegel en la reconnaissance de la libre subjectivité révélée dans le christianisme. Une connexion essentielle entre la religion, comme avènement du principe de la liberté subjective, et la politique, comme lieu d'affirmation de cette liberté, se trouve donc mise en lumière dans la pensée hégélienne du droit.

L'État rationnel, c'est à dire l'État moderne, ne saurait, selon Hegel, être pensé indépendamment de la religion chrétienne dans la mesure où celle-ci s'avère essentielle non seulement à la reconnaissance mais aussi et surtout à l'éducation du sentiment particulier. Formatrice de la subjectivité qu'elle hisse à sa capacité morale, la religion se présente donc comme un moment nécessaire de la constitution éthique. La subjectivité libre, principe des temps modernes, doit pouvoir trouver à s'accomplir dans l'objectivité politico-sociale. Mais c'est là aussi, dans les prétentions de cette subjectivité à plier la réalité extérieure à l'arbitraire de ses vues particulières, qu'émerge le risque essentiel du fanatisme, celui d'une subjectivité débridée déterminant à elle seule la réalité historico-mondaine. La rationalité de l'État suppose par conséquent la conciliation de ces deux extrêmes que sont la subjectivité morale et l'objectivité de la constitution politique.

La religion catholique censée mettre en œuvre cette réconciliation oppose en réalité ces deux moments, et conduit à une contradiction entre le domaine religieux et le domaine politique, notamment par l'adoration extérieure et matérielle d'une vérité qu'elle doit bien plutôt accueillir et reconnaître en elle-même.

La réforme protestante consiste au contraire à voir dans la subjectivité intérieure le lieu même où vient à se manifester l'esprit divin. Néanmoins, cette subjectivité est appelée à se réconcilier avec l'objectivité extérieure se donnant elle-même comme la manifestation du vouloir divin. A partir de cette double détermination subjective et objective se produit une sanctification des rapports éthiques intramondains propres à l'éthicité, la famille, la société civile, la loi universelle, qui se présentent comme autant de moments où la subjectivité libre trouve la satisfaction dans sa réalisation extérieure, une attention particulière devant être portée à la sphère des échanges sociaux non politiques.

La société civile, où s'affirme l'indépendance du sujet, se présente en effet comme la condition d'émergence de la liberté particulière et la satisfaction de la subjectivité. En ce sens, et cela semble un résultat important de ce séminaire, le véritable remède contre le fanatisme se trouve, non pas dans une réponse immédiatement politique et légale, mais dans le déploiement de cette sphère sociale où l'individu acquiert le sens de son autonomie dans un rapport de communication universelle. Cette société civile n'est pas un donné naturel, elle est le produit d'un processus historique conduisant de la corruption du christianisme médiéval à la Réforme luthérienne. C'est au travers de cette dernière que la subjectivité découvre à la fois sa légitimité essentielle et la libération d'une sphère mondaine au sein duquel peut et doit s'accomplir la réalisation de son libre vouloir.

Finalement, la vérité éthique du christianisme consiste dans l'institution de cette sphère mondaine où s'affirme la liberté comme médiation du particulier et de l'universel. Et la condition de cette vie éthique est à la fois le reflux de la religion hors de l'espace politique et la neutralité religieuse de l'Etat.

Dans le cadre cette dernière présentation a pu être proposée une comparaison des figures de Luther, conciliateur des ordres subjectifs et objectifs, et de Michael Kohlhaas, héros du roman éponyme de Kleist, figure présentée comme emblématique du fanatisme.

Cette dernière analyse a donné matière à une discussion intéressante avec le public. La question était de savoir si l'on peut considérer Kohlhaas comme une figure authentiquement fanatique dans la mesure où son fanatisme se voit motivé par une réelle injustice. Certains ont fait très justement remarqué qu'on trouvait moins chez le maquignon révolté une enflure de la subjectivité que la désolation ou la solitude absolue d'une subjectivité impuissante à faire valoir son aspiration légitime à la reconnaissance légale. Finalement, un certain fanatisme pourrait aussi se comprendre comme une conséquence de l'impuissance de la réalité politico-sociale à satisfaire les exigences d'ordre et de justice à laquelle la subjectivité libre peut légitimement prétendre.

Prolongements

Ce séminaire consacré au fanatisme trouve, nous l'avons noté, un écho particulier dans le contexte de notre actualité. Le professeur de philosophie qui a pour charge d'éveiller de jeunes adultes à la conscience aiguë des enjeux du monde contemporain doit être en mesure de proposer une réflexion conceptuelle suffisante à fournir une grille d'intelligibilité de ces enjeux permettant de dépasser les réactions purement émotionnelles si légitimes soient-elles. Ce fut l'un des buts de ce séminaire.

A l'articulation du théologique et du politique, la notion de fanatisme permet en outre d'ouvrir à la communication de plusieurs thèmes du programme de philosophie en classe de terminale en faisant converger les grands groupes de notions au programme (le sujet, la culture, la raison et le réel, la politique, la morale). C'est en effet la position du sujet, dans sa réalité concrète d'être désireux, intéressé aux moyens pratiques de réalisation de son bonheur, qui se trouve rencontrer ici les justes limites de son idéal de justice. L'accès au monde commun et la rencontre d'autrui oblige le sujet à réfléchir sa liberté dans les dimensions d'une communauté d'aspirations parfois divergentes et appelant par là même à la possibilité du dialogue. Le fanatisme, en tant qu'il court-circuite justement la possibilité de ce dialogue par la prétention exclusive à la vérité, pousse à réfléchir les limites de la

croissance et rencontre ainsi la notion de religion qu'il pourra indubitablement servir à éclairer. Mais en tournant notre regard vers les modalités concrètes par lesquelles l'action humaine se livre à la production de la réalité sociale et historique, le fanatisme permet aussi d'ouvrir la réflexion en direction du thème de la politique et tout particulièrement de la justice et du droit. A l'articulation du légal et du légitime, du réel et de l'idéal, du subjectif et de l'objectif, du médiat et de l'immédiat, le fanatisme propose de penser cette double problématique du théologique et du politique dont il est inutile de mentionner les enjeux fondamentaux.

Confrontés à cette délicate question du théologico-politique, le fanatisme nous semble mettre en question et attaquer ce trait d'union qui, faisant se rejoindre ces deux ordres hétérogènes, ménage en même temps l'espace de leur différence et de leur nécessaire distinction. Ce trait d'union n'est autre finalement que celui de la réalité sociale autonome constituée par la communication des libres subjectivités à laquelle l'élève est lui-même appelé à participer. La constitution autonome d'une sphère sociale dont la dynamique immanente est riche des potentialités éthiques du dialogue intersubjectif peut alors se présenter comme le plus sûr rempart contre ce mal des temps modernes.

Bibliographie sélective

- BAUER Bruno, *Contre Hegel, l'Athée et l'Antéchrist*, Paris, Aubier-Montaigne, 1992
- BOSSUET François, *Troisième avertissement aux Protestants sur les lettres du Ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*, édition numérisée google, 1688
- BLOCH Ernest, *Thomas Munzer*, Paris, Les prairies ordinaires, 2012
- CATTIN E., JAFFRO L., PETIT A., *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999
- COLAS D., *Le glaive et le fléau*, Paris, Grasset, 1992.
- DERUETTE Serge, *Lire Jean Meslier, curé athée révolutionnaire*, Editions aden, 2008
- DOSTOÏEVSKI F., *Les possédés*, Paris, Gallimard, 1955
- ENGELS Friedrich, *La guerre des paysans en Allemagne*, Paris, Editions Sociales, 1974
- ENGELS Friedrich, *Théorie de la violence*, Paris, Union générale d'Éditions, 1972
- HEGEL G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- KLEIST H.V., *Michel Kolhaas*, Paris, Flammarion, 1992
- KROPOTKINE, *La morale anarchiste*, Paris, Fayard, 2004
- LÉNINE, *L'État et la révolution*
- MESLIER Jean, *Œuvres complètes*, avant-propos de Roland Desné, Éd. Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, Paris, Anthropos, 1970-1972, 3 vol.
- PALACIO F., *Hegel, La religion et le politique*, Paris, Ellipses, 2012
- TROELTSCH E., *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1992
- MONOD J.C., *La querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, 2002
- SHAFTESBURY, *Lettre sur l'enthousiasme*, Paris, Librairie Générale Française, 2002
- SOREL Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, Entremonde, 2013