

ANTHONY FENEUIL

# LE SERPENT D'AARON

SUR L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE  
CHEZ KARL BARTH ET HENRI BERGSON

ETRE ET DEVENIR  L'ÂGE  
D'HOMME

Collection Être et devenir

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

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

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

**[www.lagedhomme.com](http://www.lagedhomme.com)**

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

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



## INTRODUCTION

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

(Franz Rosenzweig,  
*L'Étoile de la rédemption*)

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

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

## I – L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE CHEZ K. BARTH ET H. BERGSON : PLUS QU'UNE EXPÉRIENCE ?

### Impossible rencontre

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 1932 et après

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Abrégé KD I/1\*, §6, 3.

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

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

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

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

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

### La vraie philosophie...

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

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

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

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

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

1. KD I/1\*, §3, p. 79/83 (« *die kirchliche Sonntagspredigt von gestern und morgen* »)

2. Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Seuil, éd. Lafuma, p. 576 [513].

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

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

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

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

## II – PRÊTRE OU MAGICIEN

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

### Introduire la théologie en philosophie : question d'expérience

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

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

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

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

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

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

2. DS, p. 266.

3. DS, p. 265.

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

5. DS, p. 266.

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

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

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

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

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

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

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

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

### Virga jacta est

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Et si son serpent finit par manger les autres, ce n'est certainement pas l'œuvre d'Aaron<sup>1</sup>.

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

## Parler quand même de Dieu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*

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

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

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

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