



**HAL**  
open science

## L'extase et son écho

Anthony Feneuil

► **To cite this version:**

Anthony Feneuil. L'extase et son écho : Sur deux aspects de la théorie bergsonienne de la mystique. *Lo Sguardo | Rivista di Filosofia Online*, 2022, Ecstasy and Vision. Variations on a Theme from the Middle Ages to the Contemporary Age, 2021 (2) (33), pp.361-376. 10.5281/zenodo.6950115. hal-03851909

**HAL Id: hal-03851909**

**<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-03851909>**

Submitted on 14 Nov 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives | 4.0 International License

Articoli/13

## *L'extase et son écho*

### Sur deux aspects de la théorie bergsonienne de la mystique

Anthony Feneuil  0000-0002-1770-2709

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 24/11/2021. Accettato il 30/05/2022.

#### THE ECSTASY AND ITS ECHO. TWO ASPECTS OF BERGSON'S THEORY OF MYSTICISM

This article is devoted to displaying two meanings of the notion of «extasis» in Bergson's *Two Sources of Morality and Religion*. In a first sense, as a part of Bergson's theory of mysticism, extasis is to be understood as a purely negative concept referring to a pathological moment of mystical experience. But in a second sense, and because Bergson's theory of mysticism cannot be separated from a theory of how mysticism changes philosophical knowledge, extasis takes a more positive meaning. Extasis constitutes one of the key concepts necessary to grasp Bergson's new epistemology of philosophy. Philosophical knowledge, as modified by taking into account mystical experience, can even be considered grounded in some kind of *extasis*. This article draws a few consequences of this claim.

\*\*\*

#### 1. Deux plans de la pensée de Bergson

Bergson, dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, expose une théorie de la mystique et de ses rapports avec les autres phénomènes sociaux et religieux. Elle est d'une grande richesse et complexité. Elle est aussi certainement critiquable aujourd'hui par plusieurs aspects, dont son européocentrisme et quelques généralisations excessives. Comme tout philosophe qui se risque à une description des phénomènes sociaux et spécialement à une comparaison ethnographique, Bergson est dépendant de la documentation de son époque, des préjugés qu'elle charrie et des conditions sous lesquelles les objets sont construits. C'est pourquoi, sur le strict plan de sa valeur descriptive, le principal intérêt de la théorie bergsonienne de la mystique est très probablement historique:

Bergson vient prendre sa place comme l'un des acteurs peut-être majeurs du mouvement d'appropriation de la mystique par l'Université décrit par Émile Poulat<sup>31</sup>. Toutefois, ce plan n'est pas le seul sur lequel on puisse lire le dernier livre de Bergson. *Les Deux sources* ne proposent pas seulement une théorie de la mystique mais aussi, et peut-être surtout<sup>32</sup>, une *introduction* de la mystique dans la philosophie, comme procédé de recherche philosophique ou, suivant l'expression telle qu'elle se trouve dans le livre, comme *auxiliaire puissant de la recherche philosophique*<sup>33</sup>. Autrement dit, *Les Deux Sources* peuvent être lues à la fois comme un ouvrage sur la mystique et comme un ouvrage sur la philosophie. Et la notion de mystique y prend aussi une double valeur: thématique, pour tâcher de saisir la mystique comme phénomène moral et religieux, et opératoire, c'est-à-dire qui transforme l'exercice même de la philosophie, sa manière de se faire et non seulement ses objets<sup>34</sup>. La difficulté, c'est que ces deux valeurs n'apparaissent pas avec la même intensité dans le texte: la dimension thématique de la théorie bergsonienne de la mystique est bien plus visible et explicite que sa part opératoire, et ce pour deux raisons. La première est de droit: les concepts opératoires sont nécessairement plus discrets que les concepts d'objet, parce qu'ils ne pourraient eux-mêmes être pris pour thème que dans le cadre d'un traité strictement méthodologique. Or, la philosophie de Bergson est pour la plus grande part étrangère à ce type de considérations exclusivement réflexives. Chez Bergson, il n'y a pas de théorie de la connaissance tout à fait abstraite de la théorie du connu (et vice-versa), comme cela est particulièrement explicite notamment dans le deuxième chapitre de *L'Évolution créatrice*<sup>35</sup>. La seconde raison est de fait: on peut lire *Les Deux Sources* non seulement comme le dernier livre de Bergson, mais également comme le premier livre d'une autre œuvre possible de Bergson<sup>36</sup>. De nombreux éléments y sont avancés à titre de pierres

<sup>31</sup> É. Poulat, *L'Université devant la mystique*, Paris 1999. Voir les actes du colloque consacré à l'importance de ce livre et plus largement aux études universitaires sur la mystique: M. Mazocco, F. Trémolières, G. Waterlot (dir.), *L'Université face à la mystique: un siècle de controverses?*, Rennes 2018.

<sup>32</sup> C'est ce qu'écrit Bergson dans une lettre du 24 mars 1933 à Blaise Romeyer (H. Bergson, *Mélanges*, éd. A. Robinet, Paris 1972, p. 1507), ainsi que dans un entretien accordé à *La Vie catholique* en janvier 1933 (entretien republié dans É. Poulat, *L'Université devant la mystique*, cit., pp. 269-280). Ces deux textes confirment la fiabilité des propos rapportés par J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris 1959, p. 152, et où Bergson affirme que cette introduction de la mystique en philosophie constitue la *principale* nouveauté des *Deux Sources* («si j'apporte quelque chose de nouveau dans ces pages, c'est cela»).

<sup>33</sup> H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris 2008, p. 266.

<sup>34</sup> Sur la distinction entre concept thématique et concept opératoire, ainsi que sur l'usage qu'on peut en faire chez Bergson au-delà des *Deux Sources*, voir I. Podoroga, *Penser en durée: Bergson au fil de ses images*, Lausanne 2014, et en particulier p. 125 (la notion de concept opératoire est empruntée à Eugen Fink).

<sup>35</sup> Il existe bien un texte presque uniquement méthodologique, il s'agit de l'introduction au recueil *La Pensée et le mouvant* (écrite en 1923), mais c'est une exception dans l'œuvre de Bergson.

<sup>36</sup> Ghislain Waterlot a bien identifié le caractère elliptique des *Deux Sources* et en particulier du troisième chapitre, et en a donné quelques raisons. Voir G. Waterlot, *L'ellipse: une difficulté majeure du troisième chapitre des Deux sources de la morale et de la religion*, dans *Lire Bergson*, dir. F. Worms, Paris 2013, pp. 185-200. Je me permets de renvoyer également à mon article:

d'attente, sans que Bergson tire explicitement toutes les conséquences de leur *introduction* dans sa philosophie. C'est le cas tout spécialement pour la théorie de la mystique, dont Jean Nabert a parfaitement vu qu'elle avait pour conséquence une transformation profonde de la théorie bergsonienne de l'intuition, soit du concept méthodologique majeur de sa philosophie, sans que cette transformation soit énoncée de manière complète et précise dans le texte<sup>37</sup>.

Ce qui vaut de la mystique en général dans *Les Deux sources* vaut bien sûr de tous les concepts mobilisés par Bergson aux différents moments de son analyse. Un travail précis serait à mener pour tous les envisager du point de vue de leur valeur opératoire pour la philosophie, et non seulement comme éléments d'une théorie de la mystique. Dans les pages qui suivent, je me propose d'entamer ce travail à propos de la notion d'extase. Il me semble que son étude est tout spécialement instructive quant à la complexité des rapports qu'entretiennent entre eux les deux plans opératoire et thématique. En effet, du point de vue de la théorie de la mystique, l'extase est la dernière étape dans l'expérience mystique *incomplète*. En tant que telle, elle est surtout dévaluée par Bergson ou du moins destituée de la place centrale qu'on lui attribue parfois dans la compréhension de la mystique. Il est nécessaire de comprendre les raisons et la portée de cette dévaluation, mais il est tout aussi important de comprendre que cela n'empêche pas l'extase d'être une clef essentielle au passage du plan thématique au plan opératoire. Je voudrais montrer en effet que l'introduction de la mystique en philosophie aboutit notamment et peut-être en premier lieu à une modification du *sujet* de la philosophie, et que cette modification peut être comprise à partir de la notion d'extase, au point que la philosophie dont la mystique est l'auxiliaire peut certainement être dite extatique.

## 2. L'extase, une pathologie accessoire de la mystique?

### 2.1. Psychopathologie de l'extase

Avant d'en venir là, il faut d'abord comprendre en quoi et pourquoi, dans *Les Deux Sources*, le terme d'extase est connoté de manière plutôt négative et comme tenu à distance. Il n'est d'ailleurs pas précisément défini. En tant que concept décrivant un certain moment de l'expérience mystique, il est associé

---

*Un autre Bergson? Sur la théorie de la personne comme émotion, nouveauté des Deux Sources*, dans *Annales bergsoniennes V*, dir. A. Feneuil, A. François, C. Riquier, G. Waterlot, Paris 2017, pp. 271-285.

<sup>37</sup> Voir J. Nabert, *L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu*, dans *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris 1994, pp. 349-367. J'ai donné un commentaire de ce texte en tâchant d'en expliciter et d'en prolonger les thèses principales dans mon article: A. Feneuil, *De l'immédiatement donné au "détour de l'expérience mystique": remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson*, «Philosophos» (Brésil), 17, 2012, 1, pp. 31-54 (<https://archive-ouverte.unige.ch/unige:23975>).

à deux autres: les «visions» et les «ravisements»<sup>38</sup>. À plusieurs reprises, l'extase semble d'ailleurs être un terme générique choisi par Bergson pour désigner les «états anormaux»<sup>39</sup> indissociables des expériences mystiques mais qui, par leur anormalité justement, les rapprochent d'expériences malades. Car c'est bien ce qui pose d'abord problème avec l'extase: sa proximité avec des états psychologiques de nature pathologique: hallucinations, somnambulisme, psychasténie, tous états qui impliquent une modification de l'état de conscience par rapport à la veille habituelle. Il faut dire qu'au moment où Bergson écrit les *Deux Sources*, le livre de Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*<sup>40</sup> est paru depuis six ans (1926). Il fait partie des rares ouvrages cités par Bergson et il ne fait aucun doute que dans son emploi du terme d'extase, le philosophe y pense directement. C'est peut-être même à sa suite que Bergson se permet cet usage relativement lâche de la notion, usage qui en est d'ailleurs habituel<sup>41</sup>. Or pour Janet, il ne fait aucun doute que les extases dites mystiques, tant celles de Thérèse d'Avilla que celles de sa patiente Madeleine Le Bouc, objet principal du livre de 1926, en passant par celles de Jean de La Croix analysées par Jean Baruzi et pour lesquelles Janet ne fait pas d'exception, relèvent de mécanismes strictement pathologiques. Elles ont d'ailleurs un pendant «laïc» relativement étranger à l'expérience mystique<sup>42</sup>, ce qui pour Janet est un argument en faveur de leur caractère pathologique. L'analyse de Janet est certainement l'une des raisons majeures pour lesquelles Bergson se méfie de l'extase et refuse d'en faire le cœur de l'expérience mystique. Ce n'est pas que Bergson épouse le réductionnisme de Janet. Toutefois, il lui est beaucoup moins opposé qu'on pourrait le penser. Certes, en opposition explicite au psychologue, Bergson commence par défendre la possibilité d'extases ou de visions qui ne soient pas pathologiques:

Un important ouvrage a paru récemment sur l'extase envisagée comme une manifestation psychasthénique [ici Bergson renvoie en note à Pierre Janet]. Mais il y a des états morbides qui sont des imitations d'états sains: ceux-ci n'en sont pas moins sains, et les autres morbides. Un fou se croira empereur; à ses gestes, à ses paroles et à ses actes il donnera une allure systématiquement napoléonienne, et ce sera justement sa folie: en rejaillira-t-il quelque chose sur Napoléon? On pourra aussi bien parodier le mysticisme, et il y aura une folie mystique: suivra-t-il de là que le mysticisme soit folie<sup>43</sup>?

<sup>38</sup> Voir notamment H. Bergson, *Les Deux Sources...*, cit., p. 242.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>40</sup> P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris 1975.

<sup>41</sup> «M. Bernard Leroy dans une lettre intéressante à M. Marcel Hébert fait observer que l'on réunit sous le nom d'extases des mystiques un groupe tout à fait artificiel de faits disparates, des somnambulismes, des rêves, des hallucinations, des faits de confusion mentale, etc.» (P. Janet, *De l'angoisse à l'extase...*, cit., p. 381).

<sup>42</sup> Voir P. Janet, *De l'angoisse à l'extase...*, cit., p. 115. Janet précise toutefois qu'il existe une parenté entre l'extase et les idées religieuses, et que «les idées et les sentiments religieux font partie de la définition de l'extase complète» (*ibid.*, p. 119). Ce n'est pas que l'extase soit en elle-même religieuse (puisque'elle est pathologique), mais plutôt que les idées et sentiments religieux lui donnent son expression la plus aboutie et fournissent le terrain le plus favorable à son développement.

<sup>43</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources...*, cit., p. 242.

L'argument porte bien, mais ce n'est pas encore le plus significatif du rapport de Bergson à Janet, et à l'extase au sens qu'il lui emprunte. Certes, l'existence de fausses extases pathologiques n'attaque en rien la possibilité qu'existent de véritables extases, où les pertes de conscience témoigneraient effectivement non d'un dysfonctionnement cérébral ou psychologique mais d'une action de Dieu dans l'âme, où les visions seraient celles de réalités présentes et les sentiments de plaisir directement causés par la bienveillance de Dieu. Toutefois, il resterait à prouver qu'en plus de n'être pas rendues impossibles ou même moins probables par l'existence d'extases pathologiques, les extases authentiques existent bien. Or, Bergson va moins s'engager dans cette voie que chercher à déplacer le centre de gravité de l'expérience mystique pour procéder à une forme d'intégration des travaux de Janet à l'intérieur de sa théorie. Je poursuis la citation:

Toutefois, il est incontestable qu'extases, visions, ravissements sont des états anormaux, et qu'il est difficile de distinguer entre l'anormal et le morbide. Telle a d'ailleurs été l'opinion des grands mystiques eux-mêmes. [...] À déranger les rapports habituels entre le conscient et l'inconscient on court un risque. Il ne faut donc pas s'étonner si des troubles nerveux accompagnent parfois le mysticisme; on en rencontre aussi bien dans d'autres formes du génie, notamment chez des musiciens. Il n'y faut voir que des accidents. Ceux-là ne sont pas plus de la mystique que ceux-ci ne sont de la musique<sup>44</sup>.

On aurait pu s'attendre à ce que Bergson, après avoir défendu la simple possibilité d'une extase authentique à côté de l'extase pathologique, cherche à en établir la réalité. Or ce n'est pas le chemin qu'il prend, ou du moins pas directement. Bergson ne conteste pas que *toutes* les extases soient peut-être pathologiques, c'est-à-dire qu'elles ne soient pas une sensation directe du contact avec Dieu, et que les visions qui les accompagnent soient de simples hallucinations. Cependant, il affirme en même temps que si effectivement c'était le cas, si toutes les extases étaient des troubles pathologiques de la conscience, et toutes les visions des hallucinations, cela ne les empêcherait pas de témoigner *indirectement* de la réalité de l'expérience mystique, à titre de conséquences du bouleversement induit dans la conscience par une telle expérience. C'est en quoi les conclusions de Janet sont comme intégrées dans la théorie de Bergson, plutôt que contestées. En admettant même qu'il n'y ait d'autres extases que des pathologies extatiques, cela non seulement n'atteindrait pas la possibilité d'une expérience de contact avec Dieu, mais pourrait même se comprendre dans la perspective d'une telle expérience, comme l'une de ses conséquences – au même titre que certains troubles ou obsessions peuvent accompagner l'activité créatrice de certains artistes, sans que ces troubles soient une objection à leur talent. Au contraire, ils sont une conséquence accidentelle de la constitution extraordinaire de leur esprit.

Reste qu'une telle intégration de la psychologie réductionniste à l'intérieur de la théorie de la mystique en déplace nécessairement les lignes. Pour pouvoir

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 242-243.

admettre la possibilité, sinon la réalité, qu'il n'y ait d'extase que pathologique, et tenir en même temps qu'il existe une expérience mystique véritable, une vraie reprise de contact, au-delà des capacités humaines habituelles, avec l'effort créateur de toutes choses, il faut bien faire de l'extase un trait secondaire voire inessentiel de l'expérience mystique.

C'est exactement ce que fait Bergson. Il dissocie très nettement l'extase du cœur de l'expérience mystique: ce n'est pas en elle que se produit la reprise de contact qu'est le mysticisme, et l'extase n'est pas non plus la principale manifestation de cette reprise de contact. Cela ne veut pas dire que l'extase soit absolument évitable dans le parcours mystique. En fait, cette question n'est pas directement posée mais il semble bien que l'extase soit nécessaire – j'y reviendrai. Cependant, si elle est nécessaire c'est comme passage et seulement comme passage. C'est précisément l'erreur, pense-t-il, des mystiques non chrétiennes<sup>45</sup> d'avoir accordé trop d'importance à l'extase et de l'avoir considérée non comme une simple étape destinée à être dépassée mais comme le «terme d'un voyage»<sup>46</sup>. Or considérer l'extase comme le terme du voyage mystique, c'est se tromper sur son sens et renverser le négatif en positif.

## *2.2. L'extase comme moment transitoire et négatif*

L'extase, pour Bergson, n'est pas un processus positif. C'est un moment négatif de destruction du soi. Par conséquent, l'extase, lorsqu'elle est cultivée pour elle-même et devient une activité en soi, ne témoigne pas de l'accomplissement du mouvement mystique, mais de son *arrêt*:

Il ne faut pas oublier qu'à l'origine de la mission du Bouddha est l'illumination qu'il eut dans sa première jeunesse [...]. Si nous considérons que nous n'avons pas affaire ici à une vue théorique, mais à une expérience qui ressemble beaucoup à une extase, que dans un effort pour coïncider avec l'élan créateur une âme pourrait prendre la voie ainsi décrite et n'échouerait que parce qu'elle se serait arrêtée à mi-chemin, détachée de la vie humaine mais n'atteignant pas à la vie divine, suspendue entre deux activités dans le vertige du néant, nous n'hésiterons pas à voir dans le Bouddhisme un mysticisme. Mais nous comprendrons pourquoi le bouddhisme n'est pas un mysticisme complet<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Cette idée de fonder la distinction entre la mystique chrétienne, que Bergson dit «complète», et les autres mystiques (antiques et orientaux), sur la place qu'ils donnent à l'extase, Bergson la lit probablement chez Henri Delacroix. Voir H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme: les grands mystiques chrétiens*, Paris 1908, notamment la préface, en particulier p. xi, où Delacroix dresse une nette opposition entre mystique hindoue et chrétienne, fondée sur la tendance qu'aurait l'hindouisme à pousser «l'extase jusqu'à une forme de suicide psychologique». C'est évidemment sur ce point qu'il faudrait questionner la documentation tant de Bergson que de Delacroix pour évaluer leur interprétation des mystiques non chrétiennes.

<sup>46</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources...*, p. 244.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 238.

Ce texte est doublement intéressant. D'une part, l'extase y est considérée comme nécessaire à l'expérience mystique, comme si elle désignait le processus qui l'enclenche, à savoir une forme d'arrachement non-intellectuel aux conditions de vie habituelles de l'espèce humaine. C'est qu'en général, les individus de l'espèce humaine sont – pour des raisons biologiques – rivaux à la recherche d'une satisfaction de leurs besoins par les moyens intellectuels, et de là tirent leur plaisir. Même l'activité scientifique, qui semble un éloignement de ces besoins, parce qu'elle conduit à élaborer des constructions intellectuelles apparemment détachées de tout intérêt pratique et qui offrent une vue théorique sur le monde, ne fait en réalité qu'étendre à des domaines de plus en plus vastes des habitudes de pensée dont l'origine et la fin résident entièrement dans la recherche de la satisfaction biologique – puisque l'intelligence est fondamentalement une faculté pratique. L'extase, précisément en tant qu'elle n'est plus une démarche intellectuelle, apporte autre chose. Elle est un changement de direction par rapport aux efforts habituels de l'espèce humaine. Elle offre en effet une forme de satisfaction, ou plutôt de renoncement aux satisfactions usuelles, qui n'est pas d'ordre intellectuel et qui permet donc de remonter le courant habituel de la vie vers l'élan créateur, «au-delà des limites assignées à l'espèce par sa matérialité»<sup>48</sup>. Cependant, en même temps que, de ce point de vue, comme effort dans une autre direction que l'effort intellectuel, l'extase est nécessaire à l'expérience mystique, elle ne peut pas être considérée elle-même comme la fin de cet effort mystique de remontée, précisément parce que cet effort... ne saurait avoir de fin, étant la reprise de contact avec un effort qui lui-même est une création continue de nouveauté. C'est le sens de l'affirmation de Bergson suivant laquelle «le mysticisme complet est action»<sup>49</sup>. Il ne peut aboutir dans l'expérience de quelque chose à voir ou à sentir, parce que la réalité avec laquelle il reprend contact n'est pas une chose à voir mais à faire, un acte, et que le contact avec elle ne peut être lui aussi que de l'ordre du faire. Il ne peut donc être la recherche d'un état extatique permanent.

Si les mystiques orientales sont incomplètes, c'est parce que l'extase y tient la place d'une fin positive au lieu d'y apparaître dans sa vérité, comme un moyen tout négatif de transformation. On pourrait dire que l'extase y est encore considérée depuis l'espèce humaine habituelle et sa tendance, rendue possible par l'intelligence, à la contemplation théorique<sup>50</sup>. L'extase, comme sentiment

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>49</sup> *Ibid.*, *Les Deux Sources...*, p. 240.

<sup>50</sup> Il y a là un petit paradoxe qu'il faut expliquer plus longuement. D'un côté, et comme permet de le comprendre très bien le chapitre 2 de *L'Évolution créatrice* (voir H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris 2007) l'intelligence est fondamentalement une faculté orientée vers la pratique. C'est l'équivalent chez les vertébrés de ce qu'est l'instinct chez les arthropodes, à savoir leur fonction biologique propre, celle qui leur permet de survivre en utilisant les ressources qui les entourent. Cependant, la spécificité de l'intelligence par rapport à l'instinct est la séparation qu'elle induit entre l'individu et son milieu: l'intelligence est la faculté d'élaborer des médiations, des outils pour se nourrir. Parce qu'elle est la faculté des médiations, elle finit par rendre possible un rapport théorique au monde, c'est-à-dire (apparemment) inutile, mais en réalité ce rapport est lui-même fondé sur le rapport utilitaire, il en est comme le développem-



psychologique de plaisir supérieur, comme vision ou révélation de connaissances nouvelles, ou comme fin des besoins, c'est-à-dire comme forme de contemplation, c'est encore l'extase envisagée du point de vue de l'espèce humaine habituelle et donc à rebours de la direction mystique. Et c'est uniquement depuis cette position qu'elle peut apparaître comme un but positif à atteindre, parce qu'elle semble une suprême satisfaction des besoins – précisément parce qu'elle est leur suppression. En réalité, considérée depuis l'autre rive, depuis le point de vue atteint par la mystique complète c'est-à-dire une mystique pour qui la question de la satisfaction des besoins *individuels* ne se pose même plus, l'extase n'a plus rien de positif: le travail de libération des besoins individuels déterminés par l'espèce étant accompli, elle est elle-aussi dépassée.

C'est pourquoi le moment le plus décisif dans le passage de la mystique incomplète à la mystique complète n'est pas l'extase elle-même:

Une imperceptible inquiétude, qui planait sur l'extase, descend et s'attache à elle comme son ombre. Elle suffirait déjà, même sans les états qui vont suivre, à distinguer le mysticisme vrai, complet, de ce qui en fut jadis l'imitation anticipée ou la préparation. Elle montre en effet que l'âme du grand mystique ne s'arrête pas à l'extase comme au terme d'un voyage<sup>51</sup>.

Plus importante que l'extase, et à l'inverse d'une compréhension commune de la mystique, il y a la crise qui vient après l'extase et qui la colore déjà elle-même par une inquiétude *imperceptible*. Il y a dans ces pages de Bergson comme un constant renversement du positif au négatif. L'extase, habituellement perçue comme positive, est décrite comme strictement négative: destruction pathologique ou induite par des pratiques ascétiques des fonctions vitales, elle est un anéantissement du soi habituel. Et c'est l'inquiétude qui, elle, est dotée d'une positivité surprenante: «même sans les états qui vont suivre», elle permet de distinguer le vrai mysticisme du faux. C'est que si l'extase n'est positive que pour qui se situe encore du point de vue de l'individu cherchant à satisfaire ses besoins où à s'en libérer, l'inquiétude qui plane sur elle n'est négative que de ce même point de vue. En réalité, elle est une manifestation de la négativité de l'extase, et par conséquent elle n'est pas elle-même négative, mais constitue une reprise du mouvement positif de l'expérience mystique. L'*inquiétude* doit s'entendre littéralement comme une absence de repos dans l'extase, une reprise du mouvement, puisque la réalité avec laquelle le mysticisme est une prise de contact, encore une fois, n'est pas une chose à voir ou à sentir mais un acte auquel participer. Bergson thématise explicitement ce renversement du négatif en positif, et du positif en négatif, en fonction du changement de point de vue pris sur l'expérience, soit en amont soit en aval de la transformation décisive. Du point de vue de la mystique accomplie, l'inquiétude, puis les franches douleurs psychiques qui s'ensuivent et qui constituent l'étape que Bergson appelle,

---

ent hypertrophié. C'est pourquoi l'intelligence, faculté vitale de créer des outils, est en même temps à l'origine du rapport théorique au monde.

<sup>51</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources...*, cit., p. 244.

reprenant une expression de la mystique carmélitaine, «la nuit obscure», sont comme les douleurs que ressentirait une machine

si elle prenait conscience d'elle-même au moment du montage. Ses pièces étant soumises, une à une, aux plus dures épreuves, certaines étant rejetées et remplacées par d'autres, elle aurait le sentiment d'un manque çà et là, et d'une douleur partout. Mais cette peine toute superficielle n'aurait qu'à s'approfondir pour venir se perdre dans l'attente et l'espoir d'un instrument merveilleux<sup>52</sup>.

Voilà donc pour ce qui est de l'extase chez Bergson, envisagée du point de vue thématique, comme l'un des éléments principaux de sa description de l'expérience mystique. L'extase est en quelque sorte dévalorisée, du moins remise à sa place, comme moment sans doute inévitable mais, contrairement aux apparences, strictement négatif du chemin mystique. La conscience du caractère négatif et transitoire de l'extase est même la condition de la mystique complète. De ce point de vue d'ailleurs, la compréhension réductionniste ou démystificatrice de l'extase par la psychologie de Janet peut avoir une valeur pédagogique non négligeable: elle permet en effet de rendre attentif à cette dimension négative de l'extase et de ne pas l'envisager comme le lieu décisif de l'expérience mystique. Toutefois, ce n'est probablement pas la psychologie seule qui permet cette relativisation de l'extase. Il faut se situer déjà du point de vue de la mystique complète pour saisir son insuffisance (sinon, l'inquiétude serait perceptible, et non *imperceptible*). Cela, on le voit, pose la question de la situation du philosophe, qui ne peut saisir la vérité de l'extase qu'en se situant du point de vue de la mystique accomplie. La question qui devrait suivre immédiatement est celle-ci: pourquoi le philosophe se situe-t-il à ce point de vue? Pourquoi la mystique chrétienne, mystique qui ne privilégie pas l'extase, est-elle considérée par lui comme un progrès par rapport aux autres formes de mystiques, les mystiques extatiques? Au point où il se situe en tant que philosophe, ne devrait-il pas décrire les différentes formes de mystiques, extatiques ou non, comme autant de positions possibles sur le spectre des expériences religieuses, sans les hiérarchiser en fonction de celle qui serait la plus accomplie? Ou bien il faut montrer comment il peut, *depuis son point de vue*, depuis un point de vue apparemment d'observateur extérieur aux phénomènes mystiques, c'est-à-dire de quelqu'un qui n'est *pas* dans la situation depuis laquelle seulement l'extase apparaît dans sa vérité (négative), elle qui semble positive pour qui se situe du côté de l'espèce humaine dans sa configuration habituelle, la saisir malgré tout dans sa vérité et dans sa vérité accessible depuis le point de vue des mystiques accomplis. Et l'on voit comment ces questions, parce qu'elles ne concernent plus seulement la mystique mais le rapport de la philosophie à la mystique, nous orientent nécessairement vers le second plan sur lequel j'ai proposé de considérer le concept d'extase, le plan épistémologique ou opératoire.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.

### 3. L'extase comme clé de la valeur philosophique du mysticisme

#### 3.1 Le problème épistémologique de la mystique

J'en viens donc au deuxième aspect sous lequel on peut considérer la notion d'extase, celui qui concerne son caractère opératoire, la manière dont elle participe à l'introduction de la mystique en philosophie, comme procédé de recherche philosophique, c'est-à-dire en tant que modifiant la manière de comprendre et de faire la philosophie. Les deux aspects, thématiques et opératoires, sont évidemment étroitement liés. J'ai terminé sur le constat que la compréhension de l'extase en vérité, comme phénomène tout négatif, pose immédiatement la question de la situation du philosophe et de sa légitimité à interpréter l'ensemble des phénomènes mystiques à partir de certains d'entre eux uniquement. Derrière cette question, il y a celle de savoir comment il est possible au philosophe de voir dans l'expérience mystique chrétienne et dans ce qu'il est possible d'en saisir à partir des récits des mystiques, mais également des travaux des psychologues et historiens de la mystique, une source légitime de connaissances sur la réalité. À cette question, Bergson donne plusieurs réponses<sup>53</sup>. Nous avons déjà évoqué la première. Elle consiste principalement à écarter les objections qui discréditeraient les expériences vécues par les «grands mystiques»<sup>54</sup> comme de simples délires pathologiques. Seulement, comme on vient de le voir, si cette réponse strictement négative permet d'établir la *possibilité* d'expériences mystiques authentiques, c'est-à-dire qui soient effectivement et pas seulement en fantasmé des expériences de prise de contact avec l'effort au principe du réel, elle ne dit rien quant à la *réalité* de telles expériences. Pour attester cette réalité, Bergson ajoute une deuxième réponse plus positive mais qui n'est pas encore décisive. L'expérience mystique permettrait de confirmer, par une voie différente, les conclusions de *L'Évolution créatrice*. De même que le Dieu de *L'Évolution créatrice* serait au bout de la ligne de faits<sup>55</sup> dessinée par l'étude des données de la biologie, celui des grands mystiques chrétiens serait au bout de celle tracée par l'anthropologie et l'histoire des religions, et le croisement de ces deux lignes renforcerait la crédibilité de chacune d'entre elles. Toutefois, cet argument pris tout seul n'a pas une forte valeur démonstrative. En effet, si l'étude de la biologie permet<sup>56</sup> effectivement à la philosophie d'aller jusqu'à formuler l'hypothèse de

---

<sup>53</sup> Je les ai analysées en détail dans deux articles en particulier: A. Feneuil, *Percevoir Dieu? Henri Bergson et William P. Alston: une hypothèse sur la différence entre philosophie continentale et analytique de la religion*, «ThéoRèmes» [en ligne], 2, 2012, <http://theoremes.revues.org/310>; et *De l'immédiatement donné au "détour de l'expérience mystique": remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson*, «Philosophos» (Brésil), 17, 2012, 1, pp. 31-54 (<https://archive-ouverte.unige.ch/unige:23975>).

<sup>54</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources...*, cit., p. 240.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>56</sup> Ce chemin n'est pas en ligne droite, comme j'y insiste dans l'article déjà cité («De l'immédiatement donné...», p. 39): entre les données de la biologie et l'intuition philosophique, il y a un rebroussement. L'intuition saisit le mouvement vital à l'encontre des données de la biologie,

Dieu comme «continuité de jaillissement»<sup>57</sup>, si elle permet aussi d'envisager qu'une reprise de contact avec cette source se produise non seulement au début mais à la fin du processus d'évolution, l'étude de l'anthropologie et de l'histoire des religions ne suffit pas à elle seule à attester l'existence d'une telle reprise de contact ni à fournir l'intuition qui l'attesterait. Elle renvoie seulement à une *autre* expérience, une expérience extra-philosophique, à laquelle la philosophie n'a pas les moyens d'accéder par elle-même. En outre, c'est seulement une fois cette expérience considérée comme authentique que toute cette seconde «ligne de faits» peut se constituer en tant que telle, et notamment que l'histoire de la mystique peut être saisie comme l'histoire d'un *progrès vers* la mystique complète. Autrement dit, au bout de la deuxième ligne de faits, il n'y a pas une nouvelle intuition qui confirmerait la première, mais comme un passage de relais de la philosophie vers autre chose: la mystique. La question reste donc entière de savoir comment la valeur de cette *autre* chose peut être assurée *au philosophe*.

La même difficulté peut s'exprimer différemment. Il y a dans *Les Deux Sources* une tension relative au statut que Bergson attribue à l'expérience mystique et en particulier à l'expérience mystique accomplie de celles et ceux qu'il appelle les grands mystiques chrétiens. En effet, d'une part cette expérience est reconnue comme exceptionnelle (Bergson insiste sur le fait que la mystique est «le privilège de quelques-uns»<sup>58</sup>) et extra-philosophique (les mystiques sont définis non par les connaissances spéculatives qu'ils acquièrent ou transmettent, mais par leur action). D'autre part, il en fait une source de connaissance philosophique à valeur universelle et principielle, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être atteinte de l'extérieur par d'autres connaissances (psychologiques, historiques ou à partir d'autres lignes de faits), puisqu'au contraire c'est cette la connaissance du contenu de l'expérience mystique qui permet d'organiser les autres connaissances. En d'autres termes: c'est seulement de l'intérieur de l'expérience mystique que sa vérité philosophique peut s'attester mais, à cause de son caractère exceptionnel, la philosophie semble condamnée à l'envisager uniquement de l'extérieur et à en consigner les enseignements de manière servile. Pour simplifier encore: comment une expérience vécue par quelques-uns pourrait-elle avoir une valeur spéculative générale, et même si elle en a une, comment le philosophe pourrait-il y accéder?

### 3.2 L'écho et l'extase

Quelle solution Bergson apporte-t-il à cette difficulté? Elle est suggérée plutôt qu'énoncée méthodiquement, et toutes les conséquences pour la philosophie n'en sont pas tirées, pour les raisons que j'ai dites en commençant cet article, et peut-être parce que son énoncé complet aurait pu entraîner dans la philosophie de Bergson des bouleversements plus conséquents que ceux qu'il

---

quoique dans une direction qui lui est imprimée par ces données et qu'elle ne pourrait certainement pas trouver sans elles.

<sup>57</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 249.

<sup>58</sup> Idem, *Les Deux Sources...*, cit., p. 318.

était prêt à envisager au moment de la publication des *Deux Sources*. Toutefois, elle est bien présente dans le texte à plusieurs reprises. On peut même montrer je crois qu'elle le structure en partie, et mon hypothèse est qu'elle a directement à voir avec la notion d'extase, au sens cette fois plus déterminé d'une échappée du soi hors de la conscience individuelle: «Mais quand il parle, il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho»<sup>59</sup>.

Telle est la clé, mais livrée de manière quelque peu mystérieuse et sans explication directe, de la possibilité d'une introduction de la mystique en philosophie. Dans la philosophie (parce que chez le philosophe), la mystique *fait écho*. C'est-à-dire que l'expérience mystique est rejouée à faible intensité, *imperceptiblement*, chez le philosophe comme chez beaucoup d'autres, et c'est cet écho, cette expérience mystique affaiblie mais bien présente chez lui qui rend possible l'appropriation philosophique de la mystique. En effet, c'est cet écho qui permet au philosophe de malgré tout participer *de l'intérieur* à cette expérience exceptionnelle, quoi que sur le mode mineur de la répétition et non de la création absolue. Seulement, la question vient immédiatement: cet écho n'est-il pas une simple *impression subjective* du philosophe? En quoi le fait par ailleurs assez mal attesté empiriquement et qui paraît dans le texte relever plutôt du on-dit que de la démonstration, que certains pensent éprouver quelque chose du mysticisme quand ils croisent ou lisent un mystique, pourrait-il faire argument philosophique? Et de fait, s'il ne tenait que sur ces quelques phrases, l'argument ne pèserait pas grand-chose. Il me semble au contraire que ces phrases révèlent une structure théorique de la plus grande importance dans *Les Deux Sources*, mais qui reste en grande partie implicite, notamment parce que son explicitation complète aurait demandé une réélaboration conséquente de plusieurs concepts centraux de la philosophie de Bergson.

Quelle est cette structure conceptuelle sous-jacente dans *Les Deux Sources* qui affleure dans la notion d'écho, et qui constitue le plus important bouleversement apporté par ce livre? C'est la constitution d'un nouveau sujet de la connaissance philosophique, qui n'est plus, comme précédemment, l'individu susceptible de saisir dans l'intuition la continuité de ses états mentaux et, par approfondissement de cette intuition, le mouvement créateur de la vie, mais une personne qui transcende cette continuité dans une émotion qu'on ne peut pas qualifier autrement que comme extatique:

Il pensera par exemple à l'enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer tout ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place. La personne coïncide alors avec cette émotion; jamais pourtant elle ne fut à telle point elle-même: elle est simplifiée, unifiée, intensifiée<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 227. Dans leur édition critique, Ghislain Waterlot et Frédéric Keck insistent à juste titre sur cette notion d'écho (voir notamment note 166, p. 401). J'ai proposé d'en faire le centre de la théorie bergsonienne de l'expérience telle qu'elle s'accomplit à mon avis dans A. Feneuil, *Les Deux Sources*, dans *Le serpent d'Aaron*, Genève 2015, pp. 399-402.

<sup>60</sup> Mon ouvrage A. Feneuil, *Bergson: mystique et philosophie*, Paris 2011 est tout entier un commentaire de ce passage. J'en ai reformulé les principales conclusions dans un article: A. Feneuil, *Un autre Bergson? Sur la théorie de la personne comme émotion, nouveauté des Deux Sources*,

Il ne s'agit pas d'une nouveauté apparue brutalement dans *Les Deux Sources*, et cependant jamais auparavant Bergson ne l'avait si clairement exprimée. Ce n'est pas dans la continuité indivisible (et intuitivement perçue) de ses états vécus que la personne est le plus elle-même, c'est dans une émotion qui transcende ces états, et que Bergson compare à l'intuition créatrice d'une symphonie, plus simple que la symphonie elle-même (pourtant déjà indivisible et continue) et qui *aurait pu* exister à travers d'autres symphonies que celle effectivement composée. Or l'émotion qui constitue la personne, en laquelle l'individu est simplifié et intensifié, n'est précisément pas une émotion individuelle mais anté-individuelle. Elle n'est pas imprimée dans les individus de l'extérieur, mais elle est originellement partagée et c'est pourquoi elle est entendue sur le mode de l'écho, c'est-à-dire de l'écoute *intérieure*. Et parce que cette écoute est intérieure, l'émotion ne nous arrache à notre individualité que pour nous ramener davantage à nous-mêmes, dans une identité non-individuelle (non séparée) qu'il faut dire personnelle, et qui est constituée dans cette émotion partagée. C'est aussi pourquoi l'écho se fait sentir «imperceptiblement». Que l'écho soit imperceptible, cela semblerait plutôt une objection, s'il devait garantir la valeur universelle de l'expérience mystique. Sauf à comprendre que l'écho ne peut être perçu comme les autres émotions, celles que Bergson dit de surface, et qui sont ressenties *par* l'individu, dans la mesure où justement l'écho est une *sortie* de l'individualité – tout comme l'inquiétude caractéristique de l'expérience mystique complète est imperceptible dans l'extase, pour l'individu qui en jouit, précisément parce qu'elle est une destitution de cette individualité. Autrement dit, la personne devient elle-même dans une *extase*, une sortie de sa conscience individuelle, mais cette extase en tant que mouvement destituant n'est pas susceptible d'être perçue individuellement comme telle. Elle ne peut l'être que du point de vue du sujet qui vient *après* l'extase et que l'extase constitue: la personne simplifiée par l'émotion mystique.

On comprend maintenant comment se résout le paradoxe de la connaissance mystique: l'émotion mystique, bien qu'exceptionnelle du point de vue du nombre d'*individus* concernés, n'est justement pas *en elle-même* individuelle. Elle est personnelle c'est-à-dire essentiellement trans-individuelle. Cela semble étrange mais il faut bien le maintenir: ce qui fait la spécificité de l'expérience mystique, c'est que bien qu'elle soit au terme d'une extase éprouvée par un individu (l'extase est éprouvée par un individu, mais pas le terme de l'extase, c'est d'ailleurs pourquoi Bergson insiste sur la différence entre l'expérience de l'extase, qui est encore individuelle, et l'expérience mystique elle-même), elle n'est pas elle-même éprouvée par un seul individu mais par l'humanité en tant que nouveau sujet relationnel, constitué dans l'émotion mystique:

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<sup>61</sup>.

---

dans *Annales Bergsoniennes VIII*, A. Feneuil, A. François, C. Riquier, G. Waterlot, Paris 2017, pp. 271-285.

<sup>61</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources...*, cit. p. 233.

Or quelles sont ces limites franchies par la mystique? Ce sont celles de l'individualité, comme Bergson l'affirme tout aussi clairement:

Qu'une âme ainsi mobilisée soit plus encline à sympathiser avec les autres âmes, et même avec la nature entière, on pourrait s'en étonner si l'immobilité relative de l'âme, tournant en cercle dans une société close, ne tenait précisément à ce que la nature a morcelé l'humanité en individualités distinctes par l'acte même qui constitua l'espèce humaine. Comme tout acte constitutif d'une espèce, celui-ci fut un arrêt. En reprenant la marche en avant, on brise la décision de briser<sup>62</sup>.

Autrement dit, quand l'émotion mystique a eu lieu par le biais d'une mystique seulement, elle a eu lieu, en réalité, pour toute l'humanité, ou du moins commencé d'avoir eu lieu<sup>63</sup>. Il devient clair pourquoi l'extase est une étape nécessaire de l'expérience mystique *en même temps* que la condition de l'appropriation philosophique de la mystique et par là de l'exercice même de la philosophie. Et clair en même temps pourquoi l'extase ne peut être considérée comme le centre et moins encore l'aboutissement de l'expérience mystique. L'extase est seulement le mouvement de sortie de l'individualité, pas encore son dépassement dans le mouvement de la vie, dont l'individualité est un arrêt.

### 3.3 *L'extase philosophique*

La philosophie, comme connaissance rendue possible par l'écho mystique, est donc fondée sur une extase. Et c'est par là que l'extase n'est pas uniquement un concept thématique, un certain moment dans la description psychologique de l'expérience mystique, mais en même temps et parce qu'elle est un moment de l'expérience mystique, un concept opératoire, qui transforme la manière de faire de la philosophie en la fondant sur une expérience dont le sujet est trans-individuel (personnel), plutôt – comme c'était le cas jusque-là dans la philosophie de Bergson – que sur l'approfondissement d'une intuition irréductiblement individuelle.

Mon objectif n'est pas ici de défendre cette théorie de la philosophie comme extase ni d'en tirer toutes les conséquences possibles (tant psychologiques qu'épistémologiques). J'ai suggéré en commençant quelques raisons pour lesquelles Bergson ne va pas jusqu'au bout de son énoncé. Il me semble qu'elle constitue une véritable ouverture dans *Les Deux Sources* et dans le bergsonisme en général, mais précisément à cause de cela, Bergson ne pouvait la développer sans être conduit à réélaborer de nombreux aspects de sa pensée, peut-être trop nombreux. Les marques de cette théorie dans ce livre de 1932 sont ainsi autant d'indications vers un bergsonisme possible mais qui n'a pas eu lieu. Il reste nécessaire, tant d'un point de vue historique, pour comprendre les tensions qui travaillent ce dernier livre, que d'un point de vue philosophique, pour élaborer

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>63</sup> On voit ici toute la fécondité qu'il aurait été possible de tirer d'une telle théorie pour une pensée du salut de toute l'humanité par un seul.

de nouvelles propositions bergsoniennes, de tâcher de mettre au jour, comme je le fais en partie maintenant, certains aspects du bouleversement qu'introduit la prise en compte de la mystique dans la philosophie de Bergson, ou dont cette introduction est le signe. L'évaluation théorique de ces bouleversements serait à faire dans un deuxième temps. Je me limiterai à énoncer deux caractéristiques de cette théorie en germe dans *Les Deux Sources* et qui n'a pas été entièrement déployée.

D'une part, cette idée de fonder la philosophie dans une extase, c'est-à-dire dans une relation interpersonnelle primordiale, vient dans *Les Deux Sources* comme une solution à un problème qui s'était posé à Bergson dans ses précédents livres, et dont on peut même penser qu'il a constitué l'une de ses principales difficultés depuis *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Ce problème est celui de la contradiction entre deux ambitions constamment affirmées par Bergson depuis *Matière et Mémoire* au moins. D'abord, l'ambition de saisir le réel par approfondissement d'une intuition *immédiate*, et dont l'immédiateté est indissociable de la subjectivité individuelle. Mais en face de cette première ambition, celle de saisir une réalité pré-individuelle en allant «chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*»<sup>64</sup>. On peut lire tout le développement de l'œuvre de Bergson comme un balancement entre deux tendances de son exploration philosophique, tantôt vers un approfondissement de l'intuition individuelle jusqu'à une forme de solipsisme, tantôt vers des tentatives pour élargir le spectre de la recherche: par le recours à des données extérieures à la philosophie, et par la revendication de la philosophie comme œuvre collective<sup>65</sup>. Ces deux tendances sont contradictoires, car la philosophie comme recherche collective, et même, dans une certaine mesure, l'intégration à la philosophie des données de sciences qui lui sont extérieures, s'opposent à l'idée de la philosophie comme approfondissement d'une intuition subjective. Or la théorie de l'extase comme expérience fondatrice mais non individuelle d'une connaissance philosophique possible, permet justement de concilier ces deux tendances contradictoires. La philosophie est *à la fois* et nécessairement une œuvre collective *et* l'approfondissement d'une expérience intérieure, parce qu'elle repose sur la découverte du caractère fondamentalement relationnel de l'intériorité – découverte qui se fait dans l'émotion mystique et l'écho qu'elle provoque<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris 2012, p. 205. Renaud Barbaras a justement insisté sur l'importance de cette expression. Voir R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris 1998.

<sup>65</sup> C'est en tout cas ce que j'ai fait dans la deuxième partie de mon livre A. Feneuil, *Le serpent d'Aaron: sur l'expérience religieuse chez K. Barth et H. Bergson*, Lausanne 2015. J'ai tâché de suivre les traces de ce balancement au long des livres de Bergson et ses tentatives pour y échapper, jusqu'à l'éclosion d'une nouvelle conception de la philosophie dans *Les Deux Sources*. Celle-ci n'apparaît pas *ex nihilo* et elle se trouve en germe dans plusieurs développements des ouvrages antérieurs.

<sup>66</sup> C. Zanfi, *Le sujet en société chez Bergson: du moi superficiel à la société ouverte*, dans *Annales bergsoniennes V*, éd. Frédéric Worms, Paris 2012, pp. 223-244), souligne bien la manière dont les conceptions des *Deux Sources* relatives à l'individualité mystique et son rapport au collectif



Le deuxième point à souligner est en ligne directe du premier. Si la connaissance philosophique est fondée sur l'extase mystique et l'écho qu'elle produit, alors cela signifie que le type de vérité qu'elle porte n'est pas dissociable de son caractère relationnel, autrement dit qu'elle a une dimension qui n'est pas uniquement théorique. La philosophie est une réponse à l'appel mystique et dans cette mesure ses constructions théoriques demandent une forme d'évaluation qui ne soit pas uniquement conceptuelle mais liée aussi à leur valeur en tant que réponse. Autrement dit, si l'exercice philosophique est une extase en écho à celle du mystique, c'est-à-dire une manifestation intellectuelle du dépassement de l'individualité par l'émotion mystique, cela ne vaut pas seulement pour le début ou le fondement de la connaissance philosophique. Cela la structure de part en part et, sans en diminuer la teneur intellectuelle, lui ajoute une dimension possible sous laquelle la regarder. Non que la philosophie doive renoncer à l'exercice de l'intelligence, puisque c'est sa manière propre, en tant que philosophie, de faire écho à l'appel mystique. Il faut le tenir absolument: le philosophe, en tant que tel, n'est pas mystique. Mais la réponse à l'appel, l'établissement de la relation dans l'extase c'est-à-dire en vue de la communion mystique, devient le mode sous lequel s'exerce la rationalité. Entre autres conséquences, cela implique que la connaissance philosophique renonce à chercher cette caractéristique qu'on lui attribue habituellement et à laquelle Bergson semblait avoir tenu dans les premiers mouvements de son œuvre: la certitude subjective. En effet le sujet *seul* ne peut plus s'attester à lui-même la vérité de la connaissance qu'il produit (ce qui serait la certitude). Au contraire, il est nécessaire dans cette configuration que du point de vue du sujet uniquement, la connaissance philosophique soit douteuse, puisque son assurance repose ailleurs qu'en lui dans la relation interpersonnelle. C'est peut-être là aussi en quoi l'on peut comprendre que Bergson a réduit, si ce n'est supprimé, l'intervalle entre philosophie et théologie<sup>67</sup>.

Anthony Feneuil - Université de Lorraine

✉ anthony.feneuil@univ-lorraine.fr

---

constituent comme l'aboutissement d'une tendance ancienne du bergsonisme en même temps qu'une forme de tournant vers un abandon de la concentration sur le sujet individuel et en direction du collectif. Elle énonce aussi les enjeux politiques de ce tournant, que je considère ici sous son aspect d'abord épistémologique, et qui avait déjà été repéré par de nombreux commentateurs utilement cités dans cet article.

<sup>67</sup> Voir la lettre de Bergson à Blaise Romeyer déjà citée au début de cet article: «Entre la philosophie et la théologie, il y a nécessairement [...] un intervalle. Mais il me semble que j'ai réduit cet intervalle en introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été jusqu'alors exclue».