HAL open science

Puissances de l'incertain : la théologie comme méthode philosophique

Anthony Feneuil

To cite this version:

Anthony Feneuil. Puissances de l'incertain : la théologie comme méthode philosophique. Philosophie. Université de Lorraine, 2020. tel-03027580

HAL Id: tel-03027580

https://hal.univ-lorraine.fr/tel-03027580v1

Submitted on 27 Nov 2020

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.

Anthony Feneuil

Puissances de l'incertain

La théologie comme méthode philosophique

-- --

CV – LISTE DES PUBLICATIONS

Synthèse des recherches présentées pour la soutenance de l'HDR

UNIVERSITÉ DE LORRAINE

École doctorale SLTC

Table des matières

I. Philosophie et théologie : aller et retour **6**

1. L'intégration bergsonienne de la mystique en philosophie *6*
a. Un auxiliaire de la recherche philosophique 6
b. Le concept de personne : objet et méthode 8
c. Philosophie de la religion ou philosophie religieuse 9
d. Bergson et au-delà 13

2. Philosophie de la mystique *16*

3. Philosophie des sciences des religions *21*
a. Le programme EPAER (Enjeux philosophiques des approches empiriques des religions) 21
b. La revue ThéoRèmes et l'impact des sciences des religions sur la méthode philosophique 24

4. Plus qu'une expérience : philosophie et théologie *30*
a. Une nouvelle question : la spécificité de la théologie 30
b. Le serpent d'Aaron : projet, résultats, prolongements 43

II. La raison théologique (puissances l'incertain I) **53**

1. Chemins incertains *53*
a. Principe : l'impossible sortie de la raison 53
b. Applications : idéalisme, nuit mystique, théorie de l'histoire 56

2. Foi et certitude *67*
a. Évidence et certitude des croyances religieuses théistes (foi) 68
b. La courbe d'intensité de la foi (Schleiermacher) 69
c. Incertitude de la foi et espérance chrétienne 71

3. Raison théologique et raison profane : la théologie à Metz *73*

III. La théorie de la personne (puissances de l'incertain II) **77**

1. La personne, de la philosophie de la religion à la théorie de la connaissance *77*

2. La personne et l'incertitude : le point de convergence des deux inédits *80*

3. L'incertitude personnelle *84*
a. Qui aurais-je été si... ? Métaphysique et sens commun 84
b. La conception cinématographique de la personne 87
c. L'extension du champ de la personne : théorie de la divinisation 89
d. Directions actuelles et possibles 91

Curriculum Vitae **94**

Activités d'enseignement et d'administration **96**

Activités de recherche **98**

Liste exhaustive des publications par année **100**

Interventions orales *103*

Diffusion de la recherche *105*

Rappel de la nomenclature *107*

L'unité de mon parcours n'est pas tout à fait thématique, et elle n'est pas disciplinaire. Si elle existe, elle ne peut tenir qu'à la *méthode* que j'ai employée. En effet, j'ai abordé des thèmes qui ressortissent classiquement de la philosophie de la religion (Dieu, la mystique), mais aussi de la théorie de la connaissance (expérience, réalisme/idéalisme), ou encore de l'anthropologie (personne/individu) et de la théorie de l'histoire (l'athéisme moderne et son rapport avec le christianisme, l'eschatologie). Ces notions son probablement liées par un air de famille dans la filiation de ce que l'on pourrait appeler le « spiritualisme chrétien ». Un tel air de famille est encore bien trop vague cependant, pour chercher dans cette direction l'unité de mes travaux. Quant à l'unité disciplinaire, elle n'existe pas non plus. Depuis le début de mes recherches, je me suis situé entre philosophie et théologie, sans je crois qu'il soit possible de distinguer lesquels de mes articles s'inscriraient dans le champ de l'une à l'exclusion de l'autre. En fait, j'ai même insisté dans plusieurs d'entre eux et dans ma thèse de doctorat, sur la possibilité de travailler simultanément dans les deux disciplines. Si bien qu'en parlant de « méthode », je n'ai pas en vue tous les éléments, formalisés ou non, qui distinguent une discipline ou une tradition universitaire d'une autre. De ce point de vue, je serais plutôt du côté de l'éclectisme : formé initialement en philosophie, j'ai complété mon cursus universitaire et rédigé ma thèse de doctorat dans une faculté de théologie protestante, avant d'intégrer le département de théologie catholique de l'Université de Lorraine, devenu depuis un département de théologie. J'enseigne aujourd'hui la théologie systématique et la philosophie, principalement dans le département de théologie mais également dans la filière « humanités ». À quoi il faut ajouter que je suis rattaché à un laboratoire de recherche interdisciplinaire, où travaillent théologiens, philosophes, littéraires et chercheurs en art. Ma carrière universitaire est donc faite de traversées entre les disciplines, et souvent de mélanges, entre des disciplines certes en partie proches, mais que leur proximité conduit à s'envisager les unes les autres avec méfiance. C'est tout particulièrement le cas pour ce qui est de la philosophie et de la théologie.

Dans ces conditions, pourquoi vouloir précisément situer l'unité de mon travail dans sa méthode ? Pour la raison que progressivement, j'ai assumé cette position aux marges de chacune de ces deux disciplines que sont la théologie et la philosophie, sur la frontière, et j'ai tâché au maximum de réfléchir au sens possible de cette position, et au parti que je pouvais peut-être en tirer. Plus exactement, il me semble avoir compris que la philosophie n'avait pas de marges. Ce qui est à la marge de la philosophie, c'est ce qui a vocation à en constituer le centre, ce sont les problèmes nouveaux que la philosophie doit s'approprier. Elle ne serait plus la philosophie si elle ne se sentait, en droit, partout chez elle. En ce qui concerne la théologie, c'est à peu près le contraire : la

marginalité est sa condition peut-être essentielle, dans la société aussi bien que dans le système des sciences : là où elle existe, c'est à peine. Et cette précarité institutionnelle manifeste est le reflet d'une précarité plus essentielle, sur laquelle je reviendrai dans les pages qui suivent. La prise de conscience de cette différence entraînait pour moi question double : la philosophie pouvait-elle venir à bout de la marginalité théologique ? Lui était-il possible de l'investir, de s'y sentir à son aise, et de transformer, comme il lui est naturel, la périphérie théologique en centre du questionnement philosophique ? Il y avait une forme de défi à tenter une opération de ce genre, et c'est celle-ci que j'appelle l'introduction de la théologie en philosophie, *comme méthode philosophique*.

Parler de la théologie comme méthode peut s'entendre en deux sens différents. On peut vouloir parler de la théologie en tant que discipline qui, comme les autres disciplines universitaires, possède une série de règles plus ou moins formalisées de raisonnements acceptables, un corpus de référence, des habitudes partagées au sein d'une communauté scientifique relativement identifiée. Bien que la nature interdisciplinaire de la théologie rende parfois difficile l'établissement de telles normes communes, elles existent au moins empiriquement, et tout spécialement si l'on ne considère que la branche qui m'intéresse le plus, celle de la théologie dogmatique. Considérée uniquement de ce point de vue, l'introduction de la théologie en philosophie n'est déjà pas sans intérêt : c'est notamment ouvrir le corpus philosophique à des auteurs classiques et contemporains souvent négligés par la philosophie universitaire. C'est aussi, par contrecoup, rappeler les théologiens à l'exigence philosophique de rationalité intégrale, exigence admise traditionnellement mais qu'une trop grande séparation disciplinaire risquerait parfois de faire oublier.

Toutefois, ce n'est pas en ce sens que j'entendrai principalement le mot « méthode » – bien qu'il me semble effectivement très important de pouvoir utiliser en philosophie toutes les ressources de ce corpus apparemment strictement théologique, ce que je m'efforce de faire au maximum. Je n'ai d'abord choisi ce mot, « méthode », que faute d'en trouver un meilleur. Il ne s'agit pas seulement d'importer certaines habitudes disciplinaires de la théologie en philosophie. Il s'agit encore moins d'élaborer des règles à suivre en philosophie, dont la provenance serait théologique. La « méthode » que j'ai en vue n'a rien d'universalisable, et je n'ai aucunement l'ambition de refonder la philosophie à partir d'elle. Il s'agit plutôt d'une méthode *personnelle*, non pas au sens du caprice individuel, mais au sens d'une posture philosophique possible, reconstruite dans sa rationalité *a posteriori*, et qui consiste à prendre au sérieux, pour la philosophie, ce qui m'a paru être le plus spécifique de la théologie, à savoir son irrémédiable équivocité, qui rend jusqu'à son existence incertaine, et qui la maintient précisément dans cette position marginale dont j'ai parlé.

Cette « méthode » est donc cherchée plus que maîtrisée, c'est plutôt une tâche à laquelle je suis souvent revenu : celle de faire exister la théologie ou sa trace dans la philosophie, en manifestant l'importance de ce presque-rien qu'est l'incertitude. D'où le titre principal de ce mémoire de synthèse : puissances de l'incertain.

I. Philosophie et théologie : aller et retour

1. L'intégration bergsonienne de la mystique en philosophie

a. Un auxiliaire de la recherche philosophique

S'il y a une origine de cette « méthode », elle est à chercher dans la philosophie de Bergson, et c'est pourquoi les travaux sur Bergson m'ont accompagné depuis mon mémoire de Master en 2008 et jusqu'à aujourd'hui. En effet, j'ai trouvé chez Bergson un double mouvement dans son rapport à la mystique, à la fois d'appropriation philosophique d'un donné religieux, et de transformation religieuse de la démarche philosophique. Et ce double mouvement deviendra en quelque sorte un schème structurant pour ma compréhension, ensuite, du rapport entre philosophie et théologie. Il est donc nécessaire de revenir à mes premiers travaux d'exégèse du bergsonisme, pour comprendre comment j'ai construit ce schème.

Le point départ est situé dans sur une série de remarques faites par Bergson autour de la parution de son dernier livre, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Depuis une vingtaine d'année, les études bergsoniennes ont connu un important renouveau, qui a conduit notamment à réapprécier l'importance de cet ouvrage[1]. Toutefois, la majorité des commentaires de cette œuvre s'est concentrée sur ses deux premiers chapitres, qui concernent essentiellement les questions morales et sociales, voire sur le dernier qui met en jeu plus directement des questions politiques. Plus rares sont les tentatives pour envisager directement le chapitre trois, dont le propos est celui du rapport entre la philosophie et la religion, plus exactement la mystique et – sous quelques réserves que je ferai immédiatement – la théologie[2]. Cette relative ignorance pourrait sembler paradoxale, puisque c'est précisément ce chapitre qui fait, selon plusieurs déclarations de Bergson, la plus grande originalité de son livre :

[1]L'un des bons indicateurs de ce renouveau, accompli pour une grande part sous l'impulsion de Frédéric Worms, est la parution, tous les deux ans depuis 2002, des *Annales bergsoniennes.* Cette série de collectifs prend la suite de celle des *Études bergsoniennes*, commencée en 1948 et dont la parution avait cessé en 1973, marquant l'essoufflement de la première vague de recherches sur Bergson, avant son entrée dans ce qu'Emmanuel Lévinas a appelé son purgatoire (Emmanuel Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 21). Il est significatif que le dossier de ce premier volume des *Annales bergsoniennes* soit justement consacré aux *Deux sources* : le renouveau de la lecture de Bergson a dû passer par un déplacement du centre de gravité de son œuvre et une réévaluation de l'importance de ce dernier livre.

[2]C'est surtout à Ghislain Waterlot, responsable de l'édition critique de cet ouvrage avec Frédéric Keck qu'il revient d'avoir insisté sur l'importance de ce chapitre.

> Si j'apporte, dans ces pages, quelque chose de nouveau, c'est cela : je tente d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique[3].

Inscrit dans ce mouvement de renouveau, j'ai pour ma part insisté sur la richesse de ce chapitre et de la proposition méthodologique qu'il contient. J'ai donc cherché à déterminer les implications d'une telle proposition méthodologique, non seulement à l'intérieur des limites du bergsonisme historique, mais aussi au-delà. C'était tout le sens de mon premier livre : *Bergson. Mystique et philosophie* (Paris, PUF, 2011). Il s'agit d'une exposition de la philosophie bergsonienne de la religion, mais entièrement orientée par la question de savoir comment précisément Bergson intègre la mystique à la philosophie, la *met en formules*, selon ses termes, pour qu'elle devienne un « auxiliaire puissant de la recherche philosophique[4] ». Un auxiliaire, c'est-à-dire non une servante, comme si Bergson retournait avec la mystique le rapport classique entre théologie et philosophie[5], mais une aide, un supplément auquel la philosophie n'aurait pu accéder par elle-même, et qui en modifie profondément l'exercice.

La mystique, en effet, et c'est toute la difficulté, non seulement n'est pas la philosophie, mais elle ne se présente même pas, du moins celle que Bergson envisage, comme un mode de connaissance. Elle est une forme d'action religieuse qui vise l'adoration et la conversion. L'un des principaux enjeux de la compréhension bergsonienne de la mystique est donc de déterminer comment elle peut devenir, pour la philosophie, une forme de connaissance. C'est cela que Bergson appelle l'introduction de la mystique en philosophie, et c'est cela que j'ai cherché à étudier dans ce livre. Je l'ai fait en montrant comment la philosophie doit, dans ce processus d'intégration, éviter deux écueils : celui de l'anthropomorphisme et celui de l'agnosticisme. L'anthropomorphisme consisterait à plaquer sur les discours mystiques des préconceptions philosophiques qui empêchent d'en saisir la spécificité. Quant à l'agnosticisme, entendu ici au sens étymologique parfois utilisé dans la littérature théologique, il signifierait renoncer à l'appropriation philosophique de la mystique, et considérer qu'elle désigne un domaine nécessairement extérieur à la philosophie et qui doit rester inaccessible à ses efforts conceptuels. Ce double écueil, apparu dans mon analyse de Bergson sans

[3]Ces propos donnés dans un entretien à Jacques Chevalier (*Entretiens avec Bergson,* Paris, Plon, 1959, p. 152) font écho à deux déclarations similaires dans une lettre à Blaise Romeyer du 24 mars 1933, et dans des notes de lectures du livre d'Alfred Loisy intitulé en réponse à Bergson : *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religio*n *?*

[4] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008, p. 266.

[5] Voir

que lui-même formule les choses de cette manière, reste en arrière-plan de toutes mes recherches ultérieures.

b. Le concept de personne : objet et méthode

Il m'a semblé, c'est assez notable et j'y reviendrai dans une section ultérieure de cette synthèse, que le concept clé de ce processus bergsonien d'intégration de la mystique en philosophie, dans *Les deux sources*, est celui de *personne*. C'est pourquoi ce concept est au centre du livre, qui prend d'ailleurs pour point focal, à partir de quoi toute l'œuvre bergsonienne en philosophie de la religion est envisagée, le passage des *Deux sources* consacré à l'élaboration d'une théorie originale de la personne.

L'examen de ce concept de personne m'a conduit à deux résultats principaux. D'une part, et sur le plan de l'exégèse bergsonienne, j'ai pu mettre en évidence un fait passé inaperçu dans le commentaire, et qui lui aussi aura des répercussions sur ma lecture de Bergson au-delà de ce livre dans ma thèse de doctorat. Ce fait est celui d'une inflexion importante voire d'un retournement[6] dans la compréhension bergsonienne de la notion de personne, entre les textes qui lui sont consacrés dans les années 1910, encore dans la droite ligne de *L'Évolution créatrice*, et ceux de 1932. Je reviendrai sur cette évolution et sur les deux conceptions de la personne qu'elle engage. En effet, c'est finalement cette distinction qui sera encore au centre de la lecture de Bergson que je proposerai dans ma thèse de doctorat, puis au point de départ de ma propre réflexion sur la personne, telle qu'elle est présentée dans la première partie du travail joint à ce mémoire de synthèse. Ce travail d'exégèse bergsonienne aura donc eu pour moi des répercussions bien au-delà du cadre strictement bergsonien. Cela n'est pas sans cause. En fait, cela tient à l'autre résultat de ce premier travail de recherche[7] mené sur Bergson : la double dimension du concept de personne, à la fois thématique *et* méthodologique. Que faut-il entendre par là ? Bien sûr, la notion de personne est mobilisée par Bergson, dans *Les Deux Sources*, pour décrire Dieu. Dieu est, pour Bergson, et c'est là d'après lui un enseignement de la mystique, une personne. Mais cette affirmation n'est pas seulement une affirmation *sur* Dieu. C'est également une affirmation sur les modalités par lesquelles il est possible de le connaître. Dire que Dieu est une personne, c'est aussi et même avant tout dire

[6] J'ai détaillé cette inflexion dans un article publié en 2017 mais rédigé pour l'essentiel en 2010. Je détaille les marques de sa présence, en répondant aux objections possibles et en suggérant les conséquences qu'elle a pour la compréhension globale de son œuvre. Ces conséquences sont tirées notamment dans ma thèse de doctorat : « Un autre Bergson ? La théorie de la personne comme émotion : une nouveauté des *Deux Sources* », dans *Annales bergsoniennes VIII*, Paris, PUF, 2017, p. 271-285.

[7] Je pourrais mentionner également mon mémoire de maîtrise, consacré à l'examen de la notion de paresse

qu'il ne peut être connu comme une chose. Être une personne n'est pas l'une de ses propriétés, c'est une indication sur la manière dont il peut être connu. Et c'est précisément à cause de cette double dimension (concept thématique et concept épistémologique), que le concept de personne est l'outil par lequel la mystique est intégrée en philosophie : elle n'est pas intégrée seulement comme une source d'informations, mais elle modifie la nature de la connaissance philosophique elle-même. Très exactement, la connaissance philosophique cesse pour Bergson d'être uniquement une connaissance : elle est en même temps l'établissement d'une *relation personnelle* dans laquelle toute affirmation théorique a une conséquence pour cette relation. Ou en d'autres termes : il n'est pas possible de parler de Dieu sans engagement personnel à son égard. Et c'est cette double dimension du concept qui permet au philosophe de se prémunir du double écueil dont j'ai parlé plus haut : celui de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme. Il est bien possible, pour Bergson, de parler conceptuellement de Dieu, grâce à l'étude de la mystique et au raisonnement : l'agnosticisme est évité. Toutefois, les concepts ne valent jamais que dans la mesure où ils sont avant tout des manières d'exprimer la relation personnelle entre Dieu et le philosophe, si bien qu'ils ne s'y appliquent pas en soi, serait-ce de manière analogique (l'anthropomorphisme est évité).

c. Philosophie de la religion ou philosophie religieuse

Cette thèse, qui engage le statut de la philosophie, est un peu problématique à soutenir dans le cas de Bergson. En effet, ce sont la plupart du temps ses adversaires qui l'ont accusé, en général sans chercher à le prouver, d'avoir introduit une forme de religiosité en philosophie[8]. En réaction, la plupart de ses partisans, et Bergson en premier lieu, lorsqu'il a commenté ses propres travaux, ont insisté sur sa rigueur. Il me semble que celle-ci est aujourd'hui mieux admise, et qu'il n'est plus besoin de la défendre. Toutefois, je ne vois pas de raison a priori d'opposer rigueur et dimension éventuellement religieuse d'une pensée. Tout dépend évidemment de la manière dont on définit la religion. Quoi qu'il en soit, j'ai pu montrer dans un article de 2008[9] que, de fait, définir la philosophie de Bergson comme une philosophie *religieuse* – au sens que lui-même donne à ce terme dans *Les deux sources* – était en fait la meilleure manière de comprendre l'usage qu'il fait du mot Dieu dès *L'Évolution créatrice*. En effet, l'utilisation de ce mot pour parler de ce dont il parle (la source des

[8] De ce point de vue, il est significatif que Bergson emploie le mot mystique pour la première fois en 1901, lors d'une conversation à la société française de philosophie, et d'abord pour se défendre d'entretenir une attitude antiscientifique, avant d'admettre le terme en lui donnant une acception différente mais encore indéterminée, celle d'un « certain appel à la vie intérieure et profonde », et qui d'après lui vaudrait pour toute philosophie (Henri Bergson*, Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011, p. 264.

[9] « Le Dieu de L'Évolution créatrice est-il un Dieu des philosophes ? », dans *Annales Bergsoniennes IV*, Dir. A. Fagault-Largeault et F. Worms, Paris, PUF, 2008, p. 309-324

élans vitaux dans *L'Évolution créatrice*) n'est tout à fait compréhensible qu'à la condition de ne pas le considérer uniquement à partir de ce qu'il désigne, mais aussi de son usage religieux, de la modalité religieuse du discours. Religieuse, c'est-à-dire assurant ce qui pour Bergson est la fonction religieuse par excellence, à savoir donner « plus de force pour agir et pour vivre[10] ». C'est pourquoi j'ai repris cette expression dans le titre d'un article de 2012[11], qui étaye cette hypothèse construite à partir de la notion de Dieu dans *L'Évolution créatrice* lue à la lumière des *Deux sources*, mais en l'élargissant à tout le projet du livre de 1907, et même au concept méthodologique central du bergsonisme, celui d'intuition. L'objectif de cet article, dans la lignée de celui de 2008 et de mon livre sur Bergson, est en effet de déployer toute la théorie bergsonienne de l'intuition, telle qu'elle est exposée dans *L'Évolution créatrice*, dans la perspective de cette conciliation entre une fonction religieuse de la philosophie et sa pleine et entière rigueur. Et en effet, c'est justement parce que l'intuition n'est rien d'*autre* que la dimension religieuse de la philosophie – au sens de sa fonction d'attachement à la vie – qu'elle n'est pas, comme on l'a souvent reproché à Bergson, une faculté occulte qui ajouterait à la connaissance intellectuelle une connaissance positive d'un autre type et qui échapperait à son contrôle. L'intuition ne donne pas de contenu supplémentaire à l'intelligence, mais elle la rattache à la vie et de ce point de vue joue un rôle religieux, au sens technique – fonctionnel – du terme que Bergson donnera à ce terme par la suite. De 1907 à 1932, la philosophie de Bergson ne deviendra donc pas plus religieuse qu'elle ne l'était, mais c'est le type d'attachement caractérisant l'intuition qui changera. Autrement dit le contenu de la religion va changer, pas le fait que la philosophie soit religieuse : c'est déjà le cas en 1907.

Comment, dans ces conditions, déterminer plus exactement encore la nature de cette connaissance philosophique à dimension religieuse, que j'ai cru pouvoir identifier chez Bergson ? Cette question a été au centre de trois articles publiés en 2012, et qui traitent chacun du statut de la connaissance philosophique de Dieu. Le plus significatif est sans doute : « connaître philosophiquement Dieu ? Théologie naturelle et philosophie de la religion chez Henri Bergson[12] » parce qu'il est celui qui pose la question le plus frontalement, et en lien explicite pour la première fois avec un aspect de la pensée de Barth. L'alternative un peu facile entre théologie naturelle (connaissance intellectuelle de Dieu) et philosophie de la religion (tentative d'explication des phénomènes religieux historiques) est assez vite dépassée. En effet, celle-ci ne mène qu'à une

[10] Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2006, p. 271.
[11] « "Plus de force pour agir et pour vivre" : vie, intelligence et intuition dans *L'Évolution créatrice* de Henri Bergson », *Studia Philosophica* 73/2014, Schwabe Verlag, Bâle, p. 185-199
[12] Dans *Bergson*, dir. C. Riquier, Paris, Cerf, 2012, p. 449-467.

double impasse, toujours la même : l'absolutisation des catégories intellectuelles humaines, ou le constat de l'irrémédiable fausseté de toutes les religions. Sauf que la philosophie bergsonienne de la religion, dans sa rencontre avec la mystique comme phénomène historique, ne reste pas en posture d'observatrice extérieure, prenant la mystique pour thème. Elle doit, non pas en raison d'une décision du philosophe, mais à cause de ce qu'est la mystique elle-même, et à cause du fait qu'elle donne à voir Dieu en tant que personne, être elle-même « écho » de la mystique, et pour parler effectivement de ce dont il est question, engager personnellement le philosophe – devenir philosophie religieuse. Si le lien avec la pensée de Barth est possible, c'est dans la mesure où elle exprime la même contrainte que celle de Bergson pour toute connaissance qui prenne appui sur l'expérience religieuse : une telle connaissance ne peut être représentationnelle, au sens où elle ne peut pas être une connaissance qui ne soit *en même temps* l'expression de la relation avec l'objet de cette connaissance. Autrement dit, Barth et Bergson se rejoignent ici – et c'est ce qui fait l'importance de cet article dans mon parcours – sur la dimension nécessairement *relationnelle* de la connaissance de Dieu. Mais surtout, ils se rejoignent sur ce qu'implique cette dimension relationnelle : l'impossibilité d'un critère de vérité objectivable décisif, indépendant de l'engagement de la personne. Car si le philosophe, pour rendre raison de la mystique, doit pouvoir entendre en lui son « écho », Bergson souligne qu'il lui est aussi toujours possible d'y rester sourd[13]. L'ambiguïté, voire l'incertitude, est ainsi constitutive, chez Bergson déjà, de la véritable connaissance philosophique de Dieu.

Cette réflexion sur le statut de la connaissance philosophique a fait l'objet de deux autres articles, qui sont consacrés chacun à la comparaison de la pensée bergsonienne de la mystique avec d'autres manières de concevoir la connaissance philosophique, aux deux bouts du spectre philosophique, si l'on peut dire. Le premier[14] avec un philosophe de la tradition dite « analytique » en philosophie de la religion, William Alston. Alston est particulièrement intéressant dans ce cas, puisqu'il défend une thèse très similaire à celle de Bergson : celle de la valeur épistémique de l'expérience mystique. Comme Bergson, il pense que la philosophie de la religion est en droit de tirer des enseignements de l'expérience mystique, et son livre *Perceiving God* est consacré à démontrer cette thèse. Certains des arguments qu'il utilise sont d'ailleurs assez semblables à ceux de Bergson, même si évidemment le cadre général des deux pensées est très différent. Cependant, ma thèse

[13] J'insiste sur cette possible surdité du philosophe à l'égard de l'enseignement de la mystique dans l'article « Henri Bergson : incrédulité postmoderne et universalisme mystique », pour décrire les conséquences de cette possibilité pour l'universalisme qu'il promeut en philosophie.

[14] « Percevoir Dieu ? Henri Bergson et William P. Alston : une hypothèse sur la différence entre philosophie continentale et analytique de la religion », *Théo*Rèmes [en ligne] 2|2012, http://theoremes.revues.org/310.

principale dans cet article est que s'il y a bien une différence d'approche de la mystique et de la compréhension de sa valeur philosophique par les deux philosophes, la différence ne tient pas d'abord à leur ancrage dans deux traditions philosophiques différentes, mais à deux compréhensions de la mystique. Autrement dit, ce n'est pas un désaccord sur la méthode, mais un désaccord sur l'objet. Seulement, cela *apparaît* comme un désaccord aussi sur la méthode, parce que pour Bergson et nous revenons à cette spécificité, l'*objet* mystique ne peut être saisi correctement par la philosophie sans qu'elle subisse également une transformation, autrement dit sans que le *sujet* de la philosophie soit aussi transformé. Sans qu'il devienne, suivant les catégories que je mettrai en place dans ma thèse de doctorat, non plus un sujet mais une personne, c'est-à-dire le sujet d'une connaissance *relationnelle*[15].

Il fallait toutefois, après avoir énoncé cette thèse, la différencier de tout relativisme. Que la connaissance philosophique, quand elle est transformée par ce que Bergson appelle l'introduction de la mystique comme procédé de recherche, devienne une connaissance personnelle ou relationnelle, ne signifie pas que chacun ait la sienne, ou qu'il n'y ait aucun moyen de contrôle de cette connaissance. J'ai discuté cette question dans un article consacré à la comparaison de la philosophie bergsonienne de la mystique, et en particulier la question directement politique posée par sa philosophie de la mystique, à savoir la perspective universaliste, et la mise en question par Jean-François Lyotard[16] de ce qu'il appelle les « métarécits » c'est-à-dire précisément des récits à prétention universaliste, susceptibles d'être saisis par tout le monde de la même manière, et d'englober en eux l'ensemble des connaissances particulières (l'exemple paradigmatique étant l'Encyclopédie de Hegel). Cette mise en cause des métarécits implique certainement (mais mon propos dans l'article n'est pas de développer la pensée de Lyotard ou de ceux qui s'inscrivent dans son sillage) d'assumer une forme de relativisme épistémologique (et peut-être de culturalisme), dans lequel la connaissance absolue est remplacée par des savoirs locaux et situés, des points de vue dépendants des conditions de leur énonciation et dont aucun ne peut prétendre à l'absoluité. La

[15] Cette thèse a un bénéfice secondaire, du point de vue de l'histoire de la philosophie de la religion et des rapports entre philosophie « analytique » et « continentale » : elle permet de situer la différence non dans des compréhensions d'autant plus irréductibles l'une à l'autre qu'elles seraient a priori de la philosophie. Si la distinction, dans certains cas du moins, tenait non à des méthodes a priori différentes, mais à des méthodes induites par l'objet, pour ainsi dire, elle serait plus susceptible d'être dépassée par une discussion non pas directement sur la méthode, mais sur l'objet. Dans le cas précis de la mystique, la question est de savoir ce qu'est le type de connaissance mystique et si c'est un type de connaissance comme les autres, ou si au contraire tout son contenu ne tient pas dans la réélaboration qu'il oblige à engager du sujet même de la connaissance.

[16] « Henri Bergson : incrédulité postmoderne et universalisme mystique », dans *Où est la vérité ? La théologie aux défis de la Radical Orthodoxy et de la déconstruction*, dir. Andronicos D., Askani, H.-C., Mendoza, C., Müller, D., Genève, Labor et Fides, 2012, p. 229-244.

comparaison avec Bergson sur ce point est utile pour clarifier encore le statut de sa philosophie que j'ai dite ici religieuse. À première vue, Bergson semble attaché à la mise en place d'un tel métarécit (à travers le récit des origines de la vie humaine et de l'intelligence dans *L'Évolution créatrice*). D'autre part, *Les deux sources* élaborent, quant à elles, une philosophie de l'histoire à prétention elle aussi universaliste, qui vise d'ailleurs tendanciellement à l'unification politique du genre humain. Et pourtant, ni *L'Évolution créatrice* ni *Les deux sources*, en réalité, ne se construisent comme des métarécits au sens de Lyotard, parce que toutes deux reposent sur une conception de la philosophie dont le centre n'est pas un raisonnement mais une expérience. Or le propre d'une expérience est de ne pouvoir être attestée de l'extérieur, mais tout au plus suggérée. Si bien qu'à qui ne peut faire cette expérience, le philosophe au bout du compte n'a rien à opposer. Est-ce à dire que Bergson soit relativiste (épistémologiquement) et culturaliste (politiquement) ? C'est là qu'est la difficulté, et l'intérêt de sa pensée de la connaissance philosophique comme relation, à partir de la mystique. L'expérience philosophique à laquelle donne accès la mystique, c'est précisément une expérience universelle. Expérience universelle et non pas expérience (individuelle) de l'universel. Car la dimension personnelle de la philosophie à laquelle l'ouvre la mystique est l'expérience de *ne plus* être un sujet individuel. Il y a là un paradoxe que j'approche encore confusément dans cet article mais qui sera repris dans ma thèse et plus encore dans les deux inédits présentés pour cette habilitation : l'expérience d'un seul (le philosophe ici, pour Bergson, mais ouvert à l'expérience mystique) est en fait déjà l'expérience de tous, parce que c'est une expérience immédiatement relationnelle. Si bien que le fait qu'aucun raisonnement acceptable par tous ne puisse attester de cette universalité (qui du point de vue rationnel reste donc incertaine, bien que la philosophie ne cesse de la suggérer), n'empêche pas le *fait* que cette expérience ait bien lieu pour tout le monde, et que le relativisme soit donc nié. Ou en d'autres termes encore, la possibilité du relativisme (possibilité *nécessaire* pour que la philosophie soit fondée sur une connaissance *de quelque chose de donné*, une expérience, et non une construction intellectuelle seulement) n'implique pas sa réalité, ce qui est une confusion trop souvent faite. Ce n'est pas parce que le relativisme est possible qu'il est réel, et Bergson – du moins le Bergson que l'on peut construire à partir des *Deux sources* mais sans doute au-delà – est au contraire un penseur de la possibilité du relativisme, possibilité inévitable et nécessaire en tant que telle mais non actualisée.

d. Bergson et au-delà

Ces travaux sur Bergson et cette réflexion sur le statut de la connaissance philosophique de Dieu m'ont conduit à élargir mes perspectives dans plusieurs directions à la fois. Cet élargissement

était rendu nécessaire par ce qui m'est vite apparu comme une restriction illégitime, à l'intérieur de la philosophie bergsonienne de la religion, de son champ d'application à la mystique – et à une compréhension elle-même restreinte de la mystique. Cette restriction est illégitime à trois niveaux. Premièrement, l'opposition entre la mystique que Bergson dit complète et les religions en général (christianisme y compris quoique de manière moins nette[17]), repose sur des données relatives à l'histoire des religions tributaires évidemment des connaissances de son temps, et de l'état de la discipline dans les années 1920. Ce fait n'est pas nécessairement de nature à invalider toutes ses distinctions. Cependant, qui voudrait en examiner la pertinence aujourd'hui ne pourrait faire l'économie d'un travail sur les approches contemporaines du religieux dans les sciences sociales. Il n'est notamment pas évident que la religion comme phénomène historique soit aussi facilement que Bergson le pense compréhensible à partir d'une unique théorie fonctionnaliste de la fabulation. En tout cas, c'est un point qui ne peut pas être décidé abstraitement et sans références aux théories contemporaines du religieux et indépendamment des nombreuses discussions en philosophie de la religion. Deuxièmement, la mystique telle que Bergson l'envisage, repose elle aussi sur une documentation et des théories relativement datées. Mais en outre, elle implique certains choix quant aux types de mystiques considérées qui peuvent être discutés du point de vue même de sa théorie, et notamment l'opposition assez nette qu'il dresse entre mystique pratique et mystique spéculative, conduisant à mettre à l'écart la théologie mystique proprement dite, mais également à ignorer certaines figures mystiques contemporaines qui ne correspondent pas aux cadres d'analyse qu'il envisage. La troisième restriction concerne justement la théologie. Bergson, dans son approche de la religion et de la mystique, s'en distancie explicitement[18]. Toutefois, il me semble que cette prise de distance est fondée en partie sur des préjugés, ou du moins sur une conception de la théologie difficile à défendre jusqu'au bout. Qu'est-ce que la théologie pour Bergson ? Un discours « qui se

[17] Ghislain Waterlot a spécialement examiné ce point dans son article « Mysticité et société, ou le problème de la religion mixte dans *Les Deux Sources* », in *Vers Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Vladimir Gradev et Kristian Bankov (dir.), Nouvelle Université Bulgare, 2010 : http://ebox.nbu.bg/berg2/sk4.html

[18] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008, p. 265 et 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 ». Toutefois on trouve aussi d'autres déclarations qui témoignent d'une volonté de rapprochement avec la théologie : « 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. » (« Henri Bergson à Blaise Romeyer, 24 mars 1933 », dans *Mélanges*, textes réunis par A. Robinet, Paris, PUF, 1972, p. 1507.

fonde sur la révélation et s'adresse alors à la foi[19] ». Soit. Reste le problème de savoir ce qu'est cette révélation, et comment le théologien la connaît. Bergson évacue la question en mentionnant les « institutions qui l'ont transmise » et « la foi qui l'accepte[20] ». D'une part la transmission socio-historique de la révélation, de l'autre l'assentiment individuel au contenu transmis. Sauf que pour Bergson *la* révélation est précisément définie comme objet de foi et distinguée d'*une* « révélation » (qui serait tout simplement le contenu de la connaissance philosophique ?) par le fait d'avoir une *date*[21]. Mais quelle serait donc la date d'une telle révélation *transmise* ? On peut penser alors que Bergson parle du contenu de la révélation, de la révélation en tant qu'ensemble d'événements ayant eu lieu à certains moments précis, et dont on transmettrait le souvenir. Dans ce cas, la question se pose de la manière d'assentir à la transmission de cette révélation, ce que Bergson appelle la foi. Soit il s'agit d'un assentiment non fondé, ni sur la raison ni sur l'expérience commune, et alors elle doit être elle-même une révélation. Dans ce cas la révélation cesse d'avoir une date et elle est continue ou sans cesse recommencée par dans l'esprit des croyants. Elle devient une expérience partagée, peut-être celle d'être en contact privilégié avec un Dieu garant de certaines propositions, mais une expérience semblable à ce dont parle le philosophe lorsqu'il mentionne l'expérience mystique *en voulant la distinguer de la foi en une révélation*. La distinction, par conséquent, s'annule. Soit la foi est un assentiment lui-même *non révélé* au contenu de la révélation. C'est donc un assentiment fondé sur l'expérience et le raisonnement (ou bien non fondé, une pure illusion subjective), parfaitement naturel. Dans ce cas, on ne voit pas pourquoi la philosophie ne devrait pas l'examiner, pour le justifier ou au contraire montrer les ressorts de l'illusion. Bergson le fait lorsqu'il parle des religions non chrétiennes, pourquoi excepterait-il la théologie chrétienne de ses raisonnements ? C'est bien qu'il n'en a pas de théorie très claire, sans doute d'ailleurs pour des raisons historiques et personnelles, liées à sa prudence et à sa volonté de se tenir à l'écart des débats internes à la théologie de son temps, dans la mesure où ils l'obligeraient à « sortir du bois » et à clarifier en même temps ses positions vis-à-vis de l'Église catholique, ce qu'il n'a évidemment pas envie de faire.

C'est finalement compte-tenu de ces trois restrictions bergsoniennes que mon travail s'est engagé dans trois directions complémentaires, avec à chaque fois comme but d'éprouver le geste bergsonien d'ouverture de la philosophie à des types de discours et de raisonnements qui lui sont

[19] « Henri Bergson à Blaise Romeyer, 24 mars 1933 », dans *Mélanges*, textes réunis par A. Robinet, Paris, PUF, 1972, p. 1507.
[20] Henri Bergson, *Les deux sources...*, *op. cit.*, p. 266.
[21] Henri Bergson

apparemment étrangers mais qui pour cette raison même pourraient lui être intégrés et la ressourcer : la philosophie de la mystique, les sciences des religions et la théologie.

2. Philosophie de la mystique

C'est donc dans un esprit bergsonien que je me suis d'abord intéressé à la littérature mystique. Ces recherches se sont inscrites en premier dans un séminaire que j'ai co-animé avec Ghislain Waterlot, dans le cadre de mes fonctions comme assistant de l'Institut romand de systématique (IRSE) à Genève, entre 2008 et 2014 (et qui est toujours en activité sous la direction de Ghislain Waterlot). L'objectif de ce séminaire soutenu conjointement par l'Université de Genève et l'UMR 5037, était de mettre en lien des spécialistes de la mystique issus de différentes disciplines (théologie, philosophie, littérature, histoire, anthropologie, sociologie), et d'investir la mystique comme un objet d'étude universitaire à part entière. La création de ce séminaire avait d'ailleurs suivi un colloque organisé à Genève en 2006 et consacré aux *Deux sources* : son esprit était donc bien d'inspiration bergsonienne. Il s'agissait de prendre au sérieux la possibilité que la mystique puisse avoir une valeur philosophique, mais cela impliquait de ne pas en rester aux premières recherches de Bergson, et de mettre cette hypothèse à l'épreuve de la réalité des mystiques dans toute sa diversité. C'est pourquoi l'apport de l'histoire et des sciences sociales était essentiel pour constituer cet objet.

Dans cette perspective, le séminaire a donné lieu à l'organisation de colloques et journées d'études. Toujours dans ce but de construire la mystique en tant qu'objet de recherche susceptible d'une unification théorique à travers la diversité de ses figures historiques, différents types de manifestations ont été organisées. Soit pour questionner l'extension de la notion de mystique hors du christianisme [22], soit pour examiner ses variations lors de périodes historiques données, spécialement aux 17e et 20e siècles [23], soit enfin pour tâcher d'élaborer certains concepts transversaux à ces différentes périodes historiques ou traditions religieuses[24]. La plupart ont donné lieu à des publications, notamment *La mystique face aux guerres mondiales* (2010) ou *Imiter Dieu* (à paraître).

Mon travail personnel s'est inscrit naturellement dans ce cadre. Je me suis spécialement concentré sur une figure contemporaine, Thérèse de Lisieux. Pourquoi ce choix ? Justement parce

[22] « Sous le texte et la loi : les pratiques mystiques dans l'islam et le judaïsme » (2009), « Asie : terre de mystiques ? » (2009), « Mystiques en dialogue » (cycle de conférences en 2012).
[23] « 17e : le siècle mystique ? » (2009), « Mystique et Églises au XXe siècle » (2011), « Expériences mystiques en marge du christianisme : Simone Weil et Etty Hillesum » (2014).
[24] « Imiter Dieu. Approches théologiques, philosophiques et historiques » (2011).

que la « petite » Thérèse semble échapper par bien des aspects aux catégories bergsoniennes d'analyse de la mystique, et tout d'abord par son opposition à la « grande » Thérèse, Thérèse d'Avila, souvent citée par Bergson et qui constitue l'un des exemples paradigmatiques de la mystique complète. Thérèse de Lisieux, quant à elle, est tout à fait absente des *Deux sources*, bien que Bergson en ait probablement entendu parler. Mais elle ne correspond pas au modèle de mystique qu'il privilégie : elle n'a rien des « grands hommes d'action[25] » que sont pour Bergson les mystiques (souvent féminines). Thérèse de Lisieux, carmélite morte à 24 ans sans avoir fondé aucune communauté ni cherché le moins du monde à réformer la sienne, semblerait plutôt correspondre au modèle de mystique contemplative que Bergson associe au « mysticisme oriental », perdu dans l'extase et sans confiance dans l'action humaine. Il y aurait certainement à dire sur ce qui travaille d'imaginaire colonial et sexiste derrière ces représentations d'une mystique occidentale active, opposée à l'orient contemplatif. Thérèse de Lisieux permet de déjouer en partie cet imaginaire. J'ai pu montrer[26], à partir de ses écrits et des travaux récents sur sa biographie[27], qu'en réalité le parcours spirituel de la jeune sœur a bien de nombreux points communs avec celui que Bergson considère comme emblématique du « mysticisme complet ». De ce point de vue, elle ne peut donc être rangée sans autre dans la catégorie de l'incomplétude orientale. Thérèse de Lisieux, comme les grandes figures de la mystique carmélitaines, a bien connu les « extases » mais elle ne s'y est pas arrêtée, comme les mystiques orientaux tels que les conçoit Bergson. Elle a connu également le doute et les scrupules, qui seraient censés distinguer, toujours dans son modèle, les mysticismes complets, en les conduisant à abandonner la contemplation pour s'engager dans l'action, toutes les images et représentations de Dieu (c'est-à-dire aussi toutes les croyances relativement à Dieu) perdant finalement leur première place et parfois même disparaissant, l'union à Dieu ne se réalisant plus que dans la volonté *agissante*. Or il y a bien chez Thérèse de Lisieux quelque chose comme ce déplacement du centre de gravité de son expérience depuis la sensibilité et la représentation vers la volonté. À la fin de sa vie, elle affirme même que la volonté est désormais le seul lieu de son rapport à Dieu, entièrement absent de sa sensibilité spirituelle. Toutefois, et c'est bien là ce qui rend son étude troublante d'un point de vue bergsonien, ce travail de la volonté ne s'oriente pas vers les grandes actions d'une Thérèse d'Avila, d'une Jeanne d'Arc ou d'un François d'Assise, mais au contraire

[25] Henri Bergson, *Les deux sources...*, *op. cit.*, p. 201.

[26] « "le mysticisme à l'état pur" (Bergson) : images des ténèbres chez Thérèse de Lisieux », dans *Revue théologique de Louvain*, 41-4, 2010, p. 519-538 (https://archive-ouverte.unige.ch/unige:18620)

[27] Je pense d'abord à ceux de Claude Langlois, dont j'ai fait un compte-rendu détaillé dans l'article : « Critique textuelle et expérience mystique : la série thérésienne de Claude Langlois », dans *Revue de l'histoire des religions*, 228, 1/2011, p. 93-103.

vers une démarche d'anéantissement et de suppression de toute action grandiose. C'est cette spiritualité de l'abandon et de l'anéantissement qui m'a intéressé, dans la mesure où elle s'exprime dans des termes qui ne sont pas exactement ceux des traditions antérieures de l'anéantissement spirituel, et surtout en tant qu'elle constitue évidemment, non une suppression de toute action ce qui n'aurait même pas de sens, mais plutôt une redéfinition de l'action dans un sens qui n'est pas celui de la réforme politique volontariste ou de l'héroïsme guerrier, du moins tel qu'il est conçu habituellement au XIXe siècle.

C'est la raison pour laquelle j'ai écrit un article sur l'appropriation par certains soldats de la Grande Guerre des textes de Thérèse de Lisieux à leur disposition : « Thérèse de Lisieux : Nouvelle Jeanne d'Arc ou "sainte des poilus[28]" ? ». Cet article oppose deux manières d'interpréter la ferveur constatée lors de la Première Guerre mondiale dans la dévotion à Thérèse de Lisieux, à partir d'un examen de quelques textes magistériels relativement à la promulgation de sainte Thérèse de Lisieux comme patronne secondaire de la France (à l'égale de Jeanne d'Arc) lors de la Deuxième Guerre mondiale, et de lettres de soldats envoyées lors entre 1914 et 1918 au Carmel de Lisieux. Il apparaît que les autorités catholiques françaises à l'origine de cette promulgation ont manqué une spécificité de cette dévotion, qui n'était pas uniquement centrée sur l'attente de la victoire ou la demande de protection miraculeuse, mais s'appuyait sur ce que les poilus connaissaient des textes de Thérèse et de sa spiritualité (grâce à une campagne de diffusion active de la part du Carmel de Lisieux). Ces textes thérésiens ont permis à certains soldats de s'approprier leur expérience guerrière, expérience qui justement n'avait qu'un rapport lointain avec les représentations héroïques de la guerre et de ses soldats qu'ils pouvaient avoir. Ils insistent en particulier sur le fait que Thérèse leur rend possible de substituer à cet héroïsme de la grande action et de l'exceptionnel, un héroïsme de l'humilité, de l'impuissance et de l'acceptation de l'anéantissement. Or cette lecture non seulement n'est pas illégitime, mais elle trouve un écho à l'intérieur même de l'œuvre de Thérèse, pourtant antérieure d'une vingtaine d'années. Thérèse, elle aussi, s'est identifiée à une guerrière : Jeanne d'Arc. Toutefois, dans ses écrits à ce propos, elle ne représente pas Jeanne victorieuse, mais Jeanne captive : ce qui compte pour elle, et la plus grande victoire de Jeanne, n'est pas la victoire militaire héroïque, mais bien le martyr. Là encore : Thérèse retourne la théorie bergsonienne de la mystique – car Bergson aussi citait Jeanne d'Arc, elle aussi en tant que femme d'action, et probablement en mémoire de

[28] « Thérèse de Lisieux : Nouvelle Jeanne d'Arc ou "Sainte des poilus ?" », dans La Mystique face aux guerre mondiales, dir. D. de Courcelles et G. Waterlot, Paris, PUF, 2010, p. 69-86

Péguy. Ce n'est pas qu'elle conteste le fait que l'union mystique véritable se joue dans la volonté et dans l'action, mais l'action ne doit pas être pensée sur le mode grandiose de la bataille chevaleresque. Elle doit être pensée bien plutôt comme retrait et comme abstention.

Que reste-t-il alors, si l'action mystique n'est pas dans la réalisation de grands projets de réforme ou d'actions spectaculaires ? De ce point de vue, le travail de Claude Langlois sur Thérèse est très éclairant. Il s'agit en effet d'un travail d'édition autant que d'explication, qui fait bien voir comment le centre névralgique de l'expérience spirituelle de Thérèse de Lisieux ne se joue pas ailleurs que dans son travail d'écriture. Il permet ainsi d'envisager une réconciliation possible entre deux courants d'étude de la mystique, l'une qui tendrait à réduire la mystique à une tradition textuelle, jusqu'à cesser de poser la question de l'expérience dont ces textes témoigneraient[29], et l'autre qui tout au contraire ne verrait dans ces textes qu'une description extérieure à l'expérience elle-même, expérience à chercher éventuellement à travers ces textes mais surtout au-delà, dans une forme d'action par exemple, comme c'est le cas de Bergson. Or les travaux de C. Langlois permettent de bien voir que l'expérience de Thérèse de Lisieux ne se joue pas ailleurs que dans l'écriture, qui est elle-même le lieu de l'expérience mystique, et même de l'action mystique – action évidemment d'un genre bien différent que toute action héroïque, et à penser bien davantage sur le mode du dépouillement et de l'anéantissement que de l'accomplissement, mais à penser surtout dans sa dimension dans sa dimension relationnelle, comme moyen de conversion des âmes, pour Thérèse, et comme prière à Dieu, l'un n'allant pas sans l'autre. Ainsi l'étude de la mystique me ramenait à la question du statut cette fois non pas du discours philosophique directement – même s'il y a bien dans les écrits de Thérèse, non seulement de la rigueur mais même des développements proprement spéculatifs – mais en tout cas du *texte* mystique. Et elle me conduisait à comprendre l'expérience mystique comme une *dimension* du texte poétique ou spéculatif, et cette idée de l'expérience mystique comme *dimension* d'un texte ou d'un discours restera importante pour comprendre dans ma thèse de doctorat l'expérience mystique telle que théorisée par Barth.

C'est d'ailleurs dans cette perspective toujours du rapport entre la connaissance, d'une part, et la dimension relationnelle de cette connaissance, que j'ai pu m'intéresser à Grégoire de Nysse, dont la lecture continue aujourd'hui d'influencer mes recherches. En effet, l'article que je lui ai

[29] Michel de Certeau est évidemment le représentant le plus emblématique de cette tendance. Il est l'une des cibles principales, sur ce point précis, du livre récent de Frédéric Nef : *La connaissance mystique : émergence et frontières*, Paris, Cerf, 2018.

consacré [30] a pour but d'examiner les rapports entre la connaissance et l'amour dans son commentaire du *Cantique des cantiques* notamment. Cette question engage bien entendu le rapport de Grégoire au platonisme, puisque l'amour (*éros*) y joue un rôle central dans le processus de connaissance. Or l'étude de ses homélies permet de comprendre que Grégoire inverse le rapport platonicien entre amour et connaissance. L'amour n'est plus seulement l'aiguillon qui met l'âme en mouvement vers la connaissance, dont la fin serait la contemplation. En effet, l'*éros* grégorien étant indissociable de l'*agapè*, il est valorisé avec lui comme une vertu indépassable, au-dessus même de la connaissance selon la tradition paulinienne. Jusque-là, la mystique grégorienne correspond assez bien au schéma bergsonien qui met l'action au-dessus de la connaissance. Toutefois, l'étude des homélies complique la situation dans la mesure où l'on s'aperçoit que la priorité de l'amour sur la connaissance ne signifie pas un abandon de la connaissance au profit de l'amour, mais que la connaissance est elle-même comprise comme une forme d'amour. Autrement dit, de nouveau, l'opposition entre action et contemplation est dépassée, et c'est la contemplation elle-même qui prend une dimension active, c'est-à-dire la connaissance qui n'est pas seulement théorie (discours sur quelque chose) mais elle-même relation, à Dieu et aux autres. Et ce caractère relationnel de la connaissance ne la rend pas moins rigoureuse, mais en revanche elle influe sur son mode d'exposition et peut-être plus généralement son *style*.

Dernier aspect de mes recherches initiales en philosophie de la mystique : je disais que paradoxalement (dans la mesure où la plupart des mystiques dont il parle sont des femmes) l'un des biais de Bergson dans sa théorie avait pu être un biais de genre. Il a envisagé les mystiques comme des *hommes* d'action, et l'action sur un modèle que l'on dirait peut-être aujourd'hui masculiniste. C'est l'un des aspects qui m'a conduit à collaborer à l'ouvrage *Femmes mystiques – histoire et dictionnaire*, en rédigeant plusieurs entrées sur des femmes mystiques protestantes peu célèbres hors de leur tradition confessionnelle[31], dans l'idée d'envisager une forme de mystique de nouveau à distance des cadres d'analyse de Bergson. Sans avoir joué un rôle d'homme, comme on pourrait défendre que c'est le cas des mystiques citées par Bergson, et l'une des raisons aussi de leur renommée, elles ont plutôt utilisé les contraintes de leur identité de genre en les subvertissant parfois pour transmettre une expérience spécifique.

[30] « Apprendre à aimer ? Grégoire de Nysse commentateur du *Cantique des cantiques* », dans *Érotisme païen, Érotisme biblique.* Le Banquet *et le* Cantique des cantiques, dir. F. Félix et P. Grosos, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2012, p. 79-98.
[31] Entrées « Sarah Edwards », « Lucy Farrow », « Martha Ramsey », « Maria Beulah Woodworth-Etter », dans *Les Femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, 2013.

3. Philosophie des sciences des religions

a. Le programme EPAER (Enjeux philosophiques des approches empiriques des religions)

La deuxième direction de recherches dans laquelle je me suis engagé est celle de la philosophie des sciences des religions. Là encore, l'objectif initial était d'esprit bergsonien, bien qu'il soit en même temps une prise de distance avec le bergsonisme historique. Comme je l'ai dit plus haut, la philosophie bergsonienne de la religion est tributaire de la documentation et de l'état des sciences des religions de son temps. Cela est absolument normal, et c'est la contrepartie de la volonté bergsonienne d'empirisme : la philosophie, et notamment la philosophie de la religion, n'a pas vocation à se déployer à l'écart des « données » positives fournies par les sciences. La découverte, dans *Les deux sources*, d'une expérience mystique spécifique et susceptible de donner des enseignements à la philosophie, repose sur une théorie de la religion elle-même assise sur des données scientifiques. Par conséquent, l'intégration de la mystique en philosophie est elle-même dépendante indirectement des données des sciences des religions, et il n'est pas possible de prendre ses promesses au sérieux sans examiner ses données. C'est dans cet esprit que je me suis intéressé à ces questions initialement et que j'ai fondé un programme de recherche collectif, dans le cadre du programme « laboratoires Jr » de l'École normale supérieur de Lyon de 2008 à 2011, intitulé « Enjeux philosophiques des approches empiriques des religions ». Ce programme interdisciplinaire, qui réunissait dix jeunes chercheurs (master et doctorants) comme titulaires, a été à l'initiative d'un séminaire régulier pendant trois ans, et d'un colloque international en 2010[32].

L'idée du programme n'était pas seulement de faire un point sur les différentes approches contemporaines du religieux, mais également de déterminer les possibles conséquences philosophiques de ces approches, ainsi que les apports possibles de la philosophie de la religion à l'épistémologie des sciences des religions. Le rapport de la philosophie aux données positives ne peut être un simple rapport de réflexion : d'un côté, les manières propres à chaque science d'investir leur objet modifient l'exercice philosophique bien plus profondément qu'en lui donnant de nouveaux contenus factuels à réfléchir. Ce sont les concepts philosophiques eux-mêmes qui peuvent être redéfinis par les sciences empiriques, et en premier lieu le concept d'expérience et plus précisément, dans ces disciplines, d'expérience religieuse. Deux axes de réflexion principaux se sont donc dégagés, qui ont été traités de front lors des séances du séminaire et du colloque.

[32] Pour consulter la liste des activités : http://epaer.ens-lyon.fr/

Un axe proprement épistémologique[33]. Le principal problème posé était celui de la diversité des disciplines intéressées par les religions. Dans les sciences sociales tout d'abord : dès la fondation de la sociologie, et tant en France qu'en Allemagne[34], les religions en ont constitué un objet privilégié ; l'histoire des religions s'est assez développée pour devenir une discipline autonome, sous l'influence en particulier de Max Müller, sans que les religions n'aient cessé par ailleurs d'intéresser l'histoire politique, l'histoire sociale ou l'histoire des idées. Au-delà même de ces disciplines déjà très différentes entre elles, les religions font aussi l'objet d'une attention soutenue de la part des sciences du comportement, depuis la psychologie empiriste du début du XXe siècle aux sciences cognitives contemporaines, et certains champs de la biologie évolutionniste. Toutes ces disciplines ont en commun de prétendre aborder les religions comme des faits de l'expérience, sans d'ailleurs contester nécessairement l'importance de la dimension subjective des croyances, individuelles ou collectives. Toutefois, il est évident que les méthodes d'observation et de contrôle diffèrent d'une science à l'autre. L'expérience du sociologue n'est pas celle du biologiste évolutionniste, et toutes deux diffèrent de celles du psychanalyste et de l'historien. En sorte que la simple confrontation des différents points de vue conduit déjà à s'interroger sur les points de convergence, les écarts, voire les oppositions entre les différents *concepts épistémologiques* de « religion » utilisés par ces sciences, autrement dit les outils par lesquels ces différentes sciences construisent ou délimitent le « fait » religieux. Comment le concept de « religion » opère-t-il dans chacune de ces sciences, quelles variations peut-il admettre, et sur quels points ? Comment les sciences des religions peuvent-elles à la fois se distinguer entre elles et des autres sciences, par exemple l'histoire des religions à la fois de la sociologie des religions et de l'histoire générale ?

2. Un axe plus proprement *philosophique* sur la religion. Car il est évident que les réflexions sur le concept épistémologique de religion ne peuvent être sans conséquence pour une théorie générale de la religion. Selon, en effet, l'approche choisie, la religion peut être un ensemble de rites, un mécanisme psychologique de défense ou encore l'appendice désagréable d'un dispositif comportemental sélectionné par l'évolution. Le rapport du concept épistémologique au concept d'objet est, en lui-même, à problématiser : doit-on, et comment, articuler dans une notion unifiée de religion les différents outils conceptuels utilisés dans les différentes sciences empiriques ? Au contraire, cette diversité des approches empiriques doit-elle conduire à réfléchir soit sur la diversité

[33] Je reprends ici des éléments de mon introduction au livre *L'expérience religieuse : approches empiriques, enjeux philosophiques*, Paris, Beauchesne, 2012.
[34] Que l'on pense ici à Émile Durkheim, Max Weber ou Georg Simmel, auxquels il est renvoyé dans la bibliographie de fin de volume.

des religions, sur le caractère intrinsèquement multidimensionnel de tout fait religieux, ou encore à mettre en cause l'idée même de religion ? On voit ici le caractère inextricable de la dimension épistémologique et proprement philosophique de la réflexion. Élaborer une épistémologie des sciences des religions c'est toujours, d'emblée, tracer les premiers traits d'une théorie des religions.

Ces deux axes ouvrent à une troisième série de questions, liées cette fois à la théologie et à sa spécificité. Ces questions se sont posées de plus en plus nettement durant mon parcours puisqu'il m'a conduit à entamer mon doctorat au sein d'une faculté de théologie. Or la théologie est constituée comme discipline universitaire précisément de ces disciplines qui, dans d'autres lieux, s'appellent sciences des religions. Qu'est-ce qui distingue l'exégète d'une personne spécialisée en philologie ancienne ou en littérature, suivant la méthode employée ? En quoi l'histoire de l'Église, dans une faculté de théologie, pourrait-elle se distinguer de l'histoire du christianisme ou de l'histoire *tout court* ? La spécificité de la théologie pourrait-elle tenir dans certaines règles méthodologiques ou logiques ? Mais alors, en quoi pourrait résider sa scientificité, et quelle légitimité pourrait-elle trouver à l'université ? Ces questions n'ont pas toutes été directement traitées lors du séminaire et du colloque de 2010, mais elles ont régulièrement été posées et ont déterminé la suite de mon parcours et la manière dont j'ai posé dans ma thèse la question de la spécificité de la théologie. Avant cela, je l'ai formulée une première fois directement dans un travail publié en 2009 et intitulé : « La foi change-t-elle l'histoire : Bergson et Péguy devant les sciences historiques du Christ[35] ». Il s'agit d'un travail de comparaison entre les manières dont Péguy et Bergson prennent en compte les sciences historiques dans leur compréhension de Jésus-Christ, mais surtout du rôle qu'ils attribuent à la foi relativement à ces sciences. La question est de savoir si la foi interfère avec elles, autrement dit si elle modifie le contenu ou la méthode de la science historique, en conduisant par exemple à admettre comme faits certains récits qui ne peuvent pas, suivant les méthodes habituelles de l'histoire, être considérés comme tels. Si c'est le cas, l'histoire religieuse et l'histoire profane doivent être considérées comme concurrentes, ce qui est la position de Bergson. Cet article propose une autre conception, à partir de Péguy, qui tâche de montrer qu'une pensée chrétienne (ce que j'appellerai ensuite de manière certainement plus conséquente, une théologie) peut parfaitement intégrer les sciences historiques et leurs découvertes y compris les plus critiques à l'égard de ce qui semble le contenu de la foi chrétienne. Péguy montre que la foi tient dans le souvenir, entendu comme conscience de la perte, du contenu de la foi, et que le récit qu'elle

[35] « La foi change-t-elle l'histoire ? Bergson et Péguy devant les sciences historiques du Christ », dans *L'Amitié Charles Péguy*, n° 126, 32e année, avril-juin 2009, p. 205-218.

transmet ne peut donc être opposé comme une histoire révélée à une histoire profane, mais au contraire l'histoire profane permet de comprendre la modalité sous laquelle ces récits doivent être appréhendés.

Les travaux de ce groupe de recherche ont donc donné lieu à deux types de publications. La première est l'ouvrage collectif : *L'expérience religieuse : approches empiriques, enjeux philosophiques* (2012). Cet ouvrage est constitué majoritairement des contributions du colloque de 2010 et de quelques articles de commande. Il est une forme de conclusion des travaux du programme de recherche EPAER dans la mesure où il permet de dresser un état des lieux de la réflexion épistémologique au sein de plusieurs disciplines des sciences des religions (histoire, sociologie, anthropologie mais également psychologie cognitive). En tant que telle, il est aussi un point de départ pour de nouveaux travaux en épistémologie et philosophie des sciences des religions. Sans exagérer l'importance de ce livre, la réception dans le champ des sciences des religions de certains des articles qu'il contient (je pense en particulier, pour la sociologie, à celui de Jean-Paul Willaime sur la question de l'objectivation), laisse penser que certains de ses résultats pourraient être repris. Des discussions se sont d'ailleurs poursuivies dans ce champ encore relativement neuf de la philosophie de la religion, notamment via le débat entre Roger Pouivet et Charles Henri Cuin dans les *Archives de sciences sociales des religions*[36], puis encore la journée organisée conjointement par l'EPHE et l'Institut catholique de Paris, donc les actes sont publiés dans la revue *Philosophie*[37].

b. La revue Théo*Rèmes et l'impact des sciences des religions sur la méthode philosophique*

Pour que la discussion puisse se poursuivre plus largement, il a été décidé la création d'une revue qui reprenne les principales ambitions du programme EPAER, ouverte aux contributions en philosophie et sciences des religions dans toute leur diversité. La revue se présente comme le lieu d'élaboration d'une philosophie des sciences des religions. Le projet éditorial insiste sur le fait que l'importance actuelle des sciences des religions rend nécessaire la constitution de travaux réflexifs concernant aussi bien l'épistémologie de ces sciences que l'étude philosophique ou théologique de leur rapport aux religions. *Théo*Rèmes accueille des contributions de scientifiques et philosophes désireux de réfléchir sur la manière dont les religions sont envisagées par les différentes sciences empiriques : sociologie, psychologie, histoire etc., mais aussi plus généralement sur la

[36] Voir Roger Pouivet, « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *Archives de sciences sociales des religions*, 2, 2015, n° 169, p. 143-156, et Charles-Henri Cuin, « Réponse à Roger Pouivet », *Archives de sciences sociales des religions*, 173 | 2016, 245-264.
[37] « Foi et croyance religieuse », dossier dirigé par Camille Riquier, Vincent Delecroix et Yann Schmitt, *Philosophie*, n° 145, 2020.

compréhension du rapport entre les pratiques ou concepts religieux et l'expérience. Le projet éditorial est construit sur l'idée que les contributions peuvent prendre pour sujet tant l'épistémologie des sciences des religions que la philosophie de la religion, ces deux dimensions étant complémentaires dans une démarche plus générale sur le sens de l'étude empirique des religions.

La revue est hébergée sur la plateforme OpenEdition.org et diffuse les articles qu'elle sélectionne en libre-accès intégral, sans embargo. Cette sélection est évidemment opérée suivant la procédure habituelle d'expertise en double-aveugle, et validée par un comité scientifique interdisciplinaire, composé d'une vingtaine d'universitaires sollicités suivant leurs domaines d'expertise. Les articles sont publiés au fil de l'eau dans des catégories disciplinaires, mais surtout dans des dossiers qui paraissent au rythme de deux par an. Quatorze dossiers thématiques ont été publiés depuis 2011, sur des sujets aussi divers que les usages de la philosophie wittgensteinienne pour l'étude des religions, la notion de conversion, le protestantisme libéral ou encore les rapports entre Pasolini et la religion. En 2020 paraîtront un dossier sur le droit comme approche empirique du religieux, et sur la question de la théologie comme *discipline* académique.

L'idée directrice de la revue est que la philosophie de la religion ne peut se faire indépendamment de la prise en compte concrète des formes religieuses, mais également des discours rationnels produits par les religions elles-mêmes. Autrement dit, au cœur de la revue est l'idée d'une possible *intégration* du religieux à même la philosophie. Cette intégration ne vise évidemment pas à substituer une manière religieuse de penser à la rationalité philosophique. Elle n'a pas non plus de projet apologétique. De ce point de vue, la revue nourrit l'ambition d'élargir au maximum le champ de ses investigations, ce qui n'est pas toujours sans poser des difficultés concrètes liées à l'ancrage souvent chrétien de la philosophie de la religion. En revanche, il est de la nature même de la philosophie de ne pas refuser *a priori* la rationalité à certains types de discours et de comportement : c'est seulement l'étude de ces discours et de ces comportements, leur mise à l'épreuve, qui peut en décider. Avec en arrière-plan la possibilité toujours ouverte que ce que l'on pense être les limites du champ philosophique soit déplacé par cette étude. Où l'on retrouve l'esprit de ma démarche bergsonienne initiale.

J'ai fondé cette revue en étroite collaboration avec Yann Schmitt, qui occupe le rôle de rédacteur en chef. Cette collaboration est importante dans la mesure où elle situe la revue hors de l'opposition pourtant clivant dans le champ de la philosophie française, entre philosophie « analytique » et « continentale ». C'est d'ailleurs pourquoi le premier dossier que j'ai publié en tant

qu'éditeur scientifique dans la revue est le résultat d'un colloque organisé en 2010 sur la question d'une spécificité de la philosophie « analytique » de la religion[38]. Cette distinction est difficile à éviter dans le domaine de la philosophie de la religion. Elle dessine un fossé épistémologique d'une profondeur si abyssale qu'il est même difficile de définir sur quoi porte exactement le débat, rendu par conséquent presqu'impossible. Les différences de vocabulaire et d'intentions se sont tellement accentuées que le désaccord ne porte plus sur des questions précises, aussi importantes soient-elles, mais sur la question de savoir ce qui fait désaccord exactement. C'est le langage philosophique commun qui peut sembler avoir disparu. Toutefois, la philosophie ne saurait se satisfaire de cette séparation, parce que toute philosophie est en même temps une méta-philosophie : aucune ne peut renoncer à se penser elle-même, et par conséquent il ne lui est pas possible de laisser à l'extérieur une autre forme de pensée qui se veuille elle aussi philosophique mais dont elle ne pourrait rien dire. Il se trouve que la philosophie de la religion, parce que les concepts discutés sont communs aux deux traditions ses objets sont communs aux deux traditions, et suffisamment larges pour intéresser la philosophie en général (par exemple : la notion de croyance), peut constituer un point de passage. Ce dossier était donc consacré à clarifier le statut de la philosophie de la religion à la lumière de son développement dans la tradition analytique, dans l'espoir de déblayer un terrain de discussion commun. Ma contribution personnelle à ce débat est constituée de l'article mentionné ci-dessus sur Bergson et Alston. J'ai tenté de montrer que la différence de discours entre deux auteurs issus de l'une et l'autre de ces traditions pouvait en fait se ramener à une différence non pas de méthode mais d'objet. La collaboration se poursuit du moins au sein de la revue, où cohabitent ces tendances différentes au sein de la rédaction et surtout dans les différents dossiers publiés. Il s'agit d'un exemple modeste mais assez concret de la manière dont la prise en compte de l'objet religieux, de son vocabulaire et de ses manières spécifiques de se penser peut avoir une influence assez directe sur la manière de pratiquer la philosophie.

Dans cet esprit, et à la suite de ce premier dossier dirigé en tant qu'éditeur scientifique[39], j'en ai publié deux autres. L'un en 2013 sur « L'incroyance religieuse » et l'autre en 2016 sur le protestantisme libéral. Je parlerai de celui de 2013 dans la suite, puisque malgré l'antériorité de sa publication, il correspond à un axe de mes recherches que j'ai commencé à développer plus

[38] « *Les Renouveaux analytiques de la philosophie de la religion en question* », avec G. Waterlot, dans *Théo*Rèmes [en ligne], 2|2012, http://theoremes.revues.org/259

[39] Je précise, dans la mesure où je supervise tous les dossiers, avec Yann Schmitt, en tant que directeur de publication de la revue.

tardivement. Le dossier de 2016, quant à lui, est en fait la publication tardive des actes d'un colloque de 2010.

L'intérêt pour la question du libéralisme protestant est en fait contemporain du début de ma thèse de doctorat. La présentation de ce dossier permet donc aussi de faire le lien avec le troisième axe de mes recherches dans cette période, à savoir la question de la théologie à proprement parler. En effet, le protestantisme libéral est un courant clairement identifié comme théologique. Bien sûr, comme tous les courants d'idée, son unité est toute relative mais on peut tout de même y rattacher un certain nombre de figures appartenant aux protestantismes et caractérisées notamment par leur opposition aux thèses dites orthodoxes. Parmi les axes que les différentes pensées « libérales » ont en commun : une volonté rare de donner à la théologie un programme de mise en adéquation avec l'esprit scientifique de son temps. Bien sûr, la revendication d'une scientificité de la théologie est ancienne. Et en un sens Thomas d'Aquin, lui aussi, a voulu transférer les critères de scientificité de son siècle à la théologie. Toutefois la science telle qu'elle se définit à la fin du XIXe siècle semble en opposition irrémédiable au religieux, en raison de ces trois caractéristiques au moins : elle est critique, positive et progressive. Comment la théologie pourrait-elle se satisfaire de tels réquisits ? C'est pourtant ce que veut la théologie libérale, en acceptant le contact et même l'intégration des disciplines de ce que l'on finira par appeler les sciences humaines : l'histoire (Ritschl, Harnack, Troeltsch), la sociologie (Simmel), la psychologie (James, Sabatier), etc[40]. Si bien que la théologie protestante libérale pose assez abruptement la question des *limites* de la théologie et de son rapport à la philosophie, d'un côté, et aux sciences des religions de l'autre. D'ailleurs, l'accusation lui sera souvent faite d'avoir, en cherchant l'accord de la théologie avec les formes contemporaines de pensée qu'elles soient philosophiques ou scientifiques, dissout la spécificité théologique voire affaibli le christianisme.

L'enjeu de l'étude de ce courant était donc celui du statut de la théologie, ici comme point d'intersection des sciences des religions et de la philosophie. L'organisation du colloque correspondait pour moi au début de mes recherches sur la théologie de Karl Barth. Lui, en effet, est souvent présenté – et s'est aussi présenté lui-même – en opposition frontale à ce courant théologique. Il s'est d'ailleurs choisi comme adversaire privilégié l'une des figures considérées comme fondatrice de ce courant de pensée, à laquelle il a décerné le titre de « Père de l'Église du XIXe siècle » : Ernst Schleiermacher. En outre le protestantisme libéral est souvent associé, et tout

[40] Voir l'introduction au dossier : « Le protestantisme libéral : une théologie aux limites », https://journals.openedition.org/theoremes/775

spécialement dans l'espace francophone, à l'idée d'une théologie de l'expérience – entendue suivant les auteurs en des sens assez différents – comme source de la connaissance théologique. La notion est théorisée notamment à Genève au début du xxe siècle, sous l'impulsion de disciples francophones de William James tels que Georges Fulliquet ou Gaston Frommel. Et parmi les protestants libéraux, on compte des auteurs tout à fait importants dans l'histoire de l'étude de la mystique : il suffit de penser aux travaux de Paul Sabatier sur François d'Assise[41]. Ce point m'a particulièrement intéressé dans les moments préparatoires de ma thèse de doctorat. En effet, sans être lui-même directement rattaché au courant du protestantisme libéral, c'est évident, Bergson développe bien, comme je l'ai déjà mentionné, une théorie de la valeur épistémique de l'expérience religieuse – comprise ultimement comme expérience mystique. Son amitié pour William James est par ailleurs connue. Il s'agit d'ailleurs de l'un des rares auteurs auxquels Bergson renvoie explicitement dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, et dont il tire des enseignements directs. L'une des questions qui s'est posée à moi à cette époque fut celle de savoir si l'on pouvait comprendre la philosophie bergsonienne de la religion à la lumière de ces théologies libérales, et dans quelle mesure. Si cela avait été le cas, c'est-à-dire si la théorie bergsonienne de l'expérience religieuse avait pu se comprendre comme une variation sur ces théologies de l'expérience, le rapport entre Bergson et Barth, sur la notion d'expérience justement, aurait pu être pensé sur le modèle du rapport de Barth au protestantisme libéral. L'un des objectifs de ma thèse de doctorat aura finalement été de montrer que ce n'était pas le cas, et que Bergson appartenait à une autre période de l'histoire de la pensée.

Ces recherches sur d'éventuelles sources « libérales » de la pensée de Bergson m'ont conduit particulièrement à William James, à cause de sa proximité avec Bergson bien sûr, mais également en raison de son positionnement singulier, à la frontière de la psychologie, de la philosophie et de la théologie. De ce point de vue, sa pensée est spécialement intéressante à étudier du point de vue méthodologique. Chez lui aussi, on peut voir un mouvement finalement similaire à ce que j'ai appelé chez Bergson l'intégration de la mystique en philosophie, si ce n'est que chez James, c'est moins la mystique elle-même qui intègre la philosophie, que la religion la psychologie – mais chez lui non plus : pas seulement comme un objet. C'est pourquoi son œuvre m'a intéressé pour elle-même, dans le cadre de cette réflexion autour de l'effet possible de la prise en compte du religieux sur la méthode philosophique elle-même. Dans un article d'encyclopédie consacré à l'approche jamesienne de la religion, j'ai notamment insisté sur le mouvement assez net qui se dessine dans son œuvre, entre

[41] Paul Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, Fischbacher, 1894.

ses cours de 1896 sur les états mentaux exceptionnels, et son grand livre de 1902, *Les variétés de l'expérience religieuse*. Ce mouvement est celui de ce qu'on pourrait appeler un élargissement de l'empirisme[42] à condition de ne pas l'entendre uniquement comme un mouvement d'élargissement de la sphère d'application de l'empirisme à de nouveaux objets, mais comme une modification du sens de l'empirisme au contact de ces objets – qui cessent donc d'être uniquement des objets. En effet, alors que les cours de 1896 appliquent des catégories de la psychologie à ce nouvel objet qu'est l'expérience religieuse, et en particulier les expériences religieuses extraordinaires (les conversions, mais aussi les possessions, notamment), les *Varieties* envisagent la constitution d'un autre type de science, une science que James appelle « science des religions » et qui semble suffisamment différente de la psychologie pour ne plus pouvoir lui appartenir tout à fait. Cette différence tient au fait que la « science des religions » implique plus que l'examen extérieur des phénomènes religieux (par exemple, de transe mystique). Elle implique un certain degré de participation à ces expériences, cette participation elle-même étant le seul lieu d'élaboration possible de nouvelles catégories de compréhension et de nouveaux critères pour distinguer la théorie vraie de la fausse dans l'explication des phénomènes religieux. Entendons-nous : cela ne signifie pas nécessairement que les critères les plus généraux de la rationalité logique, ou des règles de l'observation, doivent être abandonnés. Les modifications interviennent à un niveau moins basique. Elles interviennent cependant bien à un niveau méthodologique : ce sont les principes de la psychologie (et notamment le fait qu'elle prend pour objet la conscience individuelle) qui sont mis en cause par les expériences dont parle James, mais qui ne le sont qu'à partir du moment où l'on accepte effectivement de participer à ces expériences et non de les considérer de l'extérieur, en psychologue, comme il reste toujours possible de le faire. Seulement, si on le fait, on risque aussi de manquer les nouveaux objets potentiels auxquels ouvriraient, à savoir les forces subconscientes et trans-individuelles auxquelles de telles expériences semblent pouvoir donner accès, d'après James. Les phénomènes religieux sont donc considérés par lui à la fois comme objets de science, et comme principes de nouvelles méthodes scientifiques.

Ces deux premiers axes de recherches, autour de la mystique d'une part, et de la philosophie des sciences des religions d'autre part, poursuivis simultanément mais que je distingue pour les besoins de ce mémoire, prennent donc leur impulsion dans un unique souci méthodologique énoncé plus haut, celui d'éprouver les incidences *pour la manière dont la philosophie se pense elle-même*,

[42] Cette formule reprend la notion d'empirisme élargi, que Stéphane Madelrieux développe dans son livre sur James. Voir Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008.

de la prise en compte des phénomènes religieux. Mais outre cette impulsion commune, ils se croisent autour d'une notion que je n'ai pas cessé d'évoquer sans encore l'aborder de front : celle d'expérience religieuse. C'est donc tout naturellement que c'est elle qui s'est trouvé au centre de mon travail de doctorat, comme le point précis de l'articulation entre la philosophie et la théologie.

4. Plus qu'une expérience : philosophie et théologie

a. Une nouvelle question : la spécificité de la théologie

i. Crise théologique

Le troisième axe de mes recherches entre 2008 et 2013 fut donc celui des rapports entre philosophie et théologie, posé dans mon doctorat à partir d'une étude de la notion d'expérience religieuse telle qu'elle apparaît chez Karl Barth et chez Henri Bergson. En un sens, tous mes autres travaux menaient nécessairement à cette recherche, d'un côté parce que tous pointaient vers la notion d'expérience religieuse, et de l'autre parce qu'envisager frontalement la question des rapports entre philosophie et théologie devenait nécessaire pour clarifier le statut de mon propre travail. Cela devait aussi me permettre d'avancer sur la question qui me préoccupait depuis le début et que j'avais d'abord formulé avec Bergson dans les termes d'une intégration de la mystique en philosophie. Chez Bergson, comme je l'ai déjà mentionné, cette intégration de la mystique en philosophie se fait à la condition expresse de commencer par débarrasser, par un processus de purification, la mystique de la théologie dans laquelle elle baigne. Toutefois, il m'est apparu assez vite que ce procédé était illégitime, notamment à cause de l'imprécision dans la définition bergsonienne de la théologie. À cette raison strictement théorique s'en est ajoutée une autre – et peut-être même cette raison théorique concernant la définition de la théologie chez Bergson est-elle venue en second, après un contact pratique avec la théologie, et une théologie en crise.

Ayant commencé ma thèse de doctorat comme assistant à l'Université de Genève dans une faculté non pas des lettres, comprenant la philosophie, mais de *théologie protestante*, j'ai rencontré à cette occasion, au fil des formations doctorales que j'ai suivies, des cours que j'ai donnés mais également des rencontres avec professeurs et assistants de la faculté, ce que l'on pourrait appeler la consistance académique de la théologie. Issu de la formation française en philosophie, je partageais finalement la naïveté bergsonienne à l'égard de la théologie, que je considérais soit comme une branche de la philosophie (la théologie spéculative, celle qui s'occupe de Dieu), soit comme une discipline historique, soit enfin comme l'exposé de la doctrine d'une Église. L'immersion au sein de la faculté genevoise de la théologie m'a permis non seulement d'acquérir de nouvelles

connaissances et de compléter ma formation, mais surtout d'appréhender l'existence de la théologie en tant que discipline unifiée, mais unifiée d'abord pratiquement, par les échanges et ce qu'on pourrait appeler en reprenant une métaphore elle aussi bergsonienne des effets d'anastomose[43] entre les différentes disciplines qui composent le cursus et qui, dans d'autres facultés, existent pour elles-mêmes. La conscience de cette unité et de cette spécificité s'est présentée avec une acuité supplémentaire du fait que je suis arrivé à Genève dans le contexte d'une crise des facultés romandes de théologie, liée à leur réorganisation et à la proposition de différents modèles concurrents pour la formation en théologie en Suisse francophone[44]. Cette crise locale avait des résonnances bien plus larges : elle mettait en question l'idée même de la formation universitaire en théologie dans des sociétés sécularisées et pluralistes. Par conséquent, l'unité et la spécificité de la théologie se sont à la fois imposées à moi comme des faits que je pouvais constater pratiquement – y compris dans la méfiance dont j'ai pu faire l'objet, en tant que philosophe, de la part de personnes dont la formation originelle était théologique – et manifestées immédiatement comme problématiques.

Dans ces conditions, il m'était devenu impossible de réfléchir sur l'introduction bergsonienne du religieux en philosophie sans prendre en compte la théologie comme discours irréductible à la philosophie et doté d'une organisation rationnelle propre. Il me restait toutefois à comprendre cette spécificité, mais aussi à déterminer si justement ce caractère étranger de la théologie à la philosophie ne venait pas rencontrer très exactement le souci de Bergson, celui de trouver dans le religieux un point de ressourcement de la philosophie, et si la théologie ne pouvait pas elle-aussi, comme la mystique, être une telle source.

C'est dans cette perspective que je me suis intéressé prioritairement à la pensée de Karl Barth. Pourquoi Karl Barth ? Précisément parce que ce théologien protestant bâlois apparaissait comme le théologien, par excellence, anti-philosophe. De manière très constante dans sa longue œuvre, il a revendiqué une forme de distance à l'égard de la philosophie – notamment contre son collègue allemand Rudolf Bultmann, dont la proximité avec la pensée de Heidegger est bien connue, et qu'il a mis explicitement en avant. Mais ce n'est pas seulement en tant que théologien que Barth apparaissait aux antipodes de Bergson. C'est aussi en tant que théologien connu tout spécialement

[43] Je rappelle que l'anastomose est un phénomène biologique dans lequel deux structures organiques échangent des substances par connexion sans fusionner entre elles.
[44] Pour un exposé détaillé de cette indissolublement théorique et institutionnelle, voir le récit et les réflexions de Pierre Gisel dans le livre *Traiter du religieux à l'Université. Une dispute socialement révélatrice*, Lausanne, Antipodes, 2011.

pour sa critique de la valeur de l'expérience religieuse comme source de connaissance. J'ai déjà fait allusion à l'opposition de Barth au protestantisme libéral. Celle-ci a été largement relativisée par les commentaires récents, et je me suis inscrit moi-même en grande partie dans cette tendance, je vais y revenir. Il n'en reste pas moins que malgré des continuités indéniables, Barth a bien opéré une rupture avec ce courant, et que cette rupture a joué spécialement sur la notion d'expérience. Bien sûr, cette rupture est plus complexe qu'un simple rejet de la notion d'expérience religieuse, y compris comme fondement de la connaissance théologique. C'est toutefois ainsi qu'elle est apparue, et qu'elle est encore souvent présentée. À cela s'ajoute une méfiance probablement assez générale dans le protestantisme, mais qui caractérise tout spécialement Barth et encore plus ses lecteurs notamment francophones[45], vis-à-vis de la mystique. Là encore, celle-ci devra être relativisée mais elle est réelle et en tout cas fortement attachée à la réception du théologien. Ainsi la pensée de Barth semblait-elle doublement opposée à celle de Bergson : révoquant d'une part toute tentative philosophique pour parler de Dieu, et critiquant l'expérience religieuse comme fondement de cette connaissance, y compris pour la théologie. En tant que bergsonien, je m'engageai au départ dans la découverte de son œuvre, pour me confronter à une possible limite de la philosophie (dans l'espoir de la dépasser), et à une objection radicale à l'utilisation de l'expérience religieuse comme critère de la connaissance de Dieu (dans l'espoir de la réfuter).

Quelle ne fut pas ma surprise de découvrir que le rapport de Barth à l'expérience religieuse était bien plus complexe qu'il n'en avait l'air, et que si rupture il y avait avec le libéralisme, elle ne tenait précisément pas à l'abandon de l'expérience religieuse comme critère de la connaissance théologique, mais bien au contraire à sa prise au sérieux maximale, qui aboutissait certes à une reconfiguration de la notion d'expérience, mais pas à son abandon. Quant au rapport à la philosophie, il apparaissait à l'étude des relations entre les deux théologiens que la théologie de Barth ne s'opposait pas plus à la conceptualité philosophique que celle de Bultmann, mais moins, au point que Barth pouvait être lu intégralement comme un philosophe. Il est temps désormais d'expliciter ces deux points décisifs dans mon parcours global.

ii. Barth et l'expérience religieuse : une rupture mais laquelle ?

La critique barthienne de l'expérience religieuse engage directement son rapport avec la pensée libérale, et sa compréhension ne peut faire l'économie d'une prise en compte de son rapport à ses maîtres libéraux. J'ai conduit l'étude de ce rapport – sur cette question précise uniquement –

[45] Voir en particulier Jean-Louis Leuba, « Mystique et barthisme », dans *Études barthiennes*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 97-138

dans le cadre d'un projet de recherche financé par le Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS), qui m'a permis de passer un semestre au Princeton Theological Seminary, aux côtés de Bruce McCormack, l'un des spécialistes les plus reconnus aujourd'hui de la pensée de Barth[46]. Depuis près de trois décennies, en effet, les études barthiennes connaissent un renouveau important, en particulier aux Etats-Unis. Ce renouveau est lié à un changement de perspective dans l'historiographie, représenté exemplairement par Bruce McCormack. Il a lieu sur deux plans, et concerne notamment la question de l'évolution de la pensée barthienne, d'une part via une prise de distance critique à l'égard des propres affirmations de Barth concernant son histoire intellectuelle, pour s'appuyer prioritairement sur les écrits des différentes époques, désormais édités pour la plupart ; d'autre part via une réinscription de la pensée de Karl Barth dans l'histoire des idées, c'est-à-dire non seulement dans le contexte existentialiste des années 1920-1930, mais aussi dans celui de sa formation au sein de l'école de Marbourg. L'insistance sur celle-ci a permis de mettre clairement au jour les proximités importantes entre le premier Karl Barth et la théologie, notamment, de Wilhelm Herrmann, et du coup de réévaluer en profondeur la nature de sa rupture, entre 1919 et 1922, avec le libéralisme protestant en général[47]. Cela a permis également de mieux percevoir l'importance de Herrmann pour la théologie dialectique. Bruce McCormack, pour sa part, a insisté sur l'importance du néo-kantisme dans la formation de Barth et, en particulier, de Herrmann, en pointant les éléments de rupture et de continuité, pour entreprendre, grâce au concept de « réalisme critique », une compréhension globale de la pensée du théologien bâlois après sa rupture avec le libéralisme, au-delà des fractures qui y étaient habituellement repérées[48].

Dans cette généalogie de la pensée barthienne, la notion d'expérience religieuse est un concept clé mais qui n'avait pas été étudié pour lui-même. Clé dans la mesure d'abord où elle est au cœur du libéralisme protestant puisqu'elle est décisive pour la théologie de Schleiermacher et encore de Wilhelm Herrmann. Mais en outre, elle est évidemment centrale pour la pensée néo-kantienne (il suffit de penser au titre de l'ouvrage majeur de Hermann Cohen). Ainsi mon travail de recherche à Princeton a consisté à mener une enquête historique et conceptuelle sur la genèse de la notion spécifiquement barthienne de l'expérience religieuse, à partir de la prise en compte du contexte marbourgeois. Il a donné lieu à la publication d'un article dans l'*International Journal for*

[46] Depuis sa thèse de doctorat publiée sous le titre: *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, New-York, Oxford University Press, 1997.
[47] Simon Fisher, *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
[48] Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, tr. E. Iborra, Paris, Cerf, 2008.

Systematic Theology[49] qui fait le point sur cette question. Pour comprendre la thèse que j'y défends, il est nécessaire de rappeler en quelques mots les positions du philosophe Hermann Cohen et du théologien Willhelm Herrmann relativement à la question de l'expérience.

L'avancée néo-kantienne, et spécialement cohenienne, par rapport à Kant, en particulier sur la notion d'expérience, tient dans un mouvement qui va finalement jusqu'à la négation de la distinction kantienne entre formes a priori de l'expérience et donné de l'expérience. Pour Cohen, du moins dans les dernières éditions de *La Théorie kantienne de l'expérience*, la méthode infinitésimale rend caduque la distinction entre forme et donné de l'expérience pour ce qui concerne l'expérience scientifique, c'est-à-dire la connaissance (*Erfahrung*). Le donné n'a pas le sens absolu d'un extérieur à la pensée, mais il est un moment de la construction rationnelle de l'expérience. Wilhelm Herrmann tire les conséquences théologiques de cette conception. Conscient de la nécessité pour une expérience religieuse valable théologiquement d'être en rapport avec un donné extérieur précédant la pensée, il se voit obligé de l'expulser de la sphère de la connaissance, où tout est construit et rien n'est donné, pour la rabattre sur une sphère absolument subjective (*Erlebnis*). L'expérience religieuse est sauvée comme telle, mais au prix de son évacuation du domaine de la connaissance et de sa réduction à un donné irréductiblement subjectif.

Lors de sa rupture avec le libéralisme, parfaitement aboutie dans la deuxième édition de son *Römerbrief*, Barth procède à une opération conceptuelle originale. Elle consiste à radicaliser la conception cohénienne de l'expérience (sans donné) de telle sorte qu'aucune *Erlebnis* ne puisse plus y trouver place. Ainsi la construction théologique de Herrmann se trouve rendue impossible. La question est évidemment de savoir comment Barth peut transformer la théorie cohénienne de l'expérience comme *Erfahrung* (expérience construite de la science) de telle sorte qu'elle englobe l'expérience en tous les sens du terme, y compris celle des vécus subjectifs. Et la réponse que je donne fait intervenir une autre de ses lectures de l'époque, celle de Franz Overbeck et Friedrich Nietzsche. Mon hypothèse est que Barth transporte la compréhension nietzschéenne de l'expérience comme interprétation dans le cadre du néo-kantisme. Cela lui permet pour ainsi dire de resserrer les mailles de l'expérience construite cohénienne (au prix d'en abandonner la structure mathématique, du moins en principe), jusqu'à ne plus laisser d'espace pour aucun donné, y compris psychologique et subjectivement donné. Ainsi l'expérience ne peut-elle plus être un sol pour la connaissance théologique. Ou du moins, elle ne peut plus être un sol *stable*.

[49] « A Philosophical Audacity: Karl Barth's Notion of Experience Between Neo-Kantianism and Nietzsche », *International Journal for Systematic Theology*, vol. 17/1, jan. 2015, p. 68-88.

Cette étape de mon travail a été importante pour la suite de mes recherches sur la pensée de Barth, cela à deux égards. D'abord, elle m'a permis d'établir que la prise de distance barthienne avec les tentatives de fonder la connaissance théologique sur certaines données de l'expérience n'est pas strictement négative. Elle repose au contraire sur une construction complexe, informée des développements philosophiques les plus contemporains, et sur une pensée autonome de l'expérience en général. Ensuite, et c'est un point qui intéresse directement ce mémoire, elle a été la première occasion de constater que l'incertitude est au centre de la compréhension barthienne de l'expérience. Il ne peut y avoir d'expérience qui ne soit incertaine, c'est-à-dire dont le contenu ne reste indéterminé en dernière instance, à cause du fait que toute expérience est toujours susceptible d'être interprétée de plusieurs manières. Ces différentes possibilités explicatives ne sont pas absolument équivalentes : il y a de meilleures interprétations que d'autres. Cependant, le conflit d'interprétations ne peut jamais prendre définitivement fin. Enfin, cette recherche a abouti à deux questions, l'une sur le contenu de la pensée de Barth et l'autre sur sa méthode. Sur le contenu : si Barth construit bien une notion positive d'expérience (et d'expérience religieuse en particulier), structurée par le conflit d'interprétations et donc par l'incertitude, est-ce seulement pour pouvoir la rejeter purement et simplement ? D'autre part, sur la méthode : si Barth non seulement s'intéresse à la philosophie, la lit et la connaît, l'utilise même pour construire son projet théologique, comment expliquer ses déclarations hostiles ? Comment expliquer qu'il revendique une séparation radicale entre la philosophie et la théologie, alors même que sa pratique, comme le montre sa construction d'un concept original de la notion d'expérience, témoigne au contraire d'un passage fluide de l'un à l'autre ?

iii. Karl Barth philosophe et humoriste

J'en viens donc à ma deuxième surprise. Barth n'a pas abandonné la réflexion sur l'expérience religieuse, elle est au contraire restée importante pour sa pensée durant au moins les années 1920 et 1930. Mais en outre, il n'est pas si peu philosophe qu'il le dit. En fait, sa pensée peut même être considérée – de son propre aveu – comme *intégralement philosophique*. Or ces deux points sont liés, car c'est précisément la notion d'expérience religieuse qui peut servir à comprendre la différence entre philosophie et théologie telle que Barth la conçoit.

Cela m'est apparu d'abord via l'étude d'un autre aspect du rapport de Barth au protestantisme libéral, à savoir la place de Schleiermacher dans son œuvre[50]. Je me suis intéressé particulièrement

[50] Voir l'article : « Schleirmacher pour Barth : un problème éthique », dans *Laval théologique et philosophique*, 69, 1, février 2013, p. 63-77.

à un reproche adressé par Barth à Schleiermacher, celui d'*éthicisme*. Ce reproche est en effet révélateur à la fois de ce qui rapproche et de ce qui oppose les deux théologiens. D'un côté, Barth reproche à Schleiermacher son *éthicisme*, c'est-à-dire le fait d'avoir cherché à fonder la théologie dans ce que le théologien allemand appelle l'éthique. Non pas l'éthique au sens courant du terme mais une science spéculative de l'histoire, c'est-à-dire une science plus universelle que la théologie. Cependant, Barth cherche à montrer dans son cours sur Schleiermacher que l'origine de cette décision de fonder spéculativement la théologie – dans une veine semblable sur ce point à celle de Hegel, bien que différente sur certains aspects décisifs et en particulier à cause du caractère contingent, dans ce dispositif spéculatif, de la théologie chrétienne *en tant que telle* – est à chercher dans une posture elle-aussi *éthique* de Schleiermacher, mais en un autre sens, plus proche du sens courant. Au sens d'une *posture existentielle*, un engagement constant de Schleiermacher, presqu'un trait de caractère le conduisant à viser toujours la conciliation entre le christianisme et ses ennemis. Le paradoxe est que cette posture existentielle, cette décision éthique initiale par laquelle le théologien est engagé dans sa discipline en tant qu'être humain vivant, a pour conséquence son propre recouvrement dans la tentative schleiermacherienne d'ancrer la théologie dans une science universelle. C'est un paradoxe mais ce n'est pas un hasard : c'est précisément pour rendre possible la conciliation entre les chrétiens et les autres (ambition éthique au sens de la posture existentielle) que dans la lecture de Barth, Schleiermacher veut fonder spéculativement la théologie c'est-à-dire précisément la fonder indépendamment de toute décision existentielle concrète, et donc universellement. Le point important est que Barth, dans cette situation, va jouer Schleiermacher contre lui-même. Si malgré ce qu'il envisage comme un fourvoiement, Barth considère Schleiermacher comme l'un des plus grands théologiens (ami-ennemi, dit-il encore lucidement), c'est justement dans la mesure où celui-ci est resté fidèle à la posture existentielle à l'origine de sa théologie. Barth ne partage pas cette posture elle-même, c'est-à-dire cette ambition réconciliatrice. En revanche, il affirme constamment, et jusque dans l'un de ses derniers textes, consacré justement à Schleiermacher, que la théologie repose bien en dernier ressort sur une posture existentielle :

> [L]e langage théologique authentique ne doit pas être réservé à ceux qui sont intellectuellement informés de ce qu'ils énoncent ; il ne peut être que la langue

d'un homme concerné *existentiellement*, c'est-à-dire touché dans son existence de manière immédiate et donc inéluctable[51].

Or cet élément est bien commun à Schleiermacher, à celui que Barth voit comme son continuateur dans les années 1960, Rudolf Bultmann, et à lui-même[52]. Autrement dit, si Barth conteste l'éthicisme de Schleiermacher c'est-à-dire la fondation de la théologie sur une *science universelle*, (l'éthique chez Schleiermacher, la philosophie de Martin Heidegger chez Bultmann), il considère en revanche que la théologie a bien un fondement éthique, c'est-à-dire un fondement dans la situation existentielle du théologien et ce qu'elle implique de décision pratique. En ce sens, et là encore comme pour Schleiermacher et une grande partie de tout le protestantisme libéral, toute la théologie est orientée vers l'existence. C'est le cas aussi pour Schleiermacher, dans la mesure où la théologie est d'abord pratiquée par les dirigeants d'Églises, et en vue de leur direction. Seulement, cette dimension pratique elle-même n'est pas susceptible d'être objet de science. Elle est pour Karl Barth le questionnement qui sous-tend toute démarche théologique, et même le critère de sa vérité, mais elle ne peut pas elle-même être abordée directement. Il ne s'agit donc pas pour Barth de substituer aux concepts dogmatiques habituels des concepts directement liés à cette situation pratique, mais plutôt de comprendre que chaque décision dogmatique ne peut ultimement être justifiée théologiquement qu'en fonction de cette orientation pratique — dont il n'est cependant pas possible de parler directement. Or comment Barth nomme-t-il cette dimension pratique de la théologie, fondatrice et qui constitue l'épreuve ultime de sa vérité, autrement dit ce qui distingue la théologie d'une autre science et en particulier de toute philosophie ? L'expérience. Le critère de la vérité théologique est ainsi l'expérience religieuse.

C'est pourquoi je disais que les deux questions, celle du rôle du concept d'expérience dans la théologie de Barth, et celle de son rapport à la philosophie, sont intimement liées : c'est le fait pour une connaissance d'être en même temps une expérience religieuse – une expérience *véritablement* religieuse c'est-à-dire encore ce que Barth appelle une expérience de foi – qui la rend une connaissance proprement théologique. L'affirmation est absolument explicite au début du paragraphe de la *Dogmatique* consacré à la notion d'expérience : « Une notion devient une

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

[52] Notamment, Barth le reconnaît dans le même texte, parce que Bultmann et lui partagent un maître identique, Willhelm Herrmann, lui-même schleiermacherien. Sur l'importance de Herrmann pour les deux hommes, voir Christophe Chalamet, *Théologies dialectiques : aux origines d'une révolution intellectuelle*, Genève, Labor et Fides, 2015.

connaissance lorsque l'homme devient le témoin responsable de son contenu[53]. » Cette thèse pourtant explicite apparaît peu chez les commentateurs de Barth, du moins comme thèse centrale – ce qu'elle est pourtant, dans la mesure où elle définit la nature même de la connaissance théologique. Elle est devenue progressivement plus claire pour moi et plus importante dans mon travail, et c'est pourquoi ma thèse de doctorat a finalement pris la forme d'une étude à la fois sur la notion d'expérience religieuse *et* sur les rapports entre philosophie et théologie, c'est-à-dire un travail sur un concept et un travail sur la méthode, sans qu'il soit possible de distinguer tout à fait les deux.

C'est donc le fait qu'une connaissance soit en même temps une expérience religieuse qui la rend théologique. Or comme je l'ai dit, Barth a construit une notion d'expérience telle qu'une expérience est toujours susceptible d'interprétations contradictoires, et ne peut donc être un sol stable pour la connaissance. Comment concilier ces deux aspects ? C'est finalement ce que j'ai tenté d'expliquer dans un article intitulé : « Le théologien, un drôle de philosophe : Karl Barth et la spécificité du discours théologique[54] », publié en 2011 et qui constitue lui aussi une étape très importante, peut-être la plus importante de mon travail sur Barth. J'y envisage de front la question des rapports entre philosophie et théologie, pour essayer d'expliquer ce qui distingue d'après Barth la première de la seconde. L'article procède à partir de l'examen d'un échange de lettre importants entre Barth et Bultmann en 1928, mais également d'un cycle de conférences données par Barth en 1929 et intitulé « Destin et idée dans la théologie[55] ». J'y montre que les positions habituellement attribuées à Barth et Bultmann dans leur rapport à la philosophie ne correspondent pas à leurs positions réelles. Bultmann est en général considéré comme le plus sensible à l'importance de la philosophie en théologie. C'est d'ailleurs comme cela qu'il se présente. Et Barth, pour sa part, est considéré comme le moins philosophe des deux – et la difficulté vient du fait que c'est aussi comme cela qu'il se présente. Bultmann, en effet, reproche à Barth de ne pas s'intéresser suffisamment à la philosophie contemporaine, et en particulier bien sûr aux développements heideggeriens de la phénoménologie. Bultmann lui adresse un reproche classique : à ne pas vouloir faire sérieusement de philosophie, on se trouve piégé par la philosophie et on utilise des catégories de pensée

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

[54] « Le théologien, un drôle de philosophe : Karl Barth et la spécificité du discours théologique (1929) », dans *Dieu en tant que Dieu*, dir. P. Capelle-Dumont, Paris, Cerf, 2012, p. 99-110.

[55] Dans *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, GA III.24, Zürich, TVZ, 1994, p. 344-392. La traduction française de ce texte est en cours, au moment de la rédaction de ce mémoire, elle semble paraître sous un titre et un sous-titre qui ne sont pas ceux de Barth : *L'analogie de la foi : la destinée et l'idée de la théologie*, aux éditions Ad Solem.

inadéquates, périmées qui risquent de restreindre la liberté théologique au lieu de la favoriser. Or Barth ne se défend pas : il affiche son ignorance et son incompétence (j'ai montré déjà qu'elles étaient feintes, en raison non seulement de sa formation mais de l'usage des concepts qu'il fait dans son œuvre des années 1920), et revendique de piocher ce qui l'intéresse dans des philosophies diverses (cela déjà correspond mieux à ce que l'on peut établir de sa pratique, comme je l'ai montré à propos du concept d'expérience).

Toutefois, pour bien comprendre l'échange et remettre les choses à leur place, il faut le lire dans la perspective du texte de 1929 intitulé « Destin et idée dans la théologie ». Ce texte permet d'éviter un contresens majeur. Quel serait ce contresens ? Il consisterait à prendre Barth au sérieux, et à penser qu'il voudrait construire une théologie *à côté* de la philosophie, libre de la philosophie en ce sens qu'elle se construirait sans elle. Dans cette perspective, il serait effectivement moins philosophe que Bultmann qui, lui, prend la peine d'entrer en profondeur dans la conceptualité heideggerienne, pour mieux reformuler les concepts fondamentaux de la théologie et délimiter précisément le lieu où, sur ces bases philosophiques précisément établies, la théologie peut s'élever comme une discipline particulière avec son objet propre. Mais le texte de 1929 rend absolument impossible une telle lecture. En effet, l'une des affirmations les plus importantes de Barth dans ce texte est la suivante :

> [La théologie] ne dispose pas, malgré son origine et son objet divins, de catégories qui, sans équivoque, se distinguent des autres par leur divinité, et par lesquelles elle serait capable de délimiter son savoir, le savoir de la Parole de Dieu, du savoir des philosophes, comme un savoir exceptionnel et définitif[56].

Autrement dit si le théologien, pour Barth, ne doit pas chercher à s'approprier entièrement une philosophie – serait-ce la meilleure philosophie de son temps, la plus *up to date*, comme le fut celle de Heidegger pour Bultmann – pour ensuite construire sur cette base supposée solide les fondations de sa propre théologie, d'autant plus libre et mieux distinguée de la philosophie qu'elle sait ce qu'elle lui doit et n'est pas dupe des concepts qui pourraient l'emprisonner, c'est que Barth ne pense pas qu'il soit tout simplement possible au théologien de se distinguer du philosophe et de produire autre chose qu'une philosophie. En d'autres termes, il pense que les concepts théologiques sont nécessairement et tous des concepts philosophiques, qu'ils ne peuvent rien être d'autre, et que par conséquent tout théologien est également philosophe, non seulement pour une partie de son

[56] « *Schicksal und Idee in der Theologie* », *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, GA III.24, Zürich, TVZ, 1994, p. 349. On peut se reporter également à cette affirmation de la dogmatique trois ans plus tard en 1932 (KD I/1*, §3, p. 161/171) : « Enfin, ne l'oublions pas : la théologie, en fait, parce qu'elle utilise le langage humain, est aussi une philosophie ou un conglomérat de toutes les philosophies ».

œuvre, mais toute. Il serait donc tout à fait illusoire d'après lui de chercher à approfondir une philosophie en particulier, pour construire au-dessus ou à côté une œuvre théologique différente. Cela ne pourrait au contraire aboutir qu'à la répétition de ce qui a déjà été dit par le philosophe en question. À l'inverse, pour Barth, revendiquer son éclectisme en philosophie, c'est-à-dire sa liberté à l'égard de l'utilisation des concepts, ce n'est pas imaginer que la théologie puisse se développer à l'écart de la philosophie. C'est assumer au contraire la nécessaire créativité philosophique du théologien. Le théologien, quoi qu'il fasse, est philosophe. Il doit donc plutôt que se soumettre à une philosophie préexistante, assumer ce fait et construire sa propre philosophie, ce que fait Barth en partie, à l'aide de concepts qu'il trouve dans les différentes traditions philosophiques.

Restent deux problèmes évidemment : le premier est de comprendre ce qui, dans ces conditions, distingue *quand même* la théologie de la philosophie. Le second est de comprendre pourquoi Barth, alors même qu'il avance cette proposition que rien dans la théologie n'échappe à la philosophie, continue d'afficher une forme de mépris pour la philosophie, et ne cesse d'énoncer son refus d'en faire. Sur le premier point, on peut répondre facilement : rien sur le plan du contenu des énoncés théologiques. Rien dans les concepts en jeu ni rien du point de vue de la méthode entendue comme les règles formelles du raisonnement. La raison en est simple : si l'on pouvait distinguer un contenu philosophique d'un contenu théologique, il faudrait énoncer les critères de cette distinction. Or ces critères devraient être eux-mêmes énoncés soit théologiquement, soit philosophiquement. Si c'était théologiquement, on présupposerait la distinction qu'on veut fonder. Si c'était philosophiquement, alors on rendrait l'existence de la théologie dépendante de critères philosophiques. On retomberait alors dans l'ornière schleiermacherienne, et on destituerait la théologie comme discours en réponse à la parole de Dieu, c'est-à-dire comme discours de foi. Mais en rappelant cette définition barthienne de la théologie comme réponse à un appel de Dieu, et pour la communauté appelée, je rappelle finalement le seul et unique critère possible de distinction entre philosophie et théologie, que j'ai déjà annoncé : la foi, et la foi réelle c'est-à-dire la foi comme *expérience* – expérience religieuse. La philosophie devient théologie quand elle n'est plus seulement connaissance, mais quand elle est aussi expérience religieuse. Or nous en savons assez sur la manière dont Barth conçoit l'expérience pour comprendre qu'aucun critère ne peut assurer qu'une expérience soit une expérience véritablement religieuse, c'est-à-dire pas seulement une illusion d'expérience religieuse, mais une expérience telle qu'elle est l'expérience de ce que Barth appelle la Parole de Dieu, autrement dit un véritable appel adressé à une véritable Église.

C'est pourquoi je disais que la question de l'usage « positif » par Barth de la notion d'expérience religieuse (celui qui fait que la foi est une expérience religieuse), dont la positivité est tout à fait singulière dans la mesure où une expérience a pour caractéristique principale d'être nécessairement incertaine en son contenu – pas de fait sans conflit d'interprétations possibles sur le fait – est indissociable de celle du rapport entre philosophie et théologie. L'incertitude caractéristique de toute expérience et donc aussi de l'expérience religieuse — c'est-à-dire le fait de ne jamais pouvoir affirmer avec certitude qu'une croyance ou une expérience spirituelle est effectivement une expérience *de foi* – est la raison dernière de l'indiscernabilité entre philosophie et théologie. Ou encore : il est facile d'énoncer le critère de distinction entre philosophie et théologie. La première n'est pas une expérience de foi. Mais il est impossible d'énoncer des conditions strictes de l'expérience de foi : car *toute* expérience apparemment religieuse peut, en fait, être interprétée autrement : « Où sont les limites de la possibilité de tout interpréter en termes de religion en général, de culture, d'humanité ordinaire, et finalement aussi de biologie ?[57] ». Si l'expérience religieuse ne peut être distinguée avec certitude d'un autre type d'expérience – puisque c'est le propre de toute expérience d'être incertaine – alors la théologie ne peut pas non plus être distinguée avec certitude de la philosophie. Ou en d'autres termes, toute théologie peut toujours être interprétée *comme une philosophie*.

Reste une dernière question : si philosophie et théologie sont, au bout du compte et du point de vue du contenu (du contenu c'est-à-dire non seulement des concepts utilisés mais même des modes de raisonnement, de la méthode au sens de tout ce qui est énonçable des règles formelles d'une pensée), pourquoi Barth continue-t-il d'affirmer qu'il est théologien, et pourquoi s'obstine-t-il à refuser expressément la philosophie ? Il n'y a qu'une réponse possible : il l'affirme parce qu'il ne peut pas le faire, mais doit l'affirmer précisément pour cette raison, parce qu'il s'agit d'un acte qui n'est possible que dans la foi (et qui donc n'est peut-être pas possible, les protestations de Karl Barth contre la philosophie sont peut-être sans aucune incidence). C'est donc un procédé rhétorique, et il ne faut pas en être dupe, si du moins l'on veut le lire en philosophe. On n'est pas obligé de croire ce qu'il dit, et on peut parfaitement distinguer ce qu'il fait de ce qu'il dit qu'il fait. Sa véhémence contre la philosophie est d'autant plus forte qu'elle est purement invocatoire : il ne peut pas garantir qu'il fasse de la théologie – et s'il pouvait le garantir, ce serait la marque la plus sûre de son échec (puisque le seul critère ne peut être que celui, inattestable, de son expérience religieuse – de sa véritable réponse à un appel de Dieu à l'Église). C'est pourquoi j'ai parlé de *style* pour caractériser ce qu'il y a

[57] Karl Barth, *Dogmatique*, I/1*, §6, Genève, Labor et Fides, tr. F. Ryser et J. de Senarclens, 1953, p. 228, tr. mod.

de théologique dans la pensée de Karl Barth : la véhémence, le ton prophétique (dans *L'Épître aux romains* notamment) ne peuvent protéger Barth de la philosophie. Mais ils peuvent donner des signes de son intention (qui elle non plus ne suffit pas), et indiquer où se situe précisément le lieu de la théologie comme telle : pas dans le contenu de la doctrine. Parmi les marques de ce style, l'humour a très souvent été remarqué dans les commentaires de Barth. L'humour comme effet de style, dont les marqueurs peuvent être l'emphase ironique aussi bien que l'euphémisme, n'est lui non plus pas une garantie du théologique, mais c'est l'un des effets le plus significatifs pour deux raisons : d'une part, l'humour signifie précisément ce qui est en question, à savoir le fait que le théologien ne peut être certain lui-même de ce qu'il fait. L'humour comme remise en question de soi est une parfaite indication de cela. D'autre part, l'humour lui-même n'est jamais assuré, il est le royaume du flou par excellence : non seulement on ne peut jamais être sûr d'en faire, moins encore qu'un trait d'humour réussisse, mais en outre on ne peut jamais être sûr de ne pas en faire. L'humour, jusque et surtout dans son indétermination, est ainsi l'une des meilleures manières d'indiquer le propre de la théologie par rapport à la philosophie[58], la meilleure manifestation de la puissance de l'incertain.

C'est donc la formulation de cette thèse de l'indiscernabilité de la philosophie et de la théologie d'après Karl Barth[59] qui m'a permis de me mettre au clair sur ma propre méthode. Désormais, il était parfaitement possible de lire Karl Barth en philosophe, de considérer sa pensée en tant que pensée de part en part philosophique, dans la mesure où lui-même affirmait le caractère intégralement philosophique du contenu de toute théologie. Il n'y avait par conséquent plus aucune difficulté à intégrer la théologie en philosophie : en fait, elle était déjà intégrée d'avance. Cette découverte méthodologique présentait toutefois deux problèmes, et ce sont en fait ces questionnements qui constituent le véritable cœur de ma thèse de doctorat. D'abord, il fallait lire Karl Barth autrement qu'il ne s'était lui-même lu, si l'on peut dire, ou autrement qu'il avait insisté

[58] D'où le titre de l'article : un *drôle* de philosophe. Karl Barth s'inscrit là bien sûr dans le sillage de Kierkegaard et de sa propre valorisation de l'humour comme passage du stade éthique au stade religieux.

[59] J'ai toujours été frappé du peu de commentateurs ayant repris cette thèse de manière explicite. Je ne l'avais finalement vue que chez un seul d'entre eux, 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*] ». Elle me semble pourtant incontestable, et elle est aujourd'hui défendue également par Kenneth Oakes dans son *Karl Barth on Theology and Philosophy* (Oxford, Oxford UP, voir notamment la conclusion). Oakes la formule de manière moins tranchée, notamment parce qu'il le fait dans le cadre d'une enquête historique sur la pensée de Barth, qui examine de très près ses différentes manières d'envisager les rapports entre théologie et philosophie, sans chercher à les résumer en une seule formule. Malgré cela, il affirme bien deux choses qui rejoignent ma propre lecture : que la théologie comme discipline autonome et indépendante de la philosophie n'est pas quelque chose qui est présentée comme un « fait » mais comme une tâche chez Barth, et qu'à toute doctrine théologique correspond une contrepartie philosophique (p. 253-254), bien que Barth lui-même ne se soit pas engagé en détail dans la recherche et l'exposé de ces contreparties.

pour être lu. Il fallait le lire en philosophe. Et comme je l'ai dit, pour cela, ne pas prendre toujours ses propres déclarations au sérieux, ce qui peut être évidemment périlleux du point de vue de l'histoire des idées. Mais du point de vue systématique, il devenait théoriquement possible de *reformuler* philosophiquement la pensée de Barth. Mais d'autre part, la question devenait : cette découverte elle-même de l'indiscernabilité entre philosophie et théologie, qui doit être maintenue pour que la théologie soit précisément une théologie et non une philosophie supplémentaire, quelle est sa valeur philosophique ? Autrement dit : que peut faire le philosophe de cette incertitude elle-même ? Car s'il est vrai que toute la théologie de Barth peut être lue philosophiquement, alors sa pensée de l'incertitude *aussi*. Elle doit avoir elle aussi des conséquences philosophiques. La forme qu'a pris ma thèse de doctorat fut une tentative de prendre en charge ces deux questions.

b. Le serpent d'Aaron : projet, résultats, prolongements

i. Une formulation philosophique du Barthisme, une théologisation de Bergson

La version publiée de ma thèse de doctorat est quasiment identique à la version soutenue à Genève en novembre 2013, en cotutelle entre l'Université de Lille III et l'Université de Genève, et sous la direction de Frédéric Worms (pour Lille III) et de Ghislain Waterlot (Université de Genève). Cette cotutelle entre la France et la Suisse a permis que ma thèse soit reconnue comme thèse de doctorat en philosophie *et* en théologie. Compte-tenu de tout ce que je viens d'écrire, cette double reconnaissance est loin d'être uniquement administrative. Ce fut même l'une de mes ambitions que de faire de ma thèse un travail à la fois théologique et philosophique.

Il faut ici revenir sur la structure générale de cette thèse sur la notion d'expérience religieuse chez Karl Barth et Henri Bergson pour bien comprendre le sens de cette ambition. Elle est organisée en deux parties principales. L'une consacrée principalement à Karl Barth, et l'autre à Bergson. Fatalement, une telle structure ne peut que mettre en question l'unité de l'ensemble. Elle prend le risque de faire douter le lecteur, qui se demande s'il n'a pas affaire, plutôt qu'à une thèse unitaire, à deux études historiques poursuivies parallèlement, l'une sur la prise en charge par Karl Barth de l'expérience religieuse en 1932, et l'autre sur la notion d'expérience en général chez Bergson, qui aboutit dans une théorie de l'expérience religieuse, en 1932 là aussi, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. J'espère pourtant avoir montré qu'il n'y avait pas de parallélisme entre ces deux études – car il s'agit bien, en un sens, de deux études, et il y a bien quelque chose comme un recommencement, marqué par une « transition » qui fait partie des pages les plus importantes du volume. S'il faut en rester aux métaphores géométriques, il y aurait plutôt qu'un parallélisme, en

première analyse du moins, une symétrie. Les deux droites dessinées par ces deux études ne poursuivent pas leur course tout à fait indépendamment l'une de l'autre, mais tendent à se rencontrer en un point, et ce point est indiqué par le titre que j'avais donné initialement à mon travail de thèse : l'expérience religieuse comme expérience qui se trouve être *plus* qu'une expérience, et que les deux auteurs, c'est remarquable, nomment *expérience mystique*.

Pourquoi « plus qu'une expérience » ? Une remarque de Herrmann Cohen dans son grand livre sur l'expérience m'a frappé. Il suggère que la notion d'expérience promet beaucoup, mais donne peu[60]. Il veut dire qu'on utilise généralement ce terme d'expérience assez légèrement et pour désigner des choses contradictoires, y compris en philosophie. Ce qui est vrai de la notion d'expérience en général le serait a fortiori de celle d'expérience religieuse. Restons-en pour un moment au terme d'expérience. On l'utilise aussi bien pour désigner des événements marquants de notre vie, l'ensemble des savoirs ou savoir-faire que le temps nous a fait acquérir mais que nous ne saurions transmettre dans un discours articulé, qu'à propos du domaine d'investigation de la science. On voit bien que la notion est prise, dans le langage courant, entre deux pôles non seulement distincts mais contradictoires : d'un côté celui de la réception passive d'événements extérieurs, qui par elle-même produit quelque chose comme un savoir, mais qui n'est justement pas reformulable en des termes relevant de la connaissance intellectuelle, et de l'autre celui, au contraire, de la maîtrise intellectuelle du monde, de sa reconstruction dans les cadres de la pensée, symbolisée au mieux dans l'expérience scientifique et ses constructions savantes qui veulent faire, selon la métaphore de Bacon, faire parler la nature, ce qui veut bien dire l'intégrer dans *notre* discours. Entre les deux pôles de la tension, cependant, il n'y a pas égalité. La promesse du concept d'expérience est toute entière du côté de la réception d'un donné : c'est bien cela qui importe dans l'expérience, et qui fait sa valeur (y compris dans l'expérience scientifique : toutes les constructions savantes visent à isoler quelque chose de l'expérience que nous n'y aurions pas mis). Que quelque chose nous arrive et nous change, qui était non seulement imprévisible mais que nous ne pouvons pas entièrement raconter : telle est la promesse de l'expérience. Et en même temps, dès lors que de cette promesse, on cherche à savoir – à peser, à compter – ce que l'on reçoit, on risque toujours de réduire ce qui est advenu de l'extérieur à ce que nous savions déjà, c'est-à-dire du donné à du construit, du vécu intuitivement à du pensé intellectuellement. La coexistence pacifique, telle qu'on

[60] J'ai repris cette expression dans une étude publiée bien plus tard, mais qui résume les principaux acquis de ma thèse en ce qui concerne la pensée barthienne de l'expérience, et tire quelques conséquences du point de vue d'une possible réception catholique aujourd'hui. Voir « L'expérience comme promesse et comme détresse chez Karl Barth », *Transversalités*, n° 149, 2019, p. 85-102.

la trouve en intention chez Bacon puis encore et surtout chez Kant, entre le donné et le construit, est en réalité une paix armée qui cache un déséquilibre des forces, et une tendance irrépressible du pôle de la construction à prendre le dessus sur celui de la donation. De telle sorte que dans le discours philosophique du moins, cette coexistence tend à évoluer en un désespérant : « tout est construit » (certes différemment chez Nietzsche ou Cohen, ou plus près de nous dans certaines tentatives de déconstruction – déconstruire étant effectivement tout ce qui reste à faire, si tout est construit, mais non pas pour retrouver un donné, mais pour construire de nouveaux dispositifs conceptuels).

Or tant Barth que Bergson, quoique de deux manières distinctes et même opposées, mais qui tendent à se rejoindre, devant ce même constat et cette même difficulté, que l'expérience promet beaucoup mais donne peu ou, en d'autres termes, que le donné risque toujours de se résorber dans le construit, et notre vécu à des reconstructions générales, tâchent d'opérer un dépassement. Ils veulent montre qu'il existe un type d'expérience qui réalise la promesse de l'expérience, sans toutefois en payer le prix, c'est-à-dire sans que ce qui se donne doive être toujours reconduit à la manière dont il se donne, le « quoi » au « comment », le fait à sa description. Une telle pensée de l'expérience devrait permettre d'aller au-delà de la corrélation entre le sujet et l'objet, qui tend toujours à basculer tout entière du côté du sujet. Elle devrait en tout cas rendre attentif à ce qui, de l'expérience, peut contrebalancer cette force d'attraction du pôle subjectif, et vient pour ainsi dire tirer en sens inverse. Or c'est sous le concept d'expérience religieuse que les deux auteurs ressaisissent cet aspect de l'expérience qui en réalise les promesses. Et on peut même être plus précis encore dans la détermination du point de croisement puisque, de manière très remarquable, c'est aussi bien chez Barth que chez Bergson la compréhension de l'expérience religieuse comme expérience *mystique* qui ouvre à une compréhension de l'expérience qui dépasse sa structuration corrélationnelle, l'opposition brute du donné et du construit. Et ce dépassement a lieu dans chacun des cas pour ainsi dire en sens inverse. Chez Barth, c'est l'approfondissement de la dimension construite de l'expérience, en tant qu'elle lui permet de critiquer les théologies de l'expérience du libéralisme protestant qui, poussé jusqu'au bout (via, comme je l'ai montré, un usage singulier de la philosophie néokantienne et aussi de Nietzsche), permet de poser les bases d'une pensée de l'expérience religieuse comme expérience mystique, comme manifestation de la crise de l'expérience en général. Chez Bergson, c'est au contraire au bout d'une recherche de l'expérience pure, c'est-à-dire de l'expérience purement donnée, qu'apparaît l'impasse d'une philosophie du donné entendu strictement comme l'opposé du construit, c'est-à-dire de l'immédiat qui s'oppose à

la médiation, et que la donation doit être repensée, au travers d'ailleurs non pas de l'expérience mystique en tant que telle, mais plutôt dans la dimension mystique de toute expérience. Je reviendrai sur ce point. D'où le fait que la partie sur Barth commence par l'expérience religieuse et progresse plutôt vers son rapport à l'expérience en général, alors que chez Bergson, le problème est d'abord celui, philosophique, de l'expérience en général, et ce problème se résout dans la considération de l'expérience religieuse.

Ni chez Barth ni chez Bergson, la notion d'expérience religieuse ne sert à isoler une sphère de l'expérience qui serait distincte du reste. L'expérience religieuse, à la fin, n'est pas un concept d'objet, mais de nouveau un méta-concept dans le sens où il s'agit d'un concept qui sert à repenser quelque chose du concept d'expérience et à en perturber l'appréhension habituelle et telle qu'ils la reçoivent de l'histoire de la philosophie, et aussi à ouvrir une nouvelle manière de se reporter à l'expérience et à ce qu'il est possible d'en attendre, et d'en décrire. Cependant, il est vrai que si ce point de croisement avait été le propos unique, ou même principal de ma thèse, sans doute la structure binaire n'aurait pas été la plus indiquée. Il aurait mieux valu alors, dans une troisième partie (ou, cela reviendrait au même, pour chaque thème abordé), extraire, abstraire des deux pensées les points communs, les similitudes structurelles, éventuellement les différences. Cependant, j'ai été confronté assez vite à l'impossibilité d'une telle structure. Tout simplement parce que pour que deux droites se croisent, il faut du moins qu'elles soient sur le même plan. Or Barth et Bergson ne pensent pas sur le même plan : l'un, se veut théologien, et l'autre philosophe, un philosophe qui refuse justement à la théologie toute autorité en philosophie, y compris lorsqu'il est question, pour le philosophe, de parler de Dieu. Et c'est là que joue à plein, dans la structure de ce travail la thèse que je viens de développer à partir de Barth sur les rapports entre théologie et philosophie.

En fait, l'image géométrique n'est encore pas la meilleure pour décrire mon projet dans ce livre. Car je n'ai finalement pas décrit deux lignes différentes pour chercher leur point de croisement – même si de fait, ces deux lignes et ce point de croisement existent. J'ai en fait voulu écrire deux fois la même chose. J'ai cherché à utiliser les concepts de Bergson pour décrire autrement la pensée de Barth, c'est-à-dire à reformuler de manière intégralement et explicitement philosophique la pensée barthienne de l'expérience religieuse, puisque j'ai montré que cela était rendu possible par la pensée de Barth elle-même. J'ai cherché à montrer comment concrètement, à partir des concepts bergsoniens, le philosophe pouvait effectivement *tout* ce que pouvait le théologien. Sauf qu'évidemment, d'un autre côté, ma lecture de Barth n'a pas été sans influer sur celle de Bergson. Comme on l'a vu j'avais déjà, dans mes recherches précédentes, tâché d'établir qu'il existait, par-

delà la continuité entre *L'Évolution créatrice* (1907) et *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), une rupture qui joue au niveau même de la méthodologie philosophique et de la conception de l'intuition. La problématique de l'expérience religieuse telle que j'ai pu la lire chez Barth et notamment sa critique des théologies de l'expérience, m'a donné les moyens d'exprimer plus précisément encore ce qui était en jeu dans cette rupture. Elle m'a permis aussi d'utiliser des ressources tierces, chez des penseurs qu'on met en général plus facilement en rapport avec Barth, et en tout cas avec la pensée de langue germanique et d'après la première guerre mondiale, qu'avec Bergson, pour exprimer de la manière la plus précise ce qui se jouait dans cette rupture, autour de laquelle s'articule toute la seconde partie : Buber, Lévinas, Derrida ou Marion. Elle m'a conduit, en d'autres termes, à pousser Bergson au-delà du début du XXe siècle, et à montrer qu'il peut aussi être considéré comme un penseur de la crise qui secoue l'Europe après la Première Guerre mondiale.

Par conséquent, l'image géométrique la plus conforme pour représenter le rapport entre Barth et Bergson dans cette thèse tel que j'ai en tout cas voulu l'établir, ce ne serait pas celle du croisement de deux lignes symétriques, mais du cercle. Idéalement, les deux parties principales de cette thèse devraient pouvoir être lues non pas indépendamment l'une de l'autre, mais dans n'importe quel ordre. La lecture de Barth féconde celle de Bergson, en ce sens que le détour par la théologie permet de formuler un problème : celui de l'expérience pure, c'est-à-dire celui d'une expérience qui réalise ses promesses et se trouve libérée de la corrélation sujet/objet. Et elle indique une direction pour sa solution. Toutefois, parce qu'elle l'indique théologiquement, c'est-à-dire en tout cas dans un certain style qui n'est pas celui de la philosophie, elle appelle sa reformulation philosophique – ce que permet la philosophie de Bergson. Et on a là le premier demi-cercle. D'un autre côté, cette reformulation, parce qu'elle aboutit, chez Bergson, à l'idée que l'expérience pure (pas seulement l'expérience philosophique, mais aussi l'expérience philosophique) s'atteste dans sa dimension de réponse à une altérité, dans sa dimension d'écho, de reprise, elle ne se suffit pas à elle-même. Elle appelle aussi la lecture de Barth *en tant que théologien*. Ou encore : le projet initial, introduire la théologie en philosophie, projet bergsonien, ne prend tout son sens qu'à la fin, lorsque l'on comprend que le sens de cette introduction est d'attester l'expérience philosophique comme une véritable expérience. Et on a là le second demi-cercle. Décrire l'expérience religieuse (exigence posée à partir de Barth et qui appelle Bergson) ne peut rien vouloir dire d'autre qu'introduire la théologie en philosophie (Bergson qui appelle Barth).

C'est pourquoi, lors de la publication du livre, j'ai fait le choix stylistique de lui donner un titre moins philosophique que « Plus qu'une expérience », en référence directe à une histoire biblique,

celle du bâton d'Aaron transformé en serpent devant les yeux de Pharaon, miracle reproduit ensuite par les magiciens de pharaons, qui sont eux-mêmes mangés par le serpent d'Aaron. Ce changement a deux raisons. La première, c'est que cette histoire me semble donner une parfaite image de la structure circulaire que j'ai voulu donner à ce travail. Aaron est évidemment le théologien, les magiciens de Pharaon figurent le philosophe. L'association de l'Égypte à la philosophie est d'ailleurs ancienne dans les lectures allégoriques de l'*Exode*. Le théologien surprend l'assistance par sa créativité conceptuelle, qui semble le mettre au-dessus des simples philosophes et de leur usage naturel de la raison. Ce n'est toutefois qu'une illusion : comme les magiciens peuvent répéter le tour d'Aaron, rien n'empêche la philosophie de s'approprier tout ce que contient la théologie de substantiel pour et de le reformuler selon ses propres termes. Seulement ensuite, les choses se compliquent : le serpent d'Aaron finit par manger les autres. Comment le comprendre ? Il y a trois oppositions dans le texte : entre Moïse et Pharaon, entre Aaron et les magiciens, entre le serpent d'Aaron et ceux des magiciens. De ces trois oppositions, une seule est définitive et irrémédiable : entre Moïse et Pharaon. C'est-à-dire entre deux points de vue possibles sur ce qui se passe effectivement.

En ce qui concerne les serpents, il apparaît finalement qu'ils sont de même nature. La théologie n'était finalement rien d'autre que de la philosophie. Toutefois la reformulation philosophique n'est pas inutile : elle nourrit en retour la théologie. Ou en termes moins métaphoriques : expliciter philosophiquement la théologie, c'est encore (peut-être) faire un travail théologique. Aaron et les magiciens sont-ils si différents entre eux ? La figure d'Aaron, dans la suite de l'Exode, est loin d'être univoquement positive : il confectionne le veau d'or, quoiqu'à contrecœur, c'est-à-dire qu'il est aussi le faussaire par excellence. Et le même épisode raconté dans la tradition coranique parle de la conversion des magiciens. Aaron et les autres semblent bien interchangeables. La seule véritable opposition est entre Moïse et Pharaon. Eux n'agissent pas mais observent. Dans la circularité du serpent d'Aaron qui en un sens engendre les autres puis les mange, Moïse et Pharaon ne voient pas la même chose : pour Moïse la supériorité finale du serpent d'Aaron sur les autres prouve la priorité de la théologie sur la philosophie. Toute philosophie n'est qu'imitation d'une théologie, et en outre sa possible servante. Autrement dit, non seulement il y a une irréductibilité de la théologie, et le détour par Barth est nécessaire pour comprendre le développement de la philosophie de Bergson, mais l'ensemble de son déploiement et y compris sa propre laïcisation ou sécularisation, peut prendre une valeur théologique, servir Dieu et l'Église. Mais pour Pharaon (c'est-à-dire pour le seul point de vue que nous puissions prendre de nous-mêmes, le point de vue humain),

le fait que le serpent d'Aaron mange les autres prouve à quel point l'imitation était parfaite. Il prouve la communauté de nature entre tous ces serpents, et qu'à plus ou moins brève échéance, la matière philosophique, par infiltration pour ainsi dire de la théologie, l'aura totalement supplantée. Pourquoi, dans ces conditions, irait-il se convertir ? Pour Moïse, les magiciens répètent. Pour Pharaon, ils inventent, parce que Aaron lui-même est un magicien.

Il y a donc un cercle, mais à parcourir dans deux sens possibles. Cette thèse est donc de la philosophie, mais *peut-être* aussi de la théologie. La difficulté, c'est que l'on ne peut pas choisir l'un ou l'autre point de départ. La théologie, on l'a vu, ne peut pas s'attester directement et par elle-même. Le théologien n'est pas maître d'être théologien. Il peut garantir son travail philosophique, *pas son caractère de théologien*. Puisque, philosophe, j'ai travaillé en théologien, dans une faculté de théologie et avec, il faut bien le dire, avec un sentiment de responsabilité à l'égard de l'Église (que je prends bien soin d'ailleurs de ne pas définir), je me suis permis d'espérer que ma thèse puisse être lue du point de vue de Moïse (ce qui est presque un blasphème). En théologie donc, d'où le changement de titre. Toutefois rien ne le garantit. Et au contraire, puisque la théologie vit de l'incertitude *sur son existence même*, en tant que telle.

C'est pourquoi finalement ce livre fut tout de même une première tentative pour explorer la puissance de l'incertain, la manifester. Et en ce sens il fut aussi une introduction de la théologie en philosophie, comme méthode philosophique. Avant de voir où il m'a mené, il faut tout de même que je revienne encore un dernier moment sur cette question de l'incertitude, qui s'est trouvée en son centre, et sur quoi repose sa structure même.

ii. L'expérience comme incertitude

J'ai donc montré que l'expérience religieuse, pour Barth, est à la fois incertaine, et le critère de distinction de la théologie et de la philosophie. Par conséquent, ce critère ne peut jamais être lui-même certain. C'est-à-dire que l'on ne peut jamais savoir, avec certitude, si l'on fait de la théologie : on peut aussi bien croire ou vouloir faire de la théologie mais n'être que philosophe, et si l'on peut bien s'assurer faire de la philosophie, on ne peut pas l'empêcher de prendre une dimension théologique – ce qui certainement est arrivé à de nombreuses philosophies dans l'histoire, à commencer par celles de Platon et d'Aristote. Toutefois, dire que l'expérience religieuse n'est pas certaine, ce n'est pas assez. Aucune expérience, pour Barth, n'est certaine, dans la mesure où toute expérience est – en droit – susceptible de faire l'objet d'un conflit d'interprétations. L'expérience religieuse, telle qu'il la définit, n'est pas seulement une expérience incertaine mais l'incertitude de l'expérience, ou mieux encore l'expérience de l'incertitude de l'expérience – l'expérience de ce qui

caractérise donc toute expérience en tant que telle. C'est pourquoi l'on peut dire que toute expérience devient religieuse dans la mesure où s'éprouve en elle son incertitude. Mais cette épreuve de l'incertitude n'est pas un trait négatif : ce n'est pas une incertitude qui disqualifie l'expérience, mais qui au contraire la qualifie *comme expérience religieuse*. Justement parce qu'il ne s'agit pas seulement d'une expérience incertaine, mais de l'expérience de l'incertitude de l'expérience (bien qu'évidemment cette expérience de l'incertitude de l'expérience soit encore et aussi incertaine). Et par conséquent, la théologie ne se distingue pas de la philosophie par la plus grande certitude subjective qu'elle engagerait, comme on peut le penser rapidement, mais par la *moindre* certitude qu'elle *manifeste*.

En quoi une telle pensée de l'expérience religieuse comme incertitude manifeste peut-elle être utile philosophiquement ? La réponse n'est pas toute donnée dans ma thèse, puisque la question est encore celle à l'origine des deux inédits de ce travail d'habilitation, sur lesquels je reviendrai plus bas. Je me suis contenté, dans ce travail de thèse, de montrer que cette compréhension de l'expérience religieuse n'était en tout cas pas dissociable d'un certain état de la pensée philosophique dans le sillage de Descartes et Kant, et d'une tentative pour en sortir. Tel est le sens de la lecture de Bergson que j'ai proposée. L'entreprise de Bergson s'origine dans une tentative similaire à celle Wilhelm Herrmann : chercher une expérience *pure* qui serait l'objet propre de la connaissance philosophique. C'est ce que Bergson appelle des *données immédiates* c'est-à-dire un point où le sujet serait pour ainsi dire en contact direct avec son objet de telle sorte qu'aucune construction ne pourrait s'interposer entre eux. Toutefois, et c'est ce qui m'a intéressé principalement dans ce travail, on peut montrer qu'il y a dans l'œuvre de Bergson un mouvement par lequel il se distancie de cette première tentative. Non qu'il abandonne la recherche d'une expérience pure, mais il renonce à la chercher dans l'immédiateté. Progressivement, il introduit la possibilité que le véritable « donné » pour la philosophie implique nécessairement une forme de médiation, et par conséquent d'écart irrémédiable, entre la pensée subjective et son objet. Sauf que cet écart, qui implique la possibilité du doute subjectif à l'égard du contenu de l'expérience, n'est plus finalement considéré comme un obstacle à une véritable donation dans l'expérience, mais au contraire comme la condition pour que la philosophie soit fondée sur une expérience non éprouvée *subjectivement*. L'expérience pure en effet, dans *Les Deux sources*, n'est plus un contact mais un *écho*, et la marque paradoxale – paradoxale parce que justement parce que c'est une marque qui peut toujours être manquée – de ce que la réalité est touchée. De ce point de vue, l'expérience pure de

Bergson est à la fin comme l'expérience religieuse chez Barth : elle est à la fois l'expérience par excellence et, en tant que telle, une expérience équivoque ou incertaine.

S'il y a une chose que j'ai « découverte » dans mon étude de Bergson, c'est donc cela. Et cela a été l'effet, certainement, de sa lecture dans la perspective de Barth. Inversement, cela permet de comprendre la nécessité proprement philosophique (pour libérer l'expérience de sa structuration par un pôle subjectif) de la construction barthienne de l'expérience religieuse. Il ne s'agit d'ailleurs pas une découverte : elle avait été faite déjà par Jean Nabert dans un article remarquable mais qui n'en tire pas toutes les conséquences pour la pensée de Bergson[61]. Mon travail a consisté à déployer au maximum cette intuition dans les concepts bergsoniens, et à en documenter la genèse au cours de son œuvre. Cela a eu deux effets principaux. D'une part, la philosophie de Bergson, considérée dans cette perspective, pouvait désormais être rapprochée de philosophies auxquelles on l'opposait en général : celles de la mise en question l'immédiateté (pensées de la crise telles que celle de Büber, Rosenzweig ou, en France plus tard, Lévinas[62]) plus proches de Barth, plutôt que celles de la confiance dans un « donné de l'expérience », plus proches des théologies protestantes libérales.

J'ai expliqué plus haut comment ma lecture de Bergson m'avait conduit à intégrer l'ambiguïté et l'incertitude comme éléments constitutifs de ce qu'il comprend comme expérience de Dieu, à travers la réflexion sur le statut de son intégration de la mystique en philosophie. J'avais insisté sur la possibilité inexpugnable, d'après Bergson, de « rester sourd » à certaines expériences philosophiques pourtant décisives, et en premier lieu celles de la mystique. Toutefois, c'est seulement grâce à cette mise en regard de la philosophie de Bergson et de la pensée de Barth, qui m'a conduit à organiser toute la pensée de Bergson dans la perspective de sa conception de l'expérience religieuse, que j'ai pu donner formuler dans toute leur amplitude les raisons de ce qui semblait d'abord une bizarrerie. La possibilité de rester sourd aux expériences philosophiques les plus importantes tient précisément à l'importance de ces expériences. C'est la marque de ce qui en elles ne se laisse pas réduire à la structure corrélationnelle et par quoi elles se manifestent comme des expériences *de quelque chose d'absolument irréductible à leur structuration subjective*. En d'autres termes, ce à quoi je suis arrivé et qui a constitué le nouveau point de départ de mon travail,

[61] Voir Jean Nabert, « L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu », dans *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, 349-367. J'ai commenté cet article dans « De l'immédiatement donné au "détour de l'expérience mystique" : remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson », dans *Philosophos* (Brésil), vol. 17, n°1 (2012), p. 31-54.

[62] J'ai insisté sur cet aspect historique des choses, qui conduit pour ainsi dire à « déplacer » l'œuvre bergsonienne d'un « moment » philosophique dans mon article : « Un autre Bergson ? La théorie de la personne comme émotion : une nouveauté des *Deux Sources* », dans *Annales bergsoniennes VIII*, Paris, PUF, 2017, p. 271-285.

c'est au découplement de la question de la certitude et de celle de l'expérience : le plus éprouvé n'est pas le plus certain, au contraire. Et si l'on veut décrire les expériences les plus décisives y compris philosophiquement, il est nécessaire de les décrire dans leur ambiguïté même, dans leur caractère structurellement et irréductiblement aléatoire. C'est en ce sens que *la théologie, en tant que pensée structurellement incertaine, comme on l'a vu, est finalement appelée en retour par la philosophie*. C'est pourquoi mon travail s'est orienté dans la suite de ma thèse vers l'approfondissement du sens et du statut de la raison théologique – sans cesser d'être philosophique. Et cela va nécessairement de pair avec l'abandon du *sujet* comme point de vue d'où prendre en compte l'expérience. Plus exactement : définir l'expérience philosophique par excellence à travers son incertitude subjective, c'est précisément déprendre le sujet (dans la mesure où il est défini par la certitude de soi) de sa position privilégiée en philosophie, pour lui substituer autre chose ou quelqu'un d'autre, qui puisse intégrer l'incertitude dans sa définition même, ce que j'appelle la personne.

J'ai indiqué par-là les deux lignes suivies par mon travail depuis ma soutenance de doctorat. Elles aboutissent chacune à l'une des deux parties du diptyque proposé dans le cadre de mon habilitation, et elles sont chacune deux manières d'envisager la puissance de l'incertitude :

1. Du point de vue de la théorie de la connaissance à partir d'un examen de la spécificité non plus uniquement de l'expérience religieuse mais de la connaissance théologique et du type de croyances qu'elle engage
2. Du point de vue de la théorie du *sujet* (qui n'est justement plus un sujet) engagée par une telle manière de concevoir la connaissance philosophique.

Ces deux aspects doivent être envisagés de manière distincte, mais ils dessinent un horizon commun, que j'indiquerai à la fin sans le détailler puisqu'il est celui de mes recherches pour les années qui viennent.

II. La raison théologique (puissances l'incertain I)

Si la question des frontières disciplinaires était centrale pour mes travaux durant mon doctorat, pour des raisons théoriques mais aussi comme je l'ai expliqué pour des raisons biographiques et institutionnelles, elle a cessé de l'être par la suite. Ce n'est pas que mon recrutement en théologie m'aurait fait abandonner la philosophie. Au contraire, à la suite de mon travail de thèse, je pouvais désormais assumer sans incohérence l'exercice conjoint de la philosophie *et* de la théologie. De la théologie *comme méthode philosophique*, mais également de la philosophie *en tant que théologie* – si mon travail théologique était reçu par une Église, je reviendrai sur ce point, dont le traitement est indissociable de la situation institutionnelle du département de théologie de l'Université de Lorraine.

1. Chemins incertains

a. Principe : l'impossible sortie de la raison

J'ai donc cherché, dans la suite de ma thèse, à préciser la nature de la connaissance théologique, et de la place de la raison en théologie. Dans cette perspective, j'ai écrit notamment deux articles dans lesquelles je tâche de tirer les conséquences de ma conception des rapports entre théologie et philosophie pour réfléchir à la notion aussi couramment utilisée que problématique de « théologie naturelle ».

Je me situe, à l'égard de cette notion, sur une ligne de crête, et j'essaye dans ces deux articles de me positionner vis-à-vis de ce que je considère comme deux écueils possibles. D'un côté, le rejet pur et simple de la théologie naturelle, identifiée à une forme d'apologétique, c'est-à-dire de défense du christianisme vis-à-vis de « l'extérieur » et fondée sur la justification des propositions chrétiennes depuis le point de vue neutre de la raison universelle. D'un autre côté, et au contraire, la tentative de justifier la complète réduction des propositions théologiques chrétiennes à des vérités rationnellement justifiable. En ce qui concerne la première position, ma proximité avec la pensée de Barth aurait dû, apparemment, me la faire partager. L'opposition de Barth à toute forme d'apologétique fait partie de ses postures les plus constantes, et les plus fameuses. Cependant, l'un de mes objectifs dans l'article « La plus folle sagesse[63] », est de mettre en évidence les ambiguïtés

[63] « La plus folle sagesse. Ambiguïtés du refus de l'apologétique (Paul, Anselme, Barth) », dans *La sagesse et la folie de Dieu*, dir. H.-C. Askani et C. Chalamet, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 143-156. J'ai titré la version anglaise : « The Cross of Wisdom: Ambiguities in Turning Down Apologetics (Paul, Anselm, Barth) » (dans *The Wisdom and Foolishness of God*, dir. H.-C. Askani, C. Chalamet, Minneapolis, Fortress Press, 2015, p. 167-181). L'idée est exactement la même, puisque la

d'un tel refus, qui risque toujours de se retourner en forme négative d'apologétique. En effet, nier les capacités de la raison « naturelle » à établir les vérités de la foi est souvent une manière de contester les droits de la raison à s'établir en juge des vérités théologiques *et ainsi* d'établir une sphère autonome où pourraient se déployer les propositions religieuses. Je donne quelques exemples de cette tendance, chez Montaigne notamment mais également dans la philosophie contemporaine. Elles ont en commun de mobiliser pour leur entreprise ces fameux versets de Paul concernant la folie de la croix : « scandale pour les juifs, folie pour les païens » (1 Cor 1, 23, tr. TOB). Elle aboutit à une forme de théologie qui, au nom de cette folie revendiquée, ne rend plus de comptes à la raison, mais se trouve par là même légitimée. Or cette position apologétique paradoxale n'est pas celle de Barth. Lui se méfie au contraire très explicitement et dès les années 1920 de tout retournement de ce genre :

> Une critique de la raison n'est pas en elle-même l'analogue de la Croix du Christ, les abîmes de notre ignorance ne sont pas en eux-mêmes les profondeurs de Dieu. [...] Oui, Dieu est inconcevable – Dieu! Mais c'est hybris et désobéissance que d'anticiper cette inconcevabilité, c'est se l'approprier[64].

Ce texte est très important : il établit l'impossibilité de retourner la critique barthienne de la théologie naturelle en rempart d'un discours théologique échappant aux règles de la raison habituelle. On ne saurait fonder une théologie révélée sur l'impuissance de la raison humaine à parler de Dieu, et cela pour deux raisons symétriques. D'une part, et contrairement à son intention explicite, cette posture aboutirait non pas à diminuer les prétentions de la raison à l'égard de Dieu, mais à les absolutiser. En effet, la révélation serait circonscrite négativement par les limites de la raison, et la liberté de Dieu en serait ainsi diminuée d'autant. D'autre part, cela conduirait à refuser la possibilité que Dieu se révèle *dans les limites de la simple raison*, et donc là encore à en diminuer la grandeur. D'où la référence, chez Barth et dans cet article, à la théologie de saint Anselme : que Dieu soit tel que rien de plus grand ne puisse être pensé implique certes qu'il soit plus vaste que la raison, mais non pas qu'il s'y oppose. Tout au contraire, un Dieu irrationnel, c'est-à-dire qui resterait irrémédiablement extérieur à la raison, serait en fait *moins grand* qu'un dieu capable *aussi* d'entrer dans nos catégories rationnelles. C'est pourquoi la folie chrétienne de Paul ne peut pas être une folie humaine, une pure et simple négation de la raison, semblable à la folie de l'insensé qui, dans le *Proslogion* d'Anselme de Cantorbéry, nie l'existence de Dieu.

« folie » dont il est question dans le titre français fait référence à la folie de la croix mentionnée par Paul dans sa première lettre aux Corinthiens.

[64] Karl Barth, *Unterricht in der christlichen Religion. Teil II: Die Lehre von Gott / Die Lehre vom Menschen 1924/25* (GA II.20), Zurich, TVZ, 1990, p. 54 et 58.

C'est le sens, parfois négligé, du très fameux pamphlet de Barth en réponse à Emil Brunner, *Nein !* en 1934. Car l'essentiel de ce pamphlet n'est pas la réitération du refus de la théologie naturelle. Il est bien connu, et partagé pour l'essentiel par Brunner. Il est dans le refus de ce que Barth appelle à cette occasion la théologie naturelle *négative*. Il s'agit de la tentative pour fonder le discours (révélé) sur Dieu dans l'impuissance (et non la puissance, comme dans la théologie naturelle *positive*) de la raison humaine. Pour Barth, c'est simplement une autre forme de théologie naturelle, et non une prise en compte sérieuse de ce qu'un véritable refus de toute théologie naturelle impliquerait : non pas seulement le refus de l'apologétique, mais en même temps l'acceptation de la pleine rationalité de Dieu. La « folie de Dieu » paulinienne, plus sage que la sagesse humaine, n'est donc pas l'abandon de la raison. Au contraire, c'est le fait d'assumer l'usage de la raison en théologie, et par conséquent d'ancrer résolument la théologie dans les règles usuelles de la logique et parmi les autres savoirs humains. La folie *de Dieu* n'est pas celle des hommes, et c'est au contraire la possibilité que la raison humaine normale puisse effectivement parler de Dieu, que la révélation soit en même temps parfaitement rationnelle. D'où le titre anglais de l'article : la sagesse humaine n'est pas à abandonner, elle est à assumer, à porter au nom même de la croix puisque celle-ci signifie en fait le renoncement à toute forme de discours qui s'excepte de la raison naturelle.

Mais si le discours théologique ne peut pas s'échapper de la rationalité habituelle, s'il doit parler de Dieu dans les limites de la simple raison (sans préjuger de ces limites), en quoi se distingue-t-il d'un discours naturel ? La théologie doit-elle finalement être identifiée à une science dont les propositions seraient de nature entièrement semblable à celles des autres sciences, mais distinctes seulement par leur objet ? D'où la nécessité d'un deuxième travail[65] abordant cette question par l'autre bout, non pas contre les adversaires de la théologie naturelle, qui renversent leur refus en apologétique négative, mais contre ses partisans. J'ai utilisé comme figure exemplaire de cette conception « naturelle » de la théologie le dominicain Josef Bochenski (et j'ai réutilisé une partie de ce travail dans l'inédit soumis pour cette habilitation, puisque je reviens sur l'articulation entre théologie « naturelle » et « révélée »). Je montre, dans le sens de l'article précédent, que contrairement à l'idée habituellement reçue (et reçue aussi par Bochenski, qui prétend s'opposer explicitement à la théologie « dialectique » issue de la pensée de Barth), une théologie barthienne ne suppose pas d'admettre des limites à l'usage de la raison, qu'elle viendrait dépasser par la

[65] « La raison sans limite (Joseph Bochenski et Karl Barth) », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 149, 2017, 1-2, p. 169-180.

révélation. Autrement dit, elle ne suppose pas un partage territorial entre philosophie et théologie : le territoire philosophique étant régi par les lois de la logique, et celui de la théologie pouvant s'en passer et admettre, par exemple, des propositions contradictoires. Où donc intervient la révélation ? Comment vient-elle modifier le discours rationnel ? Non pas en lui ajoutant des limites : c'est-à-dire qu'à la question « *où* est la révélation ? » dans le discours rationnel sur Dieu, il faut répondre : « nulle part » : tout ce que l'on dit sur Dieu doit pouvoir être justifié rationnellement. Il est inconcevable qu'il existe un type de discours qui se déploierait sous l'égide de la révélation et pourrait ainsi échapper aux normes habituelles du discours. Barth et Bochenski sont parfaitement en accord sur ce point. La révélation ne peut donc ajouter aucun contenu positif à la théologie : tout peut être dit par la raison (d'où mon titre : la raison *sans limite*). Qu'ajoute-t-elle alors, si elle ajoute quelque chose, c'est-à-dire si la théologie existe effectivement ? Plutôt la conscience de l'inadéquation entre ce qui est dit rationnellement de Dieu et ce qui est vrai de lui *sans possibilité de formuler positivement cette inadéquation*. Autrement dit la foi, pour le théologien, est foi en ce que le plus parfait de ses discours sur Dieu est à la fois indépassable et irrémédiablement insuffisant. C'est ainsi que cet article est la première formulation de la thèse qui deviendra centrale dans l'inédit accompagnant ce mémoire : la foi n'ajoute rien au discours rationnel sur Dieu, mais elle en retranche quelque chose. Elle diminue l'intensité de la croyance en son propre discours sur Dieu, autrement dit elle lui ajoute de l'incertitude. Ou encore : l'absence de limite à la raison est, du point de vue théologique, sa seule et sa plus grande limite. Et par conséquent le théologique se joue dans la réflexion sur cette puissance de la raison *comme faiblesse.*

b. Applications : idéalisme, nuit mystique, théorie de l'histoire

J'ai donc établi en principe l'impossibilité d'une sortie du discours rationnel pour parler de Dieu, impossibilité qui constitue en même temps la limite même de la philosophie et donc le point exact où situer la foi (qui ne peut donc être un point, où un lieu philosophique précis, mais qui ne peut que toucher l'entreprise philosophique dans son ensemble). Ce principe revient à faire de la théologie l'élément d'incertitude en philosophie : elle ne peut plus être un domaine à part ou une branche seulement de la philosophie. Elle ne peut être qu'un tremblement de tout le savoir philosophique. Avec ce paradoxe qu'une fois envisagé directement (c'est-à-dire intégré à la démarche philosophique), ce tremblement et cette incertitude ne peuvent qu'être évacués en tant que tels. Cela ne veut pas dire que leur prise en compte, toujours nécessairement indirecte, ne puisse être utile à l'enquête philosophique. J'ai d'abord essayé de le montrer dans trois domaines distincts, dans lesquels j'ai lancé des pistes de recherches que je poursuis aujourd'hui. Il s'agit donc

de trois tentatives pour manifester ce que j'appelle des « puissances de l'incertain », qui regroupent des travaux passés mais dessinent également les directions que devront prendre mes recherches dans les années à venir.

i. L'ambiguïté comme marque du réel dans la pensée

D'abord autour d'une question qui connaît ces dernières années un regain d'intérêt dans la philosophie dite continentale, celle du « réalisme », autour du courant initié en 2006 par le livre de Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, que l'on appelle le « réalisme spéculatif ». Sans chercher à entrer dans le détail des différentes philosophies qui se rattachent à ce courant composite et souvent utilisé comme slogan hors de la philosophie universitaire et en particulier parmi certains artistes contemporains, je me suis intéressé aux travaux de Quentin Meillassoux dans la mesure où ils posent une question directement pertinente pour mes propres recherches. Sa question n'est pas uniquement celle de savoir si nos connaissances portent sur des objets indépendants (ce qui est la thèse réaliste entendue au sens le plus général). Elle est de savoir si la raison humaine peut établir démonstrativement l'existence d'une réalité pensable mais absolument extérieure et indépendante d'elle. Autrement dit, son entreprise est une entreprise de justification rationnelle de la position réaliste (c'est pourquoi l'on peut dire qu'il s'agit d'un réalisme *spéculatif*). C'est en quoi elle croise mes intérêts : la question est de savoir s'il est possible pour la raison de garantir son lien avec un extérieur. Ce n'est pas directement la question de Dieu : Quentin Meillassoux revendique au contraire une forme d'athéisme[66]. Toute réalité indépendante de la pensée n'est évidemment pas Dieu. En revanche, Dieu ne peut être qu'une réalité indépendante de la pensée. Par conséquent, si une théologie existe, elle a forcément rapport à une réalité indépendante de la pensée : le réalisme n'est pas une option, c'est une condition de son existence, et c'est pourquoi elle est concernée par ces tentatives de le fonder spéculativement[67].

Dans mon article : « "Que le Dieu soit là" : le tournant corrélationniste de Quentin Meillassoux[68] », je propose une lecture des deux livres publiés par Quentin Meillassoux, *Après la*

[66] Même si sa position est probablement un peu plus complexe, comme on pourra le lire dans le dossier que j'ai dirigé avec Yann Schmitt pour *Théo*Rèmes : « Le réalisme spéculatif entre athéisme et messianisme », avec Y. Schmitt, dans *Théo*Rèmes [en ligne], 6|2014, http://theoremes.revues.org/617

[67] Dans mon article consacré à Meillassoux, mais également dans celui, déjà mentionné, « La plus folle sagesse », j'ai montré que sa pensée était directement liée à la question religieuse par un autre aspect : celui de ce qu'il appelle l'enreligement de la raison. Si la pensée rationnelle est nécessairement « corrélationnaliste » et non pas réaliste, alors le réalisme n'a plus qu'à être « religieux » au sens de l'irrationnel. Bref, par plusieurs points cette question du réalisme croise celle de la théologie.

[68] « "Que le dieu soit là" : Le tournant corrélationniste de Quentin Meillassoux », dans *Théo*Rèmes, 6|2014, [en ligne], http://theoremes.revues.org/651

finitude et *Le nombre et la sirène*, et une hypothèse quant au rapport entre ces deux livres. Celui-ci me semble instructif bien au-delà de l'exégèse des travaux de ce philosophe (bien que sa pensée me semble par ailleurs suffisamment dense et originale pour être l'objet d'une exégèse savante). Bien des arguments peuvent être opposés à sa tentative de fonder spéculativement l'accès de la pensée à une réalité indépendante, mais ce n'est pas mon propos dans cet article. Il me paraît plus intéressant et plus significatif de voir comment Meillassoux a lui-même, en passant d'un livre à l'autre, infléchi son propre questionnement, pour ne plus seulement chercher à justifier l'accès de la pensée à la réalité par une forme d'intuition qu'il considère comme irréfutable, mais pour s'intéresser au *mode de donation* de cette intuition. C'est ce que j'appelle, par provocation, son « tournant corrélationniste » : après avoir essayé de démontrer l'existence d'une intuition intellectuelle de ce qu'il appelle la nécessité de la contingence dans *Après la finitude*, Quentin Meillassoux, au lieu de développer les conséquences de cette intuition dans une théorie réaliste du monde, comme il l'annonce, opère un mouvement de repli vers l'esthétique voire la philologie (l'analyse du *coup de dés* de Mallarmé) et la question non plus tellement du *contenu* de la pensée du monde réel, mais de la manière dont une intuition de la nécessaire contingence de la réalité peut se donner.

Si ce mouvement est instructif c'est qu'il aboutit, d'après moi et d'après ce que l'on peut tirer de sa lecture de Mallarmé, à considérer l'ambiguïté comme un élément nécessaire de l'exposition philosophique. Cela rapproche Meillassoux de pensées aux antipodes desquelles il paraît se situer, à commencer par celle de Kierkegaard. Dans ma perspective, si l'on considère la proximité entre l'idée d'une réalité absolument contingente et celle d'un Dieu absolument libre, on comprend l'attrait de Meillassoux, dans ce deuxième livre, pour la question théologique ou du moins sa reconfiguration dans la pensée de Mallarmé. La « présence réelle » de la réalité dans le poème implique, pour Mallarmé, qu'elle puisse ne pas être décelée. Or bien que l'expression soit de facture catholique, c'est bien la « présence réelle » de Dieu ou du moins de sa révélation qui fait, pour Barth tel que je l'ai lu, de la théologie une théologie (et non seulement la philosophie qu'elle est de toutes manières). Il n'est donc pas étonnant que la réflexion sur la théologie croise la réflexion sur la manière, pour la pensée philosophique, de *donner* véritablement accès à une réalité qui lui est extérieure (ce que j'avais appelé avec Bergson une expérience pure). J'ai vu dans cette inflexion de la pensée de Meillassoux une confirmation que, comme je l'avais montré dans ma thèse de doctorat, une telle « expérience pure » ne peut apparaître dans la philosophie que de manière détournée et ambiguë, et comme l'ambiguïté même de la philosophie lorsqu'elle prétend parler d'autre chose que

d'elle-même et faire accéder à la réalité. Ainsi cet article est bien un exemple de la manière dont la réflexion sur la théologie constitue un outil de pensée philosophique.

J'ai approfondi encore cette question dans un article plus récent[69], consacré cette fois à une controverse des années 1930 autour de la philosophie néo-thomiste, mais qui fait écho à la discussion ré-ouverte par le réalisme spéculatif. La mise en parallèle des deux est utile parce que dans les deux cas, c'est la même difficulté qui est au centre : celle de savoir si la tentative de fonder spéculativement – dans la pensée – la possibilité pour la pensée d'accéder à une réalité extérieure indépendante d'elle, est légitime. En effet, dans les années 1920, l'école néo-thomiste de Louvain est engagée dans une tentative de justification du réalisme thomiste à partir d'une prise en compte de la position cartésienne du problème, et en essayant de le justifier du point de vue d'une théorie de la connaissance elle-même fondée sur un sujet de type cartésien (c'est-à-dire identifié à la certitude de soi). Or l'entreprise semble monstrueuse à Étienne Gilson, ce qui va engager un débat vif de plusieurs années entre Gilson, d'un côté, et les louvanistes de l'autre. Évidemment, Gilson n'a rien d'un anti-réaliste. Il est thomiste comme les autres et, en tant que tel, tout aussi réaliste qu'eux. Mais justement, il considère que la tentative de fonder le réalisme du point de vue d'une théorie de la connaissance est vouée à l'échec, dans la mesure où cela reviendrait à fonder le réalisme d'un point de vue... idéaliste : « qui commence en idéaliste finira nécessairement en idéaliste ; on ne fait pas à l'idéalisme sa part. [...] On peut commencer avec Descartes, mais on ne peut finir qu'avec Berkeley ou avec Kant[70] ». Pour Gilson, le réalisme ne peut être, comme chez Descartes, une position opposée à l'idéalisme mais mise sur le même plan que lui, et qu'il s'agirait de défendre à partir d'arguments semblables aux arguments cartésiens relatifs à l'existence du monde extérieur. Car tous ces arguments reviennent à faire de la pensée le critère de l'existence du monde, et ne peuvent donc qu'aboutir au contraire de ce qu'ils visent, qui serait de comprendre plutôt la pensée comme un des éléments du monde.

Cependant, et c'est le grand intérêt de son étude : on s'aperçoit que Gilson lui-même est pris dans une contradiction. Si le réalisme ne peut être défendu comme conclusion d'un raisonnement, c'est qu'il doit être au point de départ du raisonnement. Il est, dit Gilson, un « postulat » – il se reprendra plus tard en disant : un « principe » – et il est, plus encore, la *condition de possibilité* de la connaissance. Et c'est ce dernier mouvement qui m'a le plus intéressé. C'est cette expression qui

[69] « Le réalisme transcendental », dans *Le transcendental : receptions et mutations d'une notion kantienne*, Nancy, PUN-Éditions Universitaires de Lorraine; 2018, p. 151-160.
[70] Étienne Gilson, *Le réalisme méthodique* (1935), Pierre Téqui Éditeur, 2007, p. 24.

explique pourquoi j'ai donné comme titre à l'article : « le réalisme transcendantal ». Le transcendantal, c'est évidemment un concept kantien et par conséquent, dans les catégories de Gilson, idéaliste. Il est significatif, de mon point de vue, qu'il ait employé tant le terme de postulat que l'idée de « condition de possibilité » de la connaissance pour parler de la posture réaliste. Cela veut dire que lui-même ne peut sortir de l'engrenage qu'il dénonce et dans lequel Descartes a fourvoyé non pas seulement ses successeurs explicites, mais toute l'histoire de la philosophie. Si bien qu'il est pour ainsi dire trop tard pour être thomiste : on ne pouvait être thomiste, et véritablement réaliste, qu'avant Descartes. Ce qui doit obliger à tirer, de nouveau, la conséquence que j'ai déjà énoncée : celle de l'impossibilité pour la pensée de parler directement de ce qui n'est pas elle, et le risque que la philosophie court toujours et ne peut pas ne pas courir, à cause de cela, du solipsisme. Attention, cela ne veut pas dire qu'elle ne parle de rien d'autre que d'elle-même, j'y insiste. Cela veut dire en revanche qu'elle ne peut *s'assurer* parler du monde. Par conséquent, son rapport à la vérité est nécessairement *incertain*. La certitude, en philosophie, ne peut donc être considérée comme le critère de la vérité. Au contraire, le rapport philosophique au monde doit s'accommoder de l'incertitude, c'est peut-être même ce manque d'assurance qui le caractérise. C'est le premier point que ces deux études sur le réalisme m'ont permis de mieux formuler, et qui explique l'orientation de mes recherches aujourd'hui. De ce premier point, il en découle un deuxième, à savoir que le rapport philosophique au monde ne doit pas être pensé à partir de la subjectivité cartésienne (certitude de soi) mais autrement, c'est-à-dire à partir d'une autre forme de « subjectivité » et qui non seulement intègre l'incertitude mais pour laquelle l'incertitude est constitutive et ce par quoi elle se distingue du sujet cartésien.

Cette ligne de recherche, qui se poursuit dans *L'évidence de Dieu*, est également au cœur d'un programme de recherches commencé avec le colloque de 2017 sur « Le transcendantal », poursuivi en 2018 avec un autre sur « le paradoxe de la finitude », et qui va continuer par une série de manifestations autour de la notion de « spectateur transcendantal » c'est-à-dire exactement une forme de subjectivité qui conserve la position transcendantale du sujet moderne, tout en la modifiant puisqu'il s'agit d'une forme de subjectivité susceptible d'être construite dans une expérience esthétique et par conséquent objet d'expérience (toute la question est de savoir à *qui* cette expérience appartient). Ces travaux ont pour point commun de se situer à la croisée de la philosophie, de la théologie (au sens de la discipline universitaire), et de l'esthétique (ils sont menés avec des spécialistes de théorie de l'art). Cet aspect est important, dans la mesure où – comme c'est

le cas dans *L'individu impossible* – la réflexion sur l'art peut constituer une autre forme de communication entre philosophie et théologie.

ii. La mystique comme malentendu

Bien qu'elle soit passée au second plan de mes recherches puisque j'ai globalement cessé l'enquête systématique autour de personnalités dites mystiques, sur le modèle de ce que j'avais fait autour de Thérèse de Lisieux, la question de la mystique et de son étude est restée importante pour moi, tout spécialement dans ses conséquences épistémologiques. Dans ma thèse de doctorat, j'avais souligné le fait que pour Barth la *conceptualité* mystique était la plus adaptée pour décrire l'expérience de la foi, tout comme chez Bergson c'était sa prise en compte qui l'avait conduit à introduire la médiation et par conséquent l'incertitude à l'intérieur de l'intuition philosophique. Tout se passe comme si la mystique était un champ privilégié pour voir à l'œuvre cette incertitude constitutive de l'expérience philosophique dont j'essaye d'examiner certaines des puissances.

C'est pour étayer cette thèse que j'ai travaillé sur le livre d'Émile Poulat, *L'Université devant la mystique*[71], en essayant de comprendre l'intérêt de l'historien du catholicisme contemporain pour cette question de la mystique. Je l'ai fait dans le cadre d'un colloque puis d'une publication qui s'inscrivait dans la suite du séminaire « Mystique et figures mystiques » de l'Université de Genève. Dans l'article[72] qui résulte de cette étude, je suggère que l'intérêt de Poulat pour la mystique ou plus exactement pour l'étude universitaire de la mystique (dont il ne témoigne pas seulement dans ce livre, mais également dans son travail sur Loisy[73]) tient précisément au *flou* de la notion, c'est-à-dire à sa capacité de susciter le malentendu[74]. Il est en effet probable que, comme historien des idées, Émile Poulat ait été davantage intéressé par ces malentendus que par la clarification des concepts, par souci d'histoiricité justement. Car c'est le malentendu qui caractérise principalement les grands moments de crises intellectuelles et sociales étudiés par Poulat (le modernisme, l'affrontement des « deux Frances »). Dans cette hypothèse, Poulat se serait intéressé à l'étude de la mystique précisément comme espace de malentendu possible. Et qu'est-ce qui rendrait la mystique particulièrement propice au malentendu ? L'une des notions en effet très importante pour la pensée

[71] Émile Poulat, *L'Université devant la mystique*, Paris, Salvator, 1999.
[72] « Mystique, dogme et critique », dans *L'Université face à la mystique : Un siècle de controverses ?*, dir. M. Mazzocco, F. Trémolières, G. Waterlot, Rennes, PUR, 2018, p. 67-75
[73] Émile Poulat, *Critique et mystique : autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Centurion, 1984.
[74] Quant à la notion de malentendu, Philippe Grosos a montré son importance philosophique dans son bel essai : *Du Malentendu*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2017. Je dois beaucoup à Philippe Grosos, qui fut mon professeur en khâgne, et à son insistance dans plusieurs livres sur l'indétermination constitutive du réel et objet privilégié de la philosophie. Voir par exemple : Philippe Grosos, *Phénoménologie de l'intotalisable*, Paris, Cerf, 2013.

mystique : la nuit. Celle de la « ténèbre » dionysienne aussi bien que celle de la foi chez Thérèse de Lisieux. La nuit, comme image des négations propre au discours mystique, est en effet susceptible de deux interprétations opposées : nuit mystique ou nuit critique. Soit la nuit comme négation seulement discursive des dogmes habituels de la religion, pour parvenir à une nouvelle voie d'adoration, ou la nuit comme négation réelle des dogmes et comme leur abolition résultant dans l'athéisme pur et simple. Les deux types de négation, comme l'a bien noté Poulat, sont non seulement différentes mais opposées : « la nuit critique n'est pas la nuit mystique ». Et pourtant, il n'est pas si facile non seulement de les distinguer précisément, mais même de savoir toujours à coup sûr de quel côté de l'alternative on se trouve. C'est ce que j'essaye de montrer dans l'article, à partir de l'examen d'une controverse plus récente entre Jean-Luc Marion et Jacques Derrida, sur le sens de la négation mystique. Mon objectif est de montrer qu'entre Marion et Derrida, les fronts théologiques et philosophiques sont renversés, et Derrida se trouve plus près que Marion de la compréhension chrétienne ancienne de la nuit mystique, alors même que Marion l'accuse d'athéisme. À la fin, j'espère donner à voir ce que l'on pourrait appeler la puissance de l'indétermination ou de l'incertitude mystique.

La forme de cet article est probablement insatisfaisante. Son argumentation est un peu sinueuse, et le lien entre l'œuvre de Poulat, d'un côté, et la controverse entre Jean-Luc Marion et Jacques Derrida, de l'autre, est peut-être artificiel. Je pourrais toujours le défendre en arguant qu'il est naturel, pour un article sur la nuit, et même sur la nuit comme source de confusion, d'être lui-même un peu obscur. Il aurait sans doute pu l'être moins. Il me semble tout de même important dans la mesure où il est vraiment l'une de mes tentatives les plus explicites d'appliquer ma conception de l'incertitude théologique à des auteurs qui ne relèvent pas de mon champ habituel de travail. Je l'ai aussi écrit à titre de pierre d'attente, pour sans doute revenir à la théorie de la mystique de ce point de vue, comme espace de malentendus productifs, et comme définie essentiellement par l'ambiguïté.

iii. L'incertitude du passé

Le dernier champ dans lequel je me suis engagé, armé de cette conception de la théologie comme incertitude et comme méthode possible pour envisager les problèmes philosophiques, est celui de la théorie de l'histoire. Il s'agit là aussi d'un chantier en cours. Il s'appuie sur des recherches déjà anciennes dans mon parcours mais il ouvre des pistes qui sont encore à dégager, même si certaines de leurs directions peuvent apparaître également dans les conclusions des inédits présentés dans le cadre de cette habilitation.

Comme tous mes travaux, ceux qui concernent explicitement la théorie de l'histoire – ils sont peu nombreux, il s'agit en fait de deux articles seulement, et d'une conférence, même si la question affleure notamment dans mes études sur Péguy – s'enracinent dans ma lecture de Bergson. Ce n'est pourtant pas directement à travers Bergson que j'ai, pour la première fois, utilisé l'incertitude propre à la théologie comme méthode pour entrer dans la philosophie de l'histoire. Je l'ai fait à partir d'une lecture comparée de Jürgen Moltmann, l'un des théologiens vivants les plus importants, et d'Alexandre Kojève, à propos de la question du statut de l'eschatologie dans leurs pensées[75]. Bien qu'évoluant dans deux univers culturels très différents – Moltmann comme théologien protestant en Allemagne, et Kojève comme immigré russe en France, philosophe à la marge de l'institution universitaire mais dont l'importance pour toute une génération de philosophes et écrivains français n'est plus à documenter – ces deux personnages ont plus en commun qu'on pourrait le croire. Ils peuvent tous les deux être considérés comme appartenant à une branche non orthodoxe du marxisme, particulièrement concernée par les questions religieuses, très présentes dans la pensée de Kojève dès avant son écriture en français[76]. Alexandre Kojève est pour ainsi l'équivalent, en France, de l'une des références majeures pour Moltmann, Ernst Bloch, quoique l'hégélianisme de Bloch et de Kojève se distinguent sur bien des points. L'étude précise de ces divergences serait d'ailleurs un programme de recherche des plus instructifs.

C'est à la suite de Bloch mais dans une perspective chrétienne que Jürgen Moltmann, dans sa *Théologie de l'espérance*, considère que l'essence du christianisme est *eschatologique*. Il me semble qu'Alexandre Kojève, lui aussi, fait de l'eschatologie l'essence du christianisme, puisqu'il y voit d'abord, suivant ce qu'il considère être la pensée de Hegel, l'annonce de la fin de l'histoire. La question est ensuite de savoir comment chacun de ces deux auteurs comprend la fin dernière de l'histoire. Je m'intéresse plus directement à l'eschatologie de Kojève dans la mesure où elle me semble formuler avec davantage d'acuité une spécificité de l'eschatologie chrétienne : il s'agit d'une eschatologie qui ne regarde pas l'avenir, mais le passé. Pour Kojève, la fin de l'histoire est *déjà* advenue – bien qu'elle doive encore être achevée du point de vue logistique. Si bien que l'eschatologie est tournée vers l'arrière, vers le passé, et non vers l'avenir. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une idée si étrangère que cela à Moltmann qui, s'il définit l'eschatologie à partir de l'avenir, la définit comme une manière de *regarder le passé depuis l'avenir* (et non l'avenir depuis le passé).

[75] « Après l'apocalypse : remarques sur l'eschatologie au passé », dans *Game Over? Reconsidering Eschatology*, dir. C. Chalamet et al., Berlin, De Gruyter, 2017, p. 251-260.
[76] Je pense par exemple à son livre *L'athéisme* (1931), tr. N. Ivanoff, Paris, Gallimard, 1998.

Ceci étant admis, ma question fut de savoir ce qu'impliquait une telle conception pour la théorie de l'histoire.

Dans la théorie de l'histoire (et sans doute, plus généralement, dans la théorie habituelle du temps), l'incertitude concerne l'avenir : on ne sait pas de quoi demain sera fait. Dans la conception eschatologique chrétienne et dans la lecture radicale que Kojève en donne, au contraire, l'avenir est connu avec certitude : c'est celui de l'État unique et de la société sans classe, annoncé symboliquement par Jésus-Christ et révélé définitivement en 1807 conjointement par Hegel et la Bataille de Iena. Conclusion (donnée dans un article sur trois romans de Queneau) : « il n'y a plus rien à faire ». Le plus intéressant, cependant, est que cette conclusion concernant l'avenir implique, en retour, un changement de regard sur le passé et même l'histoire en totalité. L'œuvre de Kojève est particulièrement intéressante parce qu'elle est, c'est en tout cas mon hypothèse, en partie cryptée. Le sens dernier en est indéterminé, et *nécessairement indéterminé*. L'hégélianisme tout à fait singulier de Kojève le conduit à tenir cette double thèse : l'histoire a une fin qui en dévoile l'orientation générale, *et pour cette raison même*, elle n'a pas de sens déterminable. Autrement dit, la certitude de la fin de l'histoire ouvre à une incertitude plus radicale quant à son sens. Qu'est-ce que le « sens » dans cette deuxième signification du mot ? C'est tout simplement le fait que l'histoire soit « bonne » ou « mauvaise » notamment pour ceux qui la vivent, et peut-être en un sens plus absolu.

Pour Kojève, la fin de l'histoire signifie la clôture du cercle de l'histoire sur lui-même. Autrement dit, c'est un processus entièrement immanent, et donc le sens est nécessairement rétrospectif. La fin de l'histoire est atteinte quand toute l'histoire *fait sens* au regard du stade final, c'est-à-dire quand le stade final se comprend lui-même comme l'aboutissement de tout le reste et parvient à interpréter l'ensemble de l'histoire comme les étapes préparatoires de sa réalisation. Toutefois, Kojève insiste sur le fait que *plusieurs états finaux sont possibles* : par exemple, un état final démocratique de type américain ou japonais, aussi bien qu'un état final totalitaire de type soviétique. Dans sa correspondance avec Leo Strauss, il écrit que cet état final ne sera pas final parce qu'il est bon, mais bon parce qu'il est final (et s'interprète donc lui-même comme la fin au sens du but de l'histoire). Tout ce que peut faire le *philosophe* (qui comme tout hégélien le sait doit se garder d'être édifiant) c'est décrire le processus menant à la fin de l'histoire. Il le fait de manière entièrement immanente, et ne peut donc prononcer aucun jugement quant au sens absolu du mouvement historique en totalité. Tout ce qu'il peut faire – et c'est à mon avis ce que fait Kojève par certaines techniques d'exposition et d'écriture – c'est faire sentir *indirectement* l'indétermination

essentielle du processus historique quant à son sens absolu (s'il est bon ou non). Autrement dit, il peut, par certains procédés et chez Kojève, en premier lieu, humoristiques, introduire de l'incertitude quant au sens de la totalité du processus. Dans la mesure où il le fait, il n'est plus exactement philosophe. Il me semble qu'on peut dire qu'il est alors théologien, précisément en ce qu'il introduit une dimension d'incertitude dans sa philosophie *sans altérer le contenu de la philosophie*. Cette incertitude ne concerne pas l'avenir, mais la totalité de l'histoire et par conséquent son sens absolu, auquel aurait affaire la théologie – non pas pour le déterminer positivement mais pour faire apparaître son indétermination. Ainsi l'espérance proprement théologique ne concernerait pas d'abord ce qui n'a pas encore eu lieu, mais le sens de ce qui a eu lieu. C'est d'ailleurs la manière dont Giorgio Agamben, reprenant les intuitions de Walter Benjamin sur ce point, envisage le temps messianique : tourné plutôt vers les potentialités du passé que vers l'avenir.

Même si cela n'est pas explicite dans l'article, c'est avec ces questions en tête que je suis revenu sur la philosophie de Bergson dans l'un de mes derniers travaux publiés : « *No future* : sur une fausse distinction entre le possible et le virtuel et ses implications[77] ». Cet article est d'abord une longue réfutation de la lecture deleuzienne de Bergson, fondée très largement sur la distinction entre le virtuel et le possible. Cette lecture deleuzienne m'intéresse moins pour elle-même que parce qu'elle est emblématique d'une tendance générale dans le commentaire bergsonien, consistant à faire de Bergson un penseur de l'avenir. Bergson, en effet, critique explicitement l'utilisation de la notion de possible pour penser l'avenir. Or distinguer, comme le fait Deleuze, le virtuel du possible, permet de lire la critique bergsonienne du possible comme une critique d'*une certaine mauvaise manière de penser l'avenir* pour lui substituer une bonne manière de penser l'avenir, sous le prisme cette fois du virtuel. En opérant la réfutation de cette distinction, j'essaye en même temps de montrer que la critique bergsonienne du possible a une portée bien plus vaste que celle qu'on lui accorde habituellement. En fait, la critique du possible n'est pas pour Bergson la critique d'une certaine manière de penser l'avenir, mais elle est la critique de toute pensée de l'avenir en tant que tel. Si bien que le virtuel n'est pas une catégorie pour penser l'avenir distincte de celle de possible et meilleure qu'elle, mais il est plutôt – éventuellement, et c'est pourquoi la lecture deleuzienne fonctionne pour éclairer de nombreux textes de Bergson – une sous-catégorie du possible entendu comme pensée de l'avenir en général. Et la caractéristique du possible comme pensée de l'avenir,

[77] « *No Future* : sur une fausse distinction entre le possible et le virtuel chez Bergson et ses implications », revue philosophique de Louvain, vol. 117 (2019), n° 1, p. 83-111.

c'est de ne le penser que sur un mode rétrospectif c'est-à-dire comme du passé, ce à quoi ne permet pas d'échapper la notion de virtuel.

Bien que l'article soit occupé pour les deux tiers par cette réfutation à mon avis nécessaire de la distinction deleuzienne, c'est-à-dire finalement par un débat interne à l'exégèse bergsonienne, ce n'est pas ce débat qui a motivé l'écriture de l'article. C'est pourquoi je lui ai donné ce titre volontairement décalé : *No Future*, qui renvoie à des horizons très différents de ceux de la pensée bergsonienne et tout spécialement de son image habituelle. Mon objectif était bien de déplacer l'image habituelle qu'on a de sa pensée sur ce point crucial, image teintée d'un « optimisme » dont on ne peut pas accuser le mouvement *punk* auquel l'expression fait référence. *No Future* : cela ne veut pas dire qu'il n'y pas d'avenir, que l'avenir ne se produira pas ou que rien n'arrivera dans l'avenir. Cela ne veut même pas dire qu'il soit impossible de rien prévoir, ou de parler de ce qui n'a pas encore eu lieu. Toutefois, ce qui n'a pas encore eu lieu mais qui cependant est prévisible n'est justement pas ce qui pour Bergson est l'avenir réel, mais c'est déjà du passé ou, dans les termes de Péguy, de l'histoire. Si bien qu'inversement, l'avenir réel est ce qui n'est pas possible et pas pensable. Plus encore que de l'incertain, c'est de l'absolument inconnu, qu'il n'est possible de désigner que négativement.

Seulement, le mouvement du temps et de la pensée est tel qu'une fois advenu, comme l'explique Bergson dans son fameux texte sur « Le possible et le réel », l'avenir (qui n'est donc plus de l'avenir mais du présent) *devient possible*. Et ce second point est aussi important que le premier. D'abord, il rejoint l'idée que j'avais cherché à exprimer avec Kojève, à savoir d'une part que la véritable incertitude, dans le cours des événements, ne concerne pas l'avenir mais le passé, et que la source de cette incertitude est la notion de *possible*. L'avenir, en advenant, en devenant présent, dessine du possible dans le passé, et ainsi il le transforme.

D'une part, il fait apparaître des structures qu'on ne pouvait y déceler avant. Bergson prend un exemple dans l'histoire littéraire : ce n'est pas que Rousseau a rendu Chateaubriand possible, c'est que l'œuvre de Chateaubriand, qui n'était pas possible avant d'être écrite, a permis d'isoler chez Rousseau des préfigurations du romantisme qui seraient peut-être restées inaperçues sans cela. Autrement dit, Chateaubriand a fait naître du possible chez Rousseau, qui n'est plus seulement Rousseau mais déjà un possible romantique.

D'autre part, et c'est une conséquence que ne tire pas Bergson mais sur laquelle j'ai insisté parce qu'elle rejoint mes intérêts : ce mouvement rétrospectif implique une fondamentale *incertitude* relativement au passé, qui cette fois n'est plus une totale inconnaissance (comme pour

le cas de l'avenir), mais une incertitude dans la mesure où tout événement est susceptible de changer d'aspect au moins, selon ce qui arrive et qui dessine en lui de nouvelles possibilités.

Cette théorie de l'histoire, comme celle que j'avais lue chez Kojève, permet donc d'établir un lien intime entre possibilité dans le passé et incertitude à l'égard du passé. Ce que produit l'ignorance radicale à l'égard de l'avenir, et le fait que les événements qui adviennent n'adviennent pas sans *devenir possibles*, c'est une incertitude quant à savoir *dans quel monde possible nous existons déjà*. Le passé n'a pas la stabilité que l'on pourrait lui attribuer rapidement. Il ne détermine pas le monde possible dans lequel nous nous trouvons. Au contraire, il est le lieu du possible, c'est-à-dire de ce qui aurait pu ne pas avoir lieu (ce possible n'ayant pas d'autre point d'application), bien plus que du nécessaire, auquel on l'associe habituellement. La nécessité, chez Bergson au moins, comme chez Kojève, concernant bien plutôt l'avenir. J'espère pouvoir continuer à travailler dans cette direction pour mieux lier cette théorie du possible passé à la question que j'ai déjà posée à partir d'un autre bout, celle de l'existence personnelle à travers différents mondes possibles.

2. Foi et certitude

Mais avant de poursuivre dans cette direction, il me fallait explorer de manière plus systématique la question de l'incertitude théologique, car tout en l'ayant rencontré plusieurs fois, et en ayant commencé à enquêter sur ce que j'appelle ses puissances c'est-à-dire la manière dont sa prise en considération peut avoir des conséquences dans certaines discussions philosophiques, je ne l'avais pas abordée directement. En outre, bien qu'elle se soit imposée à la suite de mes travaux sur Barth et Bergson, l'idée d'associer la théologie à l'incertitude ne va pas du tout de soi. Elle s'est imposée dans ma thèse, suite à mon examen de la notion d'expérience religieuse en tant que trait distinctif du discours théologique. Elle semble pourtant contredire le sens commun, qui ne fait pas seulement de la théologie une affaire d'expérience, mais également de *croyance*, et plus précisément de croyance religieuse. Or la croyance religieuse, quant à elle, semble s'opposer à l'incertitude. Elle est même souvent, et tout au contraire, associée à la plus grande certitude. Il était donc nécessaire, pour assumer plus pleinement mon hypothèse qu'introduire la théologie en philosophie, comme méthode philosophique, signifie d'abord réfléchir aux puissances de l'incertitude, d'affronter directement la question des rapports entre croyance religieuse et certitude.

La première partie du diptyque inédit que je présente comme mémoire d'habilitation doit donc être lue d'abord comme une forme de réponse à une objection qui m'a parfois été formulée et qui, à vrai dire, s'est présentée tout naturellement à moi. Je défends que ce que la théologie apporte

à la philosophie c'est d'abord l'incertitude. Non pas l'incertitude en général, mais des manières concrètes d'être incertain, dont la prise en considération est fructueuse pour la compréhension de certains problèmes philosophiques, d'abord ceux que je viens de mentionner mais aussi, comme on le verra, celui qui fait l'objet de la deuxième partie du diptyque, à savoir le problème du sujet de la philosophie. Toutefois, la théologie est au contraire considérée la plupart du temps comme le royaume de la certitude, et les théologiens comme des gens sûrs d'eux-mêmes. Comment rendre raison de cette contradiction ? C'est cette question qui est d'abord à l'origine du livre. Toutefois, il n'est pas seulement une réponse à cette objection contre mon travail et ma manière de concevoir l'élément spécifique de la théologie. Il est aussi une application supplémentaire, et à vrai dire centrale, de ma « méthode » d'introduction de la théologie en philosophie, pour réfléchir au problème philosophique de la croyance religieuse dans différentes de ses dimensions, et notamment pour essayer de distinguer les croyances religieuses théistes des autres croyances, et de mieux expliciter les rapports qu'elles entretiennent entre elles.

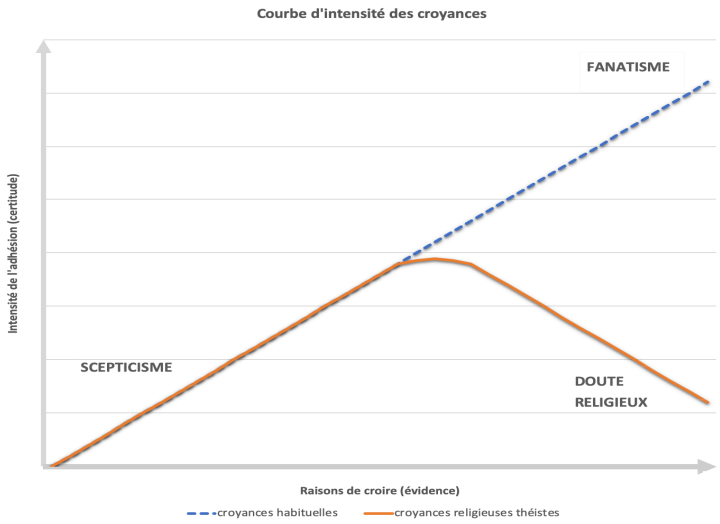
a. Évidence et certitude des croyances religieuses théistes (foi)

L'objet de l'ouvrage n'est donc pas la croyance en général, ni la croyance religieuse en général. Ces deux objets ouvrent des champs d'étude encore bien trop vastes. Le premier ressortit de la philosophie générale ou de l'épistémologie, et le second ne peut être abordé indépendamment des données empiriques fournies par les différentes sciences positives qui s'occupent de ce que l'on appelle les phénomènes religieux. Mon propos est donc plus restreint et concerne les croyances théistes *en tant qu'elles sont entretenues sur un mode religieux*. Pour désigner ce type de croyance, il existe dans le christianisme un mot particulier, celui de foi. C'est donc la spécificité des croyances de foi qui m'intéresse, et plus exactement je m'intéresse à ce qui fait que des croyances sont de foi c'est-à-dire ce qui fait que des croyances théistes deviennent des croyances *religieuses*. Mon idée principale est que le fait pour des croyances théistes d'être entretenues de manière *religieuse* n'implique pas pour elle d'être crues plus fermement que les autres croyances. Autrement dit, les croyances religieuses théistes ne sont pas plus certaines – ou du moins, j'y reviendrai, elles ne sont pas éprouvées comme plus certaines – que les croyances non religieuses. Au contraire, je défends l'idée que la spécificité de la manière religieuse d'entretenir une croyance tient dans le fait que cette croyance est en réalité *moins certaine* que les autres, tout en étant plus engageante. Et l'objectif du livre est d'arriver à une formulation rigoureuse de cette hypothèse, mais aussi d'en évaluer la plausibilité et d'en tirer quelques conséquences.

Pour essayer de le faire, je propose d'utiliser un couple de notions suggéré par Étienne Gilson dans un contexte légèrement différent mais qui me semble ici tout à fait utile : le couple évidence/certitude. En général, on associe les deux : ce qui est plus évident est plus certain, et ce qui est plus certain est plus évident. Gilson le fait lui-même, quand il reconduit finalement l'évidence à une sous-espèce de la certitude, et qu'il la définit comme certitude sensible. Toutefois, dans sa critique de Descartes et de toute tentative pour *démontrer* l'existence du monde extérieur, Gilson ouvre aussi la voie à un découplement de l'évidence et de la certitude. Ce n'est pas parce que l'existence du monde extérieur n'est pas certaine, au sens où elle ne peut pas être soustraite au doute, qu'elle n'est pas évidente. Gilson lui-même ne va pas très loin dans la détermination de cette notion d'évidence et de sa différence d'avec la certitude. Il reste qu'il donne une indication précieuse : l'identification entre évidence et certitude n'a rien de nécessaire. Elle a probablement sa date de naissance dans la philosophie de Descartes, et peut-être doit-elle être abandonnée pour éviter certains *faux problèmes* posés par cette philosophie. C'est donc à partir de ces deux notions et de leur découplement possible que j'essaye de formuler la spécificité de la croyance religieuse théiste, comme une croyance évidente mais cependant incertaine.

b. La courbe d'intensité de la foi (Schleiermacher)

Le premier chapitre du livre est consacré à établir un modèle théorique permettant de concevoir le découplement de l'évidence et de la certitude, à travers ce que j'appelle la courbe d'intensité de la croyance religieuse théiste. J'en reproduis ici le schéma, qui n'a pas d'autre valeur que pédagogique :



L'idée générale étant donc que la progression dans l'évidence (progression qui n'est pas seulement argumentative mais qui peut parfaitement l'être, les « raisons de croire » pouvant être aussi bien de bonnes raisons que de mauvaises, ou des raisons au sens de motivations et non pas du tout au sens d'arguments justifiés) n'implique pas une progression dans la certitude, ou du moins qu'à partir d'un certain point cette progression conjointe s'arrête et aboutit plutôt à un affaiblissement de la certitude, alors même que l'évidence ne cesse de croître ou du moins se stabilise.

J'ai trouvé chez Friedrich Schleiermacher ce qui me semble être une bonne manière de concevoir cette relation, dans la croyance religieuse théiste, entre évidence et certitude. La pensée de Schleiermacher permet en effet de clairement distinguer deux niveaux de la croyance religieuse tout en les articulant. Il s'agit du niveau de ce que j'ai appelé la croyance religieuse immédiate, qui correspond à l'évidence, et celui des croyances religieuses doctrinales, articulées en propositions. Ces deux niveaux ne sont pas déconnectés l'un de l'autre, dans la mesure où les croyances religieuses doctrinales ont leur source et surtout leur fin dans la croyance immédiate en Dieu. Inversement celle-ci, bien que décrite par Schleiermacher comme un « sentiment », n'est pas de nature uniquement psychologique : elle constitue bien une connaissance. Cependant, entre ces deux types de croyance, il y a une forme de dialectique, en raison du contenu de la croyance immédiate en Dieu. Celle-ci est en effet caractérisée par ce que Schleiermacher appelle le « sentiment de dépendance absolue ». Or ce sentiment implique en lui-même le renoncement à la certitude, parce qu'il implique d'admettre l'opacité irréductible de l'acte par lequel nous adhérons à une croyance. Il est même, en tant que sentiment de dependance absolue, ce renoncement lui-même. Par conséquent, plus intense est la croyance immédiate en Dieu, plus faible est nécessairement, en même temps, notre certitude en cette croyance. C'est pourquoi les croyances doctrinales, qui doivent être l'expression de cette croyance immédiate en Dieu, ont cette propriété paradoxale de devoir n'être pas *trop* crues, et de contenir en elles-mêmes les limites de l'adhésion que l'on peut y porter. Et ce qui vaut des croyances doctrinales à proprement parler (des propositions doctrinales) vaut aussi des rites et de l'organisation des religions. Une religion, pour être conforme à son propre but, ne doit pas être trop crue. Et le progrès, en matière de religion, est un progrès qui va vers la prise de distance à l'égard du dogme et de la pratique, *sans que cela signifie un éloignement de la religion, puisque c'est au contraire son intensification*.

Schleiermacher permet de concevoir à mon avis clairement en quel sens on peut découpler, dans le cas des croyances religieuses théistes, évidence et certitude. Cependant, c'est le détour par

Thomas d'Aquin qui me permet, dans le chapitre 2, d'éprouver la solidité au regard de la tradition chrétienne de cette distinction, mais également d'en tirer quelques conséquence très importante pour la compréhension de la foi, à savoir qu'elle ne peut être conçue qu'à partir d'une autre notion, celle d'espérance.

c. Incertitude de la foi et espérance chrétienne

L'intérêt d'en passer par Thomas est évident : il est habituellement considéré comme le théologien d'un christianisme le plus *assuré*. Assuré de sa place dans une société où il domine sans partage, parmi les savoirs universitaires, où la théologie est établie en reine des sciences[78], et assuré de sa propre vérité vis-à-vis des autres monothéismes. Tout cela est probablement vrai en grande partie, et l'enjeu est donc grand de montrer que chez Thomas lui-même, au cœur de sa théorie de la foi, l'incertitude n'occupe pas une place marginale mais au contraire structurante. Car montrer que la foi thomasienne elle-même est incertaine non pas par accident mais par sa nature, c'est démontrer que la vision que je développe, à partir de Schleiermacher, de la courbe d'intensité de la croyance religieuse, n'est pas la construction fantaisiste d'un philosophe déconnecté de l'expérience religieuse historique, mais qu'elle est au contraire attestée en un point central de l'une des plus importantes traditions chrétiennes.

Dans ce cadre, je me suis particulièrement intéressé à une distinction assez négligée je crois dans le commentaire thomasien, bien qu'elle soit explicite et énoncée notamment en un lieu décisif, à savoir le prologue de la *Somme théologique*. Il s'agit de la distinction entre certitude *en soi* et certitude *pour nous*. Il semble qu'à l'époque de Thomas, il ait été usuel d'affirmer que les croyances de foi étaient plus certaines que les autres, y compris scientifiques. Or Thomas, tout en reprenant cette affirmation à son compte, la renverse presqu'entièrement en proposant de distinguer la certitude *en soi* de la foi, celle qui dépend de la considération de sa cause (Dieu), et la certitude *pour nous* de la foi, c'est-à-dire la manière dont elle dans le sujet. Si du premier point de vue, la foi est bien la plus grande certitude, du second point de vue elle est moins certaine que d'autres types de croyances. Son incertitude *apparente*, cependant, n'est pas une objection contre elle. C'est au contraire la marque de ce que son origine n'est pas uniquement humaine, mais plus qu'humaine. De ce point de vue, on retrouve quelque chose à l'intérieur de la doctrine de Thomas, de l'idée

[78] Bien que cette affirmation soit aujourd'hui lui par des historiens précisément en regard d'une potentielle faiblesse effective des facultés de théologie, en nombre d'étudiants notamment, par rapport aux facultés profanes plus lucratives (de droit notamment). Voir Isabel Iribarren, « L'université au Moyen-Âge : une institution cléricale ?... », *Les Enjeux d'une théologie universitaire*, dir. E. Gaziaux, Louvain, Peeters, 2016, p.

Schleiermacherienne qu'il y a une forme de contradiction entre la certitude et la conscience de la dépendance à l'égard de Dieu.

Au-delà du fait qu'elle témoigne de la plausibilité chrétienne effective de l'idée d'une foi incertaine, cette doctrine thomasienne a un autre intérêt. Elle permet de comprendre le caractère intrinsèquement positif de l'incertitude de la foi. Cette incertitude est en effet la condition du dynamisme de la foi, et elle est finalement ce qui permet de comprendre son lien interne à une autre notion importante pour moi dans ce travail, celle d'espérance. En tant que figure de l'incertitude, la notion d'espérance permet en effet de relancer le questionnement sur un autre plan, pour faire le lien, d'une part, entre la réflexion générale sur l'incertitude de la foi et un problème davantage situé historiquement, celui du rapport entre foi et athéisme, et d'autre part entre cette réflexion sur la foi comme incertitude et la question, qui sera au centre de la deuxième partie du diptyque, du possible dans le passé comme structure spécifique de la subjectivité telle que permet de l'envisager ce que j'ai appelé ma méthode théologique en philosophie.

Bien que la notion d'espérance soit appelée de l'intérieur de la philosophie de Thomas, ce n'est pas exactement l'espérance thomasienne qui m'intéresse dans le dernier mouvement de ce livre. Pour Thomas, l'espérance est une vertu théologale distincte de la foi et probablement secondaire par rapport à la foi. Il me semble que la pensée de Péguy est plus juste, dans la mesure où chez Péguy, au contraire, c'est la foi – entendue comme croyance positive – qui devient secondaire par rapport à l'espérance, qui est élevée quant à elle à la vertu chrétienne par excellence. Surtout, l'utilisation de la pensée de Péguy permet de déplacer le cadre de la réflexion, et de réfléchir aux conséquences de l'incertitude au cœur de la foi pour une appréhension chrétienne l'athéisme. Comme d'ailleurs c'était déjà le cas chez Schleiermacher, puisque sa pensée pouvait aboutir à une réflexion (en elle-même datée et trop peu documentée) sur le progrès religieux dans l'humanité, on est conduit de nouveau à envisager une question aux dimensions socio-politiques et non seulement psychologiques ou cognitives, celle des rapports entre foi et athéisme. La pensée de Péguy – parmi d'autres à la même époque et en particulier certaines intuitions de Thérèse de Lisieux – permet d'abandonner ce qui semble à première vue une opposition irréconciliable, pour comprendre l'athéisme en tant que moment structurant pour le christianisme. Par cet autre chemin, celui de la réflexion sur l'espérance et l'athéisme, je retrouve la question de l'histoire et de ce que l'introduction de la méthode théologique dans la réflexion peut lui apporter.

3. Raison théologique et raison profane : la théologie à Metz

Avant d'en venir à la deuxième partie du diptyque présenté pour la soutenance de l'habilitation, il me faut dire un mot sur les formes concrètes qu'a prises mon exercice de la théologie dans le cadre du département de théologie de l'Université de Lorraine. En effet, bien qu'il s'agisse d'enseignement, les reconfigurations de la structure de la formation et le rôle que j'ai pu y jouer en tant que responsable de Licence justifient d'y faire une part dans cette synthèse de mes travaux. En fait, il s'agit concrètement de l'un des chantiers ayant pris le plus d'importance dans mon activité ces trois dernières années, et il devrait continuer d'en prendre dans les années à venir. Bien au-delà de son volet administratif, la réélaboration de la maquette de Licence s'est accompagnée d'un travail de recherche mené en commun avec les autres titulaires du département, via un séminaire régulier en 2018-2019, un panel organisé en 2019 lors de la *European Academy of Religion* (actes à paraîtres dans *Théo*Rèmes) et un article à paraître dans un recueil dirigé par Francis Messner sur le statut universitaire de la théologie.

Dans ce dernier article, j'expose les événements ayant abouti à la reconfiguration de l'enseignement de la théologie à Metz et je tente de résumer le projet du département tel que je le conçois.

En novembre 2017, l'évêque de Metz fait connaître sa décision de dissocier le diocèse du département de théologie : il annonce que les séminaristes lorrains, ainsi que les laïcs en mission pastorale, seront formés dans un institut privé sans lien avec l'université, et renonce à superviser les programmes et le recrutement des enseignants du département de théologie. Dans cette situation d'abandon *de facto* par l'Église catholique du centre de théologie qu'elle avait contribué à fonder, les enseignants ont dû réagir, en coordination avec les autorités universitaires dont ils dépendent désormais de manière exclusive. Face à ces événements, le département se trouvait devant une alternative naturelle : disparaître en tant que département de théologie, ou continuer à proposer la même formation, avec l'assurance de manquer des flux d'étudiants précédemment nourris (quoique de moins en moins) par le diocèse. Avec le soutien des autorités universitaires, les enseignants ont opté pour une troisième voie, celle d'une réélaboration du projet théologique lui-même, qui en garde la substance tout en transformant profondément le rapport de l'activité théologique aux institutions religieuses.

L'un des points les plus importants de ce projet tient donc dans le fait de ne pas abandonner le terme de théologie pour définir le département auquel nous appartenons. Par son étymologie de discours à propos de *Dieu*, il permet de signifier l'ambition qui distingue la théologie telle que nous

l'entendons des sciences des religions. Le mot « Dieu » ne doit pas être compris dans ce cadre comme une réalité dont il ne serait pas permis de douter (au contraire !), ni comme une notion traditionnelle déterminée de manière trop précise et unilatérale. En ce sens, il n'est pas un objet différent de celui des sciences des religions, comme si celles-ci étudiaient les religions (humaines) et que la théologie étudiait l'être auquel les religions prétendent se rapporter. Dieu est plutôt l'indication d'une *question* que la théologie doit précisément garder vivante *comme question*. Cette tâche implique un certain rapport de la théologie à son objet qui ne soit pas uniquement de description, mais également caractérisé par un certain *souci*, celui de la vie des traditions religieuses pour lesquelles Dieu est une question. Leur vie, c'est-à-dire non seulement leur passé mais également les conditions de leur avenir, conditions intrinsèques mais aussi extrinsèques : liens entretenus entre elles et avec leur milieu c'est-à-dire les sociétés dans lesquelles elle se développe. Par analogie, on pourrait dire que la théologie est aux sciences des religions ce que la médecine est aux sciences biologiques. La médecine, en effet, n'est pas seulement une description des différents mécanismes biologiques, mais elle réfléchit aux conditions de leur conservation et de leur amélioration, sans toutefois posséder elle-même le sens ultime de la vie qui les traverse, ni contredire les différentes conceptions que des êtres humains ou des groupes peuvent se faire de la vie, ni imposer une conception unique de la vie bonne. Ainsi en va-t-il de la théologie, qui se soucie de la vie des traditions religieuses dont elle s'occupe, sans que ce souci ne puisse se transformer en jugement extérieur ou en l'imposition d'une norme.

C'est ainsi que je mentionnais plus haut la question de la réception de mes travaux par l'Église, condition de la théologie. En effet, comme je l'ai explicité dans ma thèse de doctorat, et comme cela est d'ailleurs bien connu, la théologie chez Barth n'existe que dans son rapport à une Église. J'ai insisté sur le fait qu'en dehors de ce rapport (lui-même indissociable du rapport à Dieu — l'Église n'est pas autre chose que la société de ceux qui répondent à l'appel de Dieu, elle n'est pas une société envisageable d'un point de vue strictement humain), la théologie est impossible à distinguer de la philosophie. Comment est-il possible, sans abandonner ce barthisme, de continuer à espérer pouvoir me revendiquer théologien, alors même que le rapport à l'institution catholique est rompu ? Car tel qu'il est conçu par les enseignants-chercheurs de l'Université de Lorraine, l'exercice de la théologie n'implique aucun lien de subordination à une institution religieuse, quelle qu'elle soit, ni par conséquent la reconnaissance d'aucun culte. Si les traditions religieuses monothéistes (judaïsme, christianisme et islam) sont au centre de la formation, celle-ci se déroule en toute liberté relativement aux Églises et communautés cultuelles qui représentent aujourd'hui ces traditions. Si

nous parlons bien de théologie chrétienne ou musulmane pour nos enseignements, nous ne prétendons à aucune « représentativité » à l'égard de ces cultes. En revanche, nous poursuivons dans ce nouveau cadre des pratiques et modes de réflexions développés initialement en leurs seins, avec la conviction qu'elles disposent de ressource qui peuvent être aujourd'hui réactivées de manière fructueuse. Comment cette indépendance relativement aux cultes est-elle compatible avec le *souci* mentionné plus haut comme la différence caractéristique de la formation de théologie ? L'absence de reconnaissance a priori, tout comme la complète liberté à l'égard des cultes, n'exclut pas l'établissement de liens à l'initiative des communautés religieuses, ni la prise en compte de ces besoins au sein de la formation et de la recherche. Ces liens sont de deux types : d'une part, le département forme des personnes qui pourront être amenées, chacune suivant leurs intérêts et leur parcours, à travailler où à intervenir dans l'un des cultes inscrits dans les traditions au cœur des intérêts du département. Des discussions pourraient donc avoir lieu avec des institutions religieuses ou publiques liées aux cultes, pour l'élaboration de telle ou telle offre spécifique de formation. D'autre part, la recherche menée au sein du département peut évidemment donner lieu à des reprises par et des discussions avec les communautés religieuses désireuses d'engager un travail de réflexion, comme par toute institution engagée dans la vie sociale.

Le département de théologie conçoit donc son travail comme une offre *à disposition* des communautés religieuses et de la communauté sociale, susceptible d'être reprise, discutée, et d'infuser au sein de ces communautés. Cette offre a une valeur pour ces communautés en question : on pense évidemment à l'islam, pour lequel il peut être décisif, en Europe, de disposer de nouveaux outils intellectuels, développés en complète liberté institutionnelle, pour se repenser. Elle a une valeur aussi pour la société globale. D'abord, cette meilleure compréhension des communautés religieuses par elle-même peut permettre leur auto-régulation et une meilleure articulation à la société. Ensuite, la formation permettra de développer la connaissance de ces communautés et de leurs traditions, pour des publics susceptibles d'en avoir besoin dans certaines situations.

Il devient je l'espère, plus compréhensible en quel sens mon travail philosophique pourrait ne pas cesser d'être théologique, sans pour autant être soumis à l'autorité d'une institution religieuse. Il pourrait l'être à deux conditions (je peux les énoncer mais non les réunir par mes propres moyens) : qu'il puisse, du moins en certaines de ses parties, être repris ou discuté, ou serait-ce simplement lu, par les membres de l'Église et peut-être plus largement de ces traditions religieuses qui continuent de poser la question de Dieu. Mais aussi, et c'est tout aussi important, qu'ils puissent avoir comme

conséquence de participer à faire vivre l'étrangeté et l'incertitude théologiques dans le monde universitaire contemporain.

III. La théorie de la personne (puissances de l'incertain II)

À côté de ces réflexions sur le statut de la connaissance théologique, j'ai donc mené une recherche à peu près continue, depuis mes premiers travaux, sur la question du *sujet* de la connaissance théologique. Et c'est au bout de cette seconde ligne de questionnement que se trouve la deuxième partie de l'inédit présenté pour l'habilitation, qui constitue un ouvrage relativement autonome intitulé *L'individu impossible*. À ce point, il est nécessaire que je revienne sur ces premiers travaux pour expliquer précisément comment la question de la personne est devenue progressivement centrale pour moi, et surtout comment elle est passée du statut de problème local, concernant uniquement la philosophie bergsonienne de la religion, à celui de concept nodal, directement lié aux questions de théories de la connaissance que je viens de mentionner.

1. La personne, de la philosophie de la religion à la théorie de la connaissance

Comme je l'ai mentionné plus haut, en écrivant mon *Bergson. Mystique et philosophie*, j'avais fait du concept de personne la clé de l'introduction par Bergson de la mystique en philosophie. J'avais montré comment cette introduction s'était opérée via un remodelage par Bergson de sa compréhension de la personne, différenciée de plus en plus nettement de l'individu[79]. Dès ses premières œuvres en effet, Bergson tend à opposer la personne à l'individu, comme ce qui relève de la durée à ce qui relève de l'espace. L'individu est une chose identifiée par ses limites spatiales, la personne est une continuité de changements, c'est-à-dire une unité multiple, celle même de la durée. Toutefois, telle qu'elle est définie encore dans les années 1910, la personne reste en quelque sorte tributaire de l'individu, et son temps lui-même défini en dernière instance par des limites spatiales. La personne reste la continuité de la durée vécue par l'individu. La meilleure preuve en est que Bergson, dans les textes de la première partie de son œuvre, institue en critère du personnel l'incommunicable, c'est-à-dire en fait la séparation spatiale. Or la personne, telle qu'elle est définie progressivement par Bergson et le plus nettement dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, finit par transcender cette continuité de changement individuelle. Elle la transcende dans une double direction. D'une part, Bergson introduit un écart entre la personne et la continuité de changement : la personne est identifiée à l'*émotion* simple en laquelle la continuité de changement – complexe – peut être résumée et contractée. D'autre part, cette *émotion* est comprise comme une relation, si bien que le personnel n'est plus la continuité *incommunicable* des changements vécus par l'individu, mais tout au contraire est située dans la communication elle-même. La personne est

[79] Pour l'exposé détaillé de cette distinction progressive, voir *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, PUF, 2011, p. 109-116.

une *relation* antérieure aux pôles individuels qu'elle constitue. Il y a donc à la fois – mais ces images spatiales sont insuffisantes – contraction et dilatation de la continuité dans la personne telle que la pense finalement Bergson : contraction car la continuité individuelle est résumée dans une émotion, et dilation car cette émotion n'est justement pas vécue individuellement, elle est immédiatement relationnelle, autrement dit elle est une expérience sans sujet individuel de l'expérience.

En arrivant à ces conclusions dans mon premier livre, je n'avais pas pensé que ce concept de personne pourrait m'être utile au-delà de l'explicitation de la théorie bergsonienne de l'introduction de la mystique en philosophie. Autrement dit, je lui trouvais une importance pour ainsi dire locale dans la pensée de Bergson. C'est progressivement, et sans l'avoir anticipé, que j'y ai finalement trouvé le pivot de toute l'évolution de la philosophie de Bergson, telle que j'ai voulu en expliciter le mouvement dans ma thèse de doctorat. Sans l'avoir anticipé, car mon problème initial dans ce travail était apparemment déconnecté de celui de la personne : il s'agissait de la notion d'expérience, comme on l'a vu. Toutefois, il est apparu assez vite que cette question de l'expérience était indissociable de celle du *sujet de l'expérience*, et cela d'autant plus que j'envisageais la philosophie de Bergson comme une tentative pour isoler une « expérience pure » c'est-à-dire un donné indemne de toute construction subjective. Il est évident qu'une telle tentative ne peut aller sans réfléchir conjointement sur ce qui se donne dans l'expérience mais aussi sur le « qui » auquel un donné est donné. C'est bien ce qui se passe chez Bergson où, dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, l'expérience immédiate recherchée est identifiée à une expérience *personnelle*, alors que l'expérience construite, celle du quotidien et celle de la science, est une expérience subjective *et* impersonnelle – puisque les catégories à partir desquelles le sujet construit l'expérience sont des catégories nécessairement générales[80]. Personne d'un côté, sujet (kantien) de l'autre. Cependant, l'expérience immédiate personnelle est encore très peu déterminée dans ce livre, et ensuite l'œuvre de Bergson va osciller entre deux pôles. Dans *Matière et mémoire*, l'immédiateté va repasser entièrement du côté de l'impersonnel (entendu comme un dépassement de l'*individualité de l'expérience*), alors que la personnalité et la subjectivité de l'expérience seront plus ou moins identifiées. Non pas dans un mouvement de reflux par rapport à l'*Essai*, mais parce que ce que Bergson comprend dans *Matière et mémoire*, c'est le lien intrinsèque entre individualité et spatialité. L'espace étant un outil de la perception individuelle, il n'est pas possible de dépasser l'espace (ce qui reste l'objectif, puisque l'espace désigne au bout du compte, pour Bergson, les catégories à partir desquelles l'expérience usuelle est construite), sans dépasser aussi l'individualité. Or Bergson ne

[80] *Le serpent d'Aaron*, *op. cit.*, p. 278 sq.

distinguant pas encore clairement individualité et personnalité, il se trouve contraint d'abandonner, en abandonnant l'idée d'une expérience immédiate individuelle (puisque l'individu se construit lui-même dans l'espace), d'abandonner aussi celle d'expérience personnelle.

La difficulté, cependant, bien relevée par les phénoménologues, est qu'en cherchant dans *Matière et mémoire* une expérience absolument impersonnelle, Bergson aboutit à quelque chose comme une conscience objective, et il réintroduit alors – subrepticement, comme le voient aussi bien Maurice Merleau-Ponty que Georges Politzer[81] – une forme de subjectivité transcendantale qui informe encore l'expérience, ne serait-ce qu'en rétablissant l'« attitude naturelle » et la forme de connaissance en troisième personne que critiquent les phénoménologues comme étant précisément une construction. Autrement dit, l'immédiateté impersonnelle implique paradoxalement la réintroduction d'une subjectivité qui lui fasse pendant. Si cette subjectivité est absolument nue, elle est la pure position de spectateur, mais dans ce cas on prête le flanc à la critique phénoménologique du substantialisme. Il est donc nécessaire de réfléchir à une forme de subjectivité, ou plus exactement de réceptivité de l'expérience *adéquate à l'expérience immédiate non-individuelle*. De réfléchir à *qui* fait l'expérience – car l'impersonnalité radicale de *Matière et mémoire* n'est pas une solution[82].

C'est pourquoi l'on assiste, je crois l'avoir également montré, à un retour à la notion de personne dans *L'Évolution créatrice*. C'est toutefois un retour ambigu, à cause du lien non clarifié par Bergson dans ce livre entre personnalité et individualité. Il se tient à l'idée introduite dans *Matière et mémoire* qu'une expérience pure c'est-à-dire l'expérience d'un donné absolument non construit ne peut être qu'une expérience non individuelle. Cependant, il entrevoit la difficulté posée par une telle forme d'expérience. À la fin, une expérience de dépersonnalisation complète risque paradoxalement d'être plus subjective que toute autre expérience. C'est une expérience de la folie, et une expérience paradoxalement solipsiste : potentiellement le pur délire intransmissible d'un philosophe maintenu au silence par l'impossibilité d'user de la moindre catégorie discursive. La recherche de l'immédiateté toute seule, sans frein, risque de devenir « l'écoute sans perturbation des battements de son protoplasme », comme le dit assez justement Santayana dans un article très critique sur Bergson[83]. Autrement dit, l'abandon de la personnalité ne signifie pas du tout celui de la

[81] Voir *Le serpent d'Aaron*, *op. cit.*, p. 311 sq.

[82] Bien qu'elle soit d'une grande puissance spéculative et ait pu donner lieu à des reprises tout à fait intéressantes notamment chez Deleuze, via sa lecture de Sartre. J'ai écrit une longue note à ce sujet, p. 312 du *Serpent d'Aaron*.

[83] Critique dont j'ai essayé de montrer les principales limites, mais à laquelle j'ai essayé de rendre en partie justice, sur le fond justement de ce que je suis en train d'expliquer. Voir : « Quelques remarques, entre gentlemen, sur la critique de Bergson par Santayana », *Teorema - Limbo*, 39 (2019), p. 77-84.

subjectivité individuelle, au contraire. Et on voit dans *L'Évolution créatrice* comme une tentative de ne pas en rester à la seule dépersonnalisation. Bergson y réintègre une forme de *sujet* de l'expérience, mais qui se distingue justement d'un sujet au sens kantien du terme. Il ne s'agit pas d'un sujet déjà là et constituant l'expérience, mais d'un sujet (faute encore de meilleur mot) *à réaliser*, du résultat d'un effort, et paradoxalement de l'effort même de désindividuation par lequel on peut d'après Bergson atteindre à une expérience plus pure. Toujours est-il que dans ce livre de 1907, un tel sujet personnel (et non plus individuel) reste seulement indiqué à titre d'horizon lointain. La contrainte est fixée : il faut dépasser la subjectivité individuelle de l'expérience commune, mais ce dépassement risque d'être une impasse et de conduire à une forme en fait radicale de subjectivité, si l'on ne substitue pas au sujet kantien une autre réponse à la question « qui fait l'expérience ? »

2. La personne et l'incertitude : le point de convergence des deux inédits

Ce développement concernant Bergson était nécessaire pour expliquer comment ma réflexion initiale sur la notion de personne dans *Les deux sources* s'est trouvée également être au bout d'une ligne de questionnement commencée autour de la notion d'expérience et de la recherche d'une expérience pure, comme source propre de la connaissance philosophique. Cette conception de la personne s'est trouvée être aussi une solution au problème de l'expérience, lui-même au cœur du problème de la connaissance philosophique. D'où son importance pour comprendre le mouvement de toute la pensée de Bergson. D'où aussi le fait qu'il n'est jamais un concept uniquement thématique (une partie de l'anthropologie) mais en même temps un concept méthodologique, c'est-à-dire une partie de la théorie de la connaissance.

Le concept de personne est une solution au problème de l'expérience pure au fondement de la connaissance philosophique. Quel type de solution apporte-t-il ? J'ai commencé à l'expliquer plus haut mais il faut ici reprendre les principaux points. Bergson constate que l'expérience ne peut être immédiate tout en étant individuelle. C'est en effet le sujet individuel qui est le vrai sujet transcendantal, le sujet kantien qui impose les formes de sa sensibilité et de son entendement à la connaissance, c'est-à-dire des formes *spatiales*. Comme ce sont les catégories spatiales qui distordent l'expérience et nous éloignent de son donné immédiat, il va de soi qu'une expérience ne peut être à la fois immédiate et individuelle. Toutefois, le dépassement de l'individualité pose la question du type de sujet de l'expérience qui peut prendre le relais de l'individu, dans la mesure où une pure et simple a-subjectivité n'est pas pensable — elle revient en fait à réintroduire subrepticement une forme spécifique de subjectivité, celle de la métaphysique classique, le sujet spectateur neutre, c'est la critique que formule la phénoménologie à l'égard du Bergson de *Matière*

et mémoire. À l'expérience immédiate doit donc correspondre quelque chose qui ne soit pas un sujet individuel (lui-même étant, je le répète, le véritable fondement de la subjectivité transcendantale), et cependant il doit rester quelque chose comme un sujet, au risque que cette expérience immédiate ne soit qu'une expérience individuelle qui s'ignore comme telle.

En 1988, dans un dossier de la revue *Topoi*[84], Jean-Luc Nancy posait la question à plusieurs philosophes importants : *Qui vient après le sujet ?* Ce dossier est intéressant dans la mesure où il témoigne d'une difficulté partagée, à l'intérieur de la philosophie continentale[85], par des philosophes très différents les uns des autres. Plusieurs réponses sont formulées, certaines reprises et modifiées ou approfondies dans les œuvres des philosophes participants. Je reviendrai notamment sur celle de Jean-Luc Marion, dans la mesure où elle a abouti explicitement, chez lui aussi, à une interrogation sur la certitude dans un livre de 2010. Quelle est la spécificité de la réponse que permet d'apporter la lecture de Bergson et en particulier des *Deux sources*, à travers l'élaboration du concept de personne ? Quelle est la spécificité du sujet *personnel* bergsonien, ou de la personne comme sujet de connaissance, à distinguer du sujet classique (individuel) ? J'ai noté deux points décisifs et liés entre eux : la personne n'est pas une chose mais une relation, et elle ne peut se saisir elle-même en vérité sans incertitude. D'abord, la personne n'est pas une chose mais une relation. Elle n'est pas une chose parce que l'identité d'une chose, celle d'un *individu* tient à sa distinction c'est-à-dire à sa *séparation* (spatiale) d'avec les autres choses (même au sens d'une continuité de changement incommunicable, comme c'est encore le cas dans les premières thématisations de la notion par Bergson). Elle est au contraire une relation définie par une certaine émotion qui n'appartient d'abord à aucun individu mais qui constitue les individus en tant que personnes à partir de cette relation, en leur assignant leur place *dans* la relation. La personne n'est ni toi ni moi, mais elle institue le toi et le moi dans leur différence à cause de la place qu'ils prennent dans la relation[86]. C'est dans cette mesure qu'une expérience *personnelle* ne court aucunement le

[84]On en trouvera une idée générale dans l'introduction du collectif par Jean-Luc Nancy. Voir E. Cadava, P. Connor et J.-L. Nancy (dir.), *Who Comes After the Subject?*, Londres et New York, Routledge, 1991, p. 1-8.

[85] Le fait que cette question soit formulée plus explicitement dans cette tradition que dans celle de la philosophie analytique tient à l'intimité du lien qu'elle entretient avec Kant, à qui sont empruntés les termes dans lesquels elle se pose. L'un de mes objectifs dans l'article sur Bergson et Alston était cependant de montrer qu'on peut tout à fait considérer que cette question n'est pas une question réservée à la philosophie continentale, et qu'elle ne se pose pas en raisons de certaines spécificités formelles ou méthodologiques qui lui appartiendraient, mais pourrait tout à fait être posée aussi bien à partir de la tradition analytique, parce qu'elle est liée à la manière de comprendre certains objets, en particulier ceux de la philosophie de la religion.

[86] Bien sûr, le modèle de cette compréhension est trinitaire car dans la Trinité telle que les théologiens les plus classiques la comprennent, la relation est ce qui institue les termes en relation et leur donne leur identité, et non l'inverse. Je n'insiste pas sur ce point (j'y reviens plus longuement dans *L'individu impossible*), mais c'est un exemple frappant d'introduction de la théologie en philosophie, introduction rendue possible par le fait, déjà expliqué, que la théologie est entièrement philosophique. Il est difficile de savoir jusqu'à quel point cette filiation théologique est consciente chez

risque du solipsisme, bien qu'elle échappe aux catégories discursives du sujet individuel. En effet, elle est immédiatement communication, *lien personnel*, c'est même sa définition de l'être. L'expérience personnelle n'est donc pas une expérience possédée en plus *par l'individu*, mais une *dimension* de ses connaissances et expériences discursives (et donc quant à elle, soumises aux catégories spatiales, celle du sujet transcendantal dont j'ai établi l'origine dans le processus d'individuation). L'expérience personnelle n'est pas un donné individuel en plus ou à côté des autres. Ce n'est ce qu'on appelle en général un vécu ou une expérience, mais elle la *dimension relationnelle* des expériences en elles-mêmes non immédiates, individuelles, c'est-à-dire des expériences les plus habituelles. C'est cette dimension qui permet de les instituer comme expériences cette fois plus importantes, et au fondement de la philosophie parce que, *dans cette dimension*, radicalement non construites. Or, et c'est le second aspect, qu'apporte cette dimension relationnelle à l'expérience individuelle et à la connaissance qui l'informe en même temps qu'elle est en est nourrie ? Précisément l'incertitude : *le caractère relationnel de l'expérience personnelle la rend incertaine*.

Bergson utilise un terme que j'ai repris de manière plus systématique pour suggérer cette incertitude structurante dans l'expérience personnelle, le terme d'*écho*. L'expérience, quand elle est vécue *en personne* et non seulement individuellement, est vécue comme écho. Cela veut dire qu'elle contient en elle-même quelque chose comme une distance. Je dis « quelque chose comme » et non « une distance » tout simplement parce qu'il s'agit d'une distance sans espace, du moins sans espace au sens de ce dont Bergson essaye précisément de dépouiller l'expérience, y voyant une forme que l'individu lui impose. C'est que la notion d'expérience personnelle doit précisément permettre de dépasser l'opposition, elle-même encore trop spatiale justement, entre l'immédiateté et la médiation. Il s'agit d'un retour de la médiation mais d'une médiation non spatiale et qui par conséquent ne s'oppose pas à l'immédiateté recherchée par Bergson dès le début de son œuvre. Ce retour de la médiation ne vient pas supprimer l'expérience immédiate individuelle, mais elle lui donne en quelque sorte une profondeur, parce qu'elle est ce par quoi l'expérience individuelle n'est pas vécue comme originaire mais comme réponse ou comme écho. Je me permets de citer ce que j'écrivais en 2015 :

> Dans l'écho, l'intimité à soi-même se confond avec la reconnaissance de sa propre non-originarité, mais inversement, la conscience de sa propre secondarité engage à la tâche de *faire sien* la parole entendue comme répétée. C'est en quoi l'écho est par excellence le mode sur lequel peut se penser la philosophie dans sa dimension personnelle, c'est-à-dire à la fois dans son irréductibilité à elle-même, qui la préserve de n'être qu'une expression

Bergson. De manière générale et compte-tenu de la méthode habituelle de Bergson et du peu de références explicites aux auteurs qu'il lit, il est prudent de ne pas exclure trop vite ce type d'influences.

individuelle (imitation), et dans sa puissance d'intégration, par laquelle elle joue son rôle *en tant que philosophie* (faire sien)[87].

Et comment l'écho est-il entendu en tant que tel ? Autrement dit : si le contenu de l'expérience au cœur de la philosophie n'est pas modifié par la réintégration d'une forme de médiation et de distance, et que Bergson ne renie pas sa propre quête de supprimer tout espace de l'expérience, qu'est-ce qui change ? C'est le fait que l'écho est par nature *incertain* : on ne peut jamais être sûr que ce qu'on a entendu en soi est un écho justement (et dans ce cas une réponse et une relation effective à l'extérieur), mais c'est cette impossibilité de s'en assurer qui l'atteste comme tel – paradoxalement, car ce n'est pas une attestation et cela ne peut pas l'être dans la mesure où une attestation serait la fin de l'incertitude. D'où l'intimité du lien entre la notion de personne et celle d'incertitude : c'est l'incertitude qui constitue la personne en tant que telle et la distingue du sujet individuel. En d'autres termes, la personne est un sujet essentiellement incertain, mais cette incertitude n'est pas un défaut, c'est son mode d'être.

A cet égard, la comparaison avec la réponse de Jean-Luc Marion à la question de *qui vient après le sujet* est spécialement instructive, dans la mesure où ses développements ont abouti plus récemment à une réflexion explicite sur la question de l'incertitude. Le nouveau sujet, que Marion appelle d'abord le témoin, puis de manière plus systématique dans *Étant donné* et *De surcroît*, l'« adonné », implique un nouveau rapport à la certitude. Cependant, il me semble que dans *Certitudes négatives* (Paris, Grasset, 2010), Jean-Luc Marion ne va pas, comme Bergson, jusqu'à mettre en question l'idéal même de la certitude. C'est un sujet de perplexité. Jean-Luc Marion a fait du dépassement de la métaphysique l'une des lignes de forces de sa philosophie. Or il entend par là un abandon des notions cartésiennes de sujet et d'intuition. Le sujet devient « adonné » dans la mesure où il est constitué par le phénomène plutôt que constituant, et l'intuition est abandonnée au profit de la donation (il y a du donné non intuitionné). Cependant, la certitude reste l'horizon et même le critère de la connaissance philosophique. Bien sûr, il s'agit de certitudes *négatives* c'est-à-dire de certitudes quant à ce qu'on ne peut pas connaître. En outre, il s'agit de certitudes elles-aussi reçues et non pas déduites ou conquises, ce qui pourrait déjà constituer une relativisation de la notion. Pourquoi alors garder le mot de certitude, et chercher des certitudes *négatives* plutôt que de nier tout à fait la certitude et d'examiner les conséquences de cette négation de principe pour la conception du sujet ?

[87] *Le serpent d'Aaron*, *op. cit.*, p. 402.

Or le concept de personne, à la différence de celui d'adonné, permet justement de nier plus directement la certitude. La connaissance personnelle n'est pas faite de certitudes négatives. Elle est incertaine. C'est pourquoi mon travail sur la personne n'est pas dissociable de celui sur l'incertitude de la foi, et qu'il est l'aboutissement de cette démarche que j'ai caractérisée comme étant l'introduction de la théologie en philosophie. On peut en effet résumer ce que je viens d'expliciter à partir des catégories bergsoniennes (qui peuvent à mon avis valoir au-delà du projet de Bergson, pour toute philosophie qui cherche à fonder sa connaissance sur une expérience propre) en disant que la dimension personnelle de la philosophie, celle qui lui permet de se rattacher à une réalité au-delà tant de ses propres constructions que de l'intériorité radicale de l'individu philosophe, est sa dimension théologique. C'est sa dimension théologique parce que c'est ce par quoi elle attache le philosophe à ce qui le convoque existentiellement, mais qu'il ne peut intégrer entièrement dans les concepts qu'il déploie (ou même saisir tout à fait dans l'expérience individuelle à laquelle ces concepts renvoient), et dont il ne peut s'assurer. Il ne peut s'assurer absolument qu'il répond effectivement à une sollicitation extérieure et ne construit pas un système ne reposant que sur lui-même. La conscience de ce manque d'assurance, et éventuellement les postures qu'il peut prendre pour manifester cette conscience ou la masquer est ce qui fait de sa philosophie, une théologie. C'est pourquoi la réflexion sur l'incertitude en théologie, et l'incertitude de ce qui distingue la théologie comme telle, l'incertitude de la foi, est en fait une réflexion sur *la même chose*, bien que d'un autre point de vue, que celle sur la personne. Ainsi la théorie de la connaissance théologique, sur ce que j'ai appelé la raison théologique, et la théorie de la personne, se rejoignent autour de l'incertain. Les deux parties du diptyque que je présente, si elles sont bien au bout de deux lignes de questionnements, ressortissent d'une seule et même préoccupation et d'une seule et même *méthode*.

3. L'incertitude personnelle

a. Qui aurais-je été si… ? Métaphysique et sens commun

Il était donc logique pour moi de reprendre cette fois-ci de front, et en m'éloignant davantage du vocabulaire et des catégories proprement bergsoniennes, la question de la personne, pour mener plus précisément l'enquête sur l'incertitude qui la structure. C'était à la fois la contrepartie nécessaire du travail sur l'incertitude propre à la raison théologique, et en même temps un pas supplémentaire dans l'utilisation de la méthode théologique en philosophie, une manière de

l'éprouver en décrivant plus précisément comment pouvait jouer l'incertitude dans la réflexion sur la notion de personne.

Je suis parti pour cela d'un problème que j'avais déjà mentionné sans l'approfondir lors de ma première étude sur Bergson et son dernier concept de personne. J'avais noté que la spécificité de sa nouvelle conception de la personne était de rendre légitime la question : « qui aurais-je été si je n'avais pas été ce que je suis ? » et c'est de cette question que je suis reparti pour interroger la notion de personne, dans sa différence d'avec celle d'individu.

La question des vies que l'on aurait pu vivre, des vies possibles, n'a pas bonne presse dans la philosophie. Et pour cause : elle ouvre sur deux écueils. D'une part, celui du substantialisme : l'identité personnelle est ramenée à une essence indépendante des circonstances (âme platonicienne ou esprit cartésien). Mais si l'identité est indépendante des circonstances, à quoi peut-elle tenir ? D'où la substance personnelle tirerait-elle ses qualités, sinon de quelque chose qui lui serait arrivé ? L'autre écueil est celui de la trop grande indétermination d'une telle question : si j'avais pu vivre une autre vie, n'aurais-pas pu être n'importe qui ? Comment délimiter l'extension de mes existences possibles ? Aurais-je pu être un animal, une plante ? La question ouvre sur un sujet à l'identité instable car essentiellement indéterminé, sans bornes claires. C'est peut-être en quoi elle est justement intéressante. À cause du substantialisme et de son coût métaphysique, d'un côté, et de cette indétermination de l'autre, la tradition philosophique a largement disqualifié cette question comme une source de faux problèmes : je suis ce que je suis, et si j'avais été quelqu'un d'autre, ce quelqu'un n'aurait justement pas été moi[88]. On a là un cas d'opposition extrêmement tranchée entre la philosophie et le sens commun, dans la mesure où concrètement, nous ne cessons de nous poser cette question de ce que nous *aurions pu* vivre dans d'autres circonstances. La réduction de mon identité à mon histoire effective semble insatisfaisante du point de vue existentiel, et ne pas rendre compte d'une opération mentale des plus familières.

La métaphysique contemporaine a reformulé ce problème à partir d'une notion, celle d'identité à travers les mondes possibles (*Transworld Identity*, que l'on peut aussi traduire par « identité transmondaine »). Or le débat (d'abord entre David Lewis et Saul Kripke) suscité par cette notion est instructif parce qu'il témoigne de ce que l'opposition est moins entre deux positions métaphysiques qu'entre une position métaphysique et la résistance qu'elle suscite dans le sens commun. D'un côté, c'est l'argument de Lewis, la métaphysique doit refuser qu'un individu puisse

[88] Voir encore récemment le dernier chapitre du livre de Philippe Huneman, *Pourquoi ? Une question pour découvrir le monde*, Paris, Éditions Autrement, 2020, « Pourquoi suis-je moi ? »

exister dans plusieurs mondes possibles, autrement dit que les vies que je n'ai pas vécues soient aussi les *miennes*. Un tel individu, à cheval sur plusieurs mondes possibles, est à strictement parler un individu *impossible*. Seulement, nous n'arrivons pas à renoncer à croire en l'existence de cet individu impossible. Et c'est le fond de la résistance de Kripke : si les individus qui, dans d'autres mondes possibles (imaginés ou réels, peu importe) n'étaient pas *moi*, mais d'autres individus distincts de moi, je ne m'intéresserais pas à eux. Or je ne cesse de m'y intéresser, c'est donc qu'ils sont moi, même si c'est impossible.

Ma recherche sur ce thème fait fond sur ce décalage entre la métaphysique et le sens commun, en partant du principe que si la métaphysique déclare impossible qu'une personne puisse vivre plusieurs vies et cependant être la même, c'est peut-être que la métaphysique est incapable de penser ce que nous appelons être une personne, et que penser la personnalité oblige à faire un pas de côté par rapport à la pensée métaphysique. Cette « incapacité » de la métaphysique n'est peut-être pas irrémédiable. Seulement, pour la dépasser, il faut faire un détour, et je propose de le faire en utilisant le cinéma d'une part ou du moins un certain cinéma, et la théologie d'autre part, qui se rejoignent en ce qu'ils constituent deux lieux d'élaboration d'une pensée de la personne *comme individu impossible* c'est-à-dire comme individu existant à travers les mondes possibles — sujet incertain. Et mon objectif dans ce travail est de reprendre cette pensée philosophiquement pour essayer d'en tirer le maximum de conséquences.

Ce détour est cependant appelé de l'intérieur même de la philosophie. Pour le montrer, je tâche d'abord de reprendre la question de l'identité personnelle au moment de sa naissance dans le débat philosophique c'est-à-dire à l'époque moderne. Je suggère en particulier que l'apport de Locke, unanimement considéré comme le premier théoricien de l'identité personnelle en tant que telle, n'est pas de type métaphysique, en ce sens qu'il ne s'inscrit pas dans le débat, résumé par l'opposition entre Descartes et Spinoza, entre substantialisme et historicisme (c'est-à-dire réduction de l'identité aux événements vécus par l'individu). Au contraire, l'originalité de Locke est de proposer une sortie du dilemme entre conception substantialiste et conception anti-substantialiste de l'identité personnelle, en liant la réflexion sur l'identité de la personne à la question de la fiction, et même à la *production de fictions*. La « conscience » de Locke, cela déjà été souligné, n'est pas du tout l'âme cartésienne. Elle est cependant bien un principe de distinction de la personne et de l'individu. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur sa définition, et l'on n'en trouve pas de véritablement satisfaisante. J'ai donc proposé la mienne, en discutant amplement sa valeur historique, bien que ce ne soit pas là son principal intérêt pour moi. Il me semble possible de lire le

fameux chapitre 27 du livre II de l'*Essai sur l'entendement humain* à partir d'une définition de la conscience comme pouvoir d'élaborer des fictions de soi, et même plus exactement de s'éprouver vivant d'autres vies. Autrement dit, il me semble que l'on peut considérer que Locke définit l'identité personnelle à partir de la production de récits de soi. Il s'agit là d'une forme d'identité *narrative* : d'où la nécessaire discussion avec Paul Ricœur. Cependant, la narration en question n'est pas à penser à partir du modèle littéraire dans la mesure où ce modèle privilégie tendanciellement l'unité et la continuité de l'identité. Au contraire, la conscience de Locke pluralise et diffracte, pourrait-on dire, l'identité à travers les mondes possibles. D'où la suggestion d'un autre modèle de narration pour réfléchir à l'identité personnelle. Ce modèle est évidemment anachronique, puisqu'il s'agit de la narration cinématographique.

b. La conception cinématographique de la personne

Les chapitres deux et trois de *L'individu impossible* sont consacrés d'abord à justifier l'idée d'une conception cinématographique de la personne, puis à en montrer un exemple à la fois particulier et emblématique à travers le cinéma d'Éric Rohmer, qui permet aussi de tirer quelques conséquences de cette conception.

En parlant de conception cinématographique de la personne, je suggère que le mode de narration cinématographique permet de montrer ce que ni la littérature ni le théâtre, notamment, ne peuvent montrer. C'est ce que j'appelle un « espace des possibles » c'est-à-dire tout simplement plusieurs personnages *en même temps*, ou encore plusieurs vies possibles. D'où la pertinence de ce modèle pour réfléchir à la personne telle que je la conçois à partir de Locke, et à la définition de la conscience précisément comme existence dans différents mondes possibles.

Je commence par étayer au maximum ce concept de la personne comme individu impossible, c'est-à-dire envisagée à partir de l'existence dans différents mondes possibles. Sans surprise, je reviens pour cela à Bergson, puisque c'est chez lui que j'en avais trouvé la formulation initiale. Je la développe sous un jour que je n'avais jamais exploré aussi directement ni aussi précisément, pour montrer que cette prise en compte des différentes vies possibles est en effet au centre de son évolution relative à la notion de personne, depuis la personne comme continuité de changement à la personne comme *émotion* (voir ci-dessus). L'émotion qui pour Bergson définit la personne, c'est en effet ce qui résume la personne au-delà de la vie qu'elle vit effectivement et de toutes celles qu'elle aurait pu vivre. Le modèle de cette conception est celui de l'intuition philosophique propre à un philosophe donné, qui définit sa pensée au-delà de sa doctrine effective, et telle qu'elle aurait pu

être exprimée dans une autre doctrine. Ainsi, écrit Bergson, si Spinoza avait vécu avant Descartes, il n'aurait évidemment pas pu développer la même doctrine, mais « nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même[89]. »

Pourquoi privilégier le cinéma ? La différence avec la littérature est assez claire : la littérature suppose au moins l'unité du texte. Bien sûr, elle peut — et on ne compte pas les tentatives de ce genre au Vingtième siècle notamment – chercher à briser l'unité narrative et à empêcher la constitution des personnages, etc. Toutefois comme le note bien Ricœur, il s'agit là d'entreprises qui en un sens vont contre la tendance de la littérature elle-même. Je montre d'ailleurs que c'est une tentative entreprise par Rohmer également avec son roman de jeunesse. Le cinéma, qu'il le veuille ou non, fait voir toujours au moins deux individus : l'acteur et le personnage. Et chacun d'eux est d'ailleurs constitué, pour le spectateur, d'une multitude de personnages (vies suggérées par le scénario, vies inventées par le spectateur, vies réelles et rêvées de l'acteur, etc.). Quant au théâtre, c'est plus compliqué. Il y a bien du théâtre, en particulier celui de Brecht, qui pourrait être rapproché du cinéma sur le point précis du rapport entre les acteurs et les personnages. C'est pourquoi il m'a fallu élaborer une théorie du théâtre et de sa différence avec le cinéma fondée, une fois encore sur la philosophie de Bergson (et en particulier sur ce que j'en dis dans l'article « No Future »), et sur le rapport que ces deux arts entretiennent au possible. Il me semble que le cinéma manifeste davantage le possible que le théâtre parce qu'il ne s'agit pas d'un spectacle vivant, mais mort, ou au passé, nécessairement au passé même lors du premier visionnage d'un film (et la multiplicité des visions n'est pas un accident de l'art cinématographique, mais fait partie de son essence). Or le possible, contrairement à une opinion répandue, ne naît pas dans l'action présente, mais au contraire il naît de la considération de quelque chose comme déjà passé. C'est pourquoi le cinéma est l'espace du possible, alors que le théâtre (sauf peut-être quand la pièce est mauvaise), est l'art du présent et non du possible.

Bien sûr, cette classification des arts que j'opère dans leur rapport à la possibilité de montrer l'individu impossible (transpossible) a valeur de modèle. Il ne s'agit aucunement de réduire chacune des œuvres à ces modèles, tout au contraire on pourrait certainement arguer que les grandes œuvres vont contre les tendances de l'art auquel elles appartiennent et en révèlent des possibilités inanticipables. Reste que justement à titre de tendance et de modèle théorique, c'est bien le cinéma qui constitue la meilleure manière d'envisager l'individu impossible. Ce n'est donc peut-être pas un hasard si parmi tous les cinéastes, c'est aussi l'un de ceux qui a le plus revendiqué le *classicisme*

[89] « L'intuition philosophique », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2009, p. 124.

(c'est-à-dire l'ambition non pas de contester les règles de son art mais de les porter à leur apogée), Eric Rohmer, qui est en même temps le cinéaste *par excellence* de l'individu impossible.

J'envisage son œuvre entière (c'est-à-dire non seulement ses films, mais aussi son travail littéraire et critique), dans cette perspective. Je tâche de défendre la thèse qu'il est une tentative de métaphysique expérimentale, pour faire voir la personne entendue comme individu impossible, ou en vocabulaire bergsonien l'émotion qui la résume, la personne en tant que support de vies possibles non réalisées. L'étude des films et des textes de Rohmer permet à la fois de donner un éclairage global sur cette œuvre en tant que réflexion sur l'identité, mais aussi d'avancer dans la détermination de l'individu impossible. L'œuvre de Rohmer renvoie en effet à deux concepts clés : celui de grâce et celui de relation, pour comprendre ce qu'est l'identité personnelle. Il n'est donc pas anecdotique que Rohmer ait suggéré l'intimité du lien entre christianisme et cinéma, et qu'il ait utilisé à de nombreuses reprises des concepts issus de la théologie pour parler de cinéma. Finalement, la conception cinématographique de la personne est en même temps une conception théologique, parce que fondée sur la primauté de la relation, qui ne peut jamais elle-même être garantie.

c. L'extension du champ de la personne : théorie de la divinisation

D'où ce nouveau croisement de mes intérêts : pour comprendre en dernier ressort ce qu'est la personne cinématographique, il fallait en revenir à la théologie. Celle-ci m'a permis d'envisager de front l'aspect le plus difficile de cette conception : l'idée que la notion de personne est constituée par ses relations, et ce que cette caractéristique ouvre d'incertitude et d'indétermination. Incertitude, parce que comme on l'a vu une relation est ce dont l'individu qui en fait partie ne peut, en tant qu'individu, jamais s'assurer. Et indétermination dans la mesure où l'identité de la personne ne peut plus être caractérisée par un ensemble fini de propriétés énonçables. Dans cette dernière étape du livre, il s'agit donc pour moi d'investir un champ de la théologie que je n'avais pas encore abordé directement, mais susceptible d'une reprise philosophique. Il s'agit de la théologie trinitaire d'inspiration orientale, et en particulier de la pensée de Vladimir Lossky, ainsi que de la théologie eucharistique dans le sillage tout spécialement de Wiliam Cavanaugh.

En ce qui concerne le premier point, je l'avais déjà exploré dans un article important pour moi et publié en 2018 : « *Becoming God or Becoming Yourself: Vladimir Lossky on Deification and*

Personal Identity[90] ». J'y montrais que la compréhension par Lossky de la distinction classique dans le christianisme (datant des IVe et Ve siècle) entre nature et personne, et qu'il utilise pour réfléchir à ce que les chrétiens appellent la divinisation, gagne elle-même à être envisagée à partir du problème de l'individualité transmondaine. Elle permet d'éclairer, en retour, le sens de la notion de personne entendue comme individualité transmondaine, dans sa différence avec l'individualité c'est-à-dire l'existence dans notre monde actuel. Lossky comprend en effet la divinisation comme un processus à double détente : d'une part l'association à la nature de Jésus-Christ, impliquant une forme de dissolution de notre *individualité*, et d'autre part la sanctification par l'Esprit saint de notre *personnalité*, qui elle ne nous identifie pas à la personne de Jésus-Christ mais nous en distingue. C'est ainsi qu'être déifié signifie à la fois devenir identique à Jésus-Christ *du point de vue de sa nature* et s'en distinguer *du point de vue de sa personne*. Et il me semble, c'est en tout cas la thèse que j'ai défendue dans cet article et que j'ai reprise dans le livre, que cette thèse peut-être le mieux comprise en la reformulant de cette sorte : être déifié, c'est être conscient que nous *aurions pu* vivre la vie de Jésus-Christ, sans que cela signifie que nous soyons nous-mêmes Jésus-Christ. Autrement dit, le processus de déification est un processus de devenir personne à travers la conscience de la possibilité de vivre d'autres vies et en particulier celle de Jésus-Christ – dont j'ai montré qu'elle-même ne pouvait être regardée autrement que comme une vie *indistincte*, en ce sens que l'individu Jésus-Christ existe principalement à s'identifier à d'autres, et comme support d'identification pour les autres.

Que peut-on tirer philosophiquement de cette conception ? Pour le comprendre, il faut garder en tête que cette idée de déification par association à la nature de Jésus-Christ n'est pas à entendre uniquement comme un processus lointain, à venir lors de lors de la fin des temps. Il s'agit d'un processus qui s'opère présentement et dans un lieu précis, la communion eucharistique. Par conséquent, cette théorie indique au moins que pour réfléchir à la question de la distinction entre nature et personne, c'est-à-dire entre individu et individu impossible, et notamment à comment l'individu impossible peut être structuré par l'incertitude de ses vies possibles, il peut être utile de regarder du côté de la théorie eucharistique, et même du côté de la pratique eucharistique, comme lieu d'expérience de l'individu impossible. C'est ce que j'ai fait, en gardant à l'esprit ma question principale, celle de savoir comment une personne peut être définie autrement que par des propriétés qui lui seraient attribuées.

[90] « Becoming God or Becoming Yourself. Vladimir Lossky on Deification and Personal Identity », dans *Theosis/Deification : Christian Doctrines of Divinization East and West*, dir. J. Arblaster & R. Faesen, Leuven, Peeters, 2018, p. 49-63.

Et pour aborder ce dernier aspect, je suis parti de l'étude de l'une des pensées les plus discutées ces dernières décennies en théologie, qui d'ailleurs s'inscrit dans un mouvement plus large appelé parfois « tournant liturgique », et qui consiste à réfléchir aux questions théoriques et doctrinales à partir de la prise en compte des pratiques liturgiques. Il s'agit de la pensée de William Cavanaugh. Son grand intérêt est justement qu'elle permet d'envisager la pratique eucharistique (qui ne se réduit pas dans son esprit au rite de la communion à proprement parler), comme une manière de *jouer* (*to perform*) des relations d'identifications à des individus auxquels a priori, et sans ces rituels, on ne pourrait s'identifier. En d'autres termes, il conduit à déplacer la question : « qu'est-ce qu'une personne définie par ses relations, quelles sont les limites qui permettent de l'identifier, si elles ne peuvent être constituées par un ensemble de propriétés ? » du plan théorique vers le plan pratique : « quelles sont concrètement les possibilités rituelles qu'il est possible de mettre en place pour jouer ces processus d'identification ? ». Car c'est dans la mise en place de ces rituels d'identification que peut se construire la personne (ce qui est le processus de déification), mais il n'est pas possible *a priori* de statuer sur leur réussite ou leur échec, c'est-à-dire de définir une limite à l'extension des vies possibles que j'aurais pu vivre, et auxquelles je peux effectivement m'identifier. Cela a des conséquences assez importantes, et notamment la suivante : on ne peut pas déterminer *a priori* l'extension de la notion de personne. D'où, encore une fois, son caractère irrémédiablement incertain, qui la constitue en tant que telle.

d. Directions actuelles et possibles

Sur les bases de cette théorie, il resterait à mener un questionnement plus large sur la signification de cette incertitude relativement à l'extension de la notion de personne. Elle a évidemment des conséquences éthico-politiques, dans la mesure où la notion de personne est habituellement associée à celles de dignité et de respect. Mon travail invite à penser qu'il ne faille pas trop vite restreindre l'usage de cette notion en fonction d'une « essence », qu'elle soit celle d'une espèce ou d'un type d'êtres vivants. Une telle restriction théorique est impossible, mais cette incertitude théorique est porteuse de fécondités pratiques, tout comme l'incertitude de la foi est le lieu de l'espérance : les limites de la personnalité seront celles des dispositifs liturgiques (mais pourquoi pas profanes) d'identification, par lesquels nous éprouverons effectivement la possibilité de vivre d'autres vies. Elles seront donc toujours nécessairement indéterminées, avec une incertitude essentielle quant aux limites de l'identité personnelle, à cause de sa nature relationnelle. Et elle ne se joueront pas ailleurs que dans des expériences et expérimentations communautaires.

J'ai poursuivi ce questionnement, et c'est actuellement l'une de mes principales directions de recherche, lié aux conséquences éthiques et sociale de la constitution communautaire de la personne à travers des constructions liturgiques, dans l'article intitulé « Corpus aeternitatis[91] ». J'y reprends l'essentiel de ma thèse concernant l'utilité de la théologie eucharistique pour comprendre la notion de personne dans sa différence d'avec celle d'individu, en insistant spécialement sur la liturgie eucharistique comme dispositif visant à opérer un croisement des mondes possibles, et par là à ouvrir le monde actuel. Autrement dit, il y a un enjeu dans la compréhension de ce type de dispositifs qui dépasse largement la seule pratique religieuse chrétienne, puisqu'il concerne la question de l'extension de la communauté des personnes. Réfléchir aux types de liturgies auxquels il est possible de participer et avec quels êtres serait une manière différente de poser des questions aujourd'hui discutées relativement à l'extension de la catégorie de personnalité, je pense notamment aux animaux. Seulement ces questions ne peuvent être discutées tout à fait lucidement qu'en abordant plus frontalement la question des rapports entre liturgie et politique. C'est une question aujourd'hui très débattue, et j'ai commencé à participer à ce débat en présentant une communication qui devrait être prochainement publiée sur les ambiguïtés voire les dangers de la conception que j'ai avancée en reprenant les intuitions de Cavanaugh, de la liturgie eucharistique comme « contre-politique », c'est-à-dire comme ouverture du monde actuel et de son organisation politique actuelle à d'autres « mondes possibles » que la liturgie réalise *en un sens*[92]. Tout tient dans ce « en un sens ». L'ambiguïté éthique de l'idée même d'identification est criante : s'identifier au plus exclu ou au plus pauvre, c'est aussi potentiellement lui confisquer la parole, se mettre à sa place. Et ne le respecter que parce qu'on pourrait avoir vécu sa vie, c'est finalement se respecter soi-même et probablement s'illusionner tant sur la vie d'autrui que sur sa propre empathie. De même, la critique est ancienne du rêve des « mondes possibles » en politique, facilement réductibles à des utopies dont l'effet réel est bien davantage une justification de l'ordre actuel que son ouverture.

L'ambiguïté tient à celle de la notion de possible, et à toutes les critiques dont elle peut faire l'objet, et dont elle a fait l'objet déjà chez mon auteur de prédilection, Bergson. D'où, encore une fois, mon intérêt pour le détail de cette critique et sa portée exacte. D'où aussi ma réflexion plus récente sur l'ambiguïté du possible chez Kierkegaard dans la constitution du soi[93] : le possible, dans *La maladie à la mort*, est à la fois ce qui permet le soi, et ce qui l'empêche dans l'angoisse. Le soi n'a

[91] « Corpus aeternitatis », dans *L'expérience de l'éternité*, dir. A. Feneuil et I. Krtolica, Paris, Herrmann, 2018, p. 99-111.
[92] Dans une conférence en octobre 2019 : « Radical Transformation or Self Delusion? Ambiguities of the Eucharist as Counter-Politics », Leuven Encounters in Systematic Theology, KU Leuven, 23-26 octobre 2019.
[93] « 'De l'impossible, sinon j'étouffe' : L'infinité des possibles et la constitution du soi : une théorie de l'identité à partir de Kierkegaard », dans *Le paradoxe de la finitude*, dir. A. Feneuil, A. Longo et B. Trentini, p. 83-94.

pas seulement besoin de possible, il a besoin d'impossible. Pour Kierkegaard, il a besoin d'une limite mais cette limite est d'un type tout à fait particulier, et j'ai montré dans l'article consacré à cette question que chercher cette limite n'implique pas de circonscrire les possibles, mais d'en changer ce que j'ai appelé la tonalité. Ce qui permet la constitution du soi n'est pas de l'impossible au sens d'une borne posée à l'ensemble des possibles (ce qui serait le retour d'une forme d'essentialisme), mais le fait que les possibles se donnent sur le ton de ce que Kierkegaard appelle l'impossible, qui paradoxalement ne s'oppose ni au possible ni à l'impossible – d'où la fameuse locution employée par Kierkegaard, et qui sera reprise par Barth, de l'impossible possibilité.

Cette manière d'utiliser le terme de « nécessité », s'il ne correspond évidemment pas directement à celui de la logique modale classique[94], n'est pas totalement surprenant : il correspond à l'usage du terme de nécessité non comme déroulement déterminé des événements mais comme *anankè*, destin aveugle et surprenant. Dans cet article, j'ai donc repris et approfondi ma théorie de l'individu impossible grâce à l'étude de Kierkegaard, mais j'ai aussi continué d'orienter mes travaux dans une direction qu'ils ont commencé à prendre mais qui mérite d'être étayée, celle de l'étude des modalités. Je ne mènerai pas cette étude du point de vue de la logique formelle (même si le rapport à cette logique reste à approfondir et à clarifier), mais à partir de ces théories philosophiques de la personnalité qui – comme le faisait Bergson – donnent aux modalités un sens qui ne se réduit pas à leur sens logique, un sens qu'on pourrait dire psychologique ou anthropologique, et peut-être aussi ontologique dans la mesure où il concerne la manière dont se manifeste la réalité.

[94] Cela dit, si ces formules kierkegaardiennes ne représentent pas un gain du point de vue de la logique des modalités, elles ne s'y opposent pas non plus. Elles en représentent seulement un usage quelque peu bizarre, dont la bizarrerie est liée au fait que leur objectif n'est pas de clarifier la logique modale. Ainsi définir la nécessité comme possibilité impossible est somme toute envisageable dans la mesure où l'impossible est *nécessairement* impossible et que le nécessaire est nécessairement possible.