



ILLiad TN: 681583

Call #: B2439.D484 J32 2004 ??

Journal/Book Title: **Cahiers de l'Herne, Paris**

Volume:

Issue:

Month/Year :**2004**Pages: **255-260**Article Author: **Hent de Vries**Article Title: **"Les deux sources de la 'machine théologique: Une note sur Derrida et Bergson'"**Note: **(2004) 'Les deux sources de la 'machine théologique: Une note sur Derrida and. Bergson,' in Cahier de l'Herne, Paris 2004, 255-260****WARNING CONCERNING COPYRIGHT RESTRICTIONS**

The copyright law of the United States (Title 17, United States Code) governs the making of photocopies or other reproductions of copyrighted materials.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research". If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use", that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copying order if, in its judgment, fulfillment of the order would involve violation of copyright law.

Patron InformationName: **Hent de Vries**Username: **kdevrie1**Status: **Faculty**Department: **Humanities**Email: **hentdevries@jhu.edu**Delivery Method: **Electronic Delivery****Transaction # 681583**

Deux sources de la « machine théologique » : note sur Derrida et Bergson

Hent de Vries

Dans *Foi et Savoir*, Derrida ne se réfère pas seulement au texte de Hegel qui porte le même titre, il revient aussi sur les prémisses conceptuelles de Kant dans *La Religion dans les limites de la simple raison*¹ et, de manière peut-être encore plus significative, il mentionne un autre livre (« latin », comme il le nomme) : *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, publié par Henri Bergson en 1932. Il s'agit du dernier livre de Bergson qui parut, comme le rappelle Derrida, « entre les deux guerres mondiales et à la veille d'événements dont on sait qu'on ne sait pas encore les penser, et auxquels aucune religion, aucune institution religieuse au monde ne fut étrangère ou ne survécut indemne, immune, saine et sauve² ».

Comme pour Kant dans *La Religion dans les limites de la simple raison* et comme pour nous « aujourd'hui », Derrida le souligne, la question centrale pour Bergson – « ce grand judéo-chrétien » – semble être celle de « penser la religion, la possibilité de la religion, et donc de son retour interminablement inéluctable ». Du titre de Bergson, rappelé et mimé, comme le sont ceux de Kant et de Hegel, dans le choix attentif des mots de « Foi et Savoir. Les deux sources de la "religion" dans les limites de la simple raison », Derrida en vient presque immédiatement au passage célèbre qui conclut le livre, passage qu'il cite et interprète de manière remarquable et quelque peu énigmatique : « Déjà en parlant de ces notes [les aphorismes qui constituent *Foi et Savoir* H. de V.] comme d'une machine, j'ai été ressaisi par un désir d'économie : désir d'attirer, pour faire vite, la fameuse conclusion des *Deux Sources* [...] vers un autre lieu, un autre discours, une autre mise argumentative. Celle-ci pourrait toujours être, je ne l'exclus pas, une traduction détournée, une formalisation un peu libre. On se rappelle ces derniers mots [...] » (*FS*, 63-64).

J'aimerais citer le passage en entier. Bergson écrit :

L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. À elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. À elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux³.

Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Une partie de la réponse se trouve dans l'équivalence entre le « mystique » et le « mécanique » – dans leur implication réciproque – que Bergson analyse juste avant le passage cité. Cette co-implication ne dépend pas d'un processus supposé de rationalisation croissante, nourri par les tendances de la pensée à l'abstraction et à la formalisation qui, de manière tragique, serait pris dans une logique paradoxale de réification et de mystification (comme Max Weber et l'École de Francfort l'ont soutenu dans leur analyse de la logique culturelle du capitalisme et dans la dialectique des Lumières qui en résulte⁴). Au lieu de déplorer le renversement du désenchantement en un ré-enchantement, Bergson avance l'hypothèse d'une certaine identité du mystique et du mécanique à la source – c'est-à-dire de la religion dans son plus haut dynamisme et de la technologie, à vrai dire même des media les plus nouveaux. Non seulement pour Bergson « il n'est pas douteux que les premiers linéaments de ce qui devait être plus tard le machinisme se soient dessinés en même temps que les premières aspirations à la démocratie » (*DS*, 328), mais cette « parenté » devient « pleinement

visible » à l'époque des Lumières, au XVIII^e siècle. Au lieu de craindre, comme Max Weber et les néo-marxistes de l'École de Francfort, « un nouveau polythéisme de valeurs incompatibles », Bergson est ouvert aux nouveautés que l'univers peut encore bien avoir en réserve pour nous – bien au-delà du projet démocratique dans ses formes anciennes et nouvelles, mais pas nécessairement incompatibles avec celle-ci –, si seulement nous faisons preuve d'inventivité :

L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique appelle la mécanique. On ne l'a pas assez remarqué, parce que la mécanique [...] a été lancée sur une voie au bout de laquelle étaient le bien-être exagéré et le luxe pour un certain nombre, plutôt que la libération de tous. Nous sommes frappés du résultat accidentel, nous ne voyons pas le machinisme dans ce qu'il devrait être, dans qui en fait l'essence. [...] Il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette fois morale. Ne nous bornons donc pas à dire [...] que la mystique appelle la mécanique. Ajoutons que [...] la mécanique exigerait une mystique. Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques qu'on ne le croirait ; elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des services proportionnés à sa puissance, que si l'humanité qu'elle a courbée encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser, et à regarder le ciel. (DS, 329-331)

Je n'essaierai pas de surinterpréter ce texte, aussi énigmatique que la conclusion des *Deux Sources* que Derrida choisit de citer et de radicaliser. Je voudrais remarquer seulement deux points. D'abord, pour Bergson la co-implication du mystique et du mécanique est fondée sur le fait que la technologie est, pour ainsi dire, interne à la problématique du corps et de l'esprit. De ce point de vue, la perversion de la mécanisation et de ses effets – pervers, mais pas moins majeurs, « spéciaux » – devient pour Bergson une question de simple ajustement (un point sur lequel ni Max Weber, ni l'École de Francfort, ni – me semble-t-il – Derrida pourraient être en accord, étant donné leur conviction du caractère paradoxal, aporétique de la modernité) :

Si nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là même des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de l'humanité est donc un prolongement de son corps [...]. Une impulsion spirituelle avait peut-être été imprimée au début : l'extension s'était faite automatiquement, servie par le coup de pioche accidentel qui heurta sous terre un trésor miraculeux. Or dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts désordonnés et inefficaces. [...] Le corps agrandi attend un supplément d'âme. (DS, 330)

Très proche de Spinoza⁵, Bergson semble suggérer que nous ne savons pas encore ce que peut un corps – notre corps, mais peut-être aussi la collectivité de nos corps, ou notre corps politique. Derrida par contre, dans sa tentative de déplacer les prémisses théologico-politiques – et peut-être même le concept – de la souveraineté, cherche une nouvelle figure du corps au-delà de toute notion quasi biologique de filiation, qu'il s'agisse de celle du corps mystique ou de sa version moderne du corps politique, de la fraternité, etc. La place et la fonction du corps est remplacée par celle du *demos*, considéré non plus comme l'expression pleine et universelle de l'humanité, en particulier comme « l'aspiration vers l'amour » propre à la vie, à l'élan vital, mais plutôt comme « à la fois, d'une part, la singularité incalculable de *n'importe qui*, avant tout "sujet", la possible déliaison sociale d'un secret à respecter, au-delà de toute citoyenneté et de tout "État", voire de tout "peuple", voire de l'état actuel de la définition du vivant comme vivant "humain", et, d'autre part, l'universalité du calcul rationnel, de l'égalité des citoyens devant la loi, le lien social de l'être ensemble, avec ou sans contrat, etc.⁶ ». Ce lien renvoie à une notion de force et de pouvoir, à une « -cratie », qui ne s'identifie plus à une « pression sociale » instinctuelle, comme c'est le cas dans la conception bergsonienne de « l'obligation morale », ni même simplement à la loi, mais plutôt à un concept de « justice » qui excède les limites de l'idée régulatrice au sens kantien (ou habermassien ou rawlsien) du terme. Bien entendu, une telle notion d'une « démocratie à venir », jamais présente – et en un sens non présentable et non représentative – ne peut plus au bout du compte être considérée comme

un « régime politique » (A, 178), comme elle l'a été dans le monde gréco-chrétien et latin. En effet, conjurant presque toute la construction théologico-politique médiévale des « deux corps du roi » (Kantorowicz), Derrida nous rappelle que « devenant consubstantiellement politique dans cette tradition gréco-chrétienne et mondialatinisante, le démocratique paraît indissociable, dans la modernité d'après les Lumières, d'une sécularisation ambiguë (et la sécularisation est toujours ambiguë parce qu'elle s'affranchit du religieux tout en restant marquée, dans son concept même, par le religieux, par le théologique, voire par l'onto-théologique)⁷ ». Mais alors une démocratie « à venir » ne peut absolument pas signifier une démocratie future, une démocratie qui sera un jour présente ; au contraire, la force « minimale » de cette notion – le « messianisme faible », comme le disait Benjamin – serait celle d'une promesse « qui risque et doit toujours risquer de se pervertir en une menace » (A, 120).

Ceci nous reconduit à la position différente de Bergson et à ma deuxième remarque. Car le résultat de l'ajustement d'un corps plus large et d'une âme plus grande que nous avons déjà rencontré a un ton particulier, encore une fois spinoziste : « Joie [opposée au "luxe", au "plaisir", au "confort" : on se rappellera la distinction finale du livre V de *l'Éthique*] serait en effet la simplicité de vie que propagerait dans le monde une intuition mystique diffusée, joie encore celle qui suivrait automatiquement une vision d'au-delà dans une expérience scientifique élargie » (DS, 338). Ici donc une certaine pureté non divisée de l'élan vital semblerait se disséminer sans être dérangée, affectée par la médiation technologique, même si elle trouve son origine dans la « mystique » de quelques individus géniaux (héros, prophètes, saints, et notamment dans la tradition chrétienne). Bergson écrit, il est vrai, qu'il faut « se demander si l'esprit de l'invention suscite nécessairement des besoins artificiels, ou si ce ne serait pas le besoin artificiel qui aurait orienté ici l'esprit d'invention », mais il ajoute aussitôt que la deuxième hypothèse est « de beaucoup la plus probable » (DS, 324), puisque, comme on le verra par la suite, il n'est pas exclu que la reproduction mécanique du sens ne soit pas, précisément, ce qui le protège en même temps qu'elle semble le menacer, selon une « logique auto-immunitaire ».

Pourquoi Derrida rapproche-t-il les titres de Kant et de Bergson rassemblés dans son propre sous-titre, tout en sachant très bien que Bergson considérerait son projet philosophique comme radicalement anti-kantien (en témoigne, parmi d'autres textes, la célèbre « Introduction à la métaphysique » publiée dans *La Pensée et le mouvant*) et, plus généralement, qu'il entretenait des rapports complexes avec l'idéalisme allemand, notamment dans sa version hégélienne ? Plus important encore, en quel sens peut-on affirmer que le Bergson des *Deux Sources* – plus précisément dans les mots elliptiques de la fin du texte qui évoquent « la machine à fabriquer des dieux » – est peut-être plus crucial pour les intuitions de Derrida que le Kant de *La Religion dans les limites de la simple raison*, ou même le Hegel de *Foi et Savoir* ?

Une raison pourrait être le « désir d'économie » dans l'ambition de rendre compte de la « résistance », de la « réaction » et du « ressentiment » (FS, 70) dans un registre qui ne serait pas simplement psychodynamique, psychanalytique, ni même celui de la psychologie de masses, et de le faire à l'aide d'un modèle énergétique ou quasi biologique alternatif, modèle fondé sur une « antinomie interne-externe non dialectisable⁸ ». Comme si le souci de Bergson était celui de Derrida lui-même, nous pouvons lire dans *Foi et Savoir* que « [l]a réaction à la machine est aussi automatique (et donc machinale) que la vie même » (FS, 70). En effet, la distinction au moins analytique entre la machine et la « spontanéité vivante » (FS, 71) semble guider l'ensemble du texte de Derrida. Ce qui résiste et réagit n'est pas extérieur à ce qui fait résister et réagir, mais le fruit d'une « contagion inéluctable » en fonction de laquelle « aucune cellule sémantique ne peut rester étrangère » (FS, 48). C'est le rôle de la logique auto-immunitaire, dont « *pharmakon* » était un « autre nom [...], un vieux nom » ; Derrida suggère qu'on peut la voir à l'œuvre virtuellement partout, mais nulle part plus clairement que dans l'époque présente, époque de « terreur », c'est-à-dire de « perversion fatale d'une avancée techno-scientifique (la maîtrise du vivant, l'aviation, les nouvelles télé-technologies de l'information, le e-mail, l'Internet, le téléphone mobile, etc.) en armes de destruction massive, en "terrorismes" en tous genres. Perversion d'autant plus rapide que le progrès en question est d'abord un progrès dans la vitesse et le rythme » (A, 182-183).

Bien au-delà d'une différence dans l'esprit du temps et dans le climat politique – qui par elle-même aurait suffi à conduire les mots de Bergson « vers un autre lieu, un autre discours, d'autres enjeux argumentatifs » –, Derrida ne présuppose pas une simplicité de (ou à) la source, pas plus qu'il ne postule une indivisibilité, initiale ou finale, de l'élan vital ou, plutôt, de la « spontanéité vivante », dont il affirme, au contraire, la nature originellement double et « elliptique ». De manière plus importante, la double source de la religion, malgré le fait qu'elle soit centrée sur le concept de vie, est néanmoins traversée par ce que Derrida appelle « l'instance du non-vivant », du « mort dans le vivant ». Plus précisément, c'est avec une certaine insistance, formalisable, *technique* et *mécanique* (répétition, régularité) que la religiosité

du religieux aspire à ce qui dans la vie transcende la vie, à ce qui dans la valeur absolue de la vie est plus que cela ; à ce qui est « au-delà du vivant *présent* » (*FS*, 79). Selon Derrida, la source duelle de la religion (et de la morale, du politique etc.), c'est-à-dire de sa « pression » et de son « aspiration », ne peut être considérée « d'essence biologique » (*DS*, 103) et ne peut être expliquée par une métaphysique ou une nouvelle philosophie de la vie. Ce n'est donc pas par hasard que la « possibilité de la religion » est comprise comme le « lien » entre la valeur absolue de la vie – du moins dans sa « dignité » kantienne et son hypostase bergsonienne – d'une part, et, d'autre part, la « machine théologique, la "machine à faire des dieux" » (avec laquelle Bergson, de manière surprenante, termine son livre [*FS*, 79-80]).

Enfin, le concept derridien de réaction, de résistance-« revanche » ou, plus généralement, d'auto-immunité ne relève pas du modèle biologique de la dichotomie et de la bifurcation sur lequel Bergson fonde sa compréhension de l'évolution créatrice et de ses « mouvements en spirale » (*DS*, 311).

Bergson caractérise, il est vrai, un peu comme Derrida, le premier surgissement de la religion (« primitive » et « statique ») comme « *une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence* » (*DS*, 127). Il cherche aussi un lien entre la religion et l'automatisme, et la technologie, comme l'indique la dernière partie de son livre, entre « le mysticisme et le mécanisme », tout comme il prend en compte la relation de la religion et du politique, à vrai dire du théologico-politique, en impliquant que le mysticisme, sinon nécessairement le « vrai mysticisme », se révèle à (et comme) la source de la colonisation et de la décolonisation, de l'impérialisme et du nationalisme, de la souveraineté et de la démocratie.

Le mysticisme, comme (et au-delà de) la religion « dynamique », est une force qui, comme l'élan vital lui-même, pousse en avant la société « ouverte » ; il nous force à considérer « l'humanité » et son au-delà (animalité, cosmos) autrement que dans le cercle, même large, de groupes identitaires et communautaires (famille, ville, nation, etc.) qui restent, malgré leur degré relatif d'inclusion, fondés sur des principes et des pratiques d'exclusion.

Plus généralement, et peut-être de manière plus importante, le mysticisme ouvrirait la source même ou le « fond de sociabilité, et aussi d'insociabilité » qui « apparaîtrait à notre conscience si la société constituée n'avait mis en nous les habitudes et dispositions qui nous adaptent à elle. Nous n'en avons plus la révélation que de loin et de loin, dans un éclair. Il faudra la rappeler et la fixer » (*DS*, 292). On pourrait l'interpréter comme le moment – parfois monumental, parfois banal – d'une certaine réserve, d'un certain retrait qui constitue la possibilité du jugement politique (d'approbation ou de désapprobation) :

L'ancien état d'âme [qu'on retrouve, dans son « schéma simple » dans l'étude « des "primitifs" », des « enfants » et, surtout, dans « l'introspection »] subsiste, dissimulé sous des habitudes sans lesquelles il n'y aurait pas de civilisation. Refoulé, impuissant, il demeure pourtant dans les profondeurs de la conscience. S'il ne va pas jusqu'à obtenir des actes, il se manifeste par des paroles. Dans une grande nation, des communes peuvent être administrées à la satisfaction générale ; mais quel est le gouvernement que les gouvernés se décideront à déclarer bon ? Ils croiront le louer suffisamment quand ils diront que c'est le moins mauvais de tous, et en ce sens seulement le meilleur. (*DS*, 292-293)

Si nous étions capables de garder à l'esprit le vrai mysticisme, nous nous rendrions compte de son incompatibilité avec la domination et l'impérialisme qui caractérisent le corps politique, à l'intérieur et à l'extérieur, mais nous serions aussi conscients du fait qu'un tel mysticisme « ne saurait se répandre sans encourager une "volonté de puissance" très particulière. Il s'agira d'un empire à exercer, non pas sur les hommes, mais sur les choses, précisément pour que l'homme n'en ait plus tant sur l'homme » (*DS*, 332).

Il y a pourtant quelque chose d'intrinsèquement instable et dérangent dans la logique propre de l'instinct, de l'intellect et de la volonté – des instances, en somme, de l'action et de la liberté. Bergson affirme que « toute action prolongée dans un sens amènerait une réaction en sens contraire », pour ajouter ensuite : « Puis elle reprendrait, et le pendule oscillerait indéfiniment » (*DS*, 311). Mais la nature de ces « alternances de flux et de reflux » (*DS*, 311) est interprétée en d'autres termes et selon une loi – et tendance – de la vie complètement différente : il s'agit d'une « loi » dont la « tendance vitale est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera l'élan » (*DS*, 313). Et Bergson ajoute : « Cette loi n'a rien de mystérieux. Elle exprime seulement le fait qu'une tendance est la poussée d'une multiplicité indistincte, laquelle

n'est d'ailleurs indistincte, et n'est multiplicité, que si on la considère rétrospectivement, quand des vues diverses prises après coup sur son indivision passée la composent avec des éléments qui ont été en réalité créés par son développement » (*DS*, 313). Même s'il n'y a « rien de mystérieux ici, puisque la source, l'élan vital est fondamentalement, à l'origine, « non divisé » et un (sinon le « Même »), Bergson ne doute pas que cette tendance projette la vie dans des directions imprévisibles : « Une intelligence, même surhumaine, ne saurait dire où l'on sera conduit, puisque l'action en marche crée sa propre route, crée pour une forte part les conditions où elle s'accomplira, et défie ainsi le calcul » (*DS*, 315).

Les références elliptiques en conclusion du chapitre « Mécanique et mystique » aux « manifestations télépathiques », à « l'immensité de la *terra incognita* » qui reste pour « nous » à « deviner », et à la perspective d'être une fois (de nos jours ?) capables de « convertir en réalité vivante et agissante une croyance à l'au-delà qui semble se rencontrer chez la plupart de hommes, mais qui reste le plus souvent verbale, abstraite, inefficace » (*DS*, 337-338) – toutes ces spéculations courageuses, même sauvages, qui précèdent immédiatement la phrase sur la « fonction essentielle » de l'univers comme étant celle d'une « machine pour fabriquer des dieux » soulignent la possibilité que la tragédie, le désespoir et le « plaisir » soient surmontés par la « joie », c'est-à-dire par la « simplicité de vie que propagerait dans le monde une intuition mystique diffusée, joie encore celle qui suivrait automatiquement une vision d'au-delà dans une expérience élargie » (*DS*, 338).

Selon Derrida, il y aurait une scansion interminable entre les processus simultanés d'abstraction (pour le meilleur et pour le pire, pour le bien ou pour le mal le plus radical) d'une part, et d'autre part, une « re-immanence anthropologique » : chaque moment, chaque mouvement, réagissant à l'autre – c'est-à-dire lui résistant. « Hétérogènes », les deux mouvements sont aussi « indissociables », cela voulant dire que leur relation est gouvernée par une contradiction irréductible et par un écart qu'on ne peut pas combler, qui peuvent être « résolus » seulement par une « décision » ou par une « responsabilité », par un saut ou, plutôt, par un « acte de foi » qui seuls peuvent les rendre vivables (ou rendre la vie digne d'être vécue). S'ouvrir à la venue de l'autre, à la « spontanéité de la vie », à la possibilité impossible d'un « vivre-avec » implique nécessairement de donner une réponse déterminée, de « donner concrètement *quelque chose de déterminé* ». « Cette détermination, ajoute Derrida, doit donc réécrire l'inconditionnel dans des conditions. Sans quoi elle ne donne rien. Ce qui reste inconditionnel ou absolu (*unbedingt*, si vous voulez) risque de n'être rien si des conditions (*Bedingungen*) n'en font pas quelque chose (*Ding, thing*). Les responsabilités (politiques, juridiques et éthiques) ont leur lieu, si elles ont lieu, dans cette transaction chaque fois unique comme un événement entre ces deux hospitalités, entre l'inconditionnelle et la conditionnelle » (*A*, 189). La réification (*Verdinglichung*, si on veut) – mais aussi la sédimentation, l'incarnation, la cristallisation, l'institutionnalisation, l'archive, la matérialisation et même, si on peut oser l'ajouter, la banalisation, la profanation et la naturalisation – sont au cœur de la foi même la plus réfléchie, la plus réservée, la plus dépouillée, la plus minimale. Malgré sa globalisation, la foi demande cette inscription locale : une traduction et une trahison.

Comment faut-il penser la place de la répétition dans cette économie générale du divin, dont les effets salutaires – mais aussi infernaux, de terreur – tendent à devenir indiscernables ? Comment faut-il penser la « répétition » si la temporalité et/ou le rythme de l'auto-immunisation est celui de l'instant, de l'instantanéité, de la presque-simultanéité ?

Il n'y a pas de réponse facile à une telle question, ni dans Bergson ni dans Derrida. J'ai seulement essayé de montrer la résonance frappante entre les deux interprétations alternatives – ni compatibles ni simplement incompatibles – du rapport entre « mysticisme et mécanique », « foi et technoscience », toutes deux étant inscrites dans un concept du vivant – de l'élan vital et de la « spontanéité vivante », du « vivre ensemble » – qui n'est ni vitaliste, dans le sens métaphysique du terme, ni biologique dans le sens scientifique ou scientiste du terme, mais qui néanmoins assument des proportions cosmiques, universelles, mondaines et globales dont nous ne comprenons pas encore toutes les implications.

Or Bergson semble aller dans cette direction quand il évoque une perspective qui ne serait pas simplement morale ou religieuse, mais essentiellement « métaphysique » en se demandant :

Comment [...] l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre ? Si c'est possible, ce ne pourra être que par l'emploi simultané ou successif de deux méthodes très différentes. La première consisterait à intensifier si bien le travail intellectuel, à porter l'intelligence si loin au-delà de ce que la nature aurait voulu pour elle, que le simple outil cédât la place à un immense système de machines capable de libérer l'activité humaine, politique et sociale [...] qui assurât au machinisme sa véritable destination. (*DS*, 249)

Suivre une telle méthode, Bergson l'admet, serait un « moyen dangereux, car la mécanique, en se développant, pourra se retourner contre la mystique : même, c'est en réaction apparente contre celle-ci que la mécanique se développera le plus complètement. Mais il y a des risques qu'il faut courir [...] » (DS, 249-250).

La deuxième méthode – « successive », mais aussi « très différente » – consisterait dans le fait de « ne pas rêver pour l'élan mystique une propagation générale immédiate [...], mais de le communiquer, encore que déjà affaibli, à un petit nombre de privilégiés qui formerait ensemble une société spirituelle » (DS, 250). Cela n'exclut pas que la « religion », et en particulier le christianisme, puisse diffuser le mysticisme et contribuer à « une vulgarisation noble », tout comme le mysticisme joue le rôle d'« une intensification de la foi religieuse » (DS, 253). En effet, même si la conception judéo-chrétienne de Bergson semble pencher d'un côté bien précis, il n'hésite pas à remarquer que « le christianisme, qui prit la suite du judaïsme, dut en grande partie aux prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde⁹ » (DS, 255).

Cette deuxième possibilité envisagée par Bergson semble largement étrangère à l'horizon de Derrida, à moins de prendre en compte ses analyses de la voie apophatique et le fait que celle-ci est prise dans une problématique du secret, qui n'a rien à voir avec l'élection, mais avec l'initiation au secret, même s'il s'agit d'un secret dont on ne peut jamais exclure ou éviter la diffusion ; à moins, aussi, de ne pas vouloir prendre en compte son concept et sa politique d'une amitié dénaturisée et défamilialisée, basée sur une limitation du nombre, sinon sur une petite « société spirituelle ».

Or dans la première possibilité l'automatisme, la mécanicité et la technicité ne doivent pas être considérées comme ce qui éloigne de l'intégrité et de l'authenticité de la foi, de la croyance et de la moralité, encore moins comme ce qui les remplace, comme un équivalent fonctionnel. Bergson et Derrida analysent un rapport beaucoup plus complexe entre le processus de mécanisation – mais aussi de circulation, formalisation, marchandisation, fétichisation, etc. – d'une part, et, d'autre part, celui de l'authenticité ou, comme le dit Derrida, de la « vérification ».

De manière analogue, Bergson écrit que nous ne devons pas « déprécier des religions, qui, nées du mysticisme, ont généralisé l'usage de ses formules sans pouvoir pénétrer l'humanité entière de la totalité de son esprit. Il arrive à des formules presque vides de faire surgir ici ou là, véritables paroles magiques, l'esprit capable de les remplir » (DS, 227-228).

Selon Derrida, la logique et la rhétorique du théologico-politique semblent fonctionner de manière analogue. Pour le bien et pour le mal, puisque le meilleur et le pire peuvent encore passer par la veille, jusqu'ici interminable, du religieux, du mysticisme, et de tout ce qui en tient la place. Dans les termes de Derrida : « On ne peut pas dire que l'humanité est sans défenses contre la menace de ce mal [l'effet pervers de la logique auto-immunitaire]. Mais il faut savoir que les défenses, et toutes les formes de ce qu'on appelle, de deux mots aussi problématiques l'un que l'autre, *war on terrorism* travaillent à régénérer, à court ou à long terme, les causes du mal qu'elles prétendent exterminer » (A, 152). Le mal indéracinable, l'effet pervers, appartiendrait ainsi à l'essence ou à la structure – et à la vie – de la perfectibilité et du perfectionnisme moral et politique comme tel.

NOTES

1. Cf. le premier chapitre de mon *Religion and Violence : Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 2002.
2. Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 63. Désormais désigné par le sigle FS, suivi de la page.
3. Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 338. Désormais désigné par le sigle DS, suivi de la page.
4. Cf. la première partie de mon *Minimal Theologies : Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 2004.
5. Voir Pierre Trotignon, « Bergson et Spinoza », dans *Spinoza au XX^e siècle*, Olivier Bloch éd., Paris, PUF, 1993, p. 3-12.
6. « Auto-immunités, suicides réels et symboliques. Un dialogue avec Jacques Derrida », dans Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001), avec Giovanna Borradori*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme, traduit de l'anglais (États-Unis) par Sylvette Gleize, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2004, p. 178. Désormais désigné par le sigle A, suivi de la page.
7. Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003, p. 51.
8. *Ibid.*, p. 60.
9. Cf. Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, Fayard, 1962 ; Vrin, 1987, 1999.