

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 21 (1971)
Heft: 3

Artikel: Le sens de Dieu chez Ernest Ansermet
Autor: Poulin, Carold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380967>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE SENS DE DIEU CHEZ ERNEST ANSERMET

En 1922 se constitua en Europe la Société internationale pour la musique contemporaine, dont Ansermet fut l'un des membres fondateurs aux côtés de Webern et de Berg. Mais plus cette musique évoluait, moins Ansermet se sentait en accord avec elle, refusant cependant de prendre officiellement position sans avoir mieux étudié la chose. Son problème était le suivant : peut-on trouver un critère plus objectif que le goût de chacun pour juger de la valeur d'une œuvre musicale ?

Quinze années de recherches intenses, de 1945 à 1960, se terminèrent par la rédaction des *Fondements de la musique dans la conscience humaine*, où Ansermet, au nom même des structures de la conscience que l'analyse du phénomène musical lui ont permis de dégager, condamne la musique sérielle et dodécaphonique, parce qu'elle se fait dans des conditions telles que si l'oreille en perçoit les sons, la conscience ne peut plus leur donner un sens, car, dit-il, cette musique outrepassa le pouvoir relationnel de la conscience.

Or pour arriver à établir ce qu'est la musique, Ansermet se sert d'une double méthode : d'une part, il tente de faire une analyse phénoménologique de l'acte de conscience qu'implique toute œuvre musicale entendue, et pour mieux y arriver, il s'applique d'autre part à relever les diverses transformations que l'oreille interne fait subir à la perception logarithmique d'un intervalle. Cela lui permet de jeter de la lumière sur le travail qui s'établit dans la conscience dès le niveau perceptif.

Certains philosophes ont voulu réduire l'analyse phénoménologique à une pure description des phénomènes étudiés. Mais Ansermet ne partage pas cette conception. Et dès l'introduction il nous dira : « Impossible de se faire une idée de la Musique sans se

faire une idée de l'homme, sans voir se dessiner toute une métaphysique. »¹

C'est pourquoi, tout au long de son œuvre, Ansermet s'appliquera à dégager ce que la musique nous révèle de l'homme, et il consacra un important chapitre de l'ouvrage à nous parler de Dieu.

A cette œuvre monumentale : *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, nous ne poserons qu'une question, et bien précise : « Qui est Dieu pour Ernest Ansermet, quelle notion la musique lui permet-elle de se faire de l'absolu ? »

* * *

Pour nous parler de Dieu, Ansermet va se servir d'une notion clef dans son œuvre, la notion de fondement. Retraçons brièvement les grandes étapes qui font de cette notion un élément essentiel pour comprendre Ansermet ; cela nous permettra de saisir pourquoi il identifie Dieu avec l'expérience que l'homme a de son fondement.

Cette notion de fondement apparaît pour la première fois à la fin du chapitre sur la perception des intervalles. Les sciences nous apprennent qu'un intervalle n'est pas perçu selon son nombre, mais selon son logarithme. Or Ansermet fait remarquer que jusqu'ici, on ne s'était pas arrêté au fait que dans la conscience musicale ces logarithmes demandent une base commune, puisque dans chaque œuvre musicale les intervalles ne sont pas perçus isolément, mais comme un mouvement sonore unifié. Ansermet décida donc de chercher quelle pouvait être cette base propre à la conscience, point d'unification de tous les logarithmes d'intervalle qu'elle perçoit. Et comme instrument de recherche, il mit au point une logarithmique spéciale qui lui permit d'analyser sous un angle nouveau le phénomène musical. Or l'une des révélations majeures de cette étude est de nous montrer que « le rapport de la quinte à la quarte dans l'octave est le seul fondement possible du monde des sons musicaux »².

Qu'est-ce à dire ? Ansermet a découvert qu'il y a dans notre appareil auditif lui-même, plus précisément dans la cochlée, au sein même de l'octave, une relation qui s'établit entre la quinte et la quarte : « L'une peut être exprimée en fonction de l'autre et des angles qu'elles font avec l'octave. »³ Et comme d'ailleurs l'on peut retrouver tous les sons de la gamme par une série de quintes ascendantes ou de quartes descendantes, cette découverte nous permet de résoudre le problème

¹ ERNEST ANSERMET : *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*. A la Baconnière, Neuchâtel, 1961. Tome I, 610 p. Tome II, 292 p. Abréviations : F. I = tome I ; F. II = tome II ; F. I, p. 8.

² *Ibid.*, p. 67.

³ *Ibid.*, p. 68.

que posait la perception logarithmique, à savoir celui d'une base logarithmique commune, quoique différente pour chaque intervalle ; car si au sein de l'octave il y a corrélation entre la quinte et la quarte, on peut passer de l'une à l'autre sans qu'il y ait rupture, par un simple changement de module dans un système unique de logarithmes. En s'appuyant ainsi sur la corrélation entre la quinte et la quarte au sein de l'octave, on surmonte, par un système de modules, l'obstacle selon lequel il était impossible de faire entrer tous les logarithmes d'intervalles dans une même base. C'est pourquoi Ansermet fera de cette relation cochléaire de la quinte et de la quarte dans l'octave le fondement du monde des sons musicaux.

Un peu plus loin dans l'ouvrage, nous trouvons cette affirmation très forte : « Décidément la cadence, forme élémentaire de toute énergie vitale est, dans l'existence-conscience, le principe des principes, le fondement de tous les fondements. »¹ Si nous tentions d'élucider ce texte, nous découvririons du même coup l'origine de la temporalité en musique. Mais cherchons d'abord à clarifier le rapport entre cadence et conscience. Ansermet nous offre plusieurs définitions de la conscience, mais pour notre propos actuel, nous retiendrons celle-ci : « La conscience est une pure existence transcendante de la réflexion (en nous, dans la durée psychique) des rapports entre un état organique et un autre. »² De la conscience ainsi définie vont découler plusieurs choses : d'abord chaque modification de notre état organique va se traduire par une nouvelle tension, laquelle n'apparaît pas comme hétérogène à la première, mais au contraire semble en être la continuation ; cela suppose donc que chaque nouvelle tension vient prendre place sur le fond d'un même acte d'existence qui perdure. Le fait que cet acte d'existence perdure permet à la conscience de réfléchir ses tensions comme étant des passages d'un présent qui se passifie à un futur.

Mais ce passage du passé au futur dans la continuation d'une même durée aurait été à peu près impossible à mesurer, si toute notre existence psychique n'était appuyée sur notre cadence respiratoire, laquelle à son tour dépend directement de notre cadence cardiaque. Aussi la régularité même de la cadence respiratoire offrira ce qu'Ansermet appelle « une structure de durées mesurées »³ qui servira de base à la temporalisation de notre existence psychique.

Ainsi, c'est grâce à notre respiration que nous pouvons mesurer notre temporalité psychique. Mais l'aspect important du phénomène est justement que notre respiration ne soit pas une poussée continue

¹ F. II, p. 197.

² *Ibid.*, p. 196.

³ *Ibid.*, p. 196.

mais un mouvement cadentiel, ce qui veut dire que notre respiration, puisqu'elle est une cadence, est l'unité indissoluble formée de deux mouvements contraires de rétention-détention, contraction-décontraction qui s'appellent l'un l'autre.

C'est pourquoi notre mouvement respiratoire peut « imprimer sa structure cadentielle à la temporalité psychique où elle est en parfaite adéquation avec la structure passé (présent) futur »¹. C'est ce qui fera dire à Ansermet que si la cadence est à la fois la structure du mouvement cardiaque, du mouvement respiratoire et de toute mesure de temporalisation de la durée psychique, elle est le « fondement de tous les fondements »². Et nous offrant de quoi mesurer notre temporalité psychique, elle nous offre du même coup de quoi mesurer de l'intérieur le temps musical, puisque la musique est l'œuvre de la conscience psychique de soi. C'est pourquoi nous pouvons dire que le temps musical, comme toute autre temporalité humaine, trouve son origine dans le mouvement cadentiel du cœur et des poumons.

Plus loin Ansermet nous dira : « Le choix même du système de logarithmes de la conscience auditive a en quelque sorte prédéterminé et par là conditionné le fondement total de la forme, qui est, en principe, de partir d'une position tonale quelconque pour y revenir à travers une série de positions tonales qui sont toutes qualifiées en fonction du rapport de quinte à quarte dans l'octave. La structure tonale tonique-dominante-tonique est donc le fondement premier de la forme musicale, et il pose *ipso facto* la structure passé-présent-futur, mais, pour la conscience psychique de soi, engagée dans l'acte imageant, comme le fondement qu'elle se donne par soi et pour soi de la forme musicale. »³ Ce texte nous montre bien la liaison entre les deux énoncés précédents. D'une part, en effet, nous venons de voir qu'il y a à l'intérieur même de la cochlée une relation qui s'établit au sein de l'octave entre la quinte et la quarte. Et c'est simplement expliciter la deuxième citation que d'affirmer qu'il n'y a musique qu'à partir du moment où la conscience épouse le cheminement des tensions positionnelles qui constituent le mouvement mélodique. Mais qu'est-ce qui assure la conscience qu'elle peut épouser tel cheminement mélodique, sinon la garantie qu'elle a que chacun des pas de son trajet pourra être déterminé comme fonction de la relation de quinte à quarte dans l'octave ? C'est cela qui permettra de l'identifier. Il nous faut ajouter ici que la relation de la quinte et de la quarte au sein de l'octave est donnée dès la perception et a permis à Ansermet de nous expliquer, grâce à sa logarithmique, l'iden-

¹ *Ibid.*, p. 197.

² *Ibid.*, p. 197.

³ *Ibid.*, p. 166.

tité que pose la conscience entre la tension positionnelle qu'elle vit quand, partant d'un son déterminé, elle monte à la quinte supérieure de ce son, et celle qu'elle vit en passant à la quarte inférieure de ce son, identité qui jusqu'ici demeurerait un mystère. Et comme la relation de la quinte et de la quarte au sein de l'octave peut elle-même être regardée comme deux modes de passer à la position de dominante, Ansermet voit dans cette relation le fondement de la structure tonique-dominante-tonique qui est la structure de base de toute forme musicale un peu développée.

D'autre part, il n'y aura cheminement réel par la conscience des diverses relations positionnelles qu'à partir du moment où, grâce au mouvement cadentiel et au tempo, elle vivra comme son présent le trajet tonique-dominante-tonique, présent qui se passifie, mais qui va vers un futur bien précis, et dont l'atteinte fera de ce cheminement un événement clos sur lui-même. Ainsi donc « l'acte imageant musical » ne s'explique que si l'on fait intervenir à la fois le fait qu'il y a corrélation entre la quinte et la quarte au sein de l'octave, et le fait que la durée psychique a une mesure cadentielle qui dans l'acte imageant s'exprime par le rythme et le tempo.

Notons le fait que l'expérience ainsi vécue par la conscience est une expérience éthique, car, comme le souligne la fin du texte, c'est par sa propre activité et pour sa propre satisfaction que la conscience se signifie cette expérience.

Le fondement de l'expérience musicale, c'est donc un double fait vécu par la conscience : d'une part dans la cochlée les sons sont qualifiés en fonction du rapport de quinte à quarte dans l'octave ; d'autre part, l'énergie humaine est cadentielle, et la conscience ne peut épouser un cheminement musical qu'en lui conférant quelque chose de sa propre temporalité, ce qui est un acte de la conscience éthique ; en d'autres mots, la conscience peut faire l'expérience de la musique parce qu'elle trouve en elle-même de quoi établir un lien entre les sons, c'est-à-dire leur donner un sens tant à partir de leur hauteur que de leur durée.

Après ce bref survol de trois étapes importantes dans l'explicitation de la notion, mais surtout de l'expérience que fait la conscience de ce que notre auteur appelle fondement, essayons de voir comment il en arrive à atteindre Dieu comme fondement.

Pour Ansermet la conscience psychique est en relation directe avec le monde extérieur par la voie des sens, ce qui la porte à se donner par elle-même et pour elle-même une image de ce monde extérieur. Or nous venons de voir que la conscience psychique a pour fondement un acte d'existence qui perdure et qui s'exprime par la relation passé-présent-futur, laquelle est mesurée par un mouvement cadentiel. C'est pourquoi nous pouvons dire que la vision que la

conscience psychique se fait du monde repose sur la structure passé-présent-futur. Ici, Ansermet va faire une déclaration qui semble très étrange. Il dira : « L'espace où se situe le perçu n'est pas, à priori, phénoménal, mais il se phénoménalise au regard de la conscience parce qu'il dure et que sa durée reflète la structure de temporalité de la conscience. C'est ainsi que le fondement de notre structure de temporalité devient *ipso facto* pour la conscience psychique de soi, le fondement du phénomène dans le monde. » ¹

Pour Ansermet, la hauteur du son est une signification que la conscience se donne à elle-même par sa propre activité. Mais il faut aller plus loin : l'attribution de la qualité de hauteur au son non seulement n'est pas arbitraire, mais elle repose sur le fait psychologique qu'un son de fréquence plus ou moins forte est perçu à un point plus ou moins haut. De ce fait Ansermet tirera la conclusion que l'oreille interne est un champ spatial d'énergie perceptive. Ce qu'il vient de constater pour l'oreille, il va le postuler pour l'œil. Puis à partir de là, il va déclarer que la conscience n'a pas à poser l'existence de l'espace qui entoure le monde phénoménal, puisque avant même la première perception, il est déjà présent à la conscience. De là le sens de sa déclaration : à priori l'espace ne peut pas être quelque chose qui apparaît à la conscience car c'est du déjà là, dans la conscience, au moment où elle perçoit, mais par ailleurs, à un autre niveau, ce déjà là peut se phénoménaliser en tant que durée ; car l'espace dure au moins aussi longtemps que les divers phénomènes qu'il inclut, et en tant que durée, il est mesuré par la structure passé-présent-futur. Et parce que l'espace est ainsi mesuré par une structure qui est une structure de conscience, la conscience psychique de soi fait de cette structure le fondement de l'espace dans le monde, projetant ses propres structures sur le monde extérieur pour les regarder comme objectives. C'est pourquoi Ansermet ajoutera : « ... C'est dans l'espace insondable qui enveloppe le monde perçu que cette conscience affective situe, sans l'y avoir perçu, le fondement commun du monde et de sa propre existence dans le monde. » ²

Ici, une affirmation s'impose. Si nous cherchons à travers toutes les civilisations qui l'ont reconnu et chez toutes les religions qui l'ont vénéré, un dénominateur commun qui puisse définir l'Etre Suprême, trouverons-nous mieux que de dire qu'il fut toujours regardé comme l'explication dernière de l'existence de ceux qui le vénéraient ainsi que du monde qui les entourait, par-delà toutes les formes et toutes les variantes qui au cours des âges ont pu servir aux hommes à s'expliquer qui était Dieu ? C'est du moins la pensée d'Ansermet, et il

¹ *Ibid.*, p. 175.

² *Ibid.*, p. 175.

s'exprime ici sans laisser place à l'équivoque : « C'est ce fondement commun, sans aucun doute, que l'homme a appelé Dieu. » ¹

En bref, la conscience psychique fait de la structure passé-présent-futur, qui lui permet de mesurer l'espace, la structure même de l'espace, structure qui devient ainsi le fondement commun du monde et de son existence dans le monde, fondement qui fut traditionnellement appelé Dieu.

Mais Ansermet continue, et cette fois, à première lecture du moins, son affirmation semble catégorique et pour le moins rapide, car il déclare : « S'il en est ainsi, l'expérience décrite ne fait pas et ne pouvait pas faire de Dieu le Créateur du monde. » ²

« L'expérience décrite », voilà les deux mots à préciser, car encore une fois Ansermet ne nous propose rien d'autre qu'une réflexion sur son expérience. Or l'expérience qu'Ansermet a décrite dans les cent cinquante premières pages de son œuvre est une expérience de la conscience psychique, laquelle est réflexion pure de sa réaction affective aux phénomènes. Or d'une telle expérience nul ne saurait faire découler l'idée de création, même si la conscience qui la vit nous amène à poser un fondement commun de son existence et du monde dans lequel elle vit ses diverses expériences. Et cela pour la raison suivante : la notion de création est une déduction. Nul dans l'histoire de la pensée n'a jamais prétendu faire l'expérience de la création au sens strict, mais l'idée de création est venue à la pensée réflexive qui a attribué à l'Être Suprême le fait d'avoir donné à l'homme certaines richesses que celui-ci réalisait bien ne pas s'être données à lui-même. Et comme Ansermet pose une distinction très nette entre la conscience psychique pure et la conscience réflexive seconde, et que la première n'a pas fait l'expérience de la création, la seconde n'a pu que déduire l'idée de création ou plus précisément d'un Dieu-Créateur.

Continuant son analyse, Ansermet nous déclare un peu plus loin : « Si ce qui est dénommé Dieu est en tant que fondement commun, le fondement en notre propre corps de notre existence psychique, il est clair que Dieu n'est pas une personne. » ³

Pour comprendre cette affirmation, il est bon de savoir que pour Ansermet la notion de fondement est inséparable de chacune des expériences concrètes qui la font surgir. Il le dit explicitement : « Le fondement d'un phénomène est dans le phénomène et ne peut être envisagé en soi que par abstraction. » ⁴ De là, il déduit logiquement : l'idée que je me fais en abstrayant la notion de fondement de l'expé-

¹ *Ibid.*, p. 175.

² *Ibid.*, p. 175.

³ *Ibid.*, p. 177.

⁴ *Ibid.*, p. 177.

rience que je vis du fondement en mon corps de mon expérience psychique, cette idée-là est beaucoup trop pauvre pour être identifiée à une personne. Donc, conclut-il, Dieu n'est pas une personne. Nous pourrions même terminer ici notre enquête, puisque Ansermet ajoute : « Il n'y a donc plus de problème de Dieu ou si l'on veut, Dieu ne devrait plus aujourd'hui faire problème. »¹

Mais ce serait rester avec une idée très étriquée et appauvrie de la notion de fondement, et par conséquent de la notion qu'Ansermet se fait de Dieu. Aussi continue-t-il tout de suite en nous disant que l'expérience de Dieu n'en perd pas pour autant son importance : l'évidence de nos données psychiques repose sur elle et de plus « c'est elle qui est le fondement de notre conditionnement éthique et de notre relation éthique au monde »².

La question se pose alors : y a-t-il un fondement *commun* à mon existence et au monde dans lequel je vis ? Dans le monde, la conscience trouve l'être, et elle-même se fait être comme un existant parmi d'autres. Or cela elle le peut parce que son fondement en tant que conscience psychique est le fondement et de la conscience et des déterminations qu'elle se donne du monde, puisque, comme nous l'avons vu, c'est grâce à la structure de temporalité qu'est la conscience que le monde et l'espace qui l'entoure se phénoménalisent. Mais cette structure passé-présent-futur, qui est notre fondement commun, est un dynamisme de mise en relation, puisque chaque présent qui se passifie implique que le futur devienne présent et fait ainsi appel à un nouveau futur. Or cette notion de relationnalité ne prend toute sa force que replacée dans la vision totale qu'Ansermet se fait du monde, monde physique y compris.

Disons simplement qu'Ansermet essaie de faire le joint entre ce qu'il sait en physique actuelle et ce que lui a appris son étude phénoménologique de la perception auditive. L'un des principaux points de cette étude est le suivant : entre la vibration physique d'un corps qui produit un son et la qualification de ce son par une conscience auditive, il n'y a qu'une constante : alors que l'énergie prend plusieurs formes distinctes, la signification de cette énergie est demeurée la même. De son côté, la science nous apprend que l'être de la lumière est énergie, et que toute matière est de l'énergie en puissance. Alors pourquoi ne pas dire que l'énergie est l'être transphénoménal du monde sensible « et du même coup du monde intelligible » ?³

Mais comment définir en elle-même cette énergie génératrice de toute réalité ? Ansermet nous répond que, puisqu'elle est toujours

¹ *Ibid.*, p. 178.

² *Ibid.*, p. 178.

³ F. II, p. 27.

transphénoménale, il est inutile d'essayer de la cerner en elle-même et que notre seule possibilité est de tenter de définir la modalité d'être « commune à toutes ses manifestations phénoménales. Cette modalité d'être, dirons-nous, est la relationnalité en acte, à savoir : l'apparition, dans la contingence d'une certaine réalité physique, d'une relation ou d'une loi relationnelle telles qu'elles engendrent ou soutiennent dans la durée le phénomène tout entier...

» Cette relationnalité en acte ne prend forme qu'en se temporalisant ; et en se temporalisant, elle se spatialise — c'est-à-dire s'étend — et du même coup engendre sa durée... » ¹

Ainsi donc pour Ansermet la conscience engendre elle-même sa propre énergie psychique, puisqu'elle est une structure passé-présent-futur. Et si la conscience situe dans l'espace l'origine de cette énergie, comme l'origine du monde qui nous entoure, c'est que, selon son habitude, elle reporte sur le phénomène extérieur la représentation qu'elle s'en fait. Mais s'il y a de l'énergie dans le monde extérieur, ou plutôt si le monde extérieur est énergie, c'est sous une forme tout autre, et « il n'y a aucune communauté de fondement phénoménal » ² entre les deux formes. Pourtant la notion d'énergie se confond avec celle de relationnalité en acte, et nous pouvons constater une communauté de nature entre les deux phénomènes : le monde et la conscience sont deux manifestations distinctes, certes, mais deux manifestations d'énergie, c'est-à-dire de *relationnalité en acte*. Et par là nous répondons à la question que nous posons plus haut, quand nous nous demandions s'il y avait vraiment entre le monde et la conscience un fondement commun.

Tout ceci semble bien loin de la musique, et pourtant nous écoutons toujours un chef d'orchestre qui réfléchit sur son art. Nous avons vu en effet que le fondement des fondements (la structure passé-présent-futur) se signifiait en musique par la structure tonique-dominante-tonique ; mais qu'arrive-t-il dans le cas d'une œuvre qui module ? Prenons un exemple : vous êtes en Fa majeur. Votre structure tonique-dominante-tonique est Fa-Do-Fa, la modulation vous conduira dans la perspective de Do où vous aurez comme structure Do-Sol-Do, puis vous reviendrez à Fa-Do-Fa. Au moment où la conscience module et où elle épouse le cheminement Do-Sol-Do, elle « existe » une structure qui a été abstraite de sa contingence existentielle et qui de ce fait se voit exister par elle-même et pour elle-même, étant à elle-même son propre fondement. Ainsi la musique offre à Ansermet une expérience qui lui permet d'appuyer la démarche de conscience qu'il vient de nous exposer.

¹ *Ibid.*, p. 27.

² F. I, p. 178.

Pour Ansermet, le dogme de la Trinité sera une signification au plan de la conscience mentale réflexive dérivée de l'expérience de conscience psychique que nous venons de décrire, car pour lui la structure passé-présent-futur et son expression musicale (la structure tonique-dominante-tonique) offrent non seulement une analogie avec la Trinité, mais constituent vraiment une relation trinitaire : « la relation posée comme fondement de l'être relationnel »¹, c'est le Père qui engendre le Fils ; « la relation manifestée en fait par le phénomène qu'elle engendre dans le monde »², c'est-à-dire telle œuvre musicale, c'est le Fils qui s'incarne, qui se substantialise dans notre monde ; et enfin « la relationnalité en acte, c'est-à-dire... la relationnalité en tant qu'elle n'est ni les choses qu'elle met en relation ni leur contingence physique »³, c'est le Saint-Esprit, relation subsistante ; et comme Ansermet ne voit pas que le dogme de la Trinité, ainsi décrit, soit clairement exprimé dans l'Évangile, il dira que ce dogme ne fut jamais énoncé par le Christ, mais qu'il n'est que l'expression, en un langage rationnel, de l'expérience de conscience psychique des premiers disciples de Jésus.

Cette expérience de Dieu, c'est-à-dire l'expérience du fondement, exige, selon Ansermet, d'être une expérience de limitation. Car pour lui, l'être étant le principe unificateur d'une multiplicité ou d'un tout, nous ne faisons l'expérience du fondement de l'être que devant une multiplicité unifiée, ce qui exige que la multiplicité ou le tout soient circonscrits. Ainsi tout acte d'existence clos sur lui-même, ce qu'est toujours une œuvre musicale vécue, nous engage à refaire l'expérience de Dieu.

Quand la conscience revient ainsi sur ce qu'elle a vécu pour en thématiser le fondement, elle fait de ce fondement un abstrait, mais ce qu'il faut voir, c'est que ce besoin qu'éprouve la conscience de revenir sur son expérience pour s'en signifier le fondement est, comme dit notre auteur : « ... le fondement du fait du fondement, du fait que nous parlons de fondement, que nous attribuons à nos actes et aux choses ou aux événements un fondement. »⁴

Vient ensuite un texte très riche où Ansermet reprend tout ce que nous venons de dire en l'appliquant à la musique ; texte que nous nous permettons, en dépit de sa longueur, de citer au complet.

« La seule expérience spécifique de Dieu est donc celle où ce fondement du fondement est le seul fondement concret du phénomène, et c'est ce qui se passe dans l'exemple du projet d'être musical, où la conscience psychique de soi, pure présence affective à son horizon

¹ *Ibid.*, p. 183.

² *Ibid.*, p. 183.

³ *Ibid.*, p. 183.

⁴ *Ibid.*, p. 186.

d'existence, n'est rien d'autre que la réflexion pure de sa relation première au monde par la voie des sens. Le fondement de sa structure de temporalité qui, en elle, engendre sa durée, devient alors le fondement dans le monde de la durée du phénomène ; ce fondement n'est pas visible dans le monde : la forme de l'œuvre musicale n'est pas sensible, mais vécue intérieurement elle se reflète dans la transcendance des formes sensibles pour les lier ensemble et leur donner un sens ; la conscience en œuvre dans le phénomène fait alors, irréflexivement, l'expérience trinitaire de Dieu : elle existe pour soi le fondement, le phénomène qu'il engendre en elle et dans le monde, et la transcendance qui lie le tout dans la durée et lie le dedans au dehors, et qui est l'acte de l'esprit (dans le cas particulier : l'affectivité psychique qui est esprit). Telle est l'expérience authentique de Dieu dont l'essence trinitaire fait que la présence de Dieu, en tant que Dieu le Père, n'est jamais éprouvée que comme celle implicite et transcendante, du fondement dans le phénomène. » ¹

Pour Ansermet la chose est claire : tout homme au niveau de la conscience psychique peut faire l'expérience de son fondement, expérience de ses propres structures qu'il chosifie, ou plutôt qu'il personifie en lui conférant une existence transcendante dans le monde extérieur, et qu'il appelle Dieu.

Mais une question se pose encore à laquelle Ansermet va maintenant tenter de répondre directement : Dieu existe-t-il réellement en lui-même ? En d'autres termes, par-delà le transfert au monde extérieur de la notion subjective de Dieu, existe-t-il un Absolu transcendant, origine et fin de toute réalité ?

Ansermet aura d'abord de très longs développements pour nous montrer comment, selon lui, une telle conception fausse le message du Christ qui est venu nous dire : « Dieu est en vous, vous êtes des Dieux ! » Puis il répondra directement à notre question en disant que le problème historique qu'elle a engendré répond à une fausse question, témoin le conflit entre la croyance et l'incroyance, deux attitudes qui sont respectables mais incapables de résoudre le problème, car elles sont des attitudes de la conscience réflexive seconde et non de la conscience psychique. Pourquoi la question est-elle fausse ? Parce qu'elle emploie dans un sens univoque la notion d'existence qui est ici une notion analogique. Ansermet se servira de trois exemples : je puis d'abord dire qu'au moment où je fais un rêve, ce rêve existe ; puis, quand je chante Do-Sol en une perspective ascendante, je puis dire que mon Sol est plus haut que mon Do ; et je puis enfin dire que le mont Everest existe. Mon rêve, il a existé pour moi, mais pour personne d'autre ; la hauteur de mon intervalle existe pour

¹ *Ibid.*, p. 186.

moi, et pour tous ceux qui m'entendent. Le mont Everest, lui, existe pour n'importe qui, mais encore faut-il qu'il y ait quelqu'un pour réaliser qu'il existe. Les deux premiers exemples n'affirment l'existence que pour une subjectivité. Le troisième a son existence bien à lui, indépendamment de toute subjectivité. Mais le deuxième et le troisième exemple sont l'un et l'autre valables universellement, ce qui veut dire qu'ils sont aussi vrais l'un que l'autre. Ansermet dira que le deuxième exemple acquiert par son universalité une valeur objective tandis que le troisième ne devient une réalité humaine qu'assumé, c'est-à-dire proclamé par une conscience humaine. Quand j'affirme l'existence du mont Everest, j'affirme un phénomène sans me préoccuper d'en pénétrer la nature ; mais si j'affirme que mon Sol est plus haut que mon Do, ce qui m'occupe, ce n'est pas tant le phénomène comme tel que sa « ... vérité ontologique... la hauteur qualifie le son en tant qu'être, mais cette qualification ne renvoie à aucun phénomène dans le monde, à aucune hauteur existant réellement dans le monde des vibrations sonores » ¹.

Pour Ansermet, l'existence de Dieu est une existence comparable à celle du deuxième exemple, avec la différence que l'expérience que j'en prends n'est pas le fruit d'une perception, mais est un pur vécu affectif. Cette expérience nous renseigne sur l'être du phénomène affectif, sans prêter attention au phénomène lui-même ; à plus forte raison laissera-t-elle hors de son champ le phénomène qui dans le monde serait le corrélatif du phénomène de conscience. Aussi Ansermet conclut-il à l'impossibilité de poser au sujet de Dieu la question d'existence « réelle » dans les cieux, « ... pas davantage, nous dit-il, qu'on ne pourrait la poser à propos du son ou de la lumière si ceux-ci n'étaient pas sensibles » ². C'est pourquoi il conclut : « C'est une question dépourvue de sens, le Dieu transcendant n'étant autre chose que la transcendance d'un rayonnement affectif de la conscience psychique de soi. » ³

Essayons de résumer en quelques lignes ce que notre enquête nous a appris : la conscience a fait l'expérience du fondement de son être propre et du monde, fondement qu'elle a nommé Dieu ; mais l'analyse de cette expérience nous a fait voir que ce Dieu ne pouvait être ni créateur ni personnel. Puis s'est posée la question de son existence dans les cieux qui s'est avérée être un faux problème. De cela, il ressort que le concept traditionnel de Dieu n'est que la projection dans l'espace extérieur objectif de la signification que la conscience psychique de soi se donne de son fondement, qui est d'être

¹ *Ibid.*, p. 191.

² *Ibid.*, p. 191.

³ *Ibid.*, p. 192.

un acte de mise en relation, ou si l'on veut reprendre les termes mêmes d'Ansermet, « un phénomène de relationnalité en acte ».

* * *

En relisant *Philosophes en Suisse française* d'André de Muralt ¹, et *Foi et Credo* d'Henri-L. Miéville ², j'ai été frappé par les nombreux liens qu'on pourrait établir entre Ansermet et ses compatriotes, spécialement Miéville. Il y aurait là l'objet d'une étude autonome, et je me contenterai de relever simplement quelques traits.

Quand je lis dans de Muralt que la pensée religieuse en Suisse romande « manifeste une méfiance profonde à l'égard de l'intelligence et de son œuvre purement raisonnable, et corrélativement une confiance quasi illimitée en la puissance du sentiment » ³, je ne puis m'empêcher de penser à la condamnation de principe que prononce Ansermet au sujet de toute dogmatique. Les dogmes ne peuvent exprimer la vérité, car ils sont les fruits de la réflexion seconde, laquelle est entachée d'une mauvaise foi congénitale. Seule la conscience psychique de soi pourrait permettre d'exprimer en toute vérité le vécu de conscience.

C'est parce qu'il est un indiscutable vécu de conscience que le sentiment religieux prend cette importance pour fonder la vie religieuse. Ce sentiment, Ansermet se fera un devoir de l'explicitier à partir de sa genèse dans le rythme cardiaque et pulmonaire, en nous en marquant chacune des transformations ou mieux des transcendances successives, jusqu'à ce qu'il puisse être reconnu comme tel.

Dans *Foi et Credo*, Miéville se propose « d'aider ceux qui cherchent à concilier ce qu'ils ont reçu de valable de leur tradition religieuse avec les exigences d'une pensée devenue majeure » ⁴. Or Ansermet nous dit de son côté que « l'idée que la phénoménologie nous donne de Dieu est la seule qui se trouve concilier la vision scientifique des choses et l'expérience religieuse » ⁵. C'est pourquoi nous voyons l'un et l'autre revenir sur les grands schèmes chrétiens : le problème des origines, le péché originel, le sens de la destinée du Christ et de son message, la mort et le jugement, pour en dégager le sens pour l'homme d'aujourd'hui. Même si souvent leurs conclusions sont assez proches, il me semble devoir souligner le point qui les distingue radicalement. Miéville passe les idées qu'il a reçues de la tradition au crible de la raison afin de pouvoir les faire accorder avec l'expérience rationnelle

¹ ANDRÉ DE MURALT : *Philosophes en Suisse française*. A la Baconnière, Neuchâtel, 1966.

² HENRI-L. MIÉVILLE : *Foi et Credo*. A la Baconnière, Neuchâtel, 1964.

³ *Op. cit.*, p. 9.

⁴ *Op. cit.*, p. 13.

⁵ F. I, p. 231.

de l'homme d'aujourd'hui, c'est-à-dire avec l'ensemble des vérités que la science propose à l'homme actuel. Ansermet, lui, nous montre que les mythes de la tradition sont l'expression profonde des grands moments de la conscience psychique affective qui éprouve le besoin de se les dire à elle-même, sans pouvoir faire autrement que de partir de son propre fondement pour le rapporter à un monde qui lui est extérieur et qu'elle veut objectif. Aussi, dans la mesure où la phénoménologie lui permet de mettre à jour le fonctionnement de ce mécanisme de conscience et d'en montrer le pourquoi, Ansermet trouve-t-il la clef qui lui permet d'interpréter dans le langage explicatif ce qui n'est fondamentalement pour la conscience affective que l'expression d'un besoin de se dire elle-même et de se révéler à elle-même.

Pour terminer, je dirais que la *Théologie de l'Énergie*, d'Henry Babel¹, se propose pareillement de récupérer au profit de ses contemporains l'essentiel du christianisme grâce à la notion d'énergie. Dieu, c'est l'Énergie du Monde, éternelle, partout présente et agissante, et toujours transcendante à chacune comme à l'ensemble de ses manifestations phénoménales. Le rapprochement s'impose avec la définition de Dieu par Ansermet : « Un phénomène de relationnalité en acte »², définition qui ne prend tout son sens que comprise comme explicitation ultime de toute énergie, à savoir de « tout pouvoir de mise en relation »³.

Ainsi les intuitions fondamentales d'Ansermet sont-elles proches de celles de Bonhoeffer et surtout de Tillich, en quoi elles témoignent de la permanence du libéralisme.

Université du Québec, à Trois-Rivières

CAROLD POULIN

¹ HENRI BABEL : *Théologie de l'énergie*. A la Baconnière, Neuchâtel, 1967.

² Cf. *supra*.

³ Cf. *supra*.