

Dominique de Courcelles, (textes réunis par), *Les enjeux philosophiques de la mystique*

Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, 261 p.

Daniel Vidal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/15043>

DOI : 10.4000/assr.15043

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2008

Pagination : 191-321

ISBN : 978-2-7132-2190-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Dominique de Courcelles, (textes réunis par), *Les enjeux philosophiques de la mystique* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 142 | avril-juin 2008, document 142-17, mis en ligne le 25 novembre 2008, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/15043> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.15043>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Dominique de Courcelles, (textes réunis par), *Les enjeux philosophiques de la mystique*

Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, 261 p.

Daniel Vidal

- 1 Peut-on penser la mystique comme discours et expérience assez impératifs pour ouvrir un débat au cœur de la philosophie ? De la raison philosophique à la raison mystique, quels regards se croisent, s'échangent, se combinent – et peuvent-ils aller jusqu'à définir, en leur marge ou au plein de leurs opérations, une « vision » neuve du monde de la sagesse et de la spiritualité ? Le colloque accueilli en avril 2006 par le Collège international de philosophie, sous la double référence à Michel de Certeau, historien de la mystique, et à Stanislas Breton, philosophe, et dont les Actes sont aujourd'hui publiés, avait pour objectif de confronter ces deux disciplines de sens. Deux interrogations centrales : en quoi la mystique peut-elle entrer dans le jeu de la philosophie au risque d'en déconcerter l'argument ? La mystique définirait-elle un tiers lieu trop extérieur aux frontières de la philosophie pour s'inscrire dans un même régime de significations ? Risquons une troisième hypothèse, vers laquelle semblent s'orienter plusieurs intervenants : la mystique représenterait-elle la fin de la philosophie, à la fois son point d'achèvement et le sens même de ses opérations ? Il convient, souligne D. de Courcelles, de « penser la mystique » comme « tâche philosophique », en son travail de « dévoilement de quelque chose plutôt que rien », c'est-à-dire d'une « vérité » que l'on ne tient pour « originelle » que pour autant qu'elle relève de la subjectivité la plus singulière : « La perception mystique rejoint la chose telle qu'elle est en soi et elle saisit cette chose à travers les états mystiques du sujet ». Mais cette tâche ne peut s'effectuer que si cette « chose » est, en quelque façon, « objectivée » : M. de Certeau définissait le discours mystique par ses « manières de dire », inséparables de son « contenu » ; et si D. de Courcelles rappelle que, pour les auteurs du Moyen Âge, « l'Être a besoin de paraître sur le mode sensible, dans un lieu, afin de demeurer transcendant et invisible », c'est pour bien marquer que, par cette « médiation » seule, la relation de la mystique à la philosophie est pensable. « On ne

saurait avancer dans la pensée sans avancer dans la raison poétique », entendue en son sens profond de « toute œuvre médiatrice de quelque chose », par quoi visible et invisible entrent en rapport d'intelligibilité. Parlant de la « vocation métaphysique » de la poésie et de la mystique, S. Breton ne disait rien d'autre.

- 2 Si l'« ineffable » n'est tel que de sans cesse se « dire », si l'« irréprésentable » ne peut se penser que sous condition de « figuration », écriture poétique, peinture, installations visuelles, bref, toute œuvre vouée à dire le dieu mystique est passage par quoi transitent rationalité philosophique et mystique en sa raison même. Il est un moment capital, en cette transition vers l'Intransitif, quand l'écriture sur la mystique s'approche au plus près de la mystique comme écriture. Claude Louis-Combet ouvre le débat en traitant de la « sollicitation mystique », qui enchâsse parole de l'autre et parole de soi, jusqu'au point où l'une et l'autre ne peuvent s'entendre que comme voix unique, en sa douleur – parole de « deux », parole de deuil, où se « douloir » est bien, ainsi que chez Apollinaire, cette souffrance « d'être tout seul ». De là, ainsi, en son œuvre, les doubles : *Tsé-Tsé, Marinus et Marina, Beatabeata...* On connaît l'écriture de Louis-Combet, et, par toute blessure intime, cette capacité à forger des vies de saints, partie fictions partie fragments d'histoire – mythobiographies disant les expériences-limites, et puisant en leur « surréalité » une écriture de passion. Rencontre d'histoires peu ou prou légendaires et de « l'homme du texte », unis en quelque sorte par une expérience intérieure de commun partage, associant ce qui relève, chez le saint, de la « quête de l'absolu », et, chez « l'écrivain », de « la propre quête du dépassement de soi ». L'œuvre « médiatrice » est d'emblée portée à son excès, où s'opère la fusion du sujet de l'écriture et du sujet de la « sagesse », emportés par une même dépossession. Et renversement des « valeurs », et de la piété : blasphèmes et sacrilèges, informent cette « face crispée et délirante d'une oraison sortie de ses gonds, spasme d'ivresse juste avant le coma (...) marquage négatif de la sainteté ». Poétique du retrait, dont Olivier Douville dit la proximité avec la mystique, cette « jouissance d'un franchissement, au risque de se perdre ». Nostalgie de l'Un, écrivait de Certeau, vers quoi le retour ne peut s'accomplir. La mystique trouve en cette impossibilité sa raison d'être, quand Louis-Combet en fait raison du texte, et son être, reliant ainsi la spiritualité à la position du philosophe comme « existant ».
- 3 Œuvre transgressive : de l'expérience mystique, Philippe Capelle livre la même leçon. Certes, telle expérience demeure en la mouvance de la « pensée », et donc assujettie aux exigences du concept. Mais elle est « mouvement de traversée périlleux », entre les « deux néants » dont traitait S. Breton, le néant de l'Un et le néant de la Dispersion, et, en tant que telle, « expérience excessive de l'excès ». Formule que l'auteur propose, attentif à ce que les énoncés, et les actes, mystiques, portent en eux de surrections. Ceci, qui fut développé en un ouvrage précédent (*Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, 2005, cf. ASSR 136-23), atteste un déficit constituant. On a dit retrait, dépossession, absence. « Concomitant à toute expérience » – il n'y aurait, sinon, que perception plénière, et souveraine –, en mystique tel manque est fondateur, en quoi elle s'absorbe, et se consume, car elle « éprouve l'originnaire comme ce qu'elle ne maîtrise pas ». Aussi bien tout mystique est-il semblable à ce voyageur sans cesse faisant route, « pas ça, pas ici, pas là », selon la leçon de M. de Certeau, qu'évoque Luce Giard dans sa présentation du « projet mystique » de l'historien. L'auteur de *La fable mystique* définissait la mystique comme toujours constitutive d'un « discours propre, centré sur la question de l'Autre ». S. Capelle disait cette impossible expérience de

l'« originaire », chez de Certeau pensée comme travail à partir d'un exil, d'un deuil, et donc marquée de cette absence nue de « cela » même qui institue l'altérité au cœur de la quête mystique. L'Autre dérobé, comme vocation à spiritualité. Mais une vocation qui s'inscrit toujours en une configuration historique plus large, et cependant, ici et maintenant, « chaque fois personnelle ». On ne peut tenter d'en dire la « raison » qu'au travers des discours brisés qu'elle formule, et, récusant toute position de surplomb, en se situant au croisement de toutes méthodes d'analyse, hors catégorisations toutes faites.

- 4 Les « objectivations » de la mystique se fondent sur ce dont Dominique de Courcelles définit « l'importance ontologique vitale » : le « lieu ». Du verbe incarné au corps transpercé, « un espace de rencontre plastique » se déploie, que la mystique investit. *Deus sive locus* : là prend « figure » la demeure de Dieu. Dans son intervention sur « La chair transpercée d'un Dieu », l'auteure interroge la double signifiante de la croix, site d'abjection/chemin de glorification, et sa prise en charge mystique, telle que Job l'énonce : « Dans ma chair je verrai Dieu ». Toute la densité d'une chair pour une épiphany. Ce « paradoxe d'une opacité de clarté transparente », D. de Courcelles le déchiffre dans deux œuvres de Mantegna, Christ étendu mort, entraînant le regard « vers la ténèbre et la vacuité » ; Christ mains trouées, exposant « Dieu en l'homme », instant où le « visible » bascule en l'« invisible ». *L'Enterrement du comte d'Orgaz* participe du même « dépassement » du seul sensible, et de son seuil, le Greco expérimentant, et le « lecteur » avec lui, « quelque chose, soi et autre, lumineux et visible, au-delà de son argument métaphorique ». Expérience du « commerce avec le visible » que partagent la philosophie et la mystique. Mais à une mort que la philosophie assume selon « un transcendantalisme fondatif et évasif », la mystique substitue une mort « médiatisée » par la relation au Dieu incarné et crucifié.
- 5 Philippe Büttgen note la nécessité, pour la mystique, de « réaffronter l'image qu'elle voulait dénuder ». Ainsi prennent « figure » les schèmes d'excellence, et d'excès : absence, privation, retrait. On l'a vu dans l'œuvre, et l'écriture, de Cl. Louis-Combet. Amador Vega en trouve confirmation dans les « installations » de Bill Viola, en regard – vision et réciprocité – de la *Montée au carmel* de Jean de la Croix. Il est, en l'écriture de Jean, et son schéma par d'autres multiplié, une rencontre improbable entre ce que A. Vega appelle, après J. Baruzi, « imagination nocturne », et « contemplation esthétique ». De cette rencontre, la grammaire des images proposées par Viola se dispose à l'écoute, et au déchiffrement, de l'herméneutique de l'expérience mystique du saint. Au cœur de son « installation », un espace libéré, « centre tranquille à l'intérieur d'un orage », chambre noire, intériorité du sujet venu à son entière défection, qui trace, dans la « nuit obscure », le chemin comme « accès à Dieu ». Ces images, souligne A. Vega, « plus proches des processus mentaux que des objets matériels », permettent de « chercher l'instant dans le temps » – l'instant, cet acte qui vaut éternité dans la science de Dieu : « Si l'action de Dieu n'est pas soumise à la temporalité, en lui coïncident l'action et la passion, l'entrée et la sortie, l'ascension et la descente ». De l'esthétique à l'ascétique, une relation se noue comme « esthétique apophatique », que ne peut désormais ignorer la philosophie.
- 6 Mais il est d'autres « objectivations » mystiques, que présente Victoria Cirlot : si les prophètes peuvent clamer qu'en tout désert advenu, « les pierres crient », c'est donc, à rigoureusement parler, qu'elles ont langage, et que, par cette « langue », nature et mystique participent d'une même expérience. Certes, pour Roger Caillois, « fixité de la

pierre » et « effervescence mentale » sont d'exacte corrélation. Autrement dit, il n'est d'écriture de pierre que pour un « moi » porté à « dissolution », par quoi seul un désir subjectif entre en consonance avec une « réalité objective extérieure ». Mais cette « minéralogie visionnaire » prolonge la quête romantique d'une nature parlant « d'infinis langages ». Novalis, héritier d'une spiritualité franciscaine, sans doute. Mais en amont, Hildegarde, son *Livre des subtilités des créatures divines* – pierres, métaux, éléments, autorisant un « dialogue constant » entre le monde et l'homme : triomphe de la matière spiritualisée, triomphe de la lisibilité du monde. Par là, dès l'aube mystique, l'entendement du monde est d'emblée philosophie, parce que décision de spiritualité. Et Raymond Lulle, pour qui l'œuvre du ciel est semblable à celle de la pierre. Boehme : « scruter les vertus de la nature » pour connaître Dieu. Et aussi bien Marbode (1035-1123), que V. Cirlot ne cite pas, mais dont le *Poème des pierres précieuses* (nouvelle trad. par P. Monat, éd. J. Millon, 1996) s'inscrit dans ce même contexte de croyance en la « visibilité de l'invisible ». Au reste, est-ce un hasard si la postface au *Poème* : « Une lecture symbolique des lapidaires médiévaux » est signée par Cl. Louis-Combet ? Si pierres, figurations et espaces plastiques constituent ces « objectivations » comme autant de « passages » de la philosophie à la mystique, le corps même en est le site privilégié. Simone Weil est philosophe ; elle est aussi femme en proie à cette « passion anorectique » que rappelle D.M. Dauzet dans son analyse du rapport de cette passion à la « vision eucharistique ». Le paradoxe de S. Weil : le refus de la « manducation » est signe d'une faim totale, et son incapacité à « passer à l'acte » eucharistique signe son désir d'être en son entier hostie, c'est-à-dire victime. Tel est l'un des moments ultimes de la mystique, lorsque l'excès de désir se consume en martyre. Est-on loin, dès lors, d'une philosophie du don, et d'une mystique de pur amour ?

- 7 Mais quel statut conceptuel accorder à la mystique ? Christian Trottmann précise que saint Bonaventure, en ses *Commentaires des sentences*, pose une continuité entre théologie comme « sagesse », et extase promue par la théologie négative. De la sagesse commune à la connaissance expérimentale de Dieu, il n'est point de rupture : tout à la fois délectation affective et appréhension intellectuelle, ce que l'on dit mystique est œuvre de dédoublement au sein même de la théologie. Quand Thomas d'Aquin la situe dans le seul « ordre intellectuel », Henri de Gand n'entend de connaissance de Dieu que par « lumière spéciale », ne relevant plus d'une conceptualisation théologique. Quand Hugues de Balma définit l'union sans contemplation comme « purement affective », transcendant toute « intellection », proche ainsi de Denys l'Aréopagite, Denys le Chartreux réaffecte la théologie mystique à la condition intellectualiste : il n'est pas, en mystique, de « suspension de l'intellect ». Nicolas de Cues, enfin, fait converger théologie mystique-affective, mais à « composante intellectuelle », et « docte ignorance », « qui enflamme l'affectivité ». Synthèse des opposés ? Entre philosophie et mystique, une médiation ? Enjeu philosophique de la mystique, où elle s'exténuerait ? Phase ultime de la question philosophique ?
- 8 Inscrite en des configurations historiques singulières, la question mystique ne peut se penser seulement en termes transculturels. À l'âge de la « raison moderne tardive », dans les sociétés post-sécularisées, Carlos Mendoza analyse les nouvelles voies de la spiritualité. Certes, l'expérience mystique relève toujours d'une « approche existentielle qui cherche l'en deçà de la signification (...) pour se submerger dans l'événement originaire ». En cela, elle demeure fidèle à son plus rigoureux héritage. Mais il y a plus, en ce que Jean-Luc Nancy, à qui se réfère A. Mendoza, nomme « décloison » : la mystique est conduite à poser « le non sens comme lieu d'expérience

originale « athéologique », et cette défection du « sens » constitue le processus même de la « subjectivation ». Le sujet, dès lors, hors du croire et du dire, s'engendre de ce « retour à la chose même », c'est-à-dire au réel du monde, dehors de toute symbolique, et de toute valeur : « la subjectivité exposée à la logique de la gratuité est la seule voie possible de l'existence authentique ». La « foi », dans cette neuve résolution, est « l'état existentiel de la donation ». Est-on éloigné d'une spiritualité de pure oblation, de « pur amour » ? François Trémolières rappelle que Bremond liait étroitement religion et pur amour, et sans doute en venait-il à considérer qu'il n'était de « sentiment religieux » que sous condition de spiritualité oblatrice. Dès l'« origine » – à l'origine ? – des religions, un « ferment mystique ». Ferment déjà présent « dans certains états profanes », dont la poésie. Mais si la « foi mystique » s'entend comme expérience des limites de la raison, si le poétique en définit l'essentielle loi, comment la « raison critique » peut-elle entrer en dialogue avec ce qui la déborde, et opère à ses marges ? L'auteur propose une solution radicalement nouvelle : la mystique est au principe même de la philosophie, loin d'en être à la marge ou en son excès. Il convient d'« ériger une expérience irréductible à la science au fondement de l'activité philosophique » – expérience de la durée chez Bergson ; expérience du sensible, telle que D. de Courcelles en livre l'analyse.

- 9 De la mystique à la philosophie, la frontière sans cesse se déplace, persistant dès qu'un passage semble s'ouvrir entre les deux ordres d'expérience, s'effaçant alors qu'on s'acheminait vers une impossible conjonction. Jacques Le Brun marque très précisément cette complexité de la question et cette incertitude de la réponse. Et/ou : « Métaphysique et/ou mystique : la poésie d'Angelus Silesius » : que de la poésie, et de celle-ci en particulier, l'auteur ne puisse décider de sa pente propre, voilà une leçon d'importance capitale. La poésie de Silesius n'est pas sans références spirituelles – les rhéno-flamands, Sandäus, la *Perle Évangélique*, etc. Mais aussitôt, la plénitude du verbe : et celui-ci constitue à coup sûr la matrice première, qui contraint une « écriture » mystique à ne pouvoir s'effectuer que comme « création poétique ». *Le pèlerin chérubinique* est cette « saisie concise » de ce qui est « le plus caché », non pas du tout témoignage d'une expérience mystique, mais bien, et radicalement, cette expérience en tant que telle. Le mot est, si l'on peut dire, la chose enfin venue à son aveu. Rien en deçà, rien au-delà, mais tout, en ce verbe, assumé. C'est cette assumption qui fonde ce que J. Le Brun analyse comme « homologie entre paradoxe poétique et paradoxe métaphysique ». Et qui s'accomplit comme déploiement baroque de la langue : oxymores, antithèses, jeux d'assonances, « coïncidences des opposés », tautologies, mise en abîme. Ainsi se multiplient les « figures de l'impossible ». Longuement, J. Le Brun interroge le terme *Geheim*, qui court au profond du poème : il dit « intime intimité », secret ou mystère, intime et inquiétante étrangeté, par quoi l'on retrouve en effet l'Autre que M. de Certeau posait au fondement de la quête mystique. Ainsi, par le pouvoir, et le vouloir, d'un mot, se « creuse dans la réalité du monde une intériorité révélatrice ». Œuvre de mystique, en sa plus nette clarté. Mais ceci, qui vient troubler l'immédiate assignation à spiritualité : le recours à l'épigramme baroque « permet de cristalliser l'idée en un concept ». Et théorie vaut ici même contemplation. Demeure alors la question de l'auteur : qui parle en ce poème ? « Un moi épuré jusqu'à son "essence", qui sait ce qu'il est » : un « je » venu à sa souveraineté, qui est son anonyme site. « Sommet d'une aventure poétique à la fois métaphysique et mystique », le *Pèlerin* rabat l'une sur l'autre les deux branches de l'alternative. En ce sens, la mystique n'est point ce qui « excède » le discours religieux, ni ce qui outrepassa la compétence

philosophique. Parce qu'elle « dévoile la négativité de tous les discours », elle est, pour reprendre la belle formule de J. Le Brun, ce qui « reste » ou ce qui « tombe » des disciplines. Peut-être est-ce là l'enjeu philosophique le plus redoutable, d'avoir à penser la chute avant de livrer raison du discours qui la précède.