

L'événement mystique : pour une nouvelle économie de l'image et de son abstraction

Daniel Vidal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/20724>

DOI : 10.4000/assr.20724

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2001

Pagination : 5-20

ISBN : 2-222-96704-X

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « L'événement mystique : pour une nouvelle économie de l'image et de son abstraction », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 114 | avril-juin 2001, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/20724> ; DOI : 10.4000/assr.20724

Ce document a été généré automatiquement le 23 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

L'événement mystique : pour une nouvelle économie de l'image et de son abstraction

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

MAISONNEUVE (Roland), *Les mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine*, Paris, Cerf, 2000, 350 p.

HOLLYWOOD (Amy), *The Soul as Virgin Wife -Mechtilde de Magdebourg, Marguerite Porète and Meister Eckhart*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame, 1995, 331 p.

- 1 De l'institution de prière – en toutes ses modalités : orale, intérieure, ou simple murmure d'esprit ou de cœur –, à la décision de se mettre en chemin pour franchir les degrés qui conduisent à Dieu – étapes sur la voie de perfection, échelles de sanctification, voies de purgation, de contemplation, de fruition, d'intime présence – : multiples sont les itinéraires qui s'offrent aux fidèles pour accéder à leur dieu – chacun pouvant en inventer d'autres, en absolue singularité. Cette quête, au même titre que la tension vers un impératif, qui vaut horizon, éthique, ne peut être tenue pour étrangère aux aires de compétence des sciences sociales. Par elle, en elle, s'est opérée, au fil des siècles, la lente genèse de la catégorie contemporaine de sujet, et, comme on le verra, son esthétique et son éthique, en leur capacité à définir le monde comme lieu de déchiffrement, et la maîtrise sur lui qui s'ensuit, – en même temps que lieu où toute connaissance rencontre son impossibilité de principe, comme son ombre – sa ténèbre.
- 2 C'est de cette « ténèbre » que traitent précisément les textes mystiques, de la « science » qui en précède la traversée, de l'inconnaissance logée au cœur même de cette science, et de son brusque échouement. Raison d'une nouvelle volonté de savoir, pour ce qui ressortit à la science de nature ; d'une « vision » de Dieu comme inversion radicale des

signes, – invisible, innommable, inatteignable –, pour ce qui s'énonce mystique. Toute scénographie mystique, ainsi, s'ordonne autour de cette question, posée comme un défi, d'être sans réponse dans le registre commun de la cognition et de ses réquisits : comment connaître Dieu, qu'est-ce donc, s'agissant de Dieu, que connaître, quelle voie conduit-elle à lui, par quel chemin accéder à cela qui est, précisément, inaccessible ? Et comment dire ce qui est indicible ? Et cette autre question, intimement liée à la précédente : quel état doit atteindre la « créature » pour avoir science de son dieu, qui « est » le sans-état dont traite toute théologie négative, et, plus largement, toute spiritualité ? En d'autres termes, poser la question des conditions et des modalités de la vision de Dieu, *a fortiori* de la fusion en lui, que hante toute mystique, est aussitôt interroger le statut du chercheur de Dieu – « créature » s'absorbant à la fin en lui, ou « sujet » s'accomplissant dans cette quête même, et dans ce « voir », et devenant le dieu même qu'il cherche sans savoir qu'il est celui-ci.

- 3 Amy Hollywood et Roland Maisonneuve explorent ainsi ces deux grands ordres de question. La première, en déconstruisant les interprétations communes concernant les critères de sainteté requis pour décider d'une spiritualité légitime dans le milieu des béguines au Moyen Âge – non plus les événements advenus au corps ou à l'esprit, ravissements, extases, invasion des phénomènes « paramystiques », visions de chair et de sang, etc., mais raréfaction, au contraire, des expériences « surnaturelles », et spiritualisation des affects et désirs, annonçant ainsi, selon l'auteur, la mystique essentialiste et abstraite de Maître Eckhart. Le second, en recherchant en tout énoncé mystique, d'hier ou contemporain, d'Occident ou de terres de haute sacralité, les indices et symboles par quoi le fidèle dit la vision qu'il a de son dieu, flot continu d'images jaillissant du plus profond d'une parole, ou d'une écriture, en proie à leur passion. Argumentaires opposés dans la définition de la spiritualité, de ses conditions, de sa capacité à signifier que là, en cette extrême épuration des références corporelles et iconiques, vient un sujet capable de dieu ; et qu'ici, en cette foison d'allégories ou de visions, Dieu s'atteint en son une et « trine » unité. Deux ensembles interprétatifs qui radicalement s'excluent, A. Hollywood portant la mystique à son plus haut degré de nudité et d'abstraction, définissant ainsi le statut du sujet en quête de Dieu au-delà du monde et cependant œuvrant en ce monde même, Dieu y faisant *présence vive* ; R. Maisonneuve posant le principe non plus d'abord de cette présence, mais de Dieu venu, ou atteint, dans le registre de ce qui semble, en une première lecture, relever du registre de la *représentation*. Ainsi, traitant de la vision, non pas conceptuelle, mais en son réalisme et sa poétique les plus « pommades », pour reprendre l'expression de Paul Claudel, qui s'en défiait¹, Maisonneuve remonte le temps de l'interprétation, et dispose au principe de la mystique ce qu'il nomme « l'imaginai », que les énoncés de spiritualité, dès leur prime aventure en l'histoire européenne, n'ont cessé au contraire, selon A. Hollywood, de récuser comme étranger de plus en plus à leur raison.
- 4 Il est cependant un point commun entre les deux grands modèles interprétatifs de la mystique, qu'on peut nommer le modèle de l'anéantissement, autour duquel A. Hollywood développe son analyse de la spiritualité féminine médiévale, et le modèle « visionnaire », que R. Maisonneuve explicite et magnifie en tous temps et territoires de la spiritualité. L'un et l'autre en effet se fondent sur l'énoncé majeur de la théologie apophasique, tel que Denys l'Aréopagite le formula² : « Toute négation demeure en deçà de la transcendance de Celui qui est simplement dépouillé de tout ce qui se situe au-delà de tout »³. On pourrait, bien entendu, multiplier les renvois à ce non référentiel absolu

qu'est le Dieu de Denys, et à cette voie négative qui seule autorise que l'on chemine vers lui en arasant sans cesse tout ce qui pourrait faire obstacle à sa pure diction, et vision. Nulle mystique qui ne relève de cette nécessité ablative, déconstituant toute institution de langage, délégitimant toute formule annonciatrice de ce qui ne saurait être à venir, puisque dehors même du temps, ni advenir, puisque déjà là.. Mais cette négativité elle-même n'installe que la logique d'un espace vide, qui serait alors, mais alors seulement, le sans lieu de Dieu, son absolue ténèbre, et sa lumière absolue. C'est cet « espace » qu'il s'agit d'habiter, en urgence de Dieu et d'esprit, mais en patience du concept.

- 5 L'impatience de savoir Dieu suppose qu'il soit d'abord vu. À terme, le savoir n'est autre que le voir. Pour ce voir, cette vision, les mystiques ont alors déployé des foisons de formes, figures, symboles, pour tenter d'en proposer une image qui fasse sens. L'invasion mystique, si l'on accepte d'étendre cette formule bien en amont du XVII^e, pour lequel elle fut créée⁴, fut d'abord invasion de l'image. Non qu'il se soit agi de « faire image » de Dieu, d'en dessiner une impossible face – les icônes ne font pas, en mystique, la loi⁵. Et, de ce point de vue, on peut discerner, en la passion de spiritualité, précisément une rupture décisive avec la tentation iconophile. Que les pratiques de dévotion ou, plus largement, de piété, aient recours à des images « miraculeuses », à des représentations de la trinité, à tout un univers de figurations et de signes référentiels, sans doute. Dieu peut être dans l'art, mais ce dieu n'est point, pour l'essentiel, celui des mystiques⁶. Aussi bien ne faut-il pas faire contresens à la lecture de R. Maisonneuve : il ne s'agit pas de réhabiliter, dans les visions mystiques, les images en tant que dépositaires d'une vérité quant à Dieu, mais d'investir l'ultime espace entre l'argument qui pense Dieu comme paradoxalement impensable et inconnaissable, et la déité en tant qu'elle est inatteignable, en mobilisant tout ce que la puissance « imaginaire » du fidèle peut produire. C'est sous cette condition de lecture que l'ouvrage de R. Maisonneuve me semble inviter à déployer jusqu'à ses limites l'aporétique de l'image. Et l'auteur marque bien que le dieu des mystiques qu'il étudie n'est pas un « concept » pur pour une quête passée en abstraction, comme il en ira tout à l'heure pour ces autres – parfois les mêmes – mystiques présentés par A. Hollywood. Mais un dieu tout entier investi de son Église, à la fois un et trine, unité outrepassant toute distinction, et œuvrant, par cette indistinction, à sa trinité même. Un Dieu capable de son Église, et de son histoire, dans la mesure où l'auteur rappelle que, si le terme de « trinité » apparaît relativement tôt dans les premiers textes chrétiens – Tertullien, puis Grégoire de Nazianze –, dix siècles s'écouleront avant que cette « texture intime du Dieu vivant » (p. 23) ne gagne sa pleine légitimité, et obligation. Si bien que les visions de ce dieu à la fois hors de toute pensée, et dûment historié, vont, me semble-t-il, avoir fonction d'attestation d'allégeance doctrinale, autant que de ce « balbutiement de l'indicible » dont traite un de nos contemporains⁷. Dans l'analyse même de « l'imaginaire sacré », l'auteur à coup sûr défend une thèse apologétique, et une orthodoxie doctrinale de tous les instants.
- 6 Mais l'essentiel me semble ailleurs. L'appel à l'imaginaire mystique n'a pas pour seule fin d'accréditer, chez R. Maisonneuve, et cette fois-ci de façon décisive, le dogme de la Trinité, dont toute vision serait éminemment vectrice, et redevable, à la fois son témoignage et son institution. Fondé sur l'indicibilité de Dieu, sur Dieu en tant que caché, Tout-Autre, Indéterminé, pour reprendre la terminologie dont l'A. hérite de longs siècles de spiritualité, cet « imaginaire » mystique, m'apparaît-il, ne peut pas se réduire à ne valoir qu'instance légitimante du dogme trinitaire : il décide d'un espace d'interprétation infiniment plus mobile, et désengagé de toute obligation canonique. Comme le poète

emblématique de notre modernité, le mystique est un voyant. C'est de « voyance », ainsi, plus que de vision, selon sa définition commune, qu'il s'agit en la mystique selon Maisonneuve. Car il ne suffit pas de décrire les visions des grands spirituels, ou des moindres, qui animent l'ouvrage et le très long terme que privilégie l'A., mais, pénétrant en l'orbe de celles-ci, d'en effectuer l'entière opération symbolique. Et d'en venir à ses plus extrêmes limites. Mais y a-t-il limite à cette opération, et le déchiffrement des symboles peut-il connaître un terme ? Non, sans doute : l'A. ouvre la voie royale de l'interprétation, mais, en vain me semble-t-il, tente d'en clore l'horizon : cette clôture – le référentiel trinitaire. Mais à ce point multiple, traversé de lignes de forces qui sont autant de lignes de fuite, que le mystique ne « nomme » Trinité ce référentiel que pour en décliner sans arrêt les sens. Le seul site qui puisse faire objection à l'hémorragie des significations, c'est le territoire du sujet, auquel il conviendra que l'on vienne à la fin. Mais ce sera occasion d'une brusque défection du symbolique.

- 7 L'exigence d'œuvrer d'abord au plein du symbole, en cet espace 'imaginal' que l'A. exalte jusqu'à le définir comme seul accès possible à l'impossible figure de Dieu, s'ente sur la nécessité, et l'expérience personnelle, du silence. Il n'est là nul paradoxe : la parole même, fut-elle pur murmure, peut vouloir dire d'indicible, et donc valoir sacrilège. Angèle de Foligno : « Tout ce que j'essaie de dire me fait l'effet d'un néant, que dis-je, d'un blasphème (...) Mes paroles me font horreur, ô suprême obscurité ! mes paroles sont des malédictions, mes paroles sont des blasphèmes. Silence ! Silence ! »⁸. Ne pas dire, sous peine de rater la présence de Dieu. Mais, pour faire venir à soi cette présence, pour habiter, et habilitier soi-même cette présence – montrer. Ce que l'on ne peut dire, allons jusqu'à en faire la monstration⁹. Les « visions » des mystiques trouvent ici, en cette ineffabilité de principe, en cette impossibilité de parler Dieu, leur raison foisonnante. Il faut alors comprendre que loin de solliciter quelque réalisme en amont de leur durée, qui légitimerait leur façon, elles se déploient dans le seul univers de leur propre poétique : de leur capacité à inventer continûment des correspondances et des réseaux d'intrigues formant un système de signes cohérent et fragile. Maisonneuve compare cette architecture visionnaire à un ensemble de « tonalités musicales subtiles et variées ». Et connaît-on « représentation » plus abstraite, précisément, que musique ? Il ne serait ainsi de mystique qui n'ait à voir, si l'on peut dire, avec l'œuvre musicale, son esthétique, et l'instabilité de son sens¹⁰, de même qu'il en va de ses confluences avec le poétique comme acte et comme inachevable signe.
- 8 La voyance du mystique s'entend dès lors comme effusion d'images sans référent. Le mystique est contraint de faire image parce que Dieu, pour reprendre une formule de Hadewijch d'Anvers (c. 1150-1200), est « Dieu des présences d'absence ». D'autant plus multiple en son présent, qu'absent. Et d'autant plus multiples seront donc à leur tour images et visions, que la mise en absence est cet absolu qui ne saurait, précisément, s'imaginer. Si la mystique mobilise en telle densité, et fièvre, cet 'imaginal' dont traite R. Maisonneuve, ce n'est donc pas pour combler impossiblement l'absence en tant qu'elle « est » le dieu qu'elle cherche, mais, délestant radicalement l'image de sa fonction représentative, l'instituer sur fond d'abîme. Il n'est alors en mystique d'image que de rien. Ainsi faut-il entendre cette définition de l'auteur : « Le point final demeure indicible et se vit dans la nudité de soi tournée vers Dieu le Tout-Nu ; qui est nuit toute nue ». Si Dieu en effet ne s'atteint que dans l'entière défection de soi, et dans cette « nuit » qui constitue le signifiant central de la spiritualité, alors toute vision n'est que de ce néant, dont Bérulle disait Dieu seul capable, en effet¹¹. L'image en mystique occupe ainsi cette

posture insoupçonnée d'être fondée sur l'irreprésentable. Voudrait-elle attester quelque référent, elle sortirait aussitôt du registre de la spiritualité, pour s'échouer en l'univers de la dévotion et du rite. Toute la mystique s'insurge contre cette pente mortelle pour la pensée critique, comme on le verra à travers la thèse d'A. Hollywood. Mais ici, comme le rappelle R. Maisonneuve, Denys l'Aréopagite avait dès l'aube du christianisme, marqué les frontières du symbolique, qui ne trouve à ses yeux de justification que dépouillé de tout le sensible qu'il pourrait véhiculer. Symbole abstrait, ultime étape vers la genèse du concept.

- 9 Mais le concept ne serait-il pas déjà là, dans cette quête du Dieu « un et trine », dans cette stratégie d'enveloppement de l'unité première par la trinité, également première, et de celle-ci par celle-là ? Cette définition uni-trinitaire pourrait avoir alors fonction heuristique : elle dérive, en une combinatoire toujours réversible, l'Un des trois personnes, et celles-ci de l'Un. Nicolas de Cues, traitant de la vision et du tableau de Dieu, est impérativement conduit à poser la question de l'un et de son autre, et de son ombre, le trois. Je cite le passage complet où le thème trinitaire s'accomplit : « Ce qui se présente à moi comme étant trois – l'aimant, l'aimable et le lien – est ta très simple essence absolue. Ce n'est donc pas trois mais un. Ton essence, mon Dieu, qui se présente à moi comme la plus simple et, pour ainsi dire, la plus une, n'est pas la plus naturelle ni la plus parfaite sans ces trois noms. L'essence est donc trine et cependant il n'y a pas « trois » en elle car elle est très simple. La pluralité de ces trois noms est donc une pluralité qui est unité et l'unité une unité qui est pluralité. La pluralité de ces trois est une pluralité sans nombre pluriel, un nombre pluriel ne pouvant être l'unité simple, précisément parce qu'il est un nombre pluriel. La distinction entre ces trois noms n'est pas numérique : elle est essentielle. Le nombre qui la compose se distingue essentiellement du nombre. Et parce que cette unité est trine, elle n'est pas l'unité d'un nombre singulier. En effet, l'unité d'un nombre singulier n'est pas trine. Ô Dieu très admirable ! Tu ne relèves ni du nombre singulier ni du nombre pluriel mais, au-dessus de toute pluralité et de toute singularité, tu es unitrinitaire et triunitaire »¹². Concept : on sait Nicolas de Cues en passion de science : mathématiques, géométrie, science des nombres, théorie de l'infini, rigueur des démonstrations rationnelles. Il n'est pas ici le lieu de dresser, de ce point de vue, le bilan de la mystique cusienne, ainsi que l'ont proposé, par exemple, A. Koyré¹³ et, dans sa préface au *Tableau*, Agnès Minazzoli¹⁴. Mais d'indiquer, quant à la question trinitaire, qu'il n'est, pour le mystique, de vision de Dieu « un et trine » que sous les espèces, si je puis dire, du concept. Ainsi s'instaure une alliance remarquable entre vision, regard, et tout ce que convoque la notion d'« imaginaire sacré », – et la pureté du concept. Entre image et abstraction. Ce qui révoque toute interprétation de la théorie de l'image en termes de « représentation », quand il s'agit au contraire d'en finir avec cette obligation référentielle. On peut regretter que R. Maisonneuve n'ait pas tiré, du vaste ensemble des spirituels qu'il interroge, les conclusions épistémologiques qui me paraissent s'imposer. Il y a une raison à cela : la thèse tri-unitaire ne distingue pas radicalement, chez cet auteur, position dogmatique et position conceptuelle. Ce qu'opère précisément la mystique. Elle subvertit le thème trinitaire en tant que dogme, et lui substitue la quête de la Trinité comme concept. Tout change alors en l'économie de l'image et de la vision : il ne s'agit plus de faire image de ce qui n'en peut avoir, et donc de demeurer en la rhétorique de la représentation par défaut, mais de proposer figure de ce que la mystique nomme indifféremment Objet, Idée, Essence, – Concept. Abstraction nécessaire : la vision est alors cette forme en effet, cette formule, abstraction faite de toute affluence du monde, et de toute référence au-delà. Seule cette parfaite adéquation de l'image à cette abstraction

permet à la mystique de déployer une extraordinaire passion imageante et symbolique, sans jamais restaurer l'impératif de la référence.

- 10 Peut-on aller jusqu'à dire qu'il n'est d'image en mystique que comme accomplissement d'abstraction, comme abolition de la « scène du réel » ? Le point central de l'analyse de R. Maisonneuve semble autoriser ce pas décisif. La Trinité, écrit-il, est ce « nœud mobile et tournoyant de l'unité qu'est la Dêité ». Avoir vision de cette « forme » infiniment décentrée, enveloppante et vide, faire image de cette « figure informelle », est aussitôt solliciter une capacité « imaginaire » de haute fluidité et de toute liberté. C'est parce qu'il participe de cette exacte correspondance entre deux pôles déréférencés, – image sans fond, « Dêité » abstraction pure –, que l'imaginaire ainsi mobilisé peut librement jouer sur toute la gamme des symboles. Ceux-ci ne sont plus alors des tenant lieux d'autre « chose » qu'eux-mêmes : ils ne sont que cela : choses. Alors symboles, visions, images, et tout ce qui sature cet univers « imaginaire », opèrent, si l'on peut dire, en trompe-l'œil. Ils ne signifient pas l'absence de Dieu, dont ils viendraient combler le vide : ils sont cette absence même, et ce vide. L'image, disait Gertrude d'Helfta (1256-1301), fonde la communication divine, parce qu'elle conduit au silence et à l'anéantissement de la connaissance. L'image : l'instant paradoxal où la plénitude des signes travaille à la nudité du sens, son avènement comme concept pur. Une surenchère de symboles qui œuvre à la défection du référent, et du « réel » qui le suppose. Qui est cette défection, ce saccage. Pour cette opération décisive dans la théorie de la « vision » mystique – aboutement d'une pensée nue, à Dieu, cette « nudité déserte et sans image qui répond toujours à l'éternité » (Ruusbroec, cité par l'A.), R. Maisonneuve analyse les « stratégies discursives » auxquelles ont eu recours mystiques et gens de haute sacralité : hyperboles, oxymores, épiphany symbolique, paroles corporelles, imaginatives, intellectuelles, transpositions, métaphores, – toute une mobilisation de styles, figures et tropes, qui constituent cet « imaginaire sacré » vecteur de contemplation et de « contact plénier » avec Dieu « Tri-Un ».
- 11 A partir d'une longue traversée des textes et des récits, l'A. regroupe en grandes catégories sémantiques les opérateurs de la « vision » de Dieu. Nature, corps, objets, nombres, lettres, couleurs, géométries, musiques : la mystique dès son premier énoncé, mobilise une matière brute, infiniment modulable, « entrelacs de symboles » connectés « sans lien apparent », qui forment « univers composite », « univers alchimique ». Immense combinatoire d'images d'autant plus surexposées, qu'en elles s'effectue l'accomplissement de la quête de Dieu comme absence radicale. Toute image est désormais disposée « en catastrophe », au bord de cette absence – en son principe. C'est pourquoi il n'est en l'image mystique nulle obligation de signification unifiée. Tout, au contraire, explose en mille éclats de sens, d'une vision à l'autre décomposant plus encore les référents qu'ils paraissaient convoquer. Même les plus assurés symboles, lumière, souffle, feu, aurore, cœur, peut-on leur conférer une « valeur » centrale, quand le registre de leur « signification » se distend aux horizons d'une interprétation inachevable ? D'un grand spirituel à une grande mystique, de Marguerite Porète à Angelus Silesius (1624-1677), de Hildegarde de Bingen (1098-1171) à Jean de la Croix, de Julienne de Norwich (1342-1426) à Catherine de Sienne (1347-1380), l'A. ne cherche pas à identifier des constantes de sens, mais livre telle quelle la polyphonie des schèmes, la polysémie des images. Dans les énoncés mystiques, l'image s'épand en tous sens, n'occupant, au terme idéal de sa course, aucune place stable et singulière. La vision est procès en cours d'effacement permanent ; elle est joker en tant que substituable à tout autre, et ludion

toujours mobile et déformable. Mais on peut prendre le problème en sens inverse. Soit l'« image » de la Trinité. Chez Irénée de Lyon (130-208), image d'eau : la source est Dieu, le fleuve Fils, et le ruisseau, Esprit. Chez Gertrude d' Helfta, image végétale : le jardin est le Père, les fleurs sont Fils, et Esprit les parfums. À moins qu'elle ne soit image d'arbre : branches de la puissance, de la sagesse, de l'amour. Quant aux nombres, infinie leur combinatoire, comme leur suite. Tout ordre en eux est provisoire, révisable, réversible, fragile : il suffit d'un coup de dé pour abolir leur nécessité. Ainsi des couleurs, des moments du visage, des objets du monde. L'image mystique est amas de sens effondrés, parce qu'elle est ruine de la représentation. Sans doute R. Maisonneuve plaide-t-il une autre thèse : il y a vision, et son accompagnement obligé d'images, parce qu'il y a nécessité de tenter un regard vers Dieu. Mais il est clair, alors, que l'image sollicitée, au bord de l'irreprésentable, participe de cette impossible présence, et s'anéantit quant à sa valeur cognitive et sa dépendance référentielle. Elle est aveu de telle absence, qu'elle ruine l'entier modèle dont elle relève dans le sens commun, pour être cette absence même, et ce désert du sens. De même qu'on ne peut dire Dieu qu'en un silence recommencé, de même qu'on ne peut le connaître qu'en un « nuage d'inconnaissance » – de même on ne peut le « voir » qu'en une image mise en demeure de s'éteindre. La vision de Dieu est dissolution du schème iconique. Elle est un pur regard déserté du monde. L'immense réseau des symboles et allégories qu'elle convoque définit, par sa surabondance, sa fluidité et son interminable chiffre, le degré enfin zéro de l'« imaginaire sacré » que R. Maisonneuve habilite comme « voie d'accès à Dieu Tri-Un ». Pour tenter d'advenir à ce pur concept « trinitaire », il faut en effet passer d'un seul coup en abstraction : l'image ressortit en mystique de ce parcours de désappropriation nécessaire, et de dépossession de toute valeur.

- 12 « Scruter l'imaginaire sacré », écrit l'A., est « frapper à la porte du ténébreux et lumineux vivant qu'est Dieu Tri-Un ». Retour donc à la Trinité. On n'en peut avoir que vision, et vision « négative » : procédant par effacement de tout le « sensible », et de tout acte définitoire. On peut par là conclure, s'agissant du rapport entre puissance imageante et concept trinitaire, que seule une décision d'abstraction radicale, et d'ablation, est capable de l'assumer jusqu'à son terme. De même que l'image consume en la mystique toutes ses valeurs immédiates pour devenir site d'excellence de la pensée neutre, de même Dieu, nue-valeur essentielle. Soit Denys l'Aréopagite : « Quoi que l'on approprie à la Divinité, qui dépasse toutes choses, les noms d'Unité et de trinité, toutefois cette Trinité et cette Unité ne peuvent être connues ni de nous ni d'aucun être (..) Car il n'est ni unité ni trinité ; il n'est ni nombre ni singularité, ni fécondité ; il n'est aucune existence, ni aucune chose connue qui puisse dévoiler l'essence divine (..) Et Dieu ne se nomme pas, et ne s'explique pas ; sa majesté est absolument inaccessible... De là vient que les théologiens ont préféré s'élever à Dieu par la voie des locutions négatives »¹⁵. Pour cette nomination négative, une image-néant, une vision radicalement dépourvue. Mais qu'est-ce donc qui est « vu » au terme du procès de dépossession de la créature et de ses « images », en cette 'Trinité' toujours conduite à son défaut, à son impossible dévisagement ? Relisons Angèle de Foligno, son livre de visions et de révélations. Premier temps de la vision, Dieu, sans doute, au prix de la créature : « Un jour mon âme fut ravie, et je vis Dieu dans une clarté supérieure à toute clarté connue, et dans une plénitude supérieure à toute plénitude. Au lieu où j'étais, je cherchai l'amour, et je ne le trouvai plus. Je perdais même Celui que j'avais traîné jusqu'à ce moment, et je fus faite le non-amour. Alors je vis Dieu dans une ténèbre, et nécessairement dans une ténèbre.. ». Vision sans image, créature réduite, si je puis dire, à sa plus simple expression, défaite même du pur amour qui la lie à son dieu.

Voici la suite, le dernier temps : « Dans l'immense ténèbre, je vois la Trinité sainte, et dans la Trinité, aperçue dans la nuit, je me vois moi-même, debout, au centre. Voilà l'attrait suprême, près de qui tout n'est rien ; voilà l'incomparable »¹⁶. Énoncé majeur : la vision de Dieu en sa « trine unité », qui suppose un procès d'absolu négativité, où le « champ imaginaire » participe paradoxalement au désenchantement de toute image, – cette vision est constitutive du sujet triomphant, unique, singulier. Incomparable, en effet, écrit notre mystique. En cette simple phrase au détour d'un récit de révélations merveilleuses et de visions glorieuses, pour reprendre les termes d'Ernest Hello, le traducteur, l'argument bascule d'un seul coup : parce qu'elle conjoint une pratique aréférentielle de l'image, et donc une destitution de la créature et de ses « valeurs », – et une capacité à décider de l'uni-trinité de Dieu comme pur concept, la vision mystique est institutive du sujet. Elle fonde donc celui-ci sur ce double procès ablatif.

- 13 Dans la vaste collecte de mystiques visionnaires, en tous lieux où se déclare une vocation à sacralité, R. Maisonneuve ne pouvait ignorer les énoncés de Maître Eckhart (c. 1260-1328), et l'expérience de ces deux femmes de haute spiritualité, Mechtilde de Magdebourg (1210-c. 1297) et Marguerite Porète (brûlée vive en 1310). Le descriptif qui est donné par R. Maisonneuve de leur production imageante demeure dans l'ordre strict de la rhétorique dogmatique, dont on a vu qu'elle risque de rater, pour l'essentiel, et la problématique de l'image en mystique, et la conceptualité trinitaire. L'ouvrage d'Amy Hollywood, s'il ne répond pas directement à cet ensemble de questions, propose une lecture de la mystique médiévale de plus haute ambition. Il fallait que l'A. relève un défi capital dans l'histoire de la spiritualité au XIII^e siècle, qui séparait radicalement mystique féminine, étroitement corrélée à des visions et une expressivité corporelles dominantes, et une spiritualité « masculine », désengagée du monde des sens, et ouverte à la seule contemplation spéculative et abstraite de Dieu. Trop facile reconduction, dans l'ordre de la mystique, de l'immémoriale disjonction entre corps et esprit, doublée d'une distinction obstinée des genres. Pour bien comprendre l'enjeu épistémologique d'une telle séparation, souvenons-nous qu'elle commande aujourd'hui encore, pour l'essentiel, les lectures des grands textes mystiques : à la femme l'espace du désir et du corps, à l'homme la compétence abstraite. On prend ainsi la mesure du bouleversement introduit par A. Hollywood dans l'analyse des trois figures de haute spiritualité. Mais à tout prendre, il aurait dû suffire de pénétrer jusqu'à leur plus profonde exigence, les textes présentés, pour convenir que ce bouleversement était présent dès l'origine en ces femmes et Maître Eckhart, une fois libérés, au moins pour Mechtilde et Marguerite, des contraintes rhétoriques et théologiques qui en interdisaient l'effet dévastateur¹⁷.
- 14 Toutes les biographies et hagiographies du XIII^e siècle isolent les femmes visionnaires du grand mouvement, en principe masculin, qui ouvre la mystique à son horizon d'abstraction. Chaque moment du corps, extase, fièvre, chaque vision, sont rapportés, sans autre forme de procès, à la position féminine dans la structure du champ de la spiritualité tel que le définissent les théologiens. Spiritualité « affective » ici, spiritualité spéculative là. À lire cependant les récits des visions et des révélations des femmes venues en mystique, on s'aperçoit que cette partition ne distingue pas le féminin du masculin, selon une impossible ségrégation sexuée, mais traverse l'ensemble du registre de la mystique¹⁸. Retour aux sources : s'il prend rigoureusement en compte les catégories du corporel, du spirituel et de l'intellectuel, et les pense selon leurs potentialités différentielles, saint Augustin entend articuler l'ambivalence qui les qualifie, et qui hante le discours chrétien. C'est ainsi que l'imagination, toujours ressortissant au territoire du

corps, où elle puise ses raisons premières, participe en même temps de l'intellection. Pour être l'« image » de ce qu'elle reflète, l'âme doit se détacher de toute image. Paradoxal impératif de la vision, que l'on a déjà noté à partir des descriptifs de R. Maisonneuve : plus elle est vision de Dieu, et donc, en tant que vision, par principe saturée d'images de présences, plus elle institue ces images en abstraction et nudité. Images habitées d'absence, note A. Hollywood. Images apophatiques, disant Dieu comme absence, ou, plus rigoureusement peut-être, comme absolue négativité, mais le disant tel par le travail même de l'image contre elle-même. L'image se dissout au moment de sa plus extrême foison. Elle passe au verso du monde, où il n'est alors bien évidemment plus possible d'en traiter comme index de représentation. Par ce passage radical hors de la sphère de la représentation, puisqu'on ne peut « imaginer » l'irreprésentable, l'image en mystique, en ces temps médiévaux comme en des périodes plus récentes, n'est alors sollicitée que pour inviter à sa propre transcendance. Ainsi participe-t-elle de cette « virginité » de l'âme dont traite l'A. : sa pauvreté, son désert consonant au dieu absent, sa capacité de néant pour être, précisément, « à l'image » de ce dieu, ce Rien que ne cesse de vouloir la mystique.

- 15 Au principe de l'imaginaire mystique, la transfiguration de la fonction imageante en procès apophatique : l'image devient site du négatif. A. Hollywood rappelle que l'on a souvent voulu opposer les visions de Mechtilde, – leur pente érotique, le corps registre du merveilleux et de la blessure christique, les souffrances rédemptrices –, à l'expérience et la problématique de Marguerite Porète et d'Eckhart – âme venue à sa virginité, usage du langage en négatif, œuvre au concept. Mais les sources biographiques sont suspectes, constate l'A. Les récits argumentés par les directeurs de conscience proposent des portraits qui prescrivent aux visions et extases féminines des cadres d'interprétation les traduisant – les réduisant – à des phénomènes paramystiques, métaphores corporelles, excès du sensible. Il est cependant de très grandes différences structurelles, thématiques et stylistiques entre textes hagiographiques et énoncés mystiques. Ainsi de Béatrice de Nazareth (1200-1268), cistercienne vivant dans l'entourage des béguines, dont la biographie fut rédigée après sa mort par un clerc : amplification de la tension entre registre corporel et site de l'âme, invitation à lire le texte comme autobiographique, quand il s'agit d'une œuvre d'après coup – quand le texte est impersonnel, et de structure narrative distanciée. L'hagiographe personnalise et « somatise » les événements mystiques, dont les sept étapes d'amour, chez Béatrice, sont les énonciations capitales¹⁹. Le corps est alors considéré comme un système de signes renvoyant aux états de l'âme, quand, à pénétrer en l'expérience de Béatrice, travail du corps et travail de l'âme portent à indistinction ce qui relève de l'un ou de l'autre : le travail de Dieu est un travail au neutre. L'hagiographie magnifie le corps féminin comme site de sainteté, et l'on conçoit alors qu'il n'y ait, à suivre cet argument, de sainte qui ne soit corps en exaltation, fièvre et crucifiements. La femme visionnaire devient, ainsi que le note l'A., « un corps marqué divinement, un spectacle pour le plaisir des yeux de ses contemporains ». Mais surtout, la messagère d'un dieu visible, quand ses écrits ou révélations relèvent strictement d'une expérience intime, logée au plus profond du for intérieur. Une vie intérieure mystique est ainsi transformée en série de conflits entre les deux dispositifs de connaissance que toute spiritualité met en œuvre, corps et âme, – mais pour en transgresser les frontières. Margery Kempe (1373-c. 1445-1450) est femme de spiritualité exaltée, souffrante, pleurs et cris au moindre frisson de Dieu. Mais de telle présence, ce Dieu avec qui elle s'entretient familièrement, – badinages et avertissements, battements de culpabilité et supplications –, qu'elle passe d'un seul coup à l'envers du monde. Elle invente un temps

vidé de toute temporalité séculière, où toute figure sacrée est aussitôt contemporaine de sa propre vie : elle est ce Dieu et son Fils, sa Mère et les Femmes autour du Fils, en une telle compression de durées et de hiérarchies, qu'elle atteint à la pure abstraction, toute image à ce point présente qu'elle ne tient lieu de rien d'autre que de cela même, ce rien. Tout ce corps mobilisé en sa plus intime chair, et toute cette spéculation d'anges et de saints, l'un à l'autre font écho, sans que l'un soit raison de l'autre²⁰.

- 16 Il est désormais possible de lire d'une façon radicalement neuve les écrits des mystiques féminines de ce Moyen Age annonciateur de hautes spiritualités. Celles-ci seront de pente et d'horizon négatif et abstrait, tels que formulés par Maître Eckhart, parce que celles-là le furent en amont. Mechtilde décrit le corps blessé du Christ : c'est témoignage des blessures de l'âme – l'image des plaies ne renvoie plus exactement au Christ, mais à l'intimité même de la mystique, à sa propre et indicible fêlure. Marguerite Porete porte rejet du corps : elle sera dite « pseudofemme »²¹ : contre l'idéologie de son temps, elle récuse le corps en tant que sexué, déstabilisant ainsi la construction sociale des catégories et identités. Dénier au corps le privilège d'exception mystique, c'est aller à rebours de toute l'hagiographie parasitaire, qui fait de celui-ci le texte même de la mystique, quand au contraire la mystique propose comme seul texte son expérience intérieure. Renversement complet de l'interprétation. Les écrits des béguines, remarque l'A., sont « radicalement apophatiques, radicalement anti-essentialistes » : le travail au négatif ne porte pas, par principe, attestation d'une « essence », mais d'une impossible présence, seul horizon cependant du sujet mystique. Les hagiographes réclament des spirituelles un ascétisme rigoureux et une exhibition de phénomènes « merveilleux » comme critères de sainteté. Ce seront critères intériorisés par les femmes passées en mystique. Mais A. Hollywood exige que la lecture des récits de vie et des témoignages les concernant dégagent les véritables polarités mystiques de cette gangue d'interprétation et de mise en scène. Car il y a là étrange paradoxe : l'Église et les gardiens de sa loi exaltent le corps féminin et ses visions, dans le temps même où ils l'exilent de l'ordre du désir, le courbant sous l'impératif de mortifications et « renoncement à la chair »²². Marguerite Porète et Maître Eckhart récusent cet ascétisme et cette spiritualité visionnaire, au bénéfice d'une pratique textuelle de la négativité mystique.
- 17 Textes mystiques : écritures que l'on aimerait dire contemporaines de notre propre modernité. A. Hollywood, les analysant, montre la position « ambiguë » du locuteur, allant jusqu'à la dissolution de l'« auteur », la multiplication des sources énonciatives, l'éclatement du sujet de l'argument, réponse immédiate à la « perte » du « moi », en une stratégie de la consommation de la valeur identitaire et référentielle du destinataire. Condition, mais écriture avant tout, de cette virginité de femme et d'âme. Arasement du « soi » par décentration du scripteur. L'écriture mystique comme ablation continue du monde et de la créature. Ce n'est pas question de style, qui renverrait à l'espace littéraire – mais de textualité. Ici, point de patterns organisant le discours par avance, mais ce que l'A. nomme des « oscillations » : expériences de l'union extatique, lamentation de l'âme exilée, présence divine. Parce qu'il s'agit de l'écriture d'une expérience, et que la langue requise ne peut qu'être à la fois, et sans aucune discontinuité, image et négation, « apophatique » et symbole. Mechtilde, Marguerite, Eckhart, trois figures exemplaires du dépassement, en leur écriture, de ces incompatibilités. Cela passe par une certaine indécidabilité du sens. Soit *Le miroir des simples âmes anéanties*. En ce miroir, remarque A. Hollywood, qu'est-il donc donné à, ou par ?, Marguerite Porète de voir : ces âmes plongées en humilité et néant, ou ce que telles âmes alors peuvent voir ? L'ensemble du

texte est construit sur cette ambiguïté, structuré par elle. Car le miroir est ce qui, par excellence, par privilège ?, trompe et fait illusion. Mais c'est aussi l'opérateur par lequel l'âme parvient à la parfaite clarté. Aussi bien Marguerite fonde-t-elle sur cette ambivalence, l'amour de Dieu, « personnage » principal du livre, comme intermittente épiphanie. Stratégies discursives : par le recours à l'allégorie, l'ordre du sacré est troublé dans la mesure où, tournant autour de l'âme entendue comme entité non statique, il participe de cette flexibilité.

- 18 On retrouve ici le procès même qui était à l'œuvre dans la question de l'image : l'allégorie ne fixe pas, ne convoque ni ne provoque, quelque figure venue d'un fonds référentiel, mais ruine la possibilité même de l'acte de représentation. Et le Miroir ne donne à voir qu'âmes de néant, et néant de l'âme : « âme vide », écrit A. Hollywood. L'âme n'est plus d'un être singulier : on pourrait dire, en termes d'aujourd'hui, qu'elle est la part d'autrui en soi-même et de soi en tout autre, selon l'analyse de Paul Ricœur²³. De là que M. Porète la dise « amour » – rapport nécessairement duel, et donc à l'infini multiplié. Mais rapport abstrait des « sujets » ainsi mis en réciprocité : ainsi fait-il véritablement loi²⁴. La présentation des sept degrés de l'âme témoigne, dans la lecture d'A. Hollywood, du rejet par la mystique des formes de piété ascétique et extatique associées aux femmes : il ne s'agit plus d'emprunter, par la conformité à ces règles, une voie de perfectionnement continu en obéissant aux obligations de la vertu, mais il apparaît que seules viennent au plus près de leur dieu ces âmes qui n'en font pas un principe décisif de conduite. On entre alors en l'intimité même de cette spiritualité désengagée de toute indexation « féminine » : la perfection ultime est tissée d'absolue innocence, dit M. Porète, et de non culpabilité ; dès ici-bas l'âme peut y atteindre. Non pas parce que s'opèrerait une conversion globale, qui vaudrait rémission, mais parce que le « péché » est détaché du corps, et relève du seul esprit, siège de Dieu, et siège de soi-même comme sujet. On peut prendre ici toute la mesure du basculement théologique et épistémologique : si la mystique féminine est libérée des contraintes de lectures hagiographiques qui l'exilent dans son corps, alors elle ouvre la voie à cette spiritualité dite « abstraite », qui opère comme mode de connaissance, sous condition de se vouloir, et vouloir Dieu, comme concept. Le sujet et son dieu ne font alors plus qu'un, unis en effet dans la même raison de langage.
- 19 De ce point de vue, Maître Eckhart prend place dans la mouvance de Mechtilde, mais plus encore de Marguerite : les « essences », aussi bien que les différences de genre, sont annulées dans l'unité avec la « déité ». Ainsi, l'œuvre des femmes au cœur de la mystique est de transfigurer d'emblée la place qu'on leur enjoint d'occuper. Mais si elles récusent cette place, c'est aussitôt pour récuser le site masculin sur lequel se serait déployée une spiritualité débarrassée de ses entraves corporelles ou sensibles. Si, pour Eckhart le « maître » de l'âme, l'intellect, est, selon l'usage médiéval, de 'genre' masculin, l'âme ne se rapporte pas à un principe « féminin » tel que codifié par les théologiens scolastiques – site de l'image et des visions, site de « l'imaginaire », dirait R. Maisonneuve. Au contraire : elle est ce qui se détache des créatures et des images, seul ce « détachement » autorisant la netteté du regard en Dieu. Si bien que l'intellect lui-même n'échappe pas à ce déplacement radical de sens. À terme, en effet, âme et intellect se joignent en une même « virginité », en ce qu'on pourrait nommer le même défilé radical du neutre. Où rien n'est « enfanté » qui ne vienne du profond d'une infécondité de principe. Vierge est ainsi l'idéal le plus haut. A. Hollywood souligne qu'« en donnant naissance au Fils dans l'âme, l'âme féminine devient réellement le Fils », mis un Fils d'au-delà des genres. Telle est la

condition du passage à l'universalité, par quoi se subvertit leur différenciation. Mais il y a plus : Dieu, dit Eckhart, est d'absolue unité. Mais il est « lieu » d'ambiguïté fondamentale, entre Dieu comme substance et Père comme relation. Dès lors, il faut distinguer Dieu comme « déité », ou 'divinité', et Dieu comme trinité. Celle-ci relève du registre relationnel, celle-là de l'impossible distinction. C'est cette dernière qui décide de l'« indifférence » de Dieu en son principe même – son indistinction : tout en lui se subvertit, genres et positions, mots qui tentent de le dire, et, images, de le « figurer ». Même la conception trinitaire, on l'a vu dans la lecture que j'ai proposée des témoignages recueillis par R. Maisonneuve, récuse toute « vision » et toute image, parce qu'elle advient précisément comme concept, qui n'en saurait être l'objet. *A fortiori* dans la « pensée » de la Déité. La longue patience des écrits mystiques féminins trouve en cette refondation, – par le travail à contre-corps qu'A. Hollywood révèle en eux, par ce qui apparaît comme œuvre à l'abstraction, – son accomplissement.

- 20 Ceci est affaire d'écriture, insiste A. Hollywood. De grammaire et de dispositif argumentaire. De position du sujet de l'énonciation. C'est là que tout se joue, en ce « mystic parler » pour reprendre la formule de Benoît de Canfield²⁵. On l'a souligné dans la stratégie discursive de Marguerite Porète quant à la relation d'incertitude qui définit le rapport entre locuteur et destinataire, entre le sujet écrivant et le sujet de cette écriture. Chez Maître Eckhart, de même, tout langage mystique vaut engagement ontologique, et fondement théorétique de la spiritualité. Chez Mechtilde de Magdebourg et Marguerite Porète, l'excès de corps vaut sa propre excision : par là, toute souffrance en elle-même se consume – et le mot se dit : elle se spiritualise, désorientant les lectures convenues, qui affectaient la femme à son corps défendant. D'où procèdent détachement, perte de volonté, et cette pauvreté spirituelle qu'il convient d'entendre comme virginité de l'âme. La femme n'est plus son corps, elle est toute âme. Et âme anéantie, dit M. Porète, qui retourne à son état d'avant la création. L'âme ainsi « préexiste au sein de la déité ». C'est dire que la spiritualité « féminine », échappant aux règles de lecture qui la vouaient à son corps – ascèse ou merveilleux –, installe au principe de sa quête l'« état » d'une âme libre – l'état du libre esprit.
- 21 Là se pose sans doute la question du sujet comme genèse de notre modernité. Mais il est essentiel de comprendre que cette « spiritualisation » de la souffrance de l'âme marque un véritable scandale « théologique ». C'est ainsi le dieu de M. Porète qui se trouve raison de souffrance, en ce dieu cette épreuve se transformant. Le sujet n'en est pas, bien entendu, exempté. Au contraire : le déplacement de la thématique du corps de sainteté vers le site de l'âme signifie que l'élément central de la culpabilité humaine ne gît plus à même ce corps, mais ressortit à la volonté : c'est en elle que se déploie le « mal », La faute comme principe de l'âme, la faute comme origine du concept de subjectivité. Ce site de l'âme, Mechtilde et Marguerite en disent le travail : la propagation du Verbe. Eckhart en dit le verbe : le travail de Dieu. Travail et langage sont mêmes opérations. Ils sont, précise A. Hollywood, action, procès, mouvement. Et, comme tels, inachevables, toujours s'accomplissant, en un présent d'éternité. Par la nomination de ce verbe en constante germination, Eckhart fonde la nécessité d'un discours non référentiel, qui outre-passe, et outre-pense, les antiques dualités qui opposaient l'ordre de la créature à l'ordre du créateur, l'immanence à la transcendance, le masculin au féminin. Il met, selon la formule de l'A., « le langage en mouvement (..), flux constant qui subvertit tout dualisme ».

22 La lecture de l'ouvrage de R. Maisonneuve invitait à poser au « champ imaginal » sous-tendant les visions des mystiques, leur foisonnement d'images et de symboles, la question de son fondement esthétique. Il est apparu, en effet, que les images mobilisées en grande véhémence et jubilation par les spirituels de tous temps et toutes allégeances, par leur extrême variabilité, réversibilité, échangeabilité, volatilité, portaient effraction du système de représentation, et ne pouvaient s'entendre que comme ultime phase de la figuration, et prime période de l'abstraction. Le trop-plein d'images joue contre l'image référencée, et au bénéfice, si l'on peut user de ce terme, d'une abstraction de nue-valeur, et de valeur nulle. Le fonds de l'« âme » est le sans-image, seule voie ablative pour s'approcher d'un absolu irréprésentable. Une débauche de visions pour en finir avec le monde des images, et regarder d'un regard nu l'essentielle nudité dont parlera une béguine anonyme au seuil du XVI^e siècle : « L'âme en son intérieur se rend elle-même nue et libre de toute image (..) Par-delà toute raison, image et semblance, (elle) voit Dieu essentiellement en son essence nue ». Et ceci, qui résume le parcours de l'image en mystique, et décide d'une esthétique de la catastrophe iconique : « Quand par l'image de Jésus-Christ nous sommes entrés en l'abîme de l'âme, il faut que toutes images demeurent dehors »²⁶. Au terme de son analyse de deux virtuoses de la spiritualité féminine au Moyen Âge, et de l'œuvre de Maître Eckhart, A. Hollywood tire toutes les conséquences, à la fois esthétiques et éthiques, de l'abstraction s'accomplissant en mystique. Je ne reviens pas sur le premier point : récuser le corps, en sa souffrance à l'image de la Passion, en son merveilleux, en son obligation d'ascétisme, porte à terme exténuation de la fonction imageante. Mais ce « détachement », cette disqualification du corps, du monde, de soi-même, instituent également un impératif éthique qui fait partie de notre entier héritage. Non seulement parce qu'ils destituent le triomphe du regard masculin sur la spiritualité féminine. Mais parce que le procès de spiritualisation qu'ils réalisent est cet autre nom de l'universalisme qui fera plus tard lumières vives dans le siècle. Du siècle, précisément, note Eckhart, l'âme ainsi mise au centre de la mystique, parce qu'elle est en même temps site de Dieu, et site extrême du sujet, ne s'absout pas : elle « vit dans le monde sans être du monde ». Ce dire est commun à l'ensemble des spiritualités qui viendront, et qualifiera par exemple le « siècle des saints », qui fut aussi siècle du jansénisme. Mais il est chez Eckhart cette autre dimension qui relève d'une éthique de la responsabilité, écrasante, démesurée, mais à la mesure du sujet en sa plénitude : A. Hollywood la résume ainsi : une âme détachée, entièrement vide et libre, peut aller jusqu'à contraindre Dieu et l'action de Dieu en elle. La dissolution, par les mystiques elles-mêmes, des critères masculins qualifiant leur droit à spiritualité, ébranle ainsi l'ensemble de la « fable mystique », – et permet d'entendre, à la suite de Marguerite Porète, qui les paiera de sa vie, ces mots porteurs d'« insistance absolue sur la liberté ». Au réaménagement de l'argument esthétique répond ici l'exceptionnelle audace de la raison éthique.

NOTES

1. Traitant de la poétique de Jean de LA CROIX, CLAUDEL écrivait : « Il ne s'agit pas de friser et de pommader la nature, il s'agit d'y mettre le feu » (“Positions et propositions”, cité in MAX MILNER,

Poésie et vie mystique chez Saint-Jean de la Croix, Paris, Seuil, 1951). C'est cette capacité de « feu », en effet, qui définira la spiritualité des femmes venues des béguinages qu'étudie Amy Hollywood.

2. Il faut ici préciser ce que l'on entend par apophatisme, ou théologie négative (apophasis = négation), dans la mesure où ce terme constitue une catégorie centrale dans l'argumentation d'A. Hollywood. Je cite Maurice de GANDILLAC : « La méthode négative (ou apophasis), est très brève, car elle se contente de définir l'essence divine en niant d'elle successivement les noms les plus lointains, puis les noms les plus proches. Elle dépasse ainsi le plan de la causalité. Mais la véritable théologie mystique est au-delà encore des négations progressives » (préface aux *Œuvres Complètes* de Denys l'Aréopagite, Aubier-Montaigne, 1943. Sur ce thème, cf. Yves LABBÉ, « Revenir, sortir, demeurer - trois figures de l'apophatisme mystique », *Revue Thomiste*, juillet-septembre 1992, XCII, 3, pp. 642-673, et, du même auteur, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris, Cerf, 1987.

3. *Théologie mystique*, V, O.C., op.cit., p. 183 (cit. par l'A.). Cf. aussi : « Rejette tout ce qui appartient au sensible et à l'intelligible, dépouille-toi totalement du non-être et de l'être, et élève-toi ainsi, autant que tu peux, jusqu'à t'unir dans l'ignorance avec Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir » (...) Cette « cause transcendante (...) ne vit ni n'est vie (...), elle n'est ni essence ni perpétuité, ni temps (...), ni science ni vérité, ni sagesse... » (*ibid.*, p. 178).

4. Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1928.

5. Il conviendrait d'inscrire les réflexions qui suivent dans le grand débat ouvert par Marie-José Mondzain sur les rapports entre image et icône, à partir du problème de l'iconoclasme byzantin (cf. la préface au *Discours contre les iconoclastes*, de Nicéphore, Paris, Klincksieck, 1989), que l'A. poursuit et élargit dans son ouvrage magistral, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Seuil, 1996) (cf. *Arch.* 100.56). L'A. résume ainsi ce débat, qui constitue l'une des bases de notre pensée contemporaine de l'image : « Pour pouvoir envisager un monde radicalement fondé sur la visibilité, à partir de la conviction de l'invisibilité de ce qui fait son essence et son sens, il fallut produire une pensée qui mît en relation le visible et l'invisible. Cette relation s'appuya sur la distinction de l'image et de l'icône. L'image est invisible, l'icône est visible. L'économie fut le concept de leur vivante articulation. L'image est mystère, l'icône est énigme. L'économie fut le concept de leur relation et de leur intimité. L'image est éternelle similitude, l'icône est temporelle ressemblance. L'économie fut le concept de la transfiguration de l'histoire » (p. 15, souligné par l'A.). C'est dans ce cadre que la théorie mystique de l'image et de l'imaginaire pourrait s'argumenter et se discuter de façon plus approfondie, ce que n'autorisent pas les limites d'un article.

6. Pour l'analyse d'un cas particulier de représentation du Saint-Esprit sous les traits d'un jeune adolescent, et les débats quant à la doctrine ecclésiastique de l'image, qui s'ensuivirent au XVIII^e siècle, cf. François BOESPFLUG, *Dieu dans l'art. 'Sollicitudini Nostrae' de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Paris, Cerf, 1984. Crescence était une religieuse bavaroise pétrie de piété, non une mystique.

7. Joseph de FINANCE, *En balbutiant l'indicible*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992. Pour le propos ici conduit, cf. notamment les chap. 3 et 11, et, dans ce dernier, la double récusation de 'l'idée' et de 'l'idole'.

8. Angèle de FOLIGNO (1248-1309), *Le livre des visions et des instructions*, cité par l'A. Cf aussi : « Quant à l'amour qui pénétra tous ces baisers, toutes ces paroles et toutes ces bénédictions, il est dans le domaine de l'ineffable, et le silence lui convient seul » (chap. 46) ; « Délectation, plaisir, joie, tout se succède sans se ressembler. Oh ! Ne me faites plus parler. Je ne parle pas, je blasphème ; et si j'ouvre la bouche, au lieu de manifester Dieu, je vais le trahir » (*ibid.*, chap. 56, trad. E. Hello, éd., 1991).

9. Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, « Il y a en tout cas un inexprimable ; il se montre ; c'est cela la mystique », *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 522, (trad. P. Klossowski), Paris, 1961.

10. Pour une réflexion approfondie sur la question du sens d'une « action musicale », cf. Marc Signorile, *Esprit de laboratoire et production musicale : de l'acte de créer à la recherche du sens*,

communication aux Rencontres MCX « Pragmatique et complexité », Aix-en-Provence, 17-18 juin 1999.

11. BÉRULLE distingue deux « néants » : le néant de l'homme, « susceptible et capable de toutes les volontés de Dieu (...), l'autre est un néant où il nous met lui-même, et dont il est l'auteur, et qu'il opère en nous » (*Opuscules de piété - le retour de la créature vers Dieu*), Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 337 (textes précédés de « La christo-logique de Bérulle », par Miklos VETÖ).

12. Nicolas de CUES, *Le tableau ou la vision de Dieu*, Paris, Cerf, 1986, p. 70.

13. Alexandre KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973. C'est avec la « démolition bien ordonnée du cosmos », entreprise par Kepler, que « le travail destructif » entamé par le cardinal parvient à sa « véritable rigueur scientifique ».

14. Dans cette Introduction, A. Minazzoli analyse magistralement « l'indivisible lien de la pensée philosophique et mathématique avec l'irrationalité de la foi, de l'art humain avec l'art divin », tel que Nicolas de Cues le pensait dans la tradition platonicienne. Cette préface est à tous égards illuminante quant à l'intrigue constante, chez le grand spirituel mosellan, entre science de Dieu et science du monde.

15. Saint DENYS, *Des Noms divins*, ch. XIII, (trad. Darboy) (cité par l'A.).

16. Angèle de FOLIGNO, *Le livre des visions et instructions*, op. cit., chap. 26.

17. A. Hollywood analyse les ouvrages suivants : Mechtilde de MAODEBOURG, *The Flowing Light of the Godhead*, Londres, (trad. L. Menzies), Longmans, Green, 1953. (Trad. française par les bénédictins de Solesmes : *La lumière de la divinité, révélations de la saur Mechtilde de M.*) ; Marguerite PORÈTE, *Le Mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*, R. GUARNERI et Paul VERDEYEN, eds., Turnhout, Brepols, 1986. (Cf. aussi *Le Miroir des simples âmes anéanties*, trad. Claude Louis-Combet, présentation Émilie Zum Brunn, Grenoble, J. Millon, 1991) ; pour Maître ECKHART, cf. notamment les *Traitées et Sermons*, (trad. Alain de Libera), Paris, G.F.-Flammarion, 1993, et les *Traitées*, (trad. et introduction de Jeanne Ancelet-Hustache), Paris, Seuil, 1971. Cf. aussi, pour le lecteur français, l'indispensable *Voici Maître Eckhart*, textes et études réunis par Emilie ZUM BRUNN, Grenoble, J. Millon, 1994. Sur Marguerite Porète, cf. Camille BÉRUBÉ, *L'amour de Dieu chez Jean Duns Scot, Porète, Eckhart, Benoît de Canfield et les capucins*, Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 1997, pp. 15-53.

18. Il reste, bien entendu, que le principe du féminin est coextensif à la spiritualité, parce que, précisément, il ne qualifie pas l'une de ses modalités particulières. La disqualification des analyses de la mystique en termes de « genre » ne croise pas, à l'évidence, notre proposition fondamentale - elle la renforce, au contraire -, non plus qu'elle ne récuse le modèle analytique porté sur la spiritualité des femmes mystiques, ou l'interprétation libératoire de la femme en tant que telle contre l'institution d'Eglise. Sur ces questions, cf. Jacques MAÎTRE, *Mystique et Féminité, essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997 (cf. *Arch.* n° 102 pp. 29-33) ; Marie-Florine BRUNEAU, *Women Mystics confront the Modern World - Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717)*, Albany, State University of New York Press, 1998 (cf. *Arch.* 110.54). Je me permets de renvoyer au commentaire de ces deux ouvrages, Daniel VIDAL, « De la quête de Dieu à la question de la femme : les états de mystique » (*Arch.* n° 110, pp. 41-51).

19. *The Life of Beatrice of Nazareth*, (trad. Roger De Ganck), Cistercian Publications, 1991 ; cf. aussi Simone ROISIN, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1947.

20. Margerie KEMPE, *Le Livre (1436), Une mystique anglaise au temps de l'hérésie lollarde*, (trad. et introd. de Daniel Vidal), Grenoble, J. Millon, 1987.

21. « pseudomulier », selon ses contemporains, cf. Paul VERDEYEN, « Le procès d'Inquisition contre Marguerite Porète et Guiard de Cressonessart, 1309-1310 », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 81, 1981, pp. 41-94 (cité par l'A.).

22. Sur ce thème, mais concernant sa formulation des premiers âges du christianisme jusqu'au haut Moyen-Âge, cf. Peter BROWN, *Le renoncement à la chair - Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, trad. 1995.
23. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, (notamment Sixième Étude, *Le soi et la visée éthique*, et Huitième Étude, *Le soi et la norme morale*).
24. Sur le passage de la catégorie mystique de l'amour, à l'impératif social de la loi, cf. Daniel VIDAL, *L'Édit de pur amour - Alexandre Piny en extrême héritage*, suivi des *Lettres spirituelles* d'Alexandre PINY, Grenoble, J. Millon, 2000.
25. Benoît DE CANFIELD, (*Le Chevalier Chrestien*, Rouen, Jean Osmont, 1609, 620 p.) remarque qu'il faut recourir à une « inusitée manière d'un mystic parler ».
26. *La Perle Évangélique*, I, 29, II, 17 ; II, 19 - rééd. de la traduction française (1602), et présentation par Daniel VIDAL, « Le coup terrible du néant », Grenoble, J. Millon, 1997 (cf. *Arch.* 102.126).
-

AUTEUR

DANIEL VIDAL

Centre d'Études des Mouvements Sociaux – C.N.R.S.