Dominique Salin, L'expérience spirituelle et son langage. Leçons sur la tradition mystique chrétienne

Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2015, 154 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/28335>

DOI : 10.4000/assr.28335

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016

Pagination : 383

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Dominique Salin, L'expérience spirituelle et son langage. Leçons sur la tradition mystique chrétienne », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 20 juillet 2017, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/28335> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.28335>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Dominique Salin, L'expérience spirituelle et son langage. Leçons sur la tradition mystique chrétienne

Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2015, 154 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Dominique Salin, L'expérience spirituelle et son langage.

- 1 Dans ses ouvrages fondateurs *La science des saints* (1992) et *L'anatomie de l'âme*, de François de Sales à Fénelon (1994), Mino Bergamo développait la thèse d'une rupture de continuité entre la conceptualisation des « espaces » et « degrés » de l'âme dans la mystique rhéno-flamande, et la « spiritualité », notamment française, dans le temps long du XVII^e siècle. Celle-là traite du « fond de l'âme », celle-ci, de la « pointe de l'esprit ». Ce changement de qualification témoignerait d'une mutation dans la représentation du « lieu » où se nouent et se consomment les noces et les désirs de la « créature » et de son dieu. Dans la mystique du Nord, ce lieu se situe *hors* des régions de l'âme conçue comme matrice de conscience et d'affectivité, et suppose une rupture décisive avec celles-ci. Dans la mystique salésienne, la « rencontre » avec Dieu s'effectue *en* l'extrême pointe de l'esprit, sans doute sous condition d'une inconnnaissance logique, mais qui ne déborde pas radicalement les frontières de la subjectivité. En d'autres termes, la mystique abstraite, essentialiste – dont *La perle évangélique* (anonyme, début XVI^e) et *La Règle de Perfection* (Benoît de Canfield, 1609) peuvent être considérées comme son accomplissement magnétique –, céderait progressivement la place à une psychologisation de la spiritualité en son acte ultime, instaurant un nouveau dispositif et un argumentaire nouveau dans la quête de Dieu et son « expérience ». L'auteur reprend à son compte cette hypothèse, et analyse le glissement de la spiritualité hors de l'emprise de la théologie dogmatique. « L'unité heureuse du savoir et de la vie », qui

prévaut dans le régime de sens de l'âge patristique, et, plus généralement, dans la « grande scolastique », se rompt peu à peu, au bénéfice d'une « expérience » de Dieu concrète et vécue, toute intériorité mobilisée pour en rendre témoignage. On peut, bien entendu, contester que telle solution de continuité ait pu en toute rigueur séparer aussi nettement mystique abstraite et spiritualité « moderne ». Et convenir que l'« âme », en la mystique essentialiste, soit cet ultime retranchement, et rétraction, de tout l'espace « privé » en ce dernier pli qui est cet autre nom du for intérieur. Ce for intérieur qui joue, précisément, dans la spiritualité du XVII^e, le rôle éminent que M. Bergamo et D. Salin identifient à raison. Les analyses de Jean-Louis Chrétien, au demeurant (et notamment *L'espace intérieur*, 2014), invitent à reconsidérer le « jardin de l'âme » comme *topos*, espace « intérieur », chambre métaphorique du cœur, temple de l'esprit, etc. : « noyau de l'être humain ». Sans doute est-ce d'avoir tenu en même raison cette configuration des moments de l'âme, et cette disposition de l'intimité singulière de la créature à l'opération en elle de Dieu, que Fénelon encourut les foudres de Bossuet, qui disqualifièrent pour longtemps la mystique. Jusqu'à ce qu'elle soit tenue pour « théologie du pauvre », en son apparente déraison et trivialité affective, exaspération et tourment d'esprit. Quand, à l'inverse, cette « pauvreté existentielle », et revendiquée pour telle, pouvait – devait – être reconnue pour langue inspirée d'une « pauvreté essentielle », toute spiritualité traversée de cette tension matricielle.

- 2 Il apparaît, en filigrane des analyses proposées par l'auteur, que cette « pauvreté » définit, dans la spiritualité, et toutes figures rassemblées, une condition fondamentale – fondatrice. Car pauvreté se dit aussi bien ruine du moi et désappropriation, néant de la créature pour faire en elle accueil de son dieu, dessaisissement des « facultés » de l'âme, dévastation de soi, ascèse et humilité, humiliation et mise en perte, etc. Cela se dit en mystique abstraite dans les mêmes termes qu'en spiritualité « moderne ». Il en va dans les deux cas d'un « mystic parler », selon la formule de Benoît de Canfield. Qu'auraient pu évoquer Louise du Néant, Thérèse d'Avila, Surin, et tous les acteurs de cette expérience multiple et commune. On y reviendra. Mais l'auteur rappelle en amont de cette exigence, ce qui se joue dans l'impossible définition, ou pensée de « Dieu » – et qu'avait très fortement souligné Michel de Certeau dans *La fable mystique I et II* : Dieu ne se « dit » que par enchaînements de négations. Il n'est rien de ce qui puisse être, il est cela même qui n'est pas. Et cette approche de Dieu qui ne se peut que dans sa négation principielle ne s'entend pas en la seule mystique abstraite, mais en toute spiritualité, de Denys l'Aréopagite à François de Sales, de Maître Eckhart à Fénelon, de Harphius à Ruusbroec, de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix à Tauler et Surin. La mystique s'engendre d'une relation langagière au monde, qui est d'abord sa négation. Elle ne se déploie véritablement que comme raison apophasique. Peuvent alors venir toutes les expériences en spiritualité : elles sont assurées de trouver en l'espace de leur diction la « vérité » de leur passion.
- 3 Et cette vérité de la mystique, que François de Sales définit comme compromis entre essence abstraite de l'âme et facultés humaines trop humaines, sera habilitée comme telle par Fénelon : « Je ne suis pas même persuadé que le fond de la substance de l'âme soit autre chose que penser et vouloir ». Il n'est ainsi plus de distinction entre le « fond » et la « puissance » de l'âme, entre statut ontologique et statut psychologique. Le pur amour – cet accomplissement radical de toute spiritualité et en chacune de ses inscriptions historiques –, dont le siège est la « volonté de l'âme », est alors l'équivalent exact de ce que la mystique du Nord nomme « union essentielle ». Mais il convient

d'aller plus avant dans la connaissance de la raison mystique, et en appeler, avec l'auteur, à une approche anthropologique. Où l'on retrouve les formules lumineuses de Michel de Certeau, qui dit la mystique « accès à l'impensé d'une société », et son fondement dans le langage. L'expérience mystique est toujours vécue et interprétée « dans le cadre du langage », et c'est par cette guise qu'il n'est de mystique que comme récit. Où entrent en jeu soi-même et ce dieu qui ne peut s'atteindre que dans le moment de sa plus grande négation. Toute expérience est d'abord interprétation, et donc, d'une façon ou d'une autre, récit et texte. Texte offert à déchiffrement, précise l'auteur, entrant en jeu et tension avec d'autres textes et d'autres lieux de légitimation, mais toujours d'abord langage. Langage du corps, langage du for intérieur, langage qui dit l'autre du monde, l'outre-monde, le tout-autre. S'il n'est de signe que par absence de référent, si le langage ne se peut que parce qu'il dit la « chose » absente, l'absence de la chose, alors le langage mystique est bien cet énoncé qui dit, de Dieu, l'absence et l'impossible atteinte. De là les grands récits mystiques de douleur et de dépossession. Où le verbe est toujours en suspens, assuré de ne pouvoir dire Dieu que comme son défaut, sa défaillance. Langue « traversée par la négation », « structurée autour d'une absence ». Qui en appelle à une poétique – métaphores, oxymores, homologues, et toutes figures du discours d'impossibles formules – comme toute tentative de dire cela même dont le sens ultime « échappe irrémédiablement ». De ce point de vue, le discours mystique ouvre et s'ouvre à un monde sans repos ni réponse, « espace vide et libre » – le propre de l'homme, aussi bien.