Frédéric NEF, *La connaissance mystique. Émergences et frontières*

Paris, Éditions du Cerf, coll. « Idées », 2018, 423 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/57977>

DOI : 10.4000/assr.57977

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2020

Pagination : 269-271

ISBN : 978-2-7132-2826-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Frédéric NEF, *La connaissance mystique. Émergences et frontières* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 192 | octobre-décembre 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 22 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/57977> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.57977>

Ce document a été généré automatiquement le 22 janvier 2021.

© Archives de sciences sociales des religions

Frédéric NEF, *La connaissance mystique. Émergences et frontières*

Paris, Éditions du Cerf, coll. « Idées », 2018, 423 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Frédéric NEF, *La connaissance mystique. Émergences et frontières*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Idées », 2018, 423 p.

- 1 Voici, en cet ouvrage ample, riche de toutes les certitudes d'une pensée rigoureuse, la question mystique portée au centre d'un débat où ses racines historiques ne peuvent s'entendre que sous condition de leur mise en jeu théologique ; où la raison ontologique se conjugue au dispositif épistémologique ; où, enfin, et cela va décider du déploiement de l'argumentation de Frédéric Nef, la langue, sa texture, son énonciation, sa signature de sujet, se confronte à l'accomplissement de la foi, et comme sa limite de sens. Il en irait alors de la mystique comme l'échappée belle hors de cette catégorie cardinale de l'engagement du croyant. Comme, en définitive, son abstraction. Ou, tout au moins, sa mise en défaut. Le cadre de l'analyse proposée rappelle la difficile disjonction de la théologie négative et de ce que l'auteur nomme la technique de contemplation, celle-ci requérant « l'effacement de ce qui est iconique et anthropomorphique » – quand celle-là fonde son ontologie sur le sujet capable d'affect – amour pur ou sublime amour. On voit très rapidement, ainsi que le note Nef, qu'il est là une frontière incertaine : « Pas de sublime amour sans connaissance (abstraite), pas de haute connaissance sans affect. » Connaissance : ce qui « justifie » l'expérience mystique, en ce qu'elle répond de la « présence » de Dieu. La ligne de force de l'ouvrage est cependant, pour l'essentiel, de mettre en question cette double attestation, de la mystique comme relevant de l'ordre d'un sujet capable de penser sous condition de négativité, et de la mystique comme relevant de l'ordre d'une forme de connaissance « logique » ayant même structure que la connaissance empirique, nécessairement positive.

- 2 Un retour à l'origine s'impose, pour comprendre l'émergence de ce qui, de la théophanie – le « face à face » avec ce que Nef nomme le « côté sombre de Dieu » – et de l'hiérophanie – la « manifestation insoutenable du sacré » –, se constitue peu à peu comme appréhension radicalement autonome de ce qui se nommera plus tard « mystique ». Il faut ainsi plonger dans la densité et la toute-puissance de la lettre biblique, les Psaumes, le Cantique des Cantiques, le Livre d'Élie, etc. pour voir se révéler Dieu dans le « presque rien », comme « brise légère », comme « ténèbre plus que lumineuse » – qui sont pierres angulaires de cette figure de la spiritualité. Du *Parménide* de Platon aux *Ennéades* de Plotin, Nef identifie le corpus philosophique antérieur, qui a agi comme « catalyseur » de ce qui se formulera comme théologie négative, foyer décisif des grandes œuvres mystiques, dont celle de Ruysbroek est l'exemple d'excellence. Abandon du sensible, connaissance par abstraction, le « champ apophasique » est ainsi mis en place, avec cette extrême conséquence, et bouleversante, que saura en tirer Eckhart : « Tout ce qui existe comme créé et dépendant, est pur néant. » En ce moment de sa réflexion, Nef se heurte aux figures « féminines » qui, à ses yeux, se distinguent des grandes orientations présentées – théophanie apocalyptique, philosophie de la contemplation, ascétisme – et protestent de leur expérience mystique comme « épreuve personnelle », en leur corps et leur « esprit ». Et l'auteur fait sienne la formule d'Alain de Libera : « La mystique médiévale féminine est un artéfact conceptuel et historique. » C'est ainsi que pourraient être écartées de l'analyse toutes figures attestant de leur capacité à être sujets de leur verbe. Ici, Angèle de Foligno, d'autres, plus tard, dont Michel de Certeau voulut dire la raison.
- 3 S'engage alors un processus par quoi la théologie mystique s'éloigne de l'ontologie ; où la mystique cesse d'être spéculative. Où, à l'histoire conceptuelle dont pour Nef et de Libera doit ressortir la mystique, s'opposerait « l'histoire lexicographique » de celle-ci, telle que revendiquée par Certeau. Faut-il, à la suite de F. Nef, sans cesse tenir cette distinction pour exclusive, ou comme double jeu participant du moment même de la mystique ? Ce double jeu, me semble-t-il, l'emporte, chez les maîtres mêmes que sollicite l'auteur. Que dit par exemple Gerson en sa *Théologie mystique* ? Qu'il en va en mystique de la connaissance expérimentale comme « unissant intellect et affect ». « Science du cœur et sagesse vouée à la folie », explicite Nef, qui reconnaît que « le courant dionysien est un mixte (où) se combinent les deux tendances ». Plus encore : la « vie mystique » peut subsister sans la théologie mystique, sans cette « systématisation des données de la foi ». La mystique serait-elle alors cette dissidence assumée, au-dehors ou au-delà des injonctions de la foi, et cette « connaissance » de Dieu inséparable de la « libération de la subjectivité », selon les termes de l'auteur ? Dieu, sous condition de sujet ? Au XVII^e siècle, Claude Hopil, en ses *Divins Eslencemens d'Amour*, chante son « cœur énamourant » en adoration de cette « obscurité si claire » – par quoi se nouent sujet personnel et « divine essence ».
- 4 Dans son ouvrage sur François d'Assise, J. Baruzi avait privilégié, dans la mystique, le « moment métaphysique », et son inscription à même l'expérience individuelle de celui qui en atteste. Nef s'inscrit, me semble-t-il, dans cette école de pensée, qui conduit à récuser le « langage mystique et ses singularités » comme mode d'appréhension de l'expérience spirituelle. Ainsi est-il conduit une nouvelle fois à contester le choix épistémologique de Michel de Certeau, dénonçant son « fantasme de l'intraduisible », et refusant du même coup la « glissade vers la psychologie ». Il convient, écrit-il, de « nettoyer la mystique de ses scories : glissade ou grand nettoyage, il faut choisir ».

Jugement sévère : si le langage n'est que « scorie », par quelle modalité d'expression peut-on accéder, précisément, à « l'expérience personnelle » ? Si Nef reconnaît qu'il est difficile de séparer « l'intellect de l'affect », comment penser la mystique hors toute parole actant cette expérience et en constituant le foyer, subversif comme tout acte de langage poussé en ses ultimes retranchements ? Jusqu'à l'inexprimable. Wittgenstein est sans doute ici de grand recours, ou secours. « Il y a absolument de l'inexprimable. Cela se montre, c'est le mystique », propose Nef comme traduction d'un passage du *Tractatus*. Le langage mystique est cette monstration. Il ne s'épuise pas en cris ni gémissements, mais témoigne du « fait brut de l'existence ». Que ce fait brut, en cela sans doute insaisissable, prenne le nom de Dieu, il en va comme de la rose, sans intention ni finalité. Simplement, un mot pour dire « comment les choses se tiennent ». Angelus Silesius, dans le même siècle que Claude Hopil, avait atteint cette certitude des choses, leur « quoddité », propose le philosophe anglais. Certeau avait nommé ces « choses », « l'autre du langage ». Que l'on ne « conçoit » qu'à raison du langage même. Ce ne sont pas là des déchets.

- 5 Si l'on reconnaît que, dans l'œuvre de Michel de Certeau, la mystique ne peut s'éprouver que comme « phénomène sémantique », s'ensuivrait-il, selon la thèse de Nef, que « toute approche rationnelle » en serait alors impossible ? Faudrait-il confondre la « logique » propre à l'épistémologie de la contemplation – fruition et affect – avec une « raison » en quelque sorte transcendante, qui ferait office de gardienne du temple ? De garde-fou, pourrait-on dire ? L'historien aurait-il été atteint de « fétichisme » du verbe, « le substantif créant la substance » ? Il reste que Nef convient de l'émergence – en ces scénarios mystiques trop souvent, mais à tort, tenus pour proprement féminins – d'une « nouvelle configuration discursive ». Qui, loin de se distinguer radicalement des schèmes antérieurs, en redéploie la toute-négativité. Alors en effet la mystique est bien ce face-à-face avec l'absence de Dieu – Dieu, cette radicale négation. Le mystique est celui qui va jusqu'à ce dire. Retrouvant dès lors, dans cette irruption de la « modernité » à laquelle l'historien fut sensible, et par le très ancien « discours apophasique » dionysien, cette « pratique de la langue » qui fonde une expérience et une connaissance à hauteur de Dieu, puisque de l'homme.