



GEMCA : Papers in Progress

**2016
Tome 3 - numéro 1**

http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/pp/GEMCA_PP_3_2016_1.pdf

Dossier :

**L'expérience au cœur de la première modernité
Journée du GEMCA 2013**

Textes édités par Ingrid Falque

Le présent volume rassemble les textes de plusieurs communications qui ont été prononcées lors de la « Journée du GEMCA 2013 », qui s'est tenue à Louvain-la-Neuve le 31 octobre 2013 sur le thème « L'expérience au cœur de la première modernité » et que leurs auteurs ont accepté de faire paraître dans les *GEMCA : Papers in Progress*. Le programme complet et l'argument de cette journée est disponible à l'adresse suivante :

http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/posters/20131031_experience_HD.jpg

Ingrid Falque

Images et expérience mystique chez Henri Suso

Ingrid FALQUE (UNamur et UCL)

Parmi les auteurs mystiques de la fin du Moyen Âge, Henri Suso (ou Heinrich Seuse, c. 1295-1366) apparaît comme une figure d'exception à plusieurs égards. Dans le cadre de cette contribution, je voudrais épingleur deux dimensions de son œuvre et montrer comment celles-ci sont inextricablement liées : son recours aux images (verbales, mentales et matérielles) et la mise en scène de son expérience mystique à des fins didactiques dans son œuvre. Pour ce faire, je commencerai par une brève présentation de l'auteur et de sa production littéraire, avant de me pencher sur la manière dont il met en scène son expérience personnelle et la façon dont il conçoit la place occupée par les images dans l'expérience mystique.

Henri Suso, la vie et l'œuvre

En tant qu'auteur mystique, Henri Suso se distingue par le fait que sa vie et son œuvre sont intimement liés et ne peuvent pas être dissociées facilement. Une partie des informations biographiques que l'on possède à son sujet proviennent en effet de sa *Vita*, un récit à caractère autobiographique (ou plutôt « auto-hagiographique »), dans laquelle il met en scène le Serviteur de la Sagesse éternelle, un personnage que l'on peut identifier – du moins en partie – avec le Suso historique. Cependant, étant donné le caractère profondément didactique et exemplaire de la *Vita* (on y reviendra), cette identification ne peut être que partielle. Cela résulte, comme le souligne Bernard McGinn, dans le paradoxe suivant : on en sait à la

fois peu et beaucoup sur la vie du Dominicain¹. La véracité des informations « biographiques » distillées dans la *Vita* doit en effet être soigneusement pesée. D'emblée, il importe donc de souligner que chez Suso, expérience réelle de l'auteur et expérience fictive du serviteur sont mêlées.

Né vers 1295 à Constance, Henri Suso entre dès l'âge de treize ans chez les Dominicains de sa ville natale². Il y suit d'abord la formation dominicaine traditionnelle, avant de partir pour le *Studium generale* de Cologne où il étudie la philosophie et la théologie. Il y rencontre Maître Eckhart, dont l'influence sera fondamentale. En 1327, Suso rentre au monastère de Constance pour y devenir lecteur. Trois ans plus tard, il se voit accusé d'hérésie en raison de son premier ouvrage le « Petit livre de la Vérité » (*Büchlein der ewige Weisheit*). Ce texte n'est autre qu'une défense et une reformulation, plus orthodoxe, des positions théologiques d'Eckhart, qui avait lui-même été condamné pour hérésie quelques années auparavant. Suso est ainsi contraint de se rendre au chapitre général de l'Ordre à Maastricht pour s'y défendre ; il évite la condamnation, mais cet épisode ternit sa réputation et met abruptement fin à sa carrière académique. Il se consacre alors à ses charges pastorales jusqu'à sa mort en 1366, à Ulm. À partir des années 1330, Suso est ainsi directeur spirituel de nombreuses nonnes dominicaines et de béguines. Il est également entouré d'un cercle de disciples (hommes et femmes), que l'on nomme les « amis de Dieu ». Parmi ceux-ci, Elsbeth Stagel, une dominicaine du couvent de Töss (dans la région de Winterthur en Suisse), qu'il considère comme sa fille spirituelle et qui jouera un rôle important dans sa vie. C'est en effet avec elle qu'il rédige sa *Vita*, comme il le relate dans le prologue de l'ouvrage :

Il [le Serviteur de la Sagesse éternelle] fit la connaissance d'une personne sainte et éclairée (...). Cette personne désira qu'elle lui parle un peu de la souffrance d'après sa propre expérience, où son cœur souffrant puisse trouver un réconfort et elle agit ainsi longtemps avec lui : quand il venait la voir, elle lui posait des questions subtiles pour savoir quelles avaient été ses débuts, ses progrès, pour connaître quelques-uns de ses exercices et les épreuves qu'il avait subies. Il le lui disait en pieuse confiance.

¹ Bernard MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Germany. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 4, New York, 2005, p. 197.

² Pour une introduction générale à la vie et l'œuvre de Suso, voir Alois M. HAAS, « Introduction à la vie et à l'œuvre de Henri Suso », *Revue des sciences religieuses*, 70 (1), 1996, p. 154-166.

Comme elle trouvait là consolation et enseignement, elle le transcrivit entièrement, afin qu'elle-même et d'autres personnes puissent y trouver un recours. Elle le faisait en cachette, en sorte qu'il n'en savait rien. Mais ayant eu connaissance on ne sait comment de ce larcin spirituel, il la punit, il fallut qu'elle le lui donnât. Il brûla tout ce qu'elle lui avait ainsi remis. Quand il fut en possession de l'autre partie et qu'il voulut agir de même, il reçut de Dieu un message céleste qui l'en empêcha. Et ainsi ne fut pas brûlée la suite dont elle avait écrit la majeure partie de sa propre main. Quand elle fut morte, il y ajouta encore en son nom quelques enseignements³.

Ce passage – un peu long – est important à plusieurs égards. Il suggère d'abord qu'une part considérable de la *Vita* n'aurait pas été écrite par Suso, mais par Elsbeth. Il s'agirait donc d'une œuvre à quatre mains⁴. Et si les philologues et historiens de la littérature s'accordent aujourd'hui sur le fait que Suso est bel et bien l'auteur du texte, les avis divergent sur le degré d'intervention d'Elsbeth. En tout état de cause, on retiendra de ce passage qu'il illustre bien la complexité des écrits de Suso.

Cet extrait pose également la question du degré d'authenticité des épisodes relatés dans la *Vita*. À quel point peut-on les considérer comme réalistes ? Dans quelle mesure Suso s'est-il inspiré de son

³ *Er gewan kuntsami eins heiligen erlūhten menschen, der (...) begert von im, daz er ir etwaz seiti von lidene usser eigenr enpfundunge, dar abe ir lidendes herz ein kraft mohiti nemen; und daz treib si vil zites mit ime. Wenn er zu ir kom, do zoch si im us mit heinlichen fragen die wise sines anvanges und fūrgangs und etlich ūbunge und liden, die er hat gehabt, dú seit er ir in gotlicher heimlich. Do si von den dingen trost und wisung bevand, do schreib si es alles an, ir selb und och andren menschen ze einem behelfen, und tet daz verstoln vor ime, daz er nūt dur von wūste. Dar na neiswen, do er diser geischlichen dúpstal innen ward, do straft er si dar umbe, und muste im es her us geben. Er nam es und verbrand es alles, daz im do ward. Do ime daz ander teil ward und er im in glicher wise och also wolt han getan, do ward es understanden mit himelscher botschaft von got, dú im do geschah, dú daz wante. Und also bleib dis nagende unverbrennet, als si es den meren teil mit ir selbes handen hate geschriben. Etwaz guter lere wart och na ir tode in ir person von im dur zu geleit. Karl BIHLMAYER (éd.), Heinrich Seuse, Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Stuttgart, 1907 (réed. 1961), p. 7-8. Pour la traduction française : Jeanne ANCELET-HUSTACHE (trad.), *Bienheureux Henri Suso, Œuvres complètes*, Paris, 1977, p. 155.*

⁴ Voir Frank TOBIN, « Henry Suso and Elsbeth Stigel. Was the *Vita* a Cooperative Effort? », dans Catherine M. MOONEY (éd.), *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia, 1999, p. 118-135.

expérience personnelle pour écrire le récit exemplaire de la vie du Serviteur ?

La *Vita* est en effet un ouvrage didactique dans lequel le Dominicain façonne son expérience personnelle, afin d'offrir à ses lecteurs un enseignement mystique et un modèle de perfection spirituelle à imiter⁵. En bref, la *Vita* de Suso constitue un enseignement mystique sous la forme d'un récit autobiographique largement romancé. Dans ce contexte, la figure stylisée du Serviteur de la Sagesse éternelle et sa vie exemplaire deviennent un « modèle générique, un véritable chemin que les autres peuvent copier »⁶, comme l'a formulé Jeffrey Hamburger. Il apparaît ainsi que l'historicité des épisodes relatés dans ce texte n'est pas centrale aux yeux de Suso, au contraire de leur nature exemplaire⁷.

Dès le XV^e siècle, les épisodes les plus marquants de la vie du Serviteur relatés dans la *Vita* ont forgé la légende et l'iconographie de Suso. Ainsi, cette gravure sur bois colorée, produite à Ulm vers 1470-80, combine des motifs se rapportant aux principaux événements de la *Vita* (fig. 1)⁸. Suso y est représenté agenouillé devant une apparition de la Sagesse éternelle. Portant l'habit dominicain et une couronne de roses, il grave sur sa poitrine les lettres IHS. Il s'agit là d'une référence directe au chapitre 4 de la *Vita*, dans lequel le Serviteur raconte comment il a gravé le monogramme du Christ sur sa poitrine à l'aide d'un stylet, afin d'exprimer ostensiblement son amour pour Dieu. À ses pieds se trouve un chien avec un chiffon en bouche, allusion à un passage crucial de la *Vita* qui marque la transition entre la longue période de mortifications que le Serviteur s'infligeait en guise d'*imitatio christi* et le début d'une nouvelle phase caractérisée par le renoncement (une notion primordiale dans la mystique rhénane). Alors qu'il était dans sa cellule, une voix lui conseilla de regarder par la fenêtre. Il aperçut alors un chien s'acharnant sur un vieux bout de tissu. La voix lui dit que ses frères agiraient exactement de la même manière avec lui et il

⁵ Voir Jeffrey F. HAMBURGER, « Medieval Self-Fashioning. Authorship, Authority, and Auto-biography in Seuse's *Exemplar* », dans Jeffrey HAMBURGER, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York, 1998, p. 233-278.

⁶ « A generic pattern, a 'true path' that others can copy. » Jeffrey F. HAMBURGER, « Medieval Self-Fashioning », art. cit., p. 278.

⁷ Jeffrey F. HAMBURGER, « Medieval Self-Fashioning », art. cit., p. 203.

⁸ Ulm, fin du XV^e siècle. *Henri Suso en Serviteur de la Sagesse éternelle*, gravure sur bois.

se résolut à accepter ces souffrances venant de l'extérieur avec détachement. De même, l'enfant qui lui jette des roses fait référence à une vision d'Elsbeth relatée dans la *Vita* également, les roses symbolisant les souffrances que le Serviteur a dû endurer tout au long de sa vie. La plupart de ces motifs se retrouvent dans des effigies ultérieures de Suso.

L'œuvre littéraire de Suso est composée de textes rédigés en latin et en moyen haut allemand. De nos jours, son ouvrage le plus connu est sans conteste l'*Exemplar*, la compilation de ses œuvres allemandes qu'il réalisa à la fin de sa vie avec l'aide d'Elsbeth. Outre la *Vita* dont il a déjà été question, ce recueil comprend trois autres ouvrages : le *Petit livre de la Sagesse éternelle*, le *Petit Livre de la Vérité* et le *Petit livre des lettres*. L'*Exemplar* est conservé, en tout ou en partie, dans quatorze manuscrits (dont six illustrés). En outre, deux éditions imprimées de l'*Exemplar* (elles aussi illustrées) ont été produites à Ausbourg en 1482 et en 1512. À la fin du Moyen Âge, l'ouvrage le plus célèbre de Suso est cependant son seul texte latin conservé, l'*Horologium Sapientiae*, qui consiste en une adaptation du *Petit livre de la Sagesse éternelle*. Ce texte est préservé dans plus de deux cents manuscrits et a été traduit dans de nombreuses langues vernaculaires dès la fin du XIV^e siècle.

L'expérience comme stratégie didactique

Envisageons maintenant la manière dont Suso se sert de son expérience personnelle – refaçonnée en tant qu'expérience du Serviteur de la Sagesse éternelle – pour transmettre ses enseignements mystiques dans la *Vita*. Pour ce faire, l'article fondateur de Jeffrey Hamburger paru en 1998 et intitulé « Medieval Self-Fashioning: Authorship, Authority and Autobiography in Suso's *Exemplar* » nous servira de fil conducteur.

Comme l'historien de l'art américain l'a bien montré, le titre *Exemplar* recèle un double sens : il traduit, d'une part, le souhait de Suso de livrer à la postérité cet ouvrage en tant que modèle ne comportant aucune erreur (doctrinale ou textuelle). D'autre part, il suggère que Suso y présente sa vie en tant que modèle. Dans la *Vita* plus précisément, le Dominicain opte pour un récit à caractère autobiographique mettant en scène sa vie. De ce fait, il offre à ses lecteurs un récit de vie religieuse exemplaire à imiter. Penchons-nous plus précisément sur ce texte. La *Vita* se divise en trois parties et on rappellera ici que la division tripartite est le schéma

traditionnel par excellence de la présentation de l'évolution spirituelle depuis le *De triplici via* de Bonaventure.

Dans la première partie de la *Vita* (chapitres 1 à 32), Suso décrit la vie du Serviteur de la Sagesse éternelle depuis sa conversion à l'âge de dix-huit ans. Chaque chapitre s'attache à décrire une expérience particulière ou un type d'expérience typique de la vie d'un Dominicain consacrant sa vie à Dieu au XIV^e siècle. Le titre de chacun de ces chapitres est explicite quant à l'expérience qui y est relatée : « Comment il épousa spirituellement la Sagesse éternelle » (chap. 3) ; « Comment il célébrait la chandeleur » (chap. 10) ; « Du douloureux chemin de croix qu'il faisait avec le Christ mené à la mort » (chap. 13) etc.

Fait intéressant, dans plusieurs manuscrits illustrés de l'*Exemplar*, la première page de cette première partie de la *Vita* débute par une initiale ornée du monogramme du Christ et d'un buste du Serviteur portant une couronne de roses, symboles des souffrances qu'il a endurées ([fig. 2](#))⁹. Cette initiale s'avère programmatique du texte qu'elle annonce : les expériences du Serviteur, dont la vie consiste à imiter le Christ, sont façonnée comme le modèle parfait à imiter.

La deuxième partie de la *Vita* (chap. 33 à 45) introduit le personnage d'Elsbeth et prend la forme d'un dialogue entre le Serviteur et cette dernière sur la vie spirituelle. Elsbeth pose une série de questions auxquelles le Serviteur s'attache à répondre en servant de sa vie comme exemple. Dans les manuscrits illustrés comportant des décorations marginales, cette section débute avec l'initiale « C » ornée du motif du pélican qui nourrit de son propre sang ses petits ([fig. 3](#))¹⁰. On retrouve une allusion directe à ce motif dans le chapitre 33, quand Elsbeth s'adresse au Serviteur :

Maître, j'ai entendu dire qu'il est dans la nature du pélican de se déchirer lui-même et, par amour paternel, de nourrir de son propre sang ses jeunes enfants au nid. Ah ! Maître, et je désire de la même façon, que vous agissiez envers moi, votre enfant altérée, que vous me nourrissiez de l'aliment spirituel de votre bonne doctrine et que vous ne cherchiez pas trop loin celle-ci, mais que vous la trouviez

⁹ Einsiedeln, Stiftsbibliothek, cod. 710, f° 24v.

¹⁰ Einsiedeln, Stiftsbibliothek, cod. 710, f° 61v.

en vous-même ; car plus elle aura été proche de vous et plus vous l'aurez pratiquée, plus mon âme avide sera capable de la recevoir¹¹.

Dans cet extrait, Elsbeth se présente comme une débutante dans la vie spirituelle et demande explicitement que le Serviteur lui prodigue son enseignement sous forme d'exemples tirés de son expérience personnelle. Fait intéressant, alors que les titres des chapitres de la première partie se rapportaient explicitement à la vie du Serviteur, ceux de la deuxième partie présentent des enseignements plus génériques (par exemple « avec quelle vaillance doit combattre celui qui veut obtenir la victoire spirituelle »), même si le contenu des chapitres est toujours fondé sur ses expériences. Enfin, bien que conservant la formule du dialogue entre Elsbeth et le Serviteur, la troisième partie de la *Vita* (chap. 46 à 53) présente un ton résolument différent, beaucoup plus théorique. Cette section s'ouvre avec l'initiale « S » ornée d'un aigle s'envolant, une référence à un passage du début de cette troisième partie (fig. 4)¹² :

Ma fille, il serait temps pour toi, désormais de monter plus haut et de t'élever hors du nid des consolations qu'apportent les images/exemples à celui qui commence. Fais comme un jeune aigle qui a grandi, et que tes ailes, parvenues à leur croissance, je veux dire les puissances supérieures de ton âme, s'élancent vers la noblesse de la contemplation, dans les hauteurs d'une vie bienheureuse et parfaite¹³.

On le voit, Elsbeth a atteint ici un degré de connaissance spirituelle qui permet au serviteur de s'adresser à elle en optant pour un discours plus élaboré. Plus précisément, il quitte les sphères

¹¹ *Si sprach: "herr, ich han gehoret sagen, daz der pellicanus solicher natur sie, daz er in sich selben bisset und sinú jungú kind in dem neste von veterlicher minne mit sinem eigen blut spiset. Ach herr, und da mein ich, daz ir ze glicher wise also mir, úwerm turstigen kinde, tugent und mit geischlicher spise úwer guter lere fúrent, und nit ze verr suchent, denn daz ir úch selb nahe grifent; wan so es úh ie neher ist gewesen in usgewúrkter wise, so es ie enpfenklicher ist miner begirigen sele.* BIHLMAYER (éd.), *Heinrich Seuse, op. cit.*, p. 99 ; ANCELET-HUSTACHE (trad.), *Bienheureux Henri Suso, op. cit.*, p. 229.

¹² Einsiedeln, Stiftsbibliothek, cod. 710, f° 89v.

¹³ *Fro tohter, es weri nu wol zit, daz du fúrbaz in ein nehers giengist, und dich us dem nest biltlichs trostes eins anvahenden menschen uf erlupftist. Tu als ein junger zitiger adler, da mite daz du die wolgewahsen vetchen, ich meine diner sele obresten krefte, erswingest in die hóhi dez schotwlichen adels eins seligen volkomen lebens.* BIHLMAYER (éd.), *Heinrich Seuse, op. cit.*, p. 156 ; ANCELET-HUSTACHE (trad.), *Bienheureux Henri Suso, op. cit.*, p. 272.

de l'expérience personnelle pour se livrer à un enseignement théologique « pur et dur ». On considère d'ailleurs bien souvent cette section de la *Vita* comme un résumé de la théologie mystique de Suso¹⁴.

Lorsque le Dominicain composa l'*Exemplar*, son lectorat privilégié était constitué de nonnes et de béguines. Son œuvre, au caractère didactique indéniable, doit donc être replacé dans le contexte de ses charges pastorales. Comme les passages qui viennent d'être cités l'attestent, la démarche de Suso – à la fois en tant qu'auteur et en tant qu'instructeur spirituel – est fondée sur son expérience personnelle, ce qui se traduit tant dans le contenu que dans la forme de son ouvrage. L'expérience de Suso structure son enseignement en présentant le Serviteur comme un modèle exemplaire de vie religieuse que les nonnes sont invitées à imiter. Et dans cette stratégie, le personnage d'Elsbeth joue également un rôle crucial en ce qu'elle apparaît comme un modèle auquel les nonnes peuvent facilement s'identifier. Il importe de souligner ici que la manière dont Suso fonde son enseignement sur son expérience (et donc la dimension pratique de son œuvre) constitue une particularité dans le paysage de la mystique de la fin du Moyen Âge qui mérite d'être soulignée, en particulier pour les auteurs masculins. En résumé, la *Vita* offre un enseignement pratique sur la transformation mystique, dans lequel Suso se présente – par le biais la figure du Serviteur de la Sagesse éternelle – comme un modèle à imiter afin de parvenir, au final, à imiter le modèle ultime qu'est le Christ.

Image et expérience mystique

Dans le prologue général de l'*Exemplar*, Suso théorise cette stratégie littéraire et didactique visant à mettre en œuvre son expérience en tant qu'exemple. Au sujet de la *Vita*, il écrit ainsi :

Dans cet exemplaire se trouvent écrits quatre bons livres. Dans son ensemble, le premier décrit par des exemples concrets (*mit bildgebender wise*) la vie d'un commençant et démontre d'une manière voilée comment un débutant doit ordonner son être intérieur et son être extérieur selon la volonté de Dieu. Et puisque,

¹⁴ À cet égard, on remarquera avec intérêt que dans sa traduction latine de l'œuvre complète du Dominicain, Laurent Surius déconstruit la structure de la *Vita* : il sépare cette troisième section du reste du texte pour en faire un texte indépendant.

sans aucun doute, les bonnes actions sont plus instructives et élèvent mieux le cœur que les seuls mots, il décrit par de nombreux exemples (*mit glichnusgebender wise*) de nombreuses actions saintes telles qu'elles se sont vraiment déroulées¹⁵.

L'expression *mit bilgebender wise*, une invention langagière de Suso (que l'on peut littéralement traduire par « d'une manière qui offre/produit des images ») est cruciale et ce, pour deux raisons. Tout d'abord parce qu'elle nous renseigne sur les mécanismes mis en place par Suso pour transmettre efficacement son propos. Ensuite parce qu'elle suggère le type de lecture et l'interprétation que Suso attend de son audience.

Ouvrons ici une courte parenthèse, afin de souligner la complexité sémantique du terme *Bild* en moyen haut allemand. Équivalent du latin *imago*, *Bild* peut en effet être traduit, selon la situation, par « image », « exemple », « modèle », « forme », « copie ». Suso y recourt dans des contextes très différents, l'appliquant tantôt à l'homme en tant qu'image de Dieu, tantôt au Christ (en tant que modèle à imiter par l'homme), mais aussi aux images mentales ou encore aux images plastiques. Si, bien souvent, le contexte permet de déterminer de quel *Bild* il est question dans le texte, ce n'est toutefois pas toujours le cas. Fait intéressant, les extraits dans lesquels il est difficile de déterminer de quoi parle précisément Suso lorsqu'il emploie ce terme sont précisément les passages-clés de son œuvre.

Se pose dès lors la question suivante : que veut dire Suso lorsqu'il affirme que la *Vita* décrit la vie d'un débutant *mit bildgebender wise* ? Cette formule illustre d'une part la méthode générale de Suso, qui consiste à illustrer certains éléments de son discours par des exemples concrets que le lecteur doit d'abord assimiler, puis imiter¹⁶. D'autre part, elle se réfère aux stratégies

¹⁵ *In disem exemplar stand geschriben vier gutú büchlú. Daz erst seit úberal mit bildgebender wise von eim anvahenden lebene und git togenlich ze erkennen, in weler ordenhafti ein reht a vahender mensch sol den ussern und den inren menschen richten nah gotes aller liebsten willen. Und wan gutú werk ane allen zwivel me wisent und dem menschen neiswi reht sin herz erluphent, me denn wort allein, so seit es für sich an hin mit glichnusgebender wise von mengerley hailigen werken, dú in der warheit also g schahen.* BIHLMAYER (éd.), *Heinrich Seuse, op. cit.*, p. 3 ; ANCELET-HUSTACHE (trad.), *Bienheureux Henri Suso, op. cit.*, p. 151.

¹⁶ Jeffrey F. HAMBURGER, « Heinrich Seuse, ›Das Exemplar‹ », dans Norbert Ott (éd.), *Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters*, Munich, 2008, p. 156.

littéraires mises en place par Suso, à savoir l'usage d'un langage figuratif particulièrement vivant avec bon nombre d'images verbales et de métaphores, mais aussi de nombreuses anecdotes justifiant le recours à des images mentales ou matérielles dans les pratiques dévotionnelles, et enfin la présence d'images matérielles dans le texte lui-même¹⁷. On remarquera également que cette expression permet à Suso d'insister sur l'importance cruciale de recourir à des images et à en produire au cours de l'expérience contemplative.¹⁸

Pour conclure, je voudrais donc envisager successivement les différentes stratégies que je viens de mentionner, ainsi que la théorie de l'image développée dans la *Vita*, afin de montrer combien les images sont importantes dans l'expérience mystique telle que Suso la conçoit. L'une des particularités majeures de la *Vita* réside en effet dans la place que Suso accorde au visuel.

L'aspect le plus atypique de l'*Exemplar* est sans conteste le fait que bon nombre de manuscrits conservés (y compris le plus ancien) sont illustrés par le même programme iconographique, comme on l'a vu plus haut. Ces dessins ne sont aucunement de simples illustrations. Au contraire, ils apparaissent comme de véritables instruments de connaissance mystique, comme je l'ai déjà montré ailleurs¹⁹. La présence d'images dans un recueil de textes mystiques datant du XIV^e siècle a de quoi surprendre. Cela étant dit, la décision de Suso d'illustrer son texte n'étonne guère, lorsqu'on sait que la *Vita* recèle de nombreux témoignages de l'usage d'images ou d'œuvres d'art dans le cadre de pratiques dévotionnelles (qu'il s'agisse du Serviteur ou de ses amis). À cet égard, le passage le plus célèbre est sans aucun doute celui dans lequel le Serviteur raconte avoir demandé à un peintre de dessiner les Pères du Désert dans la chapelle où il vivait reclus, et ce afin de lui rendre l'isolement moins

¹⁷ La même opinion est exprimée par Hildegard Elisabeth KELLER, « Heinrich Seuse (um 1295-1366). Bilder mit Bildern austreiben », dans Albert LUTZ (éd.), *Mystik. Die Sehnsucht nach dem Absoluten*, Zürich, 2011, p. 78-83.

¹⁸ Jeffrey F. HAMBURGER, « The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Heinrich Suso and the Dominicans », *The Art Bulletin*, 71 (1), 1989, p. 23. Notons au passage que, dans le prologue de l'*Horologium sapientiae*, Suso prend également soin de théoriser sa démarche en affirmant que « toutes les visions décrites dans ce qui suit ne doivent pas être interprétées littéralement, même si beaucoup d'entre elles se sont réellement produites. Mais elles sont plutôt des expressions figurées (*figurata locutio*) ».

¹⁹ Voir Ingrid FALQUE, « Théorie et pratique de l'image dans l'*Exemplar* d'Henri Suso », *Koregos. Revue et encyclopédie multimédia des arts*, 149, Octobre 2015 ([en ligne](#)).

douloureux (chap. 20). Suso raconte également dans ce chapitre que le Serviteur possédait une image de la Sagesse éternelle peinte sur parchemin qu'il emmenait toujours avec lui et qu'il regardait « le cœur plein de désir » (*mit herzklicher begirde*).

La *Vita* relate également de nombreuses visions et apparitions vécues par le Serviteur ou ses filles spirituelles. Le récit de plusieurs de ces visions présente une dimension didactique évidente et certaines d'entre elles sont illustrées dans le programme iconographique de la *Vita*. Dans pareille situation, le message didactique transmis par le texte est renforcé par l'image. Ce cas de figure s'observe notamment dans le deuxième dessin du cycle, qui représente une vision dans laquelle un ange apparaît au Serviteur et lui explique quel est « le mode d'inhabitation secrète de Dieu dans son âme » ([fig. 5](#))²⁰. Afin de découvrir ce lieu accueillant Dieu dans son âme, le Serviteur est invité par l'ange à regarder vers son cœur. Il s'exécute et, à travers sa poitrine devenue translucide comme du cristal, il découvre la Sagesse éternelle enlaçant son âme. L'iconographie du dessin est étroitement liée au récit de la *Vita* : le serviteur est assis sur un siège, entouré par deux anges. Il ouvre son habit afin de dévoiler son cœur, où la Sagesse étreint son âme représentée conventionnellement sous les traits d'un enfant nu. Le caractère didactique de cette mise en image de l'expérience visionnaire du Serviteur est rendu de manière explicite par la position frontale du personnage. En effet, il ouvre son habit pour montre *au spectateur* à quoi ressemble le lieu d'inhabitation de Dieu dans son cœur.

Tournons-nous maintenant vers le discours théorique de Suso sur la place des images dans l'expérience mystique. Une lecture fine des passages de *l'Exemplar* consacrés à la question des images dans l'expérience mystique amène à la conclusion que Suso ne recourt pas aux images et aux visions car elles constitueraient un moyen commode d'édification, mais plutôt parce que, aux côtés du langage et malgré leurs limites, elles sont le meilleur moyen de dire ce qu'est Dieu et en quoi consiste le processus de transformation mystique. Plus précisément, Suso développe dans la *Vita* une théorie de l'image portant sur deux axes distincts, mais complémentaires : le premier traite de la *place* des images dans le processus de transformation mystique, où elles sont des traces du monde créé, dont il faut se dépouiller pour atteindre la perfection spirituelle et

²⁰ Einsiedeln, Stiftsbibliothek, cod. 710, f° 28av.

l'union à Dieu. Le second axe envisage le rôle des images (verbales, mentales et matérielles) dans l'expression mystique et les présente en tant qu'instruments de connaissance mystique. Dans ce cadre, elles sont utiles et nécessaires dans la mesure où elles permettent de dire l'expérience mystique et la nature ineffable de Dieu. Ce faisant, Suso fait preuve d'un souci de théorisation de l'usage des images sans précédent dans la littérature mystique médiévale. Ainsi, en résumé, les images (du monde sensible) disparaissent au cours du processus de transformation mystique (premier axe de la théorie de Suso), mais si l'on veut tenter de décrire ce processus, les images sont nécessaires (deuxième axe de sa théorie). Comme l'a bien formulé Jeffrey Hamburger, le programme de Suso consiste donc à « suggérer le sans-image au moyen d'images » (*suggest the imageless by means of images*)²¹.

Le premier axe de la théorie de l'image de Suso se présente de manière traditionnelle ; il n'y a donc pas lieu de s'y attarder ici. Le second, par contre, est plus atypique. Il peut être considéré comme un « métadiscours » sur les images dans le contexte de la mystique. D'emblée, il faut signaler que les passages relevant de ce deuxième axe de la théorie de Suso se situent à des endroits stratégiques du texte, à savoir les différents prologues et le dernier chapitre de la *Vita*, qui constitue la partie la plus spéculative de l'*Exemplar*. L'ensemble du recueil est par ailleurs ponctué de petites phrases attirant l'attention du lecteur sur le fait que ces sections doivent être interprétées de manière figurée (par exemple « note bien ceci par cet exemple », « je vais te le montrer par une analogie »).

L'extrait du prologue général cité plus haut, dans lequel Suso emploie pour la première fois l'expression *mit bildgebender wise* fait partie de ces passages-clés du texte où l'on voit poindre cette tentative de théorisation de l'usage des images dans l'expérience mystique. On l'a vu, cette expression permet à Suso d'insister sur le fait que la *Vita* doit être interprétée de manière figurative. Malgré le fait qu'il souligne la réalité des événements relatés, leur caractère exemplaire importe davantage. Le lecteur est ainsi invité à prendre conscience de la fonction didactique des images et autres exemples livrés dans la *Vita*, que ce soit de manière textuelle ou visuelle. Un dispositif similaire s'observe dans les prologues du *Petit livre de la Sagesse éternelle* et du *Petit livre de la vérité*, où Suso précise que les

²¹ Jeffrey F. HAMBURGER, « The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns », art. cit., p. 27.

dialogues qui constituent ces textes sont des « allégories expliquées » (*usgeleitu bischaft*). Heinrich Stirnimann a bien montré comment cette expression permet à Suso d'avancer que les expériences décrites ne doivent pas être comprises en tant que telles, mais comme des interprétations imagées²². C'est toutefois dans le chap. 53 de la *Vita* que Suso livre son développement le plus élaboré sur le recours aux images dans l'expression mystique. Consistant en une synthèse des enseignements du Serviteur « en quelques mots simples », ce chapitre débute par l'ultime question d'Elsbeth :

Ah, maître ! Vous parlez de votre propre fond et d'après la Sainte écriture d'une façon si pertinente et si chrétienne des mystères de la nue Dêité, de la diffusion et du reflux de l'esprit – pourriez-vous m'expliquer par des comparaisons concrètes (*mit bildgebender glichnus*) comment vous entendez ces sens cachés, afin que je les comprenne d'autant mieux ? J'aimerais aussi que vous me résumiez en brèves paroles et au moyen d'images (*mit kurzer bildlicher rede*) les hautes pensées qui ont été auparavant longuement développées, afin qu'elles se fixent mieux dans ma faible intelligence²³.

Le Serviteur lui répond d'abord en respectant la tradition apophasique hérité de Maître Eckhart : « Comment peut-on traduire en images ce qui est sans images, et montrer le mode de ce qui n'a pas de mode, qui dépasse toutes les pensées et tout intellect humain ? Lorsqu'on trouve une similitude, celle-ci est mille fois plus dissemblable que ressemblante », avant de poursuivre, de manière quelque peu énigmatique ainsi : « Mais cependant, afin de chasser les images par les images, je te montrerai ici, autant qu'il est possible, par des images et en faisant des comparaisons, comment

²² Heinrich STIRNIMANN, « Mystik und Metaphorik. Zu Seuses Dialog », dans Alois M. HAAS et Heinrich STIRNIMANN (éds), *Das "einig Ein". Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg, 1980, p. 233.

²³ *Dû tohter sprach: "ach herr, ir redent, baidû uss eigem grunde und uss der heiligen schrift, als gar kuntlich und cristanlich von der togenheit der blossen gotheit, von des geistes usgeflossenheit und wideringeflossenheit; mohtind ir mir die togen sinne nah uwer verstentnust etwie entwerfen mit bildgebender glichnus, daz ich es dest baz verstunde! Und wölti och gern, daz ir mir alle die hohen sinne, die da vor witsweiflich geruret sind, daz ir die mit kurzer bildlicher rede zesamen vassetind, dar umbe daz sú minen kranken sinnen dest beliplier wurdin"*. Karl BIHLMAYER (éd.), *Heinrich Seuse, op. cit.*, p. 190-191 ; Jeanne ANCELET-HUSTACHE (trad.), *Bienheureux Henri Suso, op. cit.*, p. 308.

entendre en vérité ces mêmes pensées dépouillées d'images, et je terminerai ce long discours par de brèves paroles. »²⁴

Cet ultime échange entre le Serviteur et Elsbeth est crucial car il évoque de manière explicite le rôle des images – c'est-à-dire leur capacité à exprimer tant que faire se peut la dimension ineffable de l'expérience mystique – dans le discours mystique. En outre, Suso y explique *comment* utiliser ces instruments. En effet, en affirmant qu'il faut « chasser les images par les images », Suso suggère qu'il faut recourir à son imagination et effectuer un travail mental sur les images emmagasinées dans la mémoire²⁵. Plus précisément, il n'est pas tant question d'une élimination des images – comme on a déjà pu le lire chez certains – que d'un mode d'utilisation particulier : il faut les remplacer les unes par les autres, afin qu'elles se complètent et se corrigent, cette alternance offrant la meilleure explication possible de ce que sont Dieu et l'expérience mystique.

En guise de conclusion, on peut ainsi constater que dans l'*Exemplar*, Suso met en scène son expérience et développe une véritable théorie de l'image et de son usage dans le discours mystique. Comme le remarque Thomas Lentès, sa célèbre formule « chasser les images par les images » lui permet d'insister sur l'efficacité du discours imagé pour cerner ce qui est au-delà de l'image²⁶. Dire l'expérience mystique, dire Dieu requiert des images (verbares, mentales et même matérielles), ce que l'ensemble de l'*Exemplar* (c'est-à-dire non seulement le texte, mais l'objet, le livre tel qu'il a été conservé dans plusieurs témoignages) vient corroborer.

²⁴ *Wie kan man bildlos gebilden unde wiselos bewisen, daz úber alle sinne und úber menschlich vernunft ist? Wan waz man glichnust dem git, so ist es noh tusentvalt ungelicher, denn es glich sie. Aber doch, daz man bild mit bilden us tribe, so wil ich dir hie biltlich zo/egen mit glichnusgebender rede, als verr es denn múglich ist, von den selben bildlosen sinnen, wie es in der warheit ze nemen ist, und lang red mit kurzen worten beschliessen.* Karl BIHLMEYER (éd.), *Heinrich Seuse, op. cit.*, p. 191 ; Jeanne ANCELET-HUSTACHE (trad.), *Bienheureux Henri Suso, op. cit.*, p. 308.

²⁵ Voir Hildegard Elisabeth KELLER, « Heinrich Seuse (um 1295-1366) », art. cit., p. 54.

²⁶ Thomas LENTES, « Der Mediale Status des Bildes. Bildlichkeit bei Heinrich Seuse – statt einer Einleitung », dans David GANZ et Thomas LENTES (éds), *Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne*, Berlin, 2004, p. 58.

Pour citer cet article :

Ingrid FALQUE, « Image et expérience mystique chez Henri Suso », *GEMCA : papers in progress*, t. 3, n° 1, 2016, p. 7-21, [En ligne].

URL : http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/pp/GEMCA_PP_3_2016_1_FALQUE.pdf

Fides ex auditu : fortune d'une citation de saint Paul au début du XVII^e siècle

Aline SMEESTERS (UCL/F.R.S.-FNRS)

Fides ex auditu, disait saint Paul dans l'épître aux Romains (Rm 10.17) : la foi vient de l'audition, vient par l'oreille. Ces trois petits mots, je les ai rencontrés de manière récurrente dans des textes latins du XVII^e siècle, et souvent dans des contextes polémiques. Cet article se contentera de proposer un petit parcours à travers quatre groupes de textes de la période 1620-1640, dans lesquels la citation de saint Paul est associée à divers enjeux, liés tantôt à la prédication, à la mission et au salut des « païens », tantôt à la question des sources et du développement du savoir humain, théologique ou autre – et c'est dans ce dernier contexte que nous croiserons aussi la notion d'expérience.

Notons d'emblée que ces textes sont tous issus d'auteurs catholiques : il s'agira donc ici, non pas de polémiques interconfessionnelles, mais bien de divergences d'interprétation au sein même de l'espace catholique. Parmi les auteurs concernés, nous retrouvons : le jésuite Maximilien Sandaeus (1578-1656)²⁷, d'origine néerlandaise mais actif surtout dans le monde germanique, et que nous verrons en dialogue avec l'auteur anonyme d'une *Anatomia Societatis Jesu* (l'auteur, qui se cache sous le pseudonyme de Sanctius Galindus, doit probablement être identifié avec l'érudit et pamphlétaire catholique allemand Caspar Schoppe) ; l'artiste et emblématisse hollandais Otto Vaenius ou van Veen (1557-1629)²⁸, dont la carrière se déroula principalement dans les Pays-Bas espagnols ; et enfin le chimiste et médecin brabançon Jean-Baptiste

²⁷ Sur cet auteur, signalons la biographie déjà datée de D.A. STRACKE, « Over Maximilianus Sandaeus S.I. », *Ons Geestelijk Erf*, 13, 1939, p. 200-221. Un ouvrage collectif sur cet auteur est en cours de préparation sous la direction d'Agnès Guiderdoni et de Ralph Dekoninck.

²⁸ Pour une biographie récente : Karel PORTEMAN, *Veen, Otto (Octavio) van*, dans *Nationaal Biografisch Woordenboek*, tome 20, 2011, col. 1060-1087.

Van Helmont (1578-1644)²⁹. Ces deux derniers auteurs, quoique se réclamant de l'Église catholique, ont été inquiétés par l'Inquisition ; et dans le cas de Van Helmont, nous possédons aussi des textes de ses contradicteurs.

La diffusion de la parole du Christ

Dans l'épître de saint Paul, les mots *fides ex auditu* servent à souligner l'importance de la prédication, du rôle de ceux qui, par la parole, transmettent de par le monde le message du Christ. Il y a dans cette phrase une sorte d'évidence pragmatique, qui ressort encore mieux si l'on reprend l'épître aux Romains quelques versets plus haut : *quomodo credent ei, quem non audierunt ? quomodo autem audient sine praedicante ?* (Rm 10.14) : « de quelle manière croiront-ils en celui qu'ils n'ont pas entendu ? Et comment l'entendront-ils en l'absence d'un prédicateur/ de quelqu'un qui en parle ? »

Le passage a donc été brandi en particulier par les ordres missionnaires, au premier rang desquels les Jésuites. Pour répondre au détracteur anonyme qui, dans l'*Anatomia Societatis Jesu*³⁰, défendait l'excellence de la vie contemplative et de la « prédication muette » que constitue la sainteté des mœurs (une « signature » que peuvent reconnaître même les païens et les hérétiques)³¹, le jésuite Maximilien Sandaeus déclare avec verve :

La conversion requiert la prédication à haute voix, selon le témoignage de Paul, Romains 10.14 : 'Comment croiront-ils en celui

²⁹ Sur Van Helmont, voir : Paul Nève de MÉVERGNIES, *Jean-Baptiste Van Helmont, Philosophe par le feu*, Paris, 1935 ; notice de A. Delva dans *Nationaal Biografisch Woordenboek*, XII, 1987, col. 329-337 ; Guido GIGLIONI, *Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste Van Helmont*, Milan, 2000.

³⁰ Sanctius GALINDUS, *Anatomia Societatis Jesu*, Lyon, 1633.

³¹ L'argument tel que cité par Sandaeus est le suivant (Maximilianus SANDAEUS s.j., *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, p. 17) : *Secundus modus [...] quo contemplativi proximorum salutem adjuvant, est euangelizatio operis, seu plenitudinis et virtutis multae, quae est muta praedicatio, hoc est vitae et conversationis sanctitas: signum Dei, ex quo ministri eius, velut ex manu, aut chirographo Dei a gentibus et haereticis cognosci possunt.* « 'Le deuxième moyen [...] par lequel les contemplatifs contribuent au salut de leur prochain, est l'évangélisation par l'œuvre, c'est-à-dire par la plénitude et par l'abondance de vertu, qui est une prédication muette, c'est-à-dire la sainteté de la vie et de la conduite : c'est là le signe de Dieu, par lequel ses ministres peuvent être reconnus des païens et des hérétiques, comme par la main ou la signature de Dieu.' » Traduction personnelle, comme tous les textes traduits ici.

qu'ils n'ont pas entendu ? Et comment l'entendront-ils en l'absence d'un prédicateur ?' et au verset 17 : 'Donc la foi vient de l'audition, et l'audition, c'est l'écoute de la parole du Christ.' Assurément, si aucun curé ne parlait, même si tous vivaient de manière exemplaire, leurs ouailles se plaindraient à bon droit. Et l'anachorète mystique pourrait certes se promener longtemps parmi les bonzes sans desserrer les lèvres, avant d'en convertir ne fût-ce qu'un seul. En conséquence, quoique la prédication atteigne un plus haut degré d'excellence lorsqu'elle use à la fois de l'œuvre et de la parole, et que celui qui fournit des exemples de vertu dans une prédication muette se rende à lui-même de meilleurs services que celui qui convertit les foules par la prédication du verbe en se négligeant soi-même, on ne peut cependant pas nier que pour la conversion du prochain, on a davantage besoin d'hommes qui prêchent par la voix que d'hommes qui prêchent seulement en œuvre, sans se servir de la voix³².

Sandaeus, sans nier l'importance d'une vie vertueuse, dont il reconnaît qu'elle soutient à la fois le travail de prédication et la progression spirituelle personnelle du prédicateur, place le débat sur le terrain de l'efficacité de la conversion, et d'une efficacité principalement quantitative. Or, pour diffuser la foi au plus grand nombre, parler du Christ est assurément plus efficace que de n'en rien dire.

Cette efficacité quantitative a pu apparaître d'autant plus cruciale que, selon une certaine lecture du texte de saint Paul, la possibilité concrète d'avoir entendu annoncer la Bonne Nouvelle serait une condition préalable et *sine qua non*, non seulement à la foi chrétienne, mais aussi, corollairement, au salut. Un peu plus haut encore dans l'épître aux Romains, aux versets 13-14, saint Paul déclare : *Omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit.*

³² (*Conversio*) *requirit praedicationem vocalem, Paulo teste, Romanorum X. 14: 'Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?', et ver. 17: 'Ergo fides ex auditu; auditus autem per verbum Christi'. Et profecto, si nemo curionum loqueretur, quamvis omnes optime viverent, merito conquerentur oviculae. Et diu sane obambulet inter bonzios mysticus anachoreta silens semper, antequam vel unum converteret. Quocirca, quamvis excellentius sit praedicare opere et sermone, et plus sibi prosit, qui muta praedicatione exempla virtutis edit, quam qui verbi praedicatione multos convertit, sui cultu neglecto, tamen negari non potest, ad proximorum conversionem maiorem necessitatem esse eorum, qui voce praedicant, quam qui opere tantum, voce destituti.* SANDAEUS, *Pro theologia mystica clavis, op. cit.*, p. 18. Une traduction française intégrale de l'ouvrage est actuellement préparée par mes soins.

Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? aut quomodo credent ei, quem non audierunt? (« En effet, quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Mais de quelle façon l'invoqueront-ils, s'ils n'ont pas cru en lui? Et de quelle façon croiront-ils en lui, s'ils ne l'ont pas entendu? »). Pour qui suit ce raisonnement, il apparaît essentiel de donner cette possibilité d'entendre la Bonne Nouvelle au plus grand nombre; et il en découle aussi que les hommes qui ont vécu trop tôt ou trop loin pour l'entendre sont exclus de la perspective du salut.

Tous n'ont cependant pas interprété le texte de saint Paul de cette façon. L'artiste et emblématiste Otto Vaenius, dans un surprenant petit ouvrage de *Conclusions physiques et théologiques* (1621), déclare ainsi :

Il faut comprendre que la foi vient par l'audition pour ces gens-là à qui il a été dit (Actes 13.46) : 'C'était à vous d'abord qu'il fallait annoncer la parole' - c'est-à-dire pour les Juifs et pour les autres personnes qui, par une prédestination particulière, ont entendu le Christ incarné, ou bien ses prophètes, ses apôtres ou ses prédicateurs. Ce n'est pas pour autant que les païens (à qui le verbe extérieur n'a pas encore été annoncé) sont davantage éloignés du salut : le verbe lui-même leur est prêché à eux aussi de manière intérieure³³.

Vaenius se révèle ainsi soucieux d'affirmer l'égalité de tous les hommes face au salut. Il se fonde pour ce faire sur une anthropologie qui affirme la présence au cœur de l'homme d'une « nature divine » libre, qui peut s'incliner affectivement vers Dieu et le Christ sans forcément les connaître sous ces noms. Voici l'explication qu'il donne du processus de salut des païens :

³³ *Intelligendum quod iis fides ex auditu, quibus dictum est Act. 13.46 : 'vobis oportebat primum loqui verbum', Judaeis nimirum aliisque qui particulari praedestinatione Christum in carne, tum et ipsius prophetas, apostolos aut praedicantes audierunt. Nec idcirco pagani (quibus externum verbum nondum est annuntiatum) longius a salute sunt remoti, sed ipsum verbum interne quoque ipsis praedicatur.* Otto VAENIUS, *Physicae et theologicae conclusiones*, Orsellae (sic), 1621, chapitre 18. Pour une traduction française et une introduction détaillée : Otto VAN VEEN, *Theologicae et Physicae Conclusiones*, 1621, trad. Aline SMEESTERS, introduction par Andrea CATELLANI, Ralph DEKONINCK, Émilie GRANJON, Agnès GUIDERDONI et Aline SMEESTERS, Brepols, coll. « Imago Figurata », sous presse.

Si la nature divine d'un homme même païen, mue par l'influence de la vertu du Christ et par l'Esprit Saint, s'incline vers la vertu et tient celle-ci pour issue d'un être suprême, reconnaissant le Dieu artisan de l'univers, son intelligence étant voilée comme par un nuage quant à la reconnaissance du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, alors il reçoit une bonne prédestination en vue du perfectionnement de sa vertu, qui est le Christ ; et ainsi il s'unit avec lui et, sans connaître le nom du Christ, il devient pourtant un chrétien ignoré et caché, et il jouit immédiatement et de manière invisible du très saint sacrement de l'Eucharistie, du Baptême, et des autres biens nécessaires au salut, et il devient un membre de l'Église chrétienne et catholique³⁴.

Il y a dans la théorie de Vaenius beaucoup de points qui ne correspondent pas tout à fait à la stricte doctrine catholique (la « nature divine » de l'homme, les « prédestinations » successives, le salut des non-baptisés...), et nous savons que son petit ouvrage s'est attiré les foudres de l'Inquisition. Malheureusement, le dossier d'Inquisition n'est pas conservé et nous ne pouvons connaître dans le détail les critiques qui lui ont été adressées.

En même temps qu'aux *Conclusiones* d'Otto Vaenius, l'Inquisition s'est intéressée à un ouvrage du chimiste brabançon Jean-Baptiste van Helmont, le *De magnetica vulnerum curatione* (« Du moyen de guérir magnétiquement les blessures »), paru lui aussi en 1621. Le dossier de ce second procès est quant à lui conservé, et nous y retrouvons une nouvelle fois la citation de saint Paul. Mais les enjeux sont cette fois bien différents : il ne s'agit plus du salut des païens, mais de la possibilité de renouveler le savoir en faisant fi de l'« audition » de maîtres et d'autorités. La *fides ex auditu* glisse ici vers une *scientia ex auditu*, à laquelle Van Helmont oppose une *scientia infusa*.

³⁴ *Etsi hominis pagani deitas, per influentiam virtutis Christi et per Spiritum Sanctum mota, ad virtutem inclinaverit, illamque a summo ente profectam teneat, Deum universi opificem agnoscens, obvelato tanquam nube intellectu suo, de agnoscendo Patre, Filio et Spiritu Sancto, recipit praedestinationem bonam ad perfectionem virtutis, quae Christus est ; et sic cum ipso unitur, ignotoque Christi nomine, fit tamen christianus ignotus et absconditus, fruiturque immediate et invisibiliter sanctissimo sacramento Eucharistiae, Baptismatis, aliisque bonis ad salutem necessariis, fitque membrum Ecclesiae christianae et catholicae.*

Aux frontières du savoir

Les contradicteurs de Van Helmont ont extrait de son ouvrage une série de propositions jugées non orthodoxes, et sur lesquelles l'auteur a été interrogé. Dans la première de ces propositions, Van Helmont brosse le portrait d'un savant qui travaille dans le plus grand silence, en complète opposition avec le mode d'enseignement traditionnel (tel qu'il se pratiquait par exemple dans les universités) marqué par la transmission du savoir à haute voix et le débat sur les points litigieux :

Toute science s'enseigne dans un grand calme, beaucoup de paix et un silence muet, sans bruit ni crépitement de paroles, sans distraction, division de l'esprit ou doute lié à d'incertaines ambiguïtés (puisque celui qui donne sa propre doctrine en est en même temps l'interprète), sans ambition, et sans lutte d'arguments différents et opposés³⁵.

Interrogé en 1630 sur le sens exact de cette première proposition, l'accusé expliqua que « son intention à l'époque avait été de parler des sciences de l'illumination exclusivement » ; interrogé ensuite sur la nature de ces sciences de l'illumination, il répondit que « ce sont les sciences que le Seigneur Dieu donne de manière immédiate au sujet des herbes, des étoiles et de ce genre de choses. »³⁶ En filigrane de ce dialogue, nous pouvons percevoir le souci de Van Helmont de ne pas s'aventurer sur le plan du savoir religieux et de la doctrine de l'Église. En effet, comme le confirme la censure de 1630, la prétention de renouveler la théologie sur l'autorité d'une révélation intérieure personnelle aurait été jugée hérétique (*haeretica*), tandis que la volonté de fonder les sciences naturelles sur une illumination divine n'était jugée qu'extravagante

³⁵ Proposition 1 : *Omnis scientia docetur in magna quiete, multa pace et muto silentio, sine sonitu et strepitu verborum, sine distractione mentisque divisione aut dubitatione incertarum ambiguitatum (cum dator doctrinae suae una sit interpres), sine ambitione, et sine duello diversarum ac oppositarum rationum.* Corneille BROECKX, « Notice sur le manuscrit *Causa J.B. Helmontii* déposé aux Archives Archiépiscopales de Malines », *Annales de l'Académie d'Archéologie de Belgique*, 9, 1852, p. 313.

³⁶ Corneille BROECKX, « Interrogatoires du docteur J.B. Van Helmont sur le magnétisme animal », *Annales de l'Académie d'Archéologie de Belgique*, 13, 1856, p. 323-324 : ... *respondit suam mentem tunc fuisse dicere et loqui de scientiis illuminationis et non aliis [...] Interrogatus quaenam sint illae scientiae illuminationis, respondit esse scientias quas D. Deus immediate dat herbarum, syderum et similium rerum.*

(*delira*). Dans les deux cas cependant, les censeurs appuient leur propos par une citation biblique – la première étant, sans surprise, notre citation de saint Paul : ³⁷

Cette proposition est hérétique si, sous le nom de science, il faut comprendre toute connaissance juste, y compris la connaissance de la foi supranaturelle et divine, et qu'on en exclut le ministère humain, en s'opposant à cette parole de l'apôtre aux Romains, 10 : 'Comment croiront-ils en celui qu'ils n'ont pas entendu ?', et plus bas : 'La foi vient donc de l'audition, et l'audition se fait par le verbe de Dieu'.

Si par contre ce nom ne désigne que la science naturelle et humaine, la proposition est extravagante, dans la mesure où elle écarte de cette science tout doute lié à d'incertaines ambiguïtés et toute lutte d'arguments différents et opposés, contre ce verset de l'Écclésiaste³⁸ : 'Dieu a livré le monde aux discussions des hommes, afin que l'homme ne saisisse pas l'œuvre que Dieu a accomplie du commencement jusqu'à la fin'.

Nous n'avons pas encore rencontré la notion d'expérience, et cette absence même est intéressante. Nous savons que Van Helmont a pratiqué lui-même des expériences (al)chimiques et médicales. Mais pour expliquer sa démarche, en tout cas dans les textes ici cités, il n'a pas recours à la notion de *scientia experimentalis*, mais plutôt à celle d'une science « de l'illumination », donnée par Dieu sans intermédiaire, de manière « im-médiate ». Il demeure quelque part ainsi (consciemment ou non, volontairement ou non) dans le paradigme traditionnel du savoir dispensé par une autorité : le sujet reçoit (que ce soit par audition ou par lecture) un discours relatif à un objet de connaissance, discours émanant d'une autorité et qui l'informe sur l'existence de cet objet et sur ses particularités. Dans le passage de la *scientia ex auditu* à la *scientia infusa*, Van Helmont se déplace simplement sur l'axe de « Qui dispense le savoir ? » Est-ce

³⁷ [Propositio] haeretica est si nomine scientiae quaevis recta cognitio etiam supernaturalis divinaeque fidei comprehendatur, ab eaque humanum ministerium excludatur, contra illud apostoli ad Rom. 10 : 'Quomodo credent ei quem non audierunt ?', et infra : 'Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei'. Sin eo nomine sola naturalis seu humana designetur, delira est quatenus ab ea universam removet dubitationem incertarum ambiguitatum, omneque duellum diversarum [corrigé de universum] et oppositarum rationum, contra illud Ecclesiasticae, cap. 3^o : 'tradidit mundum Deus disputationibus hominum ut non inveniatur homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem'. BROECKX, « Notice », art. cit., p. 295.

³⁸ Qo 3.11.

un interprète, un prédicateur, ou plutôt celui-même qui est à l'origine de ce savoir, de cette parole, et qui a le pouvoir de la dispenser intérieurement, sans passer par les sens extérieurs ? Van Helmont propose ainsi de remonter à la source la plus autorisée au sujet de la Création (les herbes, les étoiles...) : le Créateur lui-même. Il n'y a pas de médiation donc pas d'« audition » d'un savoir humain transmis par la parole : la science dont rêve Van Helmont (et dont l'Inquisition craint qu'elle ne concerne aussi les choses sacrées) se développe dans un silence absolu.

Les sciences expérimentales qui connaissent un important développement à la même époque proposent une autre posture du sujet connaissant. Le sujet y opère une rencontre directe, par les sens, de l'objet de la connaissance, grâce à laquelle il *construit* sa propre connaissance. Les sens qui entrent en jeu dépendent de la nature de l'objet de connaissance : selon que cet objet soit audible, visible, touchable, goûtable... le sujet se servira de l'audition, de la vue, du toucher ou du goût. Notons que l'audition alors n'est pas comprise de la même façon que plus haut : c'est la différence qu'il y a entre entendre parler d'un genre musical, et entendre un extrait musical de ce genre particulier. Notons aussi que les sens impliqués entraînent un rapport plus ou moins proche avec l'objet (on voit et on entend à distance, le toucher suppose un contact et le goût provoque une assimilation intime).

Cette nouvelle posture se développe alors en particulier dans les sciences de la nature, en géographie, en astronomie, en médecine... La théologie est beaucoup moins concernée, dans la mesure où Dieu ne se présente pas comme un « objet » que l'on puisse appréhender par les sens, ou sur lequel on puisse mener des expériences reproductibles à l'identique. Ce Dieu, qui échappe aux lois du monde physique, s'est principalement fait connaître par la révélation : des paroles transmises par des Écritures faisant autorité, que l'homme est invité à lire et surtout à écouter de la bouche de prédicateurs, pour ensuite y adhérer dans un mouvement de confiance. Nous y revoilà : *fides ex auditu*.

Pourtant, au fil des siècles, des hommes et des femmes ont prétendu avoir pu faire l'expérience d'une rencontre directe avec Dieu : ce sont les mystiques. Ils ont régulièrement suscité la méfiance des autorités de l'Église, inquiètes de les voir s'exprimer en-dehors du cadre doctrinaire ecclésial. Mais ils ont aussi eu leurs défenseurs, parmi lesquels nous retrouvons le jésuite Maximilien Sandaeus, déjà rencontré au début de cet article. Or Sandaeus fait

explicitement de la théologie mystique une « connaissance expérimentale de Dieu ». Dans sa *Pro theologia mystica clavis* (1640)³⁹, sorte de petit dictionnaire du langage des mystiques, nous lisons sous le lemme *Experientia* ce petit passage très significatif, dans lequel reparaît en sourdine la citation paulinienne de la *fides ex auditu*, opposée à une connaissance directe de Dieu à travers les sens :

Mais pour que l'âme, qui à travers la foi connaît Dieu de manière obscure, comme s'il était absent, et uniquement par l'audition, obtienne de lui une connaissance expérimentale, qui soit comme une claire perception de Dieu et puisse, selon l'état de cette vie, être appelée en quelque manière une vision ou une intuition, il faut qu'intervienne la sensation du goût de la bonté divine : c'est lui, estime-t-on, qui fait l'expérience⁴⁰.

Le principe de la *fides ex auditu*, défendu ailleurs par Sandaeus, demeure valide ici aussi, comme celui qui s'applique par défaut, au commun des mortels. Mais il est dépassé dans le cas précis du travail exploratoire de quelques individus d'exception. Et Sandaeus sort carrément ici du paradigme de la parole dispensée : connaître Dieu à la manière des mystiques, ce n'est pas seulement entendre parler de lui *in absentia* (comme dans la prédication traditionnelle), ni même l'entendre parler *in praesentia* (comme le propose en quelque sorte Van Helmont, avec sa science livrée par Dieu de manière immédiate, et aussi Vaenius, avec son *verbum interne praedicatum*), mais c'est aussi le rencontrer avec tous ses sens : le voir, et même le goûter...

Conclusions

Ce parcours, pour éclectique et fragmentaire qu'il soit, permet d'illustrer la célébrité de la petite phrase de saint Paul au début du XVII^e siècle, et de donner une idée de la variété de ses usages et de ses enjeux, au sein même de l'espace catholique. La citation est tantôt brandie comme contre-argument, tantôt mentionnée par des

³⁹ SANDAEUS, *Pro theologia mystica clavis*, op. cit.

⁴⁰ *Ut autem anima, quae per fidem cognoscit Deum obscure et quasi absentem, ac per auditum dumtaxat, experimentalem de ipso notitiam obtineat, quae sit quasi clara perceptio Dei et pro statu huius vitae vocari quodammodo possit visio aut intuitio, intercedere debet gustus bonitatis divinae, qui censetur facere experientiam.* SANDAEUS, *Pro theologia mystica clavis*, op. cit., p. 204.

auteurs qui s'attendent, précisément, à se la voir opposer comme contre-argument, et y répondent d'avance. Elle sert à défendre, tantôt la vie active du prédicateur (par opposition à la vie contemplative), tantôt la transmission traditionnelle du savoir révélé (par opposition à l'éventuelle prétention d'une « science infuse » des choses sacrées) ; et elle constitue un obstacle à lever pour ceux qui prônent, tantôt l'accessibilité du salut à ceux qui n'ont jamais entendu parler de Dieu, tantôt la possibilité d'une connaissance expérimentale de Dieu dans le chef des mystiques.

Pour citer cet article :

Aline SMEESTERS, « *Fides ex auditu* : fortune d'une citation de saint Paul au début du XVII^e siècle », *GEMCA : papers in progress*, t. 3, n° 1, 2016, p. 23-32, [En ligne].

URL :

http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/pp/GEMCA_PP_3_2016_1_SMEESTERS.pdf

L'invention moderne de l'expérience entre mystique et esthétique

Ralph DEKONINCK (UCL)

« Essay, espreuve reïterée de quelque effet qui sert à nostre raisonnement pour venir à la connoissance de sa cause. »⁴¹

La connaissance de la cause par l'effet est ce qui définit l'expérience selon Furetière. Cette connaissance fondée sur l'observation de la réitération du phénomène se présente donc comme un savoir en perpétuel devenir qui s'opère pour ainsi dire par épreuve et par essai. C'est ce que nous dit encore le *Dictionnaire* de Richelet, plus ou moins contemporain de celui de Furetière : l'expérience est l'« action de la personne [...] qui éprouve et essaie »⁴². Le dictionnaire de l'Académie française reprend cette idée tout en la précisant : « épreuve qu'on fait de quelque chose, soit à dessein, soit par hasard [...]. Il signifie aussi Connoissance des choses, acquise par un long usage. »⁴³ Ainsi peut-on parler d'un homme d'expérience pour qualifier, selon Furetière cette fois, « celui qui a vescu et raisonné longtems, qui a veu et leu beaucoup de choses et d'affaires, qui connoist le monde par sa propre experiance »⁴⁴. La connaissance à laquelle l'expérience donne lieu est le produit d'une telle lente et longue maturation.

Ce sens général sera ensuite appliqué de façon privilégiée au domaine de la science, propulsant le terme d'expérience au fondement d'une certaine modernité scientifique, comme le souligne déjà Furetière lorsqu'il écrit : « La Physique moderne est preferable à celle des Anciens, en ce que celle-cy commençoit à raisonner sur les

⁴¹ Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, t. I, La Haye-Rotterdam, 1690, p. 812.

⁴² Pierre RICHELET, *Dictionnaire François*, Amsterdam, 1706, p. 346.

⁴³ *Le Dictionnaire de l'Académie française*, t. I, Paris, 1694, p. 417-418

⁴⁴ Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, p. 812.

causes, et celle-là ne raisonne que sur les expériences.»⁴⁵ Cette modernité de la connaissance expérimentale arrivera ainsi en tête des définitions de l'expérience dans les dictionnaires dès le XVIII^e siècle. Par exemple, dans la 8^e édition du dictionnaire de l'Académie, la définition démarre par une telle référence :

Epreuve instituée pour étudier la façon dont se passent les phénomènes naturels et rechercher les lois qui les régissent, en les reproduisant artificiellement. Des expériences de physique, de chimie. Faire des expériences sur la pesanteur de l'air, sur l'électricité⁴⁶.

Seulement ensuite intervient le sens plus général mais qui se rapporte toujours au domaine de la connaissance :

Il signifie aussi Connaissance des choses, acquise involontairement par l'usage du monde et de la vie. Il a vieilli dans le métier, il a une longue expérience, beaucoup d'expérience. Avoir l'expérience du monde. Connaître quelque chose par expérience. Je le sais par expérience. Faire une triste, une fâcheuse expérience. C'est un jeune homme sans expérience. Les affaires demandent une grande expérience. L'expérience nous apprend que... Croyez-en ma vieille expérience⁴⁷.

On a donc affaire à deux types d'expérience : celle volontaire, qui relève du champ de l'expérimentation scientifique, et celle involontaire, qui relève de la connaissance par l'usage. La même entrée du dictionnaire de l'Académie se conclut par une remarque qui englobe les deux sens :

En termes de Philosophie, et dans un sens général, il s'oppose à Raison ou à Raisonnement et désigne l'Acquisition de connaissances par l'épreuve des choses, soit au moyen des sens, soit au moyen de la conscience⁴⁸.

La connaissance par l'épreuve des choses et au moyen des sens, voilà qui définit assez bien ce qu'est fondamentalement l'expérience.

Or, pour changer à présent de domaine, ce n'est pas une autre définition que donne Sandaeus dans sa *Clavis mystica*, premier

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Le Dictionnaire de l'Académie française*, 8^e édition, Paris, 1932-1935, [http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/generic/cherche.exe?11;s=3542932770;;](http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/generic/cherche.exe?11;s=3542932770;)

⁴⁷ *Dictionnaire de l'Académie française*, t. I, Paris, J.J. Smits, 1799, p. 550

⁴⁸ *Le Dictionnaire de l'Académie française*, 8^e édition, Paris, 1932-1935, [http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/generic/cherche.exe?11;s=3542932770;;](http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/generic/cherche.exe?11;s=3542932770;)

dictionnaire de la mystique. Reprenant le sens philosophique, Sandaeus définit ainsi l'expérience : « En langage philosophique, ce n'est rien d'autre que la simple perception (*simplex perceptio*) d'une chose, causée de manière immédiate »⁴⁹. Définition minimale, s'il en est, qui insiste sur l'immédiateté, sur une connaissance directe de la réalité. À cette définition philosophique, il adjoint la définition du sens commun déjà rencontrée :

En langage commun, on la définit comme *une connaissance acquise par l'usage (cognitio per usum), sans que personne ne l'enseigne. C'est proprement une connaissance des choses singulières, tandis que la science (ars) est la connaissance des choses universelles comme en témoigne Aristote au premier livre de sa Métaphysique*⁵⁰.

L'idée de l'absence d'apprentissage, d'une connaissance par l'usage rejoint donc parfaitement les définitions postérieures déjà citées, avec ici une distinction assez intéressante entre le singulier et l'universel. La singularité qui renvoie tant à l'objet de l'expérience qu'au sujet qui l'éprouve, apparaît toutefois donner accès progressivement, par un long cheminement, à l'universel, la connaissance de l'universel ne s'opérant qu'à travers la connaissance du singulier, comme le précise Sandaeus en citant Manilius : « Par la variété de l'usage, l'expérience a fait la Science (*Artem experientia fecit*), l'exemple montrant le chemin »⁵¹, remarque qui permet de rapprocher, voire de confondre jusqu'à un certain point, la définition philosophique avec celle de l'usage commun.

Or il convient de souligner qu'aux yeux de Sandaeus cette expérience s'enracine dans la vie sensitive bien plus que dans l'intelligence, comme le rappelle une citation de Thomas d'Aquin (*Commentaire du Psaume 33*), selon laquelle « l'expérience se tire par les sens des choses présentes »⁵². Mais cette citation se complète toutefois de la mention d'une autre dimension qui est bien celle explorée par Sandaeus : l'expérience se tire également par les sens des choses absentes. C'est avec cette nouvelle dimension que s'ouvre un autre horizon, situé apparemment aux antipodes de la

⁴⁹ Maximilian VAN DER SANDT, *Pro Theologia Mystica clavis elucidarium, onomasticon uocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum ueteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae Disciplinae sensum paucis manifestatum*, Cologne, 1640, p. 204.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

connaissance scientifique, celui de la mystique, horizon vers lequel Sandaeus tend bien évidemment. C'est ce glissement que je voudrais explorer, pour ensuite opérer un nouveau déplacement vers un autre champ qui naît à la même époque, même s'il ne sera théorisé qu'au siècle suivant : à savoir celui de l'esthétique. Il s'agira de montrer que l'expérience, qu'elle soit scientifique, mystique ou esthétique, se fonde dans les sens, donne lieu à une connaissance sensible d'une réalité présente ou absente, concrète ou idéale.

Revenons donc à Sandaeus qui va nous aider à mieux cerner le fondement sensible de cette science expérimentale qu'est la mystique selon Surin. Je m'appuie ici sur l'entrée expérience de la *Clavis mystica*. À la question « Qu'appelle-t-on chez les Mystiques une notion ou connaissance expérimentale (*experimentalis notitia aut*) ? », Sandaeus répond ainsi : « C'est la perception (*perceptio*) de la bonté divine éprouvée à travers l'étreinte de l'amour unitif. »⁵³ Cette définition n'est autre que celle de la théologie mystique, dite également théologie en acte (*theologia actualis*). Plus précisément, cette connaissance expérimentale consiste à vivre l'absent comme présent, à faire l'épreuve de sa présence. Pour citer Michel de Certeau, il y a « enregistrement empirique d'un inconnu »⁵⁴. À la connaissance obscure d'un *Deus absconditus* fait place la « claire perception » qui est plus qu'une simple vision, puisqu'il est question de « la sensation du goût de la bonté divine ». C'est ce goût qui « fait l'expérience », écrit Sandaeus. Et de citer Hugues de Saint Victor : « L'expérience est maîtresse d'intelligence. Et l'on reconnaît au mieux la vérité d'un jugement lorsqu'on ne l'a pas appris seulement en écoutant, mais en *goûtant* et en agissant (*gustando et faciendo*). »⁵⁵ On assiste ainsi à une inversion dans la hiérarchie des sens avec cette promotion du sens le plus fusionnel qui soit, c'est-à-dire le goût. Par ailleurs, cette dernière citation indique clairement qu'il ne s'agit pas d'une connaissance passive ou purement intellectuelle mais d'une connaissance dans l'action, si chère aux jésuites, même si elle touche ici un autre domaine que celui de l'action dans le monde, celui de la mystique.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Michel DE CERTEAU, *La possession de Loudun*, Paris, 1970, p. 172. Cité par Hélène TRÉPANIÉ, « Expérience », dans *Lexique mystique*, Université Lumière Lyon 2, Groupe Renaissance et Âge Classique (GRAC) : <http://grac.univ-lyon2.fr/lexique-mystique-a-f--532516.kjsp>

⁵⁵ Maximilian VAN DER SANDT, *Pro theologia Mystica clavis*, op. cit., p. 204.

L'intérêt de l'œuvre de Sandaeus est qu'elle cherche à fonder l'autorité, la véracité d'une telle connaissance expérimentale de Dieu, qui si elle relève bien du particulier ou du singulier, de la subjectivité, n'en apparaît pas moins comme la voie royale d'accès à la Vérité divine, surpassant de loin celle de la théologie positive ou spéculative, c'est-à-dire la voie de la scolastique. À ce titre, Sandaeus considère que les mystiques ne procèdent pas autrement que tous « les spécialistes de diverses disciplines », comme s'il s'agissait à nouveau de fonder la modernité de cette science expérimentale qui vaudrait tant pour le champ de la spiritualité que pour celui des sciences, domaines dans lesquels ce n'est plus l'autorité des Anciens qui prévaut, mais l'épreuve de la réalité, en l'occurrence ici non plus terrestre mais céleste :

De nos jours, guidés par l'expérience, les spécialistes de diverses disciplines rejettent les assertions des Anciens, jadis très communément admises. Les Anciens pensaient avoir établi par démonstration que les zones torride et glacée de la terre étaient tout à fait inhabitables. Mais l'expérience des navigateurs modernes a démontré le contraire. Grâce à cette expérience, on a en effet découvert que l'une comme l'autre était habitée ; et que sous la zone torride se trouvait une région extrêmement peuplée⁵⁶.

Pourquoi n'en irait-il pas de même dans le champ des réalités cachées, s'interroge Sandaeus, réalités qui restent inconnues pour ceux « qui évoluent dans l'École péripatéticienne et agissent suivant ses principes »⁵⁷ ? Or cette science des saints pratiquée par d'autres moyens que ceux de la raison communique une vérité bien plus assurée :

Et si tous les savants du monde disaient à un homme qui a fait l'expérience de l'union mystique : 'Tu te trompes, malheureux, ta foi n'est pas véridique', cet homme répondrait sans hésiter : 'C'est vous tous, au contraire, qui vous trompez : ma foi est parfaitement véridique et assurée'. Il répondrait cela avec fermeté, ayant dans son cœur un fondement infaillible relevant non tant de l'investigation de la raison que de l'union de l'amour⁵⁸.

À l'instar de Descartes, le mystique cherche le critère de la certitude dans son expérience personnelle. Le fait empirique ou

⁵⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 20.

ressenti, vécu ou vu, appelle un nouveau type de savoir. Comme l'écrit Michel de Certeau, « les expériences sont devenues pour les spirituels comme pour les philosophes et les savants, les seules certitudes dans la déroute de la raison scolastique et de la mutations des idées »⁵⁹. « Notre Seigneur, écrit Surin, voulut que dans les voies de l'Esprit, l'expérience m'apprit et m'inculquât une vérité, dont sans cette expérience j'ignorais l'importance.... ».⁶⁰

Les objets de cette connaissance expérimentale ne sont autres, selon Sandaeus, que les « actes et sentiments intérieurs », ou plus exactement les « traces et impressions » (*vestigia et impressiones*)⁶¹ laissées dans l'âme par les opérations divines (notons ici le vocabulaire indiciaire). Bien mieux qu'à travers les images et discours forgés par l'intellect, c'est par ces traces et impressions, ces *species* intérieures et obscures, que « l'âme apprend à connaître Dieu de sa propre expérience »⁶². Mais de quelle nature sont ces traces, et comment rendre compte de ces images énigmatiques ? La réponse souvent apportée est qu'il faut soi-même en faire l'expérience pour le comprendre. Pour citer à nouveau Surin : « Qui pourrait le dire, qui le pourrait comprendre, sinon celui qui l'expérimente ? »⁶³ Les critiques dont les mystiques feront l'objet portent bien sur la nature expérimentale de leur illumination, connaissance bien fragile au regard du savoir scolastique. « Comment en effet fonder une science sur une expérience nouvelle, individuelle et non reproductible ? »⁶⁴ Comme le souligne Hélène Trépanier, outre la nouveauté (encore considérée comme dangereuse à cette époque), l'individualité de l'expérience est aussi mise en cause par les théologiens.

Mais je laisse ce débat de côté, et en guise de transition je voudrais citer une parabole de François de Sales, parabole ou allégorie conçue pour exprimer la suprématie de la mystique sur la théologie spéculative, et qui va me donner l'occasion de glisser vers le champ de l'esthétique. Cette parabole met en scène un laboureur et un aveugle. Le laboureur ayant « une vue bien claire, sent et

⁵⁹ Michel DE CERTEAU, « Crise sociale et réformisme au début du XVII^e siècle. Une 'nouvelle spiritualité' chez les jésuites français », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 41, 1956, p. 358.

⁶⁰ Jean-Joseph SURIN, *Science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des Ursulines de Loudun* (1663), Grenoble, 1990, p. 312.

⁶¹ Maximilian VAN DER SANDT, *Pro theologia Mystica clavis*, op. cit., p. 204.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 287.

⁶⁴ Hélène TRÉPANIE, « Expérience », art. cit.

ressent l'agréable splendeur du beau soleil levant » tandis que l'aveugle-né connaît seulement « tous les discours que les philosophes en font et toutes les louanges qu'ils lui donnent ». Le laboureur en a plus de « jouissance » et l'aveugle plus de « connaissance ». « Cette jouissance produit un amour bien plus vif et animé que ne fait la simple connaissance du discours, car l'expérience d'un bien nous le rend infiniment plus aimable que toutes les sciences qu'on en pourrait avoir. »⁶⁵ C'est l'« expérience » qui, par la jouissance, mène au sommet de l'amour.

Intéressons-nous à présent à ce rapport entre jouissance et connaissance à travers l'expérience. Car c'est bien ce rapport qui se trouve au fondement de l'expérience esthétique tel qu'elle commence à être théorisée à la fin du XVIII^e siècle. La première définition de l'esthétique est celle de théorie de la connaissance sensible ; c'est la définition qu'en donne Baumgarten dans l'ouvrage fondateur de cette discipline *Aesthetica* (1750) : *Aesthetica est scientia cognitionis sensitivae*. Contrairement à ce que l'on pense souvent, surtout au regard de la philosophie de l'art antique, l'esthétique ne désigne pas la connaissance des principes normatifs relatifs à la beauté mais l'appréhension expérimentale et sensible de cette beauté. Mais quels sont alors les liens entre cette nouvelle science et la science des saints ? Pour répondre à cette question, je propose de l'envisager à travers un angle assez précis, celui de l'utilisation chez Baumgarten d'une expression si chère à la mystique, et particulièrement rhéno-flamande, celle « du fond de l'âme » (*fundus animae*, *Grund der Seele*)⁶⁶. Il est en effet intéressant de noter que c'est cette expression que reprend Baumgarten dans son *Esthétique*, à l'occasion d'un chapitre consacré à l'enthousiasme, à propos duquel il utilise un vocabulaire proprement mystique : *impetus aestheticus* ou *pulcra mentis incitatio, inflammatioque, (...) ectasis, furor, enthusiasmos, pneuma theou*⁶⁷.

⁶⁵ François DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, dans *Ceuvres complètes*, Paris, 1969, p. 620.

⁶⁶ Le développement qui suit s'appuie essentiellement sur les travaux de Niklaus Largier. Voir notamment « The Plasticity of the Soul: Mystical Darkness, Touch, and Aesthetic Experience », *Modern Language Notes*, 125 : 3, 2010, p. 536-551. « Mysticism, Modernity, and the Invention of Aesthetic Experience », *Representations*, 105 : 1, 2009, p. 37-60.

⁶⁷ Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, *Aesthetica*, Francfort, 1750, p. 73.

Cet enthousiasme (*impetus*, c'est-à-dire cet élan, impulsion, inspiration, mouvement instinctif, cette pulsion) est la qualité fondamentale requise pour ce que Baumgarten appelle le *felix aestheticus*⁶⁸, c'est-à-dire pour atteindre une authentique expérience esthétique, assimilée à un véritable état extatique où l'âme et le corps s'affectent mutuellement. Plus précisément, l'expérience renvoie ici à un processus à travers lequel l'âme prend forme et donne forme au monde sous l'influence des sens. Et ce processus s'initie dans le fond de l'âme, fond de tous les possibles. Baumgarten a recours à cette idée du fond de l'âme pour paradoxalement désacraliser cette expérience, le philosophe reprochant à certains d'attribuer une origine divine à cette expérience. Mais par cette seule référence à la tradition mystique, il s'inscrit malgré tout dans la continuité de la conception mystique de l'expérience, tout en insistant sur l'immanence de ce principe divin, sur son identité avec l'âme elle-même, dont le fond est la fondation de toutes nos sensations, le fondement de la vérité esthétique. Parmi les sensations, une place privilégiée est accordée au toucher qui absorbe entièrement l'âme dans la sensation. Dans l'appréhension de l'objet esthétique, il y a pour ainsi dire transfiguration de la vue en toucher, transfiguration qui n'a rien d'une métaphore puisqu'elle rend compte du type d'émotion qui submerge le corps et l'esprit qui ne font plus qu'un, de même que l'objet et le sujet tendent à se confondre. Dans le cas présent, l'objet n'est plus Dieu mais l'œuvre d'art dont l'effet modèle la plasticité du fond de l'âme.

Je ne vais pas aller plus avant dans cette analyse qui nécessiterait une investigation plus fouillée des textes fondateurs de l'esthétique. Je ne retiendrai en conclusion que ce constat de survivance du vocabulaire mystique dans le champ de l'esthétique, champ qui en retour nous éclaire sur la place de l'expérience sensible dans la mystique. Plutôt que de parler d'un avènement de la subjectivité, il serait plus juste de parler, en suivant Niklaus Largier d'une poétique ou d'une *poesis* de l'expérience façonnant soi comme le monde⁶⁹. Cette idée rejoint assez bien la façon dont Jacques Le Brun envisage l'expérience mystique comme une

⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁹ Niklaus LARGIER, « Mysticism, Modernity, and the Invention of Aesthetic Experience », art. cit., p. 39.

expérience littéraire⁷⁰. Invitant à reconsidérer la prétendue transparence des récits d'expérience, il renonce à les envisager comme des traductions, comme l'exacte expression d'une vérité objective. Prenant l'exemple de Thérèse d'Avila, il rappelle qu'elle travaille avant tout sur les mots, jamais elle ne s'en sert comme d'un moyen de traduction passif. Et l'expérience se situe dans ce travail d'écrivain ; je serais tenté de dire, pour ma part, dans ce travail de figurabilité. Le langage allusif des mystiques est truffé de métaphores, qui sont au sens étymologique de continuels déplacements. L'expérience ne se trouve non pas derrière, mais dans ce processus de figurabilité qui consiste à produire du sens à partir des affects et à produire des émotions à partir du sens.

Pour citer cet article :

Ralph DEKONINCK, « L'invention moderne de l'expérience entre mystique et esthétique », *GEMCA : papers in progress*, t. 3, n° 1, 2016, p. 34-42 [En ligne].

URL :

http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/pp/GEMCA_PP_3_2016_1_DEKONINCK.pdf

⁷⁰ Jacques LE BRUN, *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, 2004, voir en particulier le chapitre II: « Expérience religieuse et expérience littéraire », p. 43-66.

Expérience d'image : entre emblématique et physique

Agnès GUIDERDONI (UCL/F.R.S.-FNRS)

« Essay, esprouve reïterée de quelque effet qui sert à nostre raisonnement pour venir à la connoissance de sa cause. [...] La Physique moderne est preferable à celle des Anciens, en ce que celle-cy commençoit à raisonner sur les causes, et celle-là ne raisonne que sur les experiences. Descartes disoit qu'il faisoit plus de cas des experiences des Artisans, que des speculations de tous les Doctes. On appelle un homme d'experience, celui qui a vescu et raisonné long-temps, qui a veu et leu beaucoup de choses et d'affaires, qui connoist le monde par sa propre experience. »
(Furetière)

Pour clôturer ce volume, je propose deux choses : d'une part, explorer un dernier exemple de ce que peut être l'expérience au début de la période moderne, et de ses évolutions. D'autre part, tenter de définir cette expérience non pas tant en terme de définition qu'en terme de concept opératoire permettant de comprendre différemment certains objets, comme peut l'être le cadre ou la figure. Ceci fait écho au séminaire sur l'analyse culturelle puisque nous prenons alors la voie suggérée par Mieke Bal, de fonder la méthodologie sur des concepts, ou encore de définir un certain nombre d'objets théoriques. L'expérience en ferait donc partie.

Un dernier exemple donc qui s'attache au transfert et à la transformation de la nature d'une expérience, celle qui est faite dans l'emblème, appartenant au monde analogique, symbolique, et celle qui est faite de manière tout à fait contemporaine dans des thèses de physique, témoins de l'émergence d'un monde des phénomènes observables, du monde empirique. Je vais m'attacher principalement au croisement, presque au sens génétique, de l'expérience visuelle et de l'expérience scientifique.

Exposant la portée épistémologique des nouveaux instruments optiques, Philippe Hamou explique : « Comme pour la perspective, la prise en compte des nouvelles dimensions instrumentales de l'expérience visuelle devait se faire d'abord dans un cadre théorique ancien, pour seulement, dans un second temps, contribuer à le briser. »⁷¹ Dans l'exemple qui va nous occuper, l'emblématique s'offre ainsi comme le « cadre théorique ancien », un ancien régime de l'image, contaminé peu à peu et modifié par la nouveauté du contenu de l'expérience.

En 1610, Galilée porte à la connaissance du public ses toutes premières découvertes faites à l'aide de son télescope dans un ouvrage intitulé *Sidereus nuncius* (« Messager des étoiles »). Philippe Hamou précise qu'il s'agit de « l'un des tournants de la science classique »⁷². Il ajoute :

[...] Surtout [son télescope] révèle quelque chose de totalement neuf au sujet du monde visible et de l'expérience humaine. Le champ de l'expérience ou, si l'on veut, le champ de la connaissance empirique n'est pas borné par l'horizon des sens naturels. [...] Il invite à se remettre à nouveaux frais devant le monde de l'œil, à rechercher partout des observations plus fines, des *phénomènes masqués sous des apparences grossières*, des dimensions d'expérience inédite. En d'autres termes, les instruments d'optique ont, par leur exemple, favorisé le développement au XVII^e siècle d'une tradition expérimentale de type baconien, dont le régime épistémologique propre est celui de l'enquête exploratoire, ouverte à la possibilité du nouveau⁷³.

Dans ces conditions, utiliser l'emblématique (renouvelée) pour transmettre un contenu scientifique (nouveau), voire pour le démontrer, revient à faire une expérience comme essai du réel en tant que tel, et non en tant que signe d'une vérité cachée, un réel à déchiffrer selon le langage mathématique comme l'affirme Galilée dès 1623 dans *Il Saggiatore* (« L'essayeur ») :

⁷¹ Philippe HAMOU, *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, 2002, p. 66.

⁷² *Ibid.*, p. 62.

⁷³ *Ibid.*, p. 62-63. Mon italique. Voir également de Philippe HAMOU, *La mutation du visible : essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII^e siècle*, s.l., Presses universitaires du Septentrion, vol. 1, *Du Sidereus nuncius de Galilée à la Dioptrique cartésienne*, 1999, vol. 2, *Microscopes et télescopes en Angleterre de Bacon à Hooke*, 2001.

La philosophie est écrite dans ce livre immense qui est perpétuellement devant nos yeux, je veux dire l'Univers, mais on ne peut le comprendre que si on ne s'applique pas d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique, et ses caractères sont des triangles, des cercles, et autres figures géométriques, sans le moyen desquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot. Sans eux, c'est une errance vaine dans un labyrinthe obscur⁷⁴.

Un exemple d'une richesse remarquable se trouve dans cette ouvrage auquel nous avons déjà eu à faire il y a quatre ou cinq ans, les thèses de mécanique soutenues en 1624 à Louvain sous la présidence du jésuite mathématicien, Grégoire de Saint-Vincent : « Theorèmes mathématiques de la science statique sur le mouvement des poids sur un plan croisant l'horizon perpendiculairement ou obliquement. A soutenir et démontrer au collège de la Société de Jésus de Louvain, par Gauthier Van Aelst, Anversois, / par Jan Ciermans, de Bois le Duc, sous la présidence du R.P. Grégoire de Saint-Vincent, professeur de mathématiques, Religieux de cette même Société. Le 29 juillet 1624 »⁷⁵. Ces thèses présentent la particularité d'être illustrées de vignettes qui s'inspirent des *Amorum Emblemata* d'Otto van Veen, parus en 1608 à Anvers⁷⁶. Ces vignettes ont été conçues, dessinées et gravées par l'un des élèves de Grégoire, Jan Ciermans, si l'on en croit Patricia Radelet et Jean Dhombres qui ont édité le livret ; Ciermans publiera lui-même en 1640 des *Disciplinae mathematicae* illustrées également de gravures d'inspiration emblématique. Chaque « chapitre » est ainsi constitué du théorème dont la structure est généralement la même, à savoir une première phrase énonçant la règle générale, suivie des différentes parties du théorème, qui est illustré – en première

⁷⁴ G. GALILÉE, *L'essayeur*, [présenté et traduit par] Christiane Chauviré, Paris, 1979, p. 141.

⁷⁵ Gregorio a S. Vincento, *Theoremata mathematica scientiae staticae. De ductu ponderum per planitem recta & oblique Horizontem decussantem...*, Louvain, 1624. Ces thèses ont été récemment traduites, éditées et abondamment commentées, par Jean DHOMBRES et Patricia RADELET-DE GRAVE, *Une mécanique donnée à voir : les thèses illustrées défendues à Louvain en juillet 1624 par Grégoire de Saint-Vincent S.J.*, Turnhout, 2008. Je souhaite les remercier ici pour leur générosité ainsi que la richesse de nos échanges, qui ont permis de nourrir ma réflexion.

⁷⁶ Otto VAN VEEN, ou VAENIUS, *Amorum emblemata, figuris aeneis incisa*, Anvers, 1608.

analyse – à la fois par la gravure et des notes, qui sont comme la légende de la gravure. Les parties formant l'énoncé du théorème se présentent souvent comme des justifications et des ébauches de démonstrations, que l'on trouve aussi, plus rarement, dans les notes. L'ensemble forme donc un tout solidaire.

Dans une certaine mesure, la reprise de ces vignettes, par un jésuite de Louvain en 1624 ne doit pas nous surprendre. La fin du XVI^e siècle et les trois premières décennies du XVII^e sont une période de plein essor de la littérature emblématique, tant religieuse que profane, en particulier, dans les Pays-Bas. La formation que les jésuites recevaient et qu'ils enseignaient eux-mêmes à leurs élèves dans leurs collèges soutenait la pratique emblématique comme exercice rhétorique et mnémotechnique. Ils ont été parmi les plus actifs à promouvoir l'emblématique comme véhicule de connaissances.

En première analyse, on peut constater que la reprise des emblèmes de Vaenius obéit au principe de *bricolage* de l'emblématique, qui en est une des spécificités définitoires⁷⁷. Jan Ciermans fait donc œuvre de *bricoleur* en choisissant dans les emblèmes de Vaenius certains motifs, certaines mises en scène, certains objets ou encore certains gestes des *putti*, et en y insérant des figures géométriques, soit comme expérience exercée par le *putto*-expérimentateur, soit comme démonstration donnée à voir sur un support (tableau, mur, etc.) par le *putto*-professeur. Ainsi le théorème 1 combine-t-il l'emblème 59 et l'emblème 65 des *Amorum Emblemata*. A l'emblème 59, intitulé « *Fortior est agitatus amor* » ou « Par travail plus fort », Ciermans reprend le geste du *putto* exerçant une poussée sur un tronc d'arbre ainsi que l'organisation spatiale générale de la vignette (premier plan/second plan)⁷⁸. À l'emblème 65, il reprend les détails du second plan⁷⁹. Les zéphirs acharnés à souffler sur le chêne à l'emblème 59 chez Vaenius ont été remplacés

⁷⁷ Daniel Russell a le premier formalisé cet aspect dans « The Emblem and Authority », *Word & Image. Actes du Premier Congrès International de Texte et Image*, 4, 1988, p. 81-87, et aussi *Emblematic Structures in Renaissance French Culture*, Toronto - Buffalo - London, 1995, p. 7.

⁷⁸ Le *motto* et le thème font également l'objet de l'emblème 43 des *Amoris Divini Emblemata*, mais le plan d'eau a disparu au profit d'un chemin, déjà présent à gauche dans l'emblème de 1608. *Anima* et *Amor Divinus* s'agrippent au tronc du chêne tandis qu'une bâtisse à côté de laquelle se détache nettement une haute croix semble être le point d'arrivée du chemin.

⁷⁹ DHOMBRES et RADELET, *Une mécanique donnée à voir*, op. cit., p. 232.

par un oiseau, comme par métonymie, et un corps céleste lesté d'un poids pour accompagner le théorème. Les divers quatrains multilingues qui accompagnent les emblèmes de Vaenius ont laissé la place à l'énoncé latin du théorème, accompagné des notes qui donnent la légende des lettres majuscules dispersées dans la gravure, transformant chacun de ces éléments. Le bricolage iconographique est assez évident sur ce seul exemple. Cependant, conformément à la nature de l'emblématique, il s'accompagne également d'un bricolage iconologique. Sur ce premier exemple en effet, on constate une certaine affinité entre l'objet du théorème, à savoir « l'équilibre d'un corps pesant, ou plutôt son repos [absence de mouvement] », et la tonalité stoïcienne de l'emblème originel, indiquée d'une part par le *motto* et la citation, tout deux tirés de Sénèque⁸⁰, et d'autre part du fait de l'imprégnation néo-stoïcienne de l'ensemble des ouvrages de Vaenius. Il est ainsi tentant de rapprocher l'équilibre et le repos des corps du repos des passions – ataraxie et apathie – dans lequel le sage trouve bonheur et vertu. Le *bricolage* de Ciermans joue pleinement du principe d'analogie propre à l'emblème, c'est-à-dire qu'il ne procède pas autrement qu'un emblémate contemporein et qu'il produit en fin de compte un véritable emblème que l'on pourrait lire comme une *imago figurata* en dépit ou plutôt au-delà de son apparent défaut d'allégorisation. Il est de nombreux emblèmes qui ne présentent aucune allégorie ou aucun caractère symbolique patent.

Cependant une différence de taille s'impose entre les emblèmes de Vaenius et les vignettes de Ciermans ; en effet le point de départ du physicien n'est pas à proprement parler une métaphore, comme c'est le cas dans l'emblématique, mais un théorème, dont la caractéristique première est d'être une « proposition scientifique qu'une démonstration rend évidente⁸¹ ». Nous ne sommes pas ici dans l'ordre de l'interprétation mais dans celui de la démonstration, ou du moins de l'explication. Pourtant les gravures proposées

⁸⁰ La citation de Sénèque est tirée du *De Providentia*, 4, 16 : *Non est arbor fortis, nisi in quam ventus frequens incurSAT: ipsa enim vexatione constringitur, & radices certius figit*, traduit par le quatrain français : « Le chesne s'affermir secoué par l'orage: / Ainsi le vray Amour s'enroidit aux assauts / Des tristes desfaveurs, ferme contre tous maux, / Qui luy servent en fin d'un loyal tesmoignage. »

⁸¹ Cette définition, datant de 1539 et tirée de J. Canappe, est présentée comme la première attestation du mot en français par le *Trésor de la Langue Française Informatisé*, entrée « Théorème ».

doivent être interprétées en raison de leur « irréalisme » évident : elles appellent une parole qui leur donnera sens. Elles sont à proprement parler des *imagines figuratae*. Si les éléments représentés par Ciermans dans la gravure ne sont pas utilisés dans le théorème – et ceci sans surprise dans la mesure où ils ne sont que des exemples, des illustrations, de la loi générale énoncée dans celui-ci – ils apparaissent dans la ou les note(s) qui l'accompagne(nt) et qui *effectue(nt)* l'abstraction géométrique à travers la scène de la gravure, transfigurant ainsi l'image. En outre, leur inclusion dans une structure emblématique, leur confère leur caractère symbolique en leur ôtant leur qualité de *chose* pour les transformer en *signe*. Se trouve ainsi reconstituée l'image emblématique « feuilletée », le feuillage de sens caractéristique de la figure, mais suivant des modalités – on va le voir – tout de même déplacées par rapport à l'emblème « traditionnel ».

Le théorème 9, sur l'énergie cinétique, est à cet égard fascinant. Il reprend deux motifs fondamentaux à l'univers de Vaenius, la perspective, imposante au centre de l'image qu'elle construit et installe dans la stabilité, et l'expérience, que pratiquent deux *putti* au premier plan. La perspective est présente dans de nombreux emblèmes de Vaenius mais est rarement mise en valeur comme dans cette gravure de l'emblème 23, où elle absorbe le regard du spectateur après que celui-ci a passé la scène d'expérimentation du premier plan. Elle constitue alors comme un au-delà de l'expérience, et donc du monde phénoménal, dans son point de fuite qui s'apparente à une invitation vers un infini, certes lumineux, mais cependant immédiatement barré par une montagne. Infini en impasse ou du moins laborieux... qui oblige à un retour dans cet atelier d'essayers, au sens technique désignant l'officier des monnaies chargé de « faire l'essai », de tester la qualité de l'or (et de l'argent) au moyen d'une « pierre de touche ». Un des *putti* en effet, penché sur une table, est en train de tester des pièces d'or grâce à un touchau, ce qu'indiquent à la fois l'objet rectangulaire sur lequel il travaille ainsi que le récipient avec le stylet ou plume, rempli de l'acide nécessaire à l'expérience, placé à côté. L'autre *putto* quant à lui fait passer l'or au feu, l'épurant et l'affinant, selon également une méthode traditionnelle. Ainsi la gravure figure-t-elle analogiquement l'idée développée dans le *motto* et l'épigramme : « Comme l'or au feu. A la touche, & au feu, si l'or est bon, s'espreuve: / Ainsi doit tout amant monstrer sa loyauté, / Sans

tourner son courage en temps d'adversité. / Car tousjours au besoing se voit d'Amour la preuve. »

En outre, la définition de la pierre de touche dans le Furetière donne une précision importante pour la suite : « On dit aussi, qu'une piece de monnoye a senti la *touche*, quand on l'a esprouvée non seulement sur la pierre, mais aussi avec le burin ou l'eau forte. »⁸² Ainsi le travail de l'essayeur entre en écho avec celui du graveur, de même qu'il entre en écho avec celui de l'alchimiste (épreuve de l'acide et épreuve du feu du Grand Œuvre), ce dont Vaenius est familier, comme on le sait. Si la perspective démontre la maîtrise de l'artiste, elle indique également sa capacité à imiter la nature et à faire illusion. Cependant, dans cette gravure, cette perspective à l'infini immédiatement refermé, annihilant donc en un clin d'œil la profondeur et renvoyant le regard du spectateur à l'atelier d'expérimentation du premier plan, seul espace tridimensionnel grâce, notamment, à la (fausse) fenêtre s'ouvrant sur le fond, s'offre plutôt comme une pierre de touche révélant l'illusion, après laquelle seule l'expérience du travail de la matière demeure, d'une matière transfigurée par l'acide ou par le feu, matière « à plus haut sens » donc dans une conception de la création saturée par l'analogie. Ce n'est pas la première fois que Vaenius associe le travail de l'artiste à une expérience sur la matière, partie par observation, partie par expérimentation, si l'on se réfère par exemple au dessin préparatoire de l'emblème 70 des emblèmes horatiens, les *Horatiana*.

De cette image, Jan Ciermans reprend donc la perspective et un *putto* expérimentateur, à l'avant-plan. La reprise de ces deux motifs souligne, si ce n'est une transformation épistémologique, du moins un questionnement ou la désignation du point focal, problématique car bouleversant l'ordre ancien, de cette transformation. Le *putto* joue ici le même rôle que celui qu'il occupe dans les autres théorèmes. Cependant, la reprise indique une insistance sur le statut même de l'expérience, sur l'acte d'expérimenter. Cet acte est commun à Vaenius et à Ciermans, réalisé par le même personnage mais il ne s'agit plus de faire l'épreuve du feu ou de la touche mais de « la théorie adoptée d'un mouvement sur un plan incliné »⁸³.

⁸² Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel*, La Haye et Rotterdam, 3 tomes, 1690. On notera au passage que Vaenius fut nommé garde des Monnaies à Bruxelles en 1612 (donc après la parution des *Amorum Emblemata*).

⁸³ DHOMBRES et RADELET, *Une mécanique donnée à voir*, op. cit., p. 307.

L'essayeur⁸⁴ transposé dans ces vignettes mathématiques ne laisse pas de rappeler en outre ce *Saggiatore* (i.e. *Essayeur*) publié en 1623 par Galilée, dans lequel ce dernier affirme non seulement que le monde « est écrit dans la langue mathématique » mais aussi :

Peut-être croit-il [Sarsi] que la philosophie [la philosophie naturelle, c'est-à-dire les sciences] est l'œuvre de la fantaisie d'un homme, comme *L'Illiade* et le *Roland furieux*, où la vérité de ce qui y est écrit est la chose la moins importante. Il n'en est pas ainsi, Signor Sarsi. La philosophie est écrite dans ce livre immense qui est *perpétuellement devant nos yeux* [...]⁸⁵.

Le basculement d'une représentation du monde à l'autre effectuée par Ciermans peut s'expliquer par ces quelques lignes : au bon aloi de l'or, analogiquement pris pour l'Amour, le Bien, ou encore la Vérité, produit d'un travail subtil, presque ésotérique, se substitue la vérité à établir sur le monde « devant nos yeux », dont l'illusion aura été évacuée. Et s'il faut toujours apprendre à lire dans le monde, on a vu que le langage a radicalement changé. De l'expérience alchimique reposant entièrement sur les correspondances, on garde l'expérience elle-même, mais devenue la pierre de touche de la vérité de l'énoncé du théorème, même virtuellement. Par voie de conséquence, de la perspective, on ne garde que la mathématisation de l'espace visuelle... que dénonçait d'ailleurs âprement le maître de Vaenius, Zuccari, dans son traité sur la peinture⁸⁶ et au rebours d'un monde entièrement à représenter pour être compris⁸⁷.

Le procédé de reprise des motifs qui ressemble progressivement à une subversion du modèle emblématique est porté à son comble

⁸⁴ Randle COTGRAVE définit ainsi le mot : « *Essayeur*. m. : An essayer; tryer, prover; attempter; one that tasts, or takes an assay; and particularly, an Officer in the Mint, who touches everie kind of new coyne before it be delivered out. », *A Dictionarie of the French and English Tongues*, Londres, , 1611.

⁸⁵ G. GALILÉE, *L'essayeur*, op. cit., p. 141. Mon italique.

⁸⁶ Voir Erwin PANOFKY, traduit par Henri JOLY, *Idea*, Paris, 1989, p. 98-99. Première édition 1923.

⁸⁷ Philippe HAMOU, *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, 2002 : « L'expérience des tableaux perspectifs conduisit ceux qui l'éprouvaient à se demander si voir n'était pas au fond toujours lire ou interpréter quelque chose comme une peinture. En d'autres termes, la théorie de la vision était comme invitée à s'installer sur le terrain moderne d'une théorie de la représentation et du signe », p. 51.

dans le théorème 4, « qui décrit le déséquilibre des corps, celui qui entraîne le mouvement »⁸⁸. Ciermans y reprend l’emblème 122 de Vaenius : « Bon vent, bon heur. Heureux sont les amans, que Cupidon pourmeine / Par un calme agreable, embarquez sur sa nef, / Et a veüe du port, sans craindre le meschef, / Ny que le vent d’envie à quelque escueil les traîne. » Dans les deux gravures, on y voit un navire gouverné par Cupidon, bordant sa voile ; mais tandis que chez Vaenius, il conduit deux amants en grande conversation passionnée, il ne conduit plus chez Ciermans qu’à un plan incliné en bois sur lequel repose trois objets de forme géométrique, en grand danger de glisser dans la mer d’ailleurs. On peut à nouveau souligner la subtilité de la reprise du motif « gouvernement de l’Amour ». La reprise de Ciermans prête cependant ici à questionnement dans la mesure où le même Cupidon gouverne le bateau, devenu pourtant lieu d’expérience et de démonstration puisque sur sa poupe a été ajoutée une figure géométrique, modélisant ce qui se passe sur le plan incliné, en remplacement des personnages. Cet Amour présenté comme tout-puissant chez Vaenius, et qui traverse toute son œuvre par ailleurs, serait-il encore au commande de la philosophie naturelle ? Après tout, il traverse aussi les vingt théorèmes de Grégoire de Saint-Vincent, il en est même le grand expérimentateur ou essayeur, comme on l’a vu. Mais précisément, il n’en fait que l’essai ou l’expérience : il n’en gouverne pas les règles, qu’il met « simplement » en condition d’être vérifiées (ou non). Comme la perspective, la forme est reprise pour être subvertie et évidée de sa position structurante qu’elle occupait dans l’univers de Vaenius.

Enfin ce théorème comprend bien plus que ce qu’il énonce. En effet, les idées de Galilée, condamnées par Rome et interdites à la discussion, mais pourtant présentes en général dans les thèses, s’offrent dans ce théorème, ou plutôt dans cette vignette emblématique de manière étonnante⁸⁹. Grégoire de Saint-Vincent reprend à Galilée une idée cruciale pour la démonstration du mouvement de la Terre et pour le développement de la physique moderne, à savoir celle de la relativité restreinte. Cependant, il ne nomme jamais Galilée, ne fait jamais aucune référence à ses idées. Galilée est présent dans les vignettes, il y est « donné à voir » comme

⁸⁸ DHOMBRES et RADELET, *op. cit.*, p. 297.

⁸⁹ Je m’appuie ici sur l’étude de Dhombres et Radelet, en particulier p. 19-20 et 431-432.

l'énonce le titre de l'étude de Dhombres et Radelet. L'indice de cette présence se trouve tout spécialement dans la vignette du bateau. Cette métaphore, matérialisée dans la vignette, a déjà été utilisée par Giordano Bruno dès 1584 dans la *Cena de le Ceneri*. Galilée reprend cette image l'année même des thèses, dans une lettre célèbre au P. Ingoli, lettre dont devait avoir connaissance Grégoire de Saint-Vincent, si l'on en croit Dhombres et Radelet. Galilée le premier a donc découvert ce que la physique moderne a nommé la relativité :

Ce résultat des plus importants est celui qui est le plus clairement exposé dans les *thèses* de 1624, mais comme il n'est pas énoncé mais bien donné à voir dans la vignette illustrant le théorème 4, il faut être familier des textes de Galilée, mais aussi de ceux de Stevin, ou encore de Giordano Bruno, pour reconnaître un principe d'indépendance des résultats des expériences effectuées sur le plan incliné dans le cas de cette vignette, de l'état de repos ou de mouvement du bateau sur lequel ces expériences sont faites⁹⁰.

Tout se passe comme si on passait de la fiction allégorique à la preuve par l'expérience... mais expérience faite entièrement dans l'image reprenant la forme emblématique pour un contenu qui n'en est pas.

Pour citer cet article :

Agnès GUIDERDONI, « Expérience d'image : entre emblématique et physique », *GEMCA : papers in progress*, t. 3, n° 1, 2016, p. 44-53, [En ligne].

URL :

http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/pp/GEMCA_PP_3_2016_1_GUIDERDONI.pdf

⁹⁰ DHOMBRES et RADELET, *op. cit.*, p. 431.

Table des matières

Dossier

L'expérience au cœur de la première modernité

FALQUE Ingrid, « Images et expérience mystique chez Henri Suso »	p. 7
SMEESTERS Aline, « <i>Fides ex auditu</i> : fortune d'une citation de saint Paul au début du XVII ^e siècle »	p. 22
DEKONINCK Ralph, « L'invention moderne de l'expérience entre mystique et esthétique »	p. 33
GUIDERDONI Agnès, « Expérience d'image entre emblématique et physique »	p. 43