

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*, 8e 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*, 8e 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.

