



Mystique, dogme et critique

Anthony Feneuil

► **To cite this version:**

| Anthony Feneuil. Mystique, dogme et critique. L'Université face à la mystique , 2018. hal-01811581

HAL Id: hal-01811581

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-01811581>

Submitted on 9 Jun 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MYSTIQUE, DOGME ET CRITIQUE

Dans *L'Université face à la mystique : Un siècle de controverses ?*, dir. M. Mazzocco, F. Trémolières, G. Waterlot, Rennes, PUR, 2018, p. 67-75

« La nuit mystique n'est pas la nuit critique »

[p. 67] Les lecteurs qui connaissent les travaux d'Émile Poulat, dont l'un des ouvrages, *L'Université devant la mystique*, a directement inspiré le colloque dont cet ouvrage est issu, auront remarqué que le titre de mon article est la contraction des titres de deux autres ouvrages de l'historien : *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (sa thèse d'histoire, soutenue en 1962), et *Critique et mystique*, son livre sur Loisy (paru en 1984). En donnant ce titre, je me suis risqué, sans être expert de l'œuvre de Poulat, à formuler une hypothèse quant aux raisons de son intérêt pour la mystique. Le risque n'était toutefois pas trop grand, car la chose est assez évidente, parfois presque explicite. Il me semble assez clair, en effet, que la préoccupation constante de Poulat, du moins dans ces trois livres importants mais sans doute au-delà dans ses travaux sur l'intégrisme ou la loi de 1905, est ce qu'il appelle, dans *L'Université devant la mystique*, le « choc » de deux cultures, sans doute pourrait-on presque dire deux mentalités, d'un côté « l'esprit libéral des Lumières » et de l'autre « la culture traditionnelle façonnée par le catholicisme¹ ». Plus précisément encore, et c'est là sans doute ce qui en rend la lecture parfois laborieuse, mais c'est peut-être ce qui en fait le plus grand intérêt, il y a dans ces livres comme une obsession pour le « dialogue de sourds² », autrement dit pour le choc, certes, mais un choc dont les ondes se font sentir sans que le point de contact puisse être déterminé. L'emblème d'un tel choc est le modernisme. En 1962, Poulat écrit en effet que le modernisme reste « omniprésent et insaisissable³ » comme il l'était à ses contemporains. En 1995, il ajoute qu'il s'est peut-être généralisé⁴ tacitement, ce qui ne veut pas dire que l'accord soit intervenu, mais que les attitudes modernistes se sont répandues sans que leurs conséquences soient tirées sur le plan dogmatique, [p. 68] et que la crise couve donc partout, tellement partout qu'elle ne peut plus éclater nulle part car trop de choses seraient mises en question. « Il est plus facile de se combattre que de se comprendre⁵ », écrit encore Poulat en 1999. Le combat a cessé, mais il n'y a pas eu de traité de paix, personne n'ayant su se mettre d'accord sur le terrain exact de l'affrontement, ni même sur l'origine précise du conflit. Dans ces conditions, faire l'histoire de la crise moderniste ne peut vouloir dire autre chose que faire l'histoire de cette incompréhension, de ce dialogue manqué, et même de cette origine

¹ POULAT Émile, *L'Université devant la mystique*, Paris, Salvator, 1999, p. 255.

² ID., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996, p. XLVII (avant-propos de la 3^e édition).

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. XXII

⁵ POULAT É., *L'Université devant la mystique*, *op. cit.*, p. 177.

introuvable, mais en tant qu'introuvable. Lire Poulat n'est pas un exercice confortable pour un philosophe : les positions en présence sont examinées pour elles-mêmes, mais le débat de fond entre elles n'a jamais vraiment lieu et l'on attend vainement la clarification des concepts en cause. Il n'est pas certain que ce soit un manque. Ou plutôt, il s'agit d'un manque mais c'est ce manque qui, mieux que toute tentative de reconstruction a posteriori, fait accéder à ce que fut sans doute vraiment la crise moderniste, c'est-à-dire justement un dialogue de sourds. Il en va exactement de même pour les différentes perspectives sur Loisy, contradictoires et non unifiables, que Poulat superpose dans *Critique et mystique*. C'est cette superposition même qui fait sentir l'énigme de la personnalité de l'exégète, point focal mais aussi point aveugle de la confrontation entre *la conscience catholique et l'esprit moderne*⁶.

Commence donc à se dessiner ce que pourrait être la racine de l'intérêt de Poulat pour la mystique. Après l'échec de la crise moderniste, son échec à constituer l'histoire comme lieu de rencontre du dogme (théologique) et de la critique (universitaire), la mystique apparaît comme le nouveau terrain possible d'une telle rencontre. Toutefois, s'il est vrai que Poulat s'intéresse moins aux dialogues qu'aux dialogues de sourds, la question serait de savoir non pas en quoi la mystique peut effectivement être ce terrain propice à la rencontre du dogme et de la critique, mais en quoi elle peut donner lieu justement à leur évitement mutuel, permettre l'expression de leurs incompréhensions respectives, un siècle au moins de controverses. C'est la question que je poserai dans cet article : qu'est-ce qui, dans la mystique, l'a rendue si apte au dialogue de sourds ? Plus apte même que l'histoire, autour de laquelle s'est nouée la crise moderniste. Car celle-ci n'a pas été seulement un échec du dialogue. Elle a même été, pourrait-on dire, l'échec de cet échec : la violence qu'elle a générée a vite réduit les monologues croisés au silence, si bien que même le dialogue de sourds n'a pas eu lieu.

La question est de savoir pourquoi, dans la mystique, le dialogue de sourds a pu continuer, pourquoi parler de mystique est un si bon moyen, entre théologiens et philosophes, de ne pas se comprendre.

[p. 69] Tout laissait effectivement penser que la mystique pourrait finalement constituer le terrain commun recherché, et sans doute le développement des études sur la mystique, à partir du premier tiers du XX^e siècle, a-t-il tenu en grande partie à l'espoir, porté par ces études, de réduire l'intervalle, suivant l'expression de Bergson, entre la théologie et la philosophie⁷. Cet espoir n'était pas sans fondement. Il reposait sur une différence importante entre l'histoire, nœud de la crise moderniste, et la mystique, qui en prend le relais. L'histoire est soit dogmatique, soit critique : soit l'histoire des historiens, soit l'histoire sainte présentée par le dogme. À première vue en tout cas, il n'y a pas de demi-mesure, pas de compromis envisageable entre les deux approches, qui ne peuvent donc que s'affronter brutalement, mais non entrer dans un mouvement dialectique de compréhension mutuelle. Pour la mystique, c'est tout à fait différent, car tant du point de vue des Églises que de celui de l'Université, elle joue un rôle critique.

Du point de vue de son rapport aux institutions ecclésiales, il est facile de souligner, comme le fera encore Jacques Derrida dans *Sauf le nom*, la « marginalité subversive », le « parfum d'hérésie⁸ » attaché aux grands mystiques chrétiens, les audaces dogmatiques qu'ils

⁶ C'est en ce sens qu'Émile Poulat est vraiment historien des idées, et non philosophe ou théologien. Car si la philosophie et la théologie sont des tentatives de se faire comprendre, l'histoire pourrait bien être définie au contraire comme la tentative de restituer les incompréhensions, sans chercher à en opérer de synthèse.

⁷ Voir BERGSON Henri, « À Blaise Romeyer », *Mélange*, Paris, PUF, 1972,

⁸ DERRIDA Jacques, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.

se permettent, et qu'en conséquence ils permettent aux théologiens qui les étudient. Quand bien même l'usage théologique de la mystique ne serait pas, comme par exemple chez Jacques Maritain et c'est le moins que l'on puisse dire, antidogmatique, il est difficile de nier que l'appel à l'expérience mystique ne constitue du moins une tentative pour atténuer la sécheresse doctrinale de la métaphysique thomiste, lui assurer une portée plus concrète et ainsi la fortifier⁹. Et l'effort déployé par Maritain pour encadrer la référence à Augustin et à Jean de la Croix, notamment¹⁰, à l'intérieur de l'armature conceptuelle thomiste, atteste négativement de ce que peut avoir de déstabilisant, pour la dogmatique orthodoxe, une étude tant de la théologie mystique des Pères que de la mystique carmélitaine.

Du point de vue de leur rapport à l'Université cette fois, le développement des études mystiques correspond aussi à un moment de prise de distance vis-à-vis du positivisme. Évidemment cette prise de distance ne signifie pas que des universitaires renoncent à la positivité de leur savoir pour substituer des croyances à l'étude des faits. Au contraire, tout l'enjeu d'une étude de la mystique est celui de la possibilité d'une approche positive de ce qui dépasse le champ des faits les plus habituellement pris en compte. Il serait celui d'ajouter à l'expérience une dimension que la science, a priori, lui refuse. La mystique, pour le savoir universitaire – et sans doute est-ce le cas tout au long du xx^e siècle – constitue sinon une porte de sortie du moins une perspective hors des limites qu'elle s'impose elle-même et qui sont celles du savoir scientifique.

[p. 70] L'étude de la mystique aurait donc dû permettre de dépasser l'opposition du dogme et de la critique, en introduisant dans chacun des deux camps un mouvement de retour sur soi et de relativisation de ses propres positions¹¹. Elle aurait dû permettre de rebattre les cartes : non plus d'un côté le dogme et de l'autre la critique, mais du côté dogmatique, une critique du dogme, et du côté critique, une critique de la critique, c'est-à-dire *de la méthode critique comme dogme* selon lequel il ne saurait y avoir plus dans l'expérience que ce que les méthodes positives habituelles peuvent y trouver. Ce n'est plus la critique d'un côté et le dogme de l'autre, avec la mystique au milieu, mais c'est la mystique *comme critique* de deux formes de dogmes : un dogme religieux et un dogme universitaire.

Toutefois le dépassement ne s'est pas opéré, et de ce point de vue l'étude de la mystique n'a pas tenu ses promesses. Dès le début, au contraire, dans l'opposition et les incompréhensions entre Baruzi et Maritain, par exemple, ou entre Bergson et Gilson, comme dans le protestantisme entre les libéraux et la théologie dialectique, l'étude de la mystique n'a pas réduit l'intervalle entre la science positive et la théologie. Comment est-ce possible ?

C'est que le parallèle que je viens de dresser n'est pas exact : la critique du dogme n'équivaut pas à la critique de la critique, parce que la négation de l'affirmation (critique du dogme), n'est pas la même chose que la négation de la négation (critique de la critique). En logique, c'est même l'inverse : puisque la négation de la négation équivaut à l'affirmation. Il n'est toutefois pas question de logique ici, mais d'une interprétation de l'expérience mystique. À ce propos, le malentendu qu'elle génère, le fait que la mystique comme critique du dogme et la mystique comme critique de la critique ne se rejoignent pas si facilement, pose une question sur la nature de sa négativité : dérive-t-elle d'une affirmation primordiale ou au contraire ses

⁹ MARITAIN Jacques et Raïssa, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, dans *Œuvres IV*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Saint-Paul, 1983, p. 776.

¹⁰ Les deux derniers chapitres de *Distinguer pour unir* sont consacrés à Jean de la Croix, après un chapitre sur la « sagesse » d'Augustin (opposée à la métaphysique thomiste).

¹¹ C'est aussi ce que suggère Poulat (voir *L'Université devant la mystique*, op. cit., p. 137 sq.)

affirmations ne sont-elles que les résultantes d'ailleurs toujours partielles et provisoires d'un mouvement de négation fondateur et toujours recommencé ?

De prime abord, seule la première position semble authentiquement théologique : la mystique vivrait d'une mise à l'épreuve expérientielle du dogme, dont en conséquence elle dépendrait primordialement, y compris dans sa ressaisie intellectuelle, qui ne peut être qu'une mise à distance de ce dogme. C'est en substance la réponse de Maritain à Baruzi (et Bergson¹²). Car tout en admettant que l'expérience mystique constitue un dépassement nécessaire de la connaissance dogmatique¹³, et même qu'il puisse exister des expériences mystiques authentiques en dehors du cadre dogmatique chrétien¹⁴, Maritain nie rigoureusement la possibilité de tirer de cette expérience une vérité indépendante des dogmes¹⁵. L'expérience mystique n'est pas fondée sur la négation des dogmes, mais cette négation (via l'apophase mystique, ce qu'on appelle la théologie négative), n'est que le signe [p. 71] du changement de plan qui s'opère dans le passage de la stricte connaissance dogmatique à l'expérience mystique. La vérité est dépassée dans l'union d'amour à Dieu, mais ce dépassement n'est une négation que secondairement, puisque cette expérience d'union doit toujours être comprise, du point de vue de la vérité, à partir de ces dogmes. Ou autrement dit encore : ce n'est pas la vérité des dogmes qui est niée dans la théologie négative, mais les dogmes *en tant que vérités*, c'est la posture de connaissance intellectuelle comme telle, au nom d'une expérience supérieure et suprêmement positive.

Évidemment cette perspective est inacceptable philosophiquement. Pour la philosophie, au contraire, et c'est exemplairement le cas chez Bergson, l'appropriation philosophique de la mystique n'est justement rendue possible que par le travail de négation et d'épuration dogmatique qui s'opère dans l'expérience mystique elle-même, et que continue le philosophe (et ce fut le grand reproche de Gilson – je renvoie sur ce point aux travaux de Camille de Belloy¹⁶). C'est seulement dans un deuxième temps, éventuellement, que des enseignements théoriques positifs peuvent en être tirés – et encore, il se pourrait que le seul enseignement positif de la mystique tienne justement dans la valeur de la négation. De ce point de vue, c'est la théologie négative elle-même qui semble encore trop dépendante du dogme, dont elle est le double inversé, et qui demanderait elle aussi à être dépassée dans une négation plus radicale encore.

Cette alternative entre deux compréhensions de la négativité mystique, de la mystique comme critique, semble bien être celle qui sous-tend la réponse de Jean-Luc Marion à Jacques Derrida à l'occasion de ce qui constitue probablement l'une des plus récentes controverses universitaires françaises sur la mystique, puisqu'elle a eu lieu à la fin du XX^e siècle. Dans un célèbre article de 1986 intitulé malicieusement « Dénégations¹⁷ », Derrida aborde directement

¹² Moins directement, car la rédaction de *Distinguer pour unir* est antérieure à la publication des *Deux Sources*. Maritain introduira cependant une note critique dans les éditions suivantes.

¹³ MARITAIN Jacques et Raïssa, *op. cit.*, p. 716, 738.

¹⁴ *Ibid.*, p. 752 sq.

¹⁵ *Ibid.*, p. 738-739.

¹⁶ Voir en particulier BELLOY Camille de, « Le philosophe et la théologie », in Ghislain WATERLOT (dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur « Les Deux Sources de la morale et de la religion »*, Paris, PUF, 2008, p. 303-319.

¹⁷ DERRIDA J., « Comment ne pas parler. Dénégations », dans *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 535-595.

(aussi directement qu'il lui soit possible) son rapport à la théologie négative¹⁸, notamment à travers la référence à la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite, et en dialogue déjà avec une étude précédente de Jean-Luc Marion. Celui-ci lui écrit une réponse, de dix ans postérieure, et qui permet de bien poser les termes du débat :

Pour la déconstruction, il y va, dans la « théologie négative », non pas d'abord de la « théologie négative », mais d'elle-même, de son originalité et de sa prééminence finale. Il importe donc stratégiquement à la déconstruction de déconstruire aussi la double revendication de la théologie négative : déconstruire Dieu et néanmoins l'atteindre ; faute de quoi, la déconstruction selon la différance [celle de Derrida, donc] subirait d'abord une concurrence (on pourrait déconstruire la [p. 72] présence sans elle), ensuite une marginalisation (la déconstruction n'interdirait pas l'accès à Dieu, hors présence et sans l'être)¹⁹.

Le ton est assurément celui de la controverse. Qu'est-ce qui fait exactement l'objet de la dispute ? D'après Marion, Derrida dans son article aurait cherché à se démarquer de la théologie négative en lui déniait finalement toute vraie négativité : la simple négation des dogmes (négation de l'affirmation), resterait en somme dépendante de ces dogmes déniés, et réinstaurerait subrepticement ce qu'ils visent. Les « maîtres²⁰ » de la théologie mystique (Derrida cite principalement Denys, Eckhart ou Angelus Silesius) ne seraient donc que de faux déconstructeurs, des anticipations ratées de Derrida. La faiblesse de cette thèse, telle que la lit Marion, est de reposer sur une réduction de la théologie dionysienne à deux voies, quand en réalité elle en compte trois (voie positive, voie négative et voie d'éminence, en vocabulaire plutôt thomiste). Et Marion considère que c'est la troisième voie qui donne le sens des deux premières. Elles ne sont pas des fins en elles-mêmes, mais elles n'ont d'autre but que d'encourager le passage d'un langage prédicatif, affirmant le vrai ou niant le faux, à un langage qui « dénie toute pertinence à la prédication, récuse la fonction nominative des noms et suspend l'empire des deux valeurs de vérité²¹ ». Un langage qui, conséquemment, dépasse celui de la métaphysique. Non plus dénier (double négation) mais dénommer, c'est-à-dire en somme pratiquer une forme de relève, d'*Aufhebung* du oui et du non, du dogme et de sa critique, dans un nouvel usage de la langue. Le nom propre, explique Marion, n'a de soi rien à dire, sinon qu'il nie l'attribution d'autres noms (dé-nomme). En même temps, cette dénomination est tout autre chose qu'une simple négation, puisqu'elle instaure une relation avec quelqu'un, à qui l'on s'en réfère bien plus qu'on y réfère, comme c'est le cas dans le langage prédicatif. Au bout du compte Derrida, d'après Marion, aurait confondu la sur-essence avec la non-essence. Il aurait manqué le fait que la théologie mystique dionysienne n'était pas une simple négation de la théologie cataphatique (négation par conséquent insuffisante, toujours dépendante de l'affirmation opposée, et qui devrait donc encore être elle-même niée par la déconstruction), mais un dépassement de la prédication (affirmative ou négative) elle-même, dans ce qu'il faut

¹⁸ Pour une étude complète de ce rapport, voir Nault François, « Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida », *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, 1993/3, p. 393-411.

¹⁹ MARION Jean-Luc, *De surcroît*, Paris, PUF, 2010, p. 159-160.

²⁰ DERRIDA J., *Sauf le nom*, op. cit., p. 86.

²¹ MARION J.-L., *De surcroît*, op. cit., p. 167-168.

bien appeler une forme de sur-affirmation, et qui permet en tout cas de s'en tenir au dogme, même si c'est pour ne pas les tenir pour vrais.

Il est frappant de remarquer comme cette controverse universitaire sur le sens de l'apophase et de la « théologie mystique » de Denys l'Aréopagite fait écho à une divergence pour ainsi dire originaire dans la théologie chrétienne, et que résume Vladimir Lossky dans un texte intitulé sobrement : « “Ténèbre” et “Lumière” dans la connaissance de Dieu²² ». Dans ce texte, Lossky suit un déplacement, de Clément d'Alexandrie à Denys l'Aréopagite justement, quant au sens de la dialectique entre lumière et ténèbre dans la connaissance de Dieu, c'est-à-dire entre voie affirmative [p. 73] et voie négative. Chez Clément, et différemment encore chez Origène, Grégoire de Nazianze ou Évagre le Pontique, il n'existe de connaissance de Dieu que lumineuse, et cette connaissance est opposée aux ténèbres de notre ignorance. Cela signifie que pour eux, la connaissance de Dieu est essentiellement positive. Bien sûr, malgré cette positivité essentielle, elle ne peut toujours être exprimée positivement par le langage. Son caractère intuitif la rend sans doute indicible, mais cette indicibilité ne tient qu'à l'imperfection de nos catégories langagières, non à ce qu'est Dieu en lui-même ni au mode de connaissance qui lui correspond. Dieu est celui qui fait sortir des ténèbres par sa connaissance, non pas y entrer. C'est pourquoi Grégoire de Nazianze interprète les ténèbres desquelles Moïse est environné lors de son ascension du Sinaï (Ex 19 et 20) comme une marque exprimant non le rapport de Moïse à Dieu, mais celui du peuple à Moïse : elles symbolisent l'ignorance dans laquelle est la foule de la lumière accordée à Moïse. C'est donc l'entendement commun qui est mis en échec face à Dieu, mais encore une fois, la connaissance supérieure de Dieu est en elle-même positive. Ou en d'autres termes, les ténèbres sont *nos ténèbres* : elles marquent un défaut de connaissance de Dieu, peut-être indépassable en raison de sa transcendance, mais donc la cause tient à la faiblesse de nos yeux. Or chez Grégoire de Nysse surtout, mais encore chez Denys qui fera sans doute un effort dialectique plus grand encore, la ténèbre devient non plus la marque des imperfections de notre connaissance de Dieu comme lumière, mais le mode propre de la connaissance de Dieu, et le seul qui lui soit adéquat. Chez ce Grégoire, la nuit, celle du Sinaï mais surtout celle des amoureux du Cantique des cantiques, n'est plus la marque d'un défaut de connaissance de Dieu, mais au contraire l'élément spécifique de sa véritable connaissance. Car en ce qui concerne Dieu, dit Grégoire : « voir consiste à ne pas voir²³ ». Or dire que voir Dieu consiste à ne pas le voir, ce n'est pas dire que Dieu ne peut pas être vu. Ce n'est pas constater les limites de notre pouvoir de connaître, au-delà desquelles se tiendrait (peut-être) la positivité de Dieu. Dans ce cas, en effet, c'est à l'aune de nos propres faiblesses que nous jugerions la transcendance de Dieu, et c'est l'ombre qui délimiterait la lumière. Dire que voir Dieu *consiste à ne pas voir*, c'est donc dire que Dieu n'est pas *au-delà* de ce que *nous* pouvons voir, mais c'est nier que, lorsqu'il s'agit de Dieu, la limite entre voir et ne pas voir existe encore. C'est reconnaître la transcendance de Dieu au point que *nos* négations, la reconnaissance de nos limites, l'évaluation de la portée de nos yeux et de notre pouvoir de connaître, n'en disent pas plus, et pas mieux sur lui que nos affirmations, et que sa connaissance ne passe que par une conversion de fond en comble de notre discours, le passage sur un autre plan, celui sans doute qu'a en vue (mais comment peut-il l'avoir *en vue* ?) Jean-Luc Marion. Le débat porte donc sur la nature de la nuit, et sur son rapport à la lumière. Il a d'ailleurs des résonances bien ailleurs que chez Marion et Derrida. Chez Karl Barth par exemple, qui note que « les abîmes de notre

22 LOSSKY, V., « “Ténèbre” et “Lumière” dans la connaissance de Dieu », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2006, p. 25-37.

23 Cité par Vladimir Lossky, art. cit., p. 30.

ignorance ne sont pas en soi les profondeurs de Dieu²⁴ ». Barth ne conteste pas que Dieu ne soit connu que [p. 74] dans la nuit, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de connaissance adéquate de sa nature, en raison de sa profondeur. Toutefois, cette non-connaissance de Dieu ne saurait se déduire d'une critique de la raison : la connaissance de la faiblesse de nos facultés n'est pas encore ce qui peut nous faire connaître quoi que ce soit de Dieu. Ou en d'autres termes, c'est seulement la connaissance de la nature de Dieu qui peut nous faire comprendre en quoi exactement nous ne pouvons pas le connaître, autrement dit c'est seulement la révélation de Dieu qui nous le révèle *comme caché*. Et Poulat reprendra lui aussi la chose très exactement : « la nuit critique n'est pas la nuit mystique²⁵ », pas plus que la fameuse nuit de la foi décrite par Thérèse de Lisieux n'est l'athéisme, ce qui a donné lieu, là aussi, à plusieurs controverses interprétatives dans les études sur la carmélite.

Si l'on en revient à l'échange entre Derrida et Marion sur l'interprétation de la théologie mystique de Denys, à partir de ce débat transversal à tout le christianisme, comment faut-il cartographier leur position ? À première vue, la position de Derrida semblerait devoir être rapprochée plutôt de celle de Clément d'Alexandrie, pour qui la négation exprime d'abord la faiblesse de notre pouvoir de connaître Dieu, et n'est pas la voie propre de sa connaissance réelle. Dans ce cas, Marion s'inscrirait, comme je l'ai suggéré, dans la postérité de Grégoire de Nysse, celle d'une troisième voie qui intègre la négation dans l'affirmation. Plus exactement, Derrida serait un Clément d'Alexandrie devenu athée qui, s'en tenant à cette négation pure, négation de notre pouvoir de connaissance, finirait par nier la possibilité même de cette négation, encore trop tributaire d'une illusoire affirmation symétrique. C'est ce que j'ai suggéré, en suivant l'interprétation de Jean-Luc Marion. À la lecture du texte de Derrida, cependant, laissé à distance jusque-là, l'impression est tout de même assez différente.

Derrida, dans ses dénégations, est beaucoup moins *affirmatif* que ne le laisse penser Marion. En particulier, il reste tout à fait ambigu sur la possibilité effective de distinguer la déconstruction d'une théologie négative, et son texte est même probablement destiné à faire sentir cette ambiguïté, et le jeu qu'elle permet d'ouvrir. Si bien que l'on pourrait entièrement retourner l'analyse, et considérer que c'est lui, Derrida, parce qu'il admet le caractère indépassable de l'ambiguïté du travail de la négation (toujours négation de quelque chose, toujours aux prises avec un dogme, aussi loin qu'on mène la déconstruction, et qui ne réalise donc jamais l'accomplissement athée de la théologie négative d'un Clément), c'est-à-dire l'impossibilité d'établir effectivement de claires limites à nos possibilités de connaître, de délimiter nettement le point où commencerait la connaissance de Dieu, de nier sans toujours affirmer subrepticement, qui hériterait vraiment de la tradition grégorienne et dionysienne de la ténèbre lumineuse, c'est-à-dire de la connaissance *dans et par* l'inconnaissance, y compris l'inconnaissance de nos propres limites. En effet, c'est dans la reconnaissance de l'impossibilité de dépasser le langage prédicatif, et dans la tentative précaire de mettre au jour ses failles, de repérer à même les jeux d'ombres l'indice d'une source possible de lumière, que semble tenir son entreprise. Marion, quant à lui, prétend sortir du langage prédicatif, dépasser la connaissance positive [p. 75] dans un autre mode du langage, qui serait le langage théologique de la louange. Du point de vue de Derrida, c'est vouloir sauter par-dessus son ombre : il n'y a pas d'autre forme de langage que celui, piégé et insatisfaisant, de l'attribution prédicative, en sorte que le dépassement de Marion est en vérité un retour à la case départ de l'affirmation (ce qui, d'un point de vue derridien, n'est sans doute pas trop grave, puisque cet échec est encore

²⁴ BARTH, K., *Unterricht in der Christlichen Religion, t. 1 : Prolegomena 1924*, GA II.17, Zürich, TVZ, 1985, §16, p. 54.

²⁵ POULAT É., *L'Université devant la mystique*, op. cit., p. 152.

en lui-même signifiant et constitue une nouvelle figure du dépassement espéré mais inaccompli).

De nouveau, c'est seulement le dialogue de sourds qui est manifeste : chacun croit être allé plus loin que l'autre sur le chemin du dépassement mystique des dogmes. Derrida, du moins, semble accepter de mettre en scène cette nécessaire incompréhension, celle de l'impasse d'un langage prédicatif cependant indépassable, et du vertige d'une négation qui ne veut s'arrêter à aucune affirmation, sans pouvoir malgré tout s'empêcher de réintroduire l'affirmation.

Que nous apprend cette dernière controverse, si elle nous apprend quelque chose de la mystique et de son rapport à l'Université ? La nuit mystique n'est pas la nuit critique : le dépassement du dogme dans l'expérience mystique n'est pas le refus athée du dogme. Toutes deux nient le dogme, cependant, et l'échange entre Derrida et Marion prouve que les fronts peuvent vite se renverser, et qu'on n'est jamais tout à fait sûr d'où l'on se trouve. La philosophie n'est pas la théologie. Pourtant, dans la mesure où toutes deux se tiennent aux limites de la connaissance positive, il ne saurait y avoir entre elles de différence nettement assignée. On ne saurait dire absolument : telle est la nuit critique, telle est la nuit mystique, ou : ici s'arrête la philosophie, là commence la théologie. Car toute tentative de ce genre ne pourrait se faire que du point de vue critique, il serait une nouvelle négation, une nouvelle assignation de limites, et en tant que telles un nouvel acte philosophique et encore une négation de la théologie. Si bien que la positivité théologique ne peut pas se donner hors de la critique philosophique, et la nuit mystique, si elle existe, ne fait pas sortir de l'ambiguïté de la nuit critique. Les négations mystiques sont *aussi* des négations critiques, au point qu'elles ont peut-être une valeur jusque pour une théorie de la connaissance. C'est au prix, sans doute, d'un malentendu, parce qu'on peut facilement accorder à Maritain que tel n'est le but des mystiques d'élaborer une théorie de la connaissance. Mais s'il y a quelque chose à apprendre, c'est bien que ce malentendu n'est pas étranger au cœur de ce qu'est la mystique et peut-être aussi, quand elle se veut plus qu'une accumulation de savoirs positifs, de l'Université.