



**HAL**  
open science

# Présence et intentionnalité dans l'expérience mystique

Camille de Belloy

► **To cite this version:**

Camille de Belloy. Présence et intentionnalité dans l'expérience mystique: Ambroise Gardeil, Jacques Maritain, Dominique Dubarle. Mariel Mazzocco; François Trémolières; Ghislain Waterlot. L'Université face à la mystique. Un siècle de controverse?, Presses Universitaires de Rennes, pp.39-49, 2018, Sciences des Religions, 978-2-7535-7431-1. hal-04410311

**HAL Id: hal-04410311**

**<https://hal.science/hal-04410311>**

Submitted on 22 Jan 2024

**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.

## PRÉSENCE ET INTENTIONNALITÉ DANS L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

AMBROISE GARDEIL, JACQUES MARITAIN, DOMINIQUE DUBARLE

Il s'agira moins, dans ces quelques pages, de présenter les termes et les protagonistes d'un débat sur la place de la mystique dans ou face à l'Université au XX<sup>e</sup> siècle que de suivre le fil d'une réflexion, d'abord interne au catholicisme, sur le type de connaissance engagée dans l'expérience mystique, sur la possibilité, les limites ou l'extension de cette connaissance dans la vie de foi du croyant. Je me propose de retracer ici une discussion indirecte entre trois auteurs de générations différentes, le théologien dominicain Ambroise Gardeil (1859-1931), le philosophe Jacques Maritain (1882-1973) et le philosophe dominicain Dominique Dubarle (1907-1987). Je ne considérerai les deux derniers, Maritain et Dubarle, que dans leur rôle d'objectants ou de discutants à propos de la thèse construite par Gardeil dans son ouvrage de 1927, lui-même fruit de plusieurs années de travail et de débats, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*<sup>1</sup>.

En 1932, moins d'un an après la mort d'Ambroise Gardeil, Jacques Maritain faisait paraître *Les Degrés du savoir*<sup>2</sup> dont la deuxième partie est très largement consacrée à la mystique et où l'on trouve en annexe une réflexion critique, respectueuse mais ferme, sur plusieurs points de l'ouvrage du P. Gardeil. Discussion posthume donc, même si Maritain, qui correspondait avec Gardeil, avait pu lui adresser certaines de ces réflexions critiques au moment où Gardeil publiait les articles préparatoires à son livre, lequel fait explicitement mention d'une « instance » ou objection de J. Maritain<sup>3</sup>.

Avec Dominique Dubarle, religieux du même ordre qu'Ambroise Gardeil, nous quitterons les débats des années 1920-1930 sur la mystique, nous quitterons même les strictes limites d'une discussion interne au thomisme, puisque ce philosophe, certes formé dans et à la pensée de Thomas d'Aquin, fut aussi un penseur de la logique mathématique, de

---

<sup>1</sup> Ambroise GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 t., Paris, Gabalda, 1927. Sur le parcours et l'œuvre du P. Gardeil, je me permets de renvoyer, par commodité, aux quelques pages de présentation dans mon ouvrage *Dieu comme soi-même. Connaissance de soi et connaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin : l'herméneutique d'Ambroise Gardeil*, Paris, Vrin (« Bibliothèque thomiste », 63), 2014, p. 15-17.

<sup>2</sup> Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1932 ; repris dans Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes* [désormais *ŒC*], vol. IV, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires – Paris, Éditions Saint-Paul, 1988.

<sup>3</sup> Voir A. GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, *op. cit.*, p. 153-155 : « [Cette "belle instance"] résulte [...] des réflexions que m'ont inspirées certaines observations de M. Maritain sur la première rédaction, dans la *Revue thomiste*, de cet article » (*ibid.*, p. 155, note 1).

l'épistémologie des sciences et un lecteur pénétrant de Hegel<sup>4</sup>. Avec lui, nous passerons aussi à la deuxième moitié et même à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. En 1980, en effet, dans un volume collectif qu'il avait lui-même dirigé, intitulé *Le Modernisme*, Dubarle a livré une contribution, à mes yeux capitale, « Modernisme et expérience religieuse<sup>5</sup> », où il revient sur l'œuvre déjà ancienne d'Ambroise Gardeil, pour y déceler un apport décisif dans les débats très vifs, issus, en catholicisme, de la crise moderniste, quant au statut à accorder à l'expérience religieuse. Dubarle émet ensuite certaines critiques, qui ne sont pas des restrictions à la manière de Maritain, mais plutôt des propositions pour essayer d'aller plus loin encore que Gardeil dans la reconnaissance d'une authentique expérience de Dieu.

Ce parcours, centré sur un ouvrage d'Ambroise Gardeil du milieu des années 1920 et allant jusqu'à sa relecture à la fin du XX<sup>e</sup> siècle par Dominique Dubarle, laquelle nous fera remonter au début du siècle, jusqu'à la crise moderniste où s'origine tout le débat, permettra bien dès lors d'évoquer « un siècle de controverses » et d'interrogations vives, où ce n'est pas seulement l'Université, mais aussi l'Église (catholique) qui s'est trouvée « face à la mystique », confrontée au *problème* de l'expérience mystique.

\*

Pourquoi précisément l'expérience mystique est-elle devenue, au début du XX<sup>e</sup> siècle, et dans la sphère catholique en particulier, un problème aussi aigu, source de discussions et de conflits passionnés, dont l'intensité semble culminer dans les années 1920<sup>6</sup> ? L'une des clefs d'explication est à chercher, comme le suggère Dominique Dubarle<sup>7</sup>, dans le fort discrédit que la condamnation du « modernisme » par le pape Pie X dans l'encyclique *Pascendi* (1907) a jeté, en catholicisme, sur la notion même d'expérience religieuse. Il s'agissait pour le magistère catholique de récuser la promotion par les « modernistes » de l'expérience personnelle et du sentiment subjectif comme étant la seule source authentique de la religion, ce qui aboutirait à une relativisation des dogmes et reviendrait finalement à consacrer « comme vraie toute religion<sup>8</sup> ». Il s'agissait encore de rappeler que la foi n'est pas d'abord affaire de sentiment ou

---

<sup>4</sup> Sur le P. Dominique Dubarle, en attendant une étude plus complète, voir l'article de Jacques COURCIER, « Dominique Dubarle et la géométrie projective », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008), p. 623-632.

<sup>5</sup> Dominique DUBARLE, « Modernisme et expérience religieuse. Réflexions sur un cas de traitement théologique », dans *Le Modernisme*, Paris, Beauchesne (« Philosophie », 5), 1980, p. 181-270.

<sup>6</sup> Pour un bon état des lieux, contemporain de ces débats, voir Jean Vincent BAINVEL, *Introduction à la 10<sup>e</sup> édition des Grâces d'oraison du R. Père Poulain* [Auguste Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, Retaux, 1901], Paris, Beauchesne, 1923, et l'index bibliographique qui l'accompagne.

<sup>7</sup> Voir l'introduction de D. DUBARLE, « Modernisme et expérience religieuse », *loc.cit.*, p. 181-186.

<sup>8</sup> PIE X, *Pascendi dominici gregis*, « Sur les doctrines des modernistes » (8 septembre 1907), dans *Actes de S. S. Pie X*, t. III, Paris, Bonne Presse (Bayard), s. d., p. 103.

d'expérience, mais une adhésion de l'intelligence et de la volonté du fidèle à des vérités divinement révélées, reçues et transmises par et dans l'Église, à travers les formules des symboles de foi et de la tradition dogmatique.

Soit, mais la question posée par le « modernisme » restait pendante, irrésolue : celle de la fonction vitale de l'expérience au sein même de l'acte de foi. Et ce d'autant plus qu'au cœur même de la tradition et du patrimoine spirituel de l'Église – et non pas à ses marges –, se trouvent les écrits de saints, de docteurs, de mystiques pleinement orthodoxes, affirmant avec insistance et décrivant avec abondance la réalité vécue d'une expérience de Dieu lui-même. Dès lors, quel statut noétique et quelle place théologique donner à cette expérience ? Peut-il s'agir, comme semblent le suggérer les mystiques, d'une connaissance, obscure peut-être, mais directe et immédiate de la présence même de Dieu, à la façon d'une perception ou même d'une sensation (goût, toucher, contact) ? Mais, objecte-t-on du côté des théologiens, cette perception, cette connaissance directe et immédiate, c'est la vision face à face de l'essence divine réservée aux seuls bienheureux du ciel, dans l'état de gloire. Ici-bas, on ne peut que cheminer dans la foi, tendu de tout son être vers cette union à Dieu, mais sans pouvoir encore l'éprouver par contact direct ni présence.

Les expressions dont usent les mystiques ne seraient donc que les approximations amoureuses ou les anticipations affectives d'une connaissance expérimentale seulement promise ou espérée, mais que leur foi vive, tout imprégnée de charité et renforcée encore par les dons du Saint-Esprit, leur fait *comme* goûter dès ici-bas. En fait, ce qu'ils expérimentent, ce n'est pas Dieu lui-même, mais les effets de sa grâce qui, en eux, jouent à plein régime, si bien qu'ils leur procurent une « *quasi* expérience » de Dieu. Partant tous, ou presque, de ce socle d'accord commun, les théologiens catholiques se disputent et s'opposent ensuite pour savoir si les mystiques passent de l'expérience des effets de la grâce à la connaissance de Dieu, source de cette grâce, par une sorte d'inférence causale ou bien par une motion supradiscursive, surnaturelle dans son mode, mais non proprement immédiate, due à l'action de l'Esprit Saint. Toujours cependant l'expérience dite mystique se trouve solidement arrimée et intégrée à une théologie très systématique de la grâce sanctifiante, des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit léguée par la scolastique médiévale et baroque. L'expérience mystique pouvait être ainsi légitimée et échapper du même coup à la rude sentence portée par le magistère contre la survalorisation moderniste d'une expérience religieuse coupée ou détachée du contenu proprement doctrinal de la foi et de sa transmission ecclésiale. L'une des réalisations les plus emblématiques et, d'une certaine façon, les plus réussies de cette intégration, mais aussi

réduction, de l'expérience mystique au régime normal de la foi théologale est fournie par l'œuvre du théologien dominicain Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964)<sup>9</sup>.

\*

Ambroise Gardeil, qui fut le maître de Garrigou-Lagrange, appartient exactement au même monde, au même univers de pensée, utilise le même outillage conceptuel, les mêmes références philosophico-théologiques. Il fut pourtant capable, du sein même de sa théologie thomiste, de reconnaître dans l'expérience mystique une expérience proprement immédiate et directe de Dieu, connaissance par *présence* qui, sans être la vision béatifique, se passe des médiations « intentionnelles » caractéristiques de la connaissance abstraite, se passe donc de toute idée, forme ou représentation, y compris celles que la foi procure au croyant.

Si Gardeil a pu penser ainsi cette immédiateté de l'expérience mystique, c'est par une analogie patiemment construite tout au long de son livre, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, et à partir de sa lecture entrecroisée de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin et du commentateur dominicain Jean de Saint-Thomas (1589-1644), analogie qui met en rapport, d'une part, la connaissance expérimentale que l'âme a d'elle-même et, d'autre part, la connaissance expérimentale que cette même âme a ou peut avoir de Dieu. L'analogie entre connaissance de soi et connaissance de Dieu, que Gardeil développe sur trois niveaux, se laisse schématiser de la façon suivante<sup>10</sup>.

1. Il y a, selon Thomas d'Aquin interprétant Augustin, une connaissance « habituelle » de l'âme par elle-même, en tant qu'elle est un esprit, *mens*, intelligible et intelligen(a)nt, structurellement, essentiellement présent à soi. Connaissance immédiate donc, « par présence » ou « par essence » (c'est-à-dire sans médiations représentatives), mais qui reste virtuelle et n'a rien d'actuel (au sens d'actualisé, mis en acte) ni par conséquent de conscient.

*De même*, il y a en cette âme une connaissance « habituelle », immédiate, mais demeurant en pure puissance, du Dieu créateur qui lui est substantiellement, intérieurement et plus intimement présent encore qu'elle ne l'est à soi-même.

---

<sup>9</sup> Voir en particulier R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, t. I-II, Saint-Maximin, Éditions de La Vie spirituelle, 1923, et *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Saint-Maximin, Éditions de La Vie spirituelle, 1929.

<sup>10</sup> Voir le résumé qu'en a donné Gardeil lui-même dans *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, *op. cit.*, p. 122-123. Pour un exposé plus fouillé sur cette vaste entreprise théologico-philosophique, je ne peux que renvoyer à *Dieu comme soi-même. Connaissance de soi et connaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin : l'herméneutique d'Ambroise Gardeil*, *op. cit.*

2. Toujours selon Thomas d'Aquin, mais se situant cette fois dans la lignée philosophique d'Aristote, l'âme humaine unie au corps ne peut se connaître en acte ici-bas qu'en se tournant d'abord vers des objets (*res*) autres que soi, dont elle abstrait des « espèces » (*species*) ou concepts représentatifs, en une activité de connaissance dite « intentionnelle », par laquelle elle-même, ou plutôt sa faculté intellectuelle, passe de la puissance à l'acte.

*De même*, pour connaître en acte le Dieu qui lui est intérieurement présent, l'âme humaine, sanctifiée par la grâce, a recours aux idées, représentations et concepts d'une foi vive, c'est-à-dire animée par la charité et éclairée par les dons de l'Esprit, déployant ainsi, sur le plan théologal et surnaturel, toutes les ressources que lui fournit son mode propre de connaissance intentionnelle, médiate et abstraite.

3. En chacun de ses actes cependant, l'âme humaine se saisit, se perçoit, se reconnaît elle-même, immédiatement, sans inférence ni représentation, hors de toute intentionnalité donc, comme étant sujet et principe de ces actes. C'est alors, selon Gardeil, qu'il y a connaissance ou perception expérimentale de l'âme par elle-même, en ce qu'elle retrouve, désormais actualisée, au moins partiellement, la connaissance habituelle, immédiate et directe qu'elle a structurellement, ontologiquement de soi.

*De même*, mais plus rarement, il arrive que l'âme en son union à Dieu renonce à toute activité intentionnelle pour ne plus s'attacher qu'au principe transcendant de chacun des actes de sa vie théologale et pour se mettre entièrement, passivement, sous l'emprise de l'Esprit de sagesse. C'est alors, selon Gardeil lecteur des mystiques, de Thérèse d'Avila en particulier<sup>11</sup>, qu'il y a pour cette âme une perception expérimentale, directe et immédiate du Dieu qui en elle a fait sa demeure.

Telle est alors « l'expérience mystique pure » ou expérience mystique proprement dite, que Gardeil distingue fortement de la contemplation mystique<sup>12</sup>. Celle-ci reste pour le

---

<sup>11</sup> Voir la toute dernière section de *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, intitulée « L'expérience immédiate s'identifie-t-elle avec l'Oraison d'union ? » (*op. cit.*, t. II, p. 265-274), où Gardeil confronte ses conclusions théologiques aux écrits de Thérèse (*Vie et Château intérieur* en particulier), notant d'emblée ceci : « Les documents que nous livre sainte Thérèse ont un double avantage, celui de mettre en ordre la matière, ce qui permet de rattacher plus facilement ses expériences à la théologie ; celui de ne pas systématiser d'avance ces expériences par une théologie [reproche parfois adressé à Jean de la Croix], ce qui peut altérer leur positivité naïve » (*ibid.*, p. 265, note 1).

<sup>12</sup> Déjà bien présente dans *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, cette distinction s'accroît encore dans les articles qui ont suivi la parution de l'ouvrage et par lesquels Gardeil s'est efforcé d'en assurer le bien-fondé. Voir A. Gardeil, « Questions de nomenclature en matière de contemplation », *Revue thomiste* 36 (1931), p. 727-748 ; « La contemplation mystique. I : La notion et les lois de l'intentionnel », *Revue thomiste* 36 (1931), p. 840-865 ; « La contemplation mystique. II : La contemplation mystique est-elle intentionnelle ? », *Revue thomiste* 37 (1932), p. 226-250 et p. 379-393.

théologien dominicain une activité intentionnelle<sup>13</sup> de l'esprit qui se forme des concepts représentatifs, qui se fait encore des « idées » sur Dieu, lors même qu'elles sont reçues de la foi révélée et dotées par la charité d'un puissant dynamisme unitif. Mais, tout comme il n'y a « plus rien d'intentionnel<sup>14</sup> », selon Gardeil, dans la perception expérimentale de l'âme par elle-même, l'expérience mystique s'affranchit, elle aussi, de toute intentionnalité représentative et conceptuelle :

« [...] Le concept c'est ce qui tient Dieu à distance, fût-ce le concept de l'excès divin, tel que nous pouvons l'avoir par la raison ou la foi.

Mais que l'esprit de l'homme, s'étant mis totalement, par l'utilisation de son don de sagesse, sous l'emprise de l'Esprit [...], consente à être en conjonction avec son Dieu intérieur sans concept [...], que dans cette attitude de renoncement absolu à voir, à se faire des idées sur Dieu, il se laisse porter vers Dieu par le Saint-Esprit, l'obstacle n'existe plus. Sans doute l'esprit ne contempera rien, mais [...] il fera mieux que contempler : en tant que devenu un même esprit avec Dieu, il sentira, il touchera, il expérimentera immédiatement la présence substantielle de Dieu au dedans de lui-même<sup>15</sup>. »

La possibilité et la réalité d'une expérience immédiate et directe de Dieu lui-même, et non seulement de ses effets, étaient ainsi affirmées avec la plus grande netteté par un théologien thomiste. Mais les conséquences de cette affirmation, pleinement assumées par Ambroise Gardeil, n'étaient pas sans gravité, car, avec cette disparition de l'intentionnalité conceptuelle dans l'expérience mystique, c'était aussi la foi théologique et son activité qui se trouvait comme mise entre parenthèse, voire dépassée. Reprenant à son compte un développement de Jean de Saint-Thomas dans son *Cursus theologicus* sur le don de sagesse, Ambroise Gardeil maintient bien « au début, le rôle nécessaire de la foi, indicatrice de l'objet divin [...] », mais le parcours, la marche à l'expérience mystique se poursuit sans trêve :

« [...] puis la formation par l'amour qu'a déclenché la foi d'un état d'union affectueuse entre le bien divin et l'âme aimante ; puis la disproportion qui éclate au

---

<sup>13</sup> Voir la définition synthétique qu'Ambroise Gardeil donne de « l'intentionnel » : « Un acte intentionnel est un acte immanent [de l'esprit], mais dont le terme intérieur, le concept, *intentio*, représente une réalité extérieure, à laquelle il s'étend, moyennant cette valeur représentative » (A. GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 117). Plus loin, à propos de la connaissance de foi encore à l'œuvre dans la contemplation mystique, et qui « disparaît » en quelque sorte dans l'expérience mystique, Gardeil écrit : « Cette sorte de connaissance est dite *intentionnelle*, parce qu'elle s'opère, non pas au contact immédiat de la réalité extérieure, mais par des concepts représentatifs, qui sont essentiellement en tendance vers les réalités (*intentiones*) » (*ibid.*, p. 147).

<sup>14</sup> A. GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 117.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 259-260.

sein de cette union même entre ce que nous apprend de Dieu l'obscur foi, et ce que la charité, amour de Dieu par dessus tout, ressent pour Lui ; puis ce sentiment d'une surabondance de bien divin, cachée dans la réalité révélée de la foi, actionnant l'intelligence ; puis, sous cette poussée, l'intelligence envahie à sa base et pénétrée par l'amour, négligeant la foi, son témoignage, et dépassant ses concepts, pour ne plus se fier qu'aux divinations de l'amour et expérimenter ainsi, sans concepts, immédiatement, cet excès, cette surabondance, cette plus-value, cet excédent, ce : PLUS, de la réalité divine sur les concepts que s'en formait la foi [...].

Le don de sagesse réussit là où la foi échoue, parce que l'esprit de l'homme, sous son emprise, ne cherche plus à se faire une idée sur Dieu [...] mais s'actualise simplement sous la touche de l'Esprit de Dieu, dans une attitude de renoncement qui fait mieux que de concevoir [...] ; parce qu'au lieu de *penser* à l'Altitude divine, *il se perd en elle* [...] <sup>16</sup>. »

\*

C'est à ces affirmations, si audacieuses de la part d'un théologien thomiste, par ailleurs ferme défenseur d'une doctrine souvent qualifiée d'intellectualiste, que Jacques Maritain s'est opposé dans l'Annexe V des *Degrés du savoir*<sup>17</sup>.

D'abord, selon lui, l'intentionnalité ne saurait disparaître au profit d'une connaissance immédiate, puisque « l'intentionnalité est le propre de toute connaissance créée (seule la connaissance divine n'est pas intentionnelle parce que Dieu est par lui-même toutes choses)<sup>18</sup> ». Il y a donc connaissance intentionnelle même dans la vision béatifique, union ou intuition par excellence, car l'âme bienheureuse y devient Dieu « intentionnellement », c'est-à-dire selon un mode d'être qui n'est pas celui de sa nature, mais parce que c'est alors l'essence créée de Dieu qui se fait *species*, forme intelligible de l'intellect créé<sup>19</sup>. Il en va de même, poursuit Maritain, dans la connaissance intuitive que l'ange a de soi, car n'étant pas son propre être (qu'il reçoit de Dieu), c'est intentionnellement, et non « réellement », qu'il s'identifie à sa substance dans le concept où il l'exprime entièrement<sup>20</sup>. Enfin, la sensation elle-même, connaissance par présence s'il en est, n'en reste pas moins intentionnelle, puisque c'est intentionnellement, c'est-à-dire selon un autre mode que son être physique, que le sens devient

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 260-261.

<sup>17</sup> Voir J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, Annexe V : « Sur un ouvrage du Père A. Gardeil », *op. cit.*, p. 855-867 (*ŒC*, vol. IV, *op. cit.*, p. 1063-1075).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 861 (*ŒC*, vol. IV, p. 1069).

<sup>19</sup> Sur cette doctrine, voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> Pars, q. 12, a. 2, 4 et 5.

<sup>20</sup> Sur l'auto-connaissance angélique, voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> Pars, q. 56, a. 1.



l'objet qu'il connaît<sup>21</sup>. À la vérité, la conception que Maritain se fait de l'intentionnalité, et qu'il estime plus conforme à la doctrine de saint Thomas, diffère assez nettement de la définition qu'en donnait Gardeil : « Ce qui est essentiel à l'intentionnalité, écrit-il, ce n'est pas la distance à l'objet [impliquant, selon Gardeil, la médiation de formes représentatives], c'est le mode d'exister que ce mot désigne, et selon lequel un sujet est autre chose que ce qu'il est selon son être de nature<sup>22</sup>. » Dès lors, si aucune connaissance créée, de la moindre sensation ici-bas jusqu'à la vision des bienheureux et à la connaissance intuitive des anges, ne peut échapper à l'intentionnalité, l'expérience mystique, elle non plus, ne fera pas exception à cette loi d'airain.

Ensuite, très logiquement, J. Maritain refuse cette forme de dépassement ultime de la foi, décrit par Gardeil en termes pour le moins provoquants (« négligeant la foi », « le don de sagesse réussit là où la foi échoue »), ainsi que la distinction établie par lui, dans la vie mystique, entre contemplation (intentionnelle) et expérience (immédiate). Le don de sagesse, rappelle Maritain, comme tous les dons du Saint-Esprit, est, dans le régime de la grâce, au service de la vertu théologale de la foi, et non au-dessus d'elle ; il ne représente pas un stade supérieur de développement mystique : « Comment dès lors pourrait-il aller plus loin que la foi, “réussir là où la foi échoue” [...] ? — C'est la foi perfectionnée par les dons qui réussit là où la foi toute seule échoue<sup>23</sup>. » La notion de « foi perfectionnée par les dons », ou mieux encore de « foi éclairée par les dons », *fides illustrata donis*, selon l'expression forgée au XVIII<sup>e</sup> siècle par le théologien carme Joseph du Saint-Esprit († 1737) dans son *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, est ce qui permet à Jacques Maritain de rétablir, de la foi à l'expérience mystique, une continuité que les distinctions trop tranchées du P. Gardeil risquait selon lui de mettre à mal. Mais c'est au prix d'un affaiblissement ou affadissement du caractère immédiat et proprement expérimental de l'expérience mystique si fortement mis en relief par Ambroise Gardeil, en contraste avec toute autre forme de connaissance, même la « contemplation surnaturelle infuse ». Pour Maritain, qui se refuse à opposer *intentionnel* et *expérimental* selon la différence de nature qu'y mettait Gardeil, la contemplation est « expérimentale dès le début, mais imparfaitement, parce qu'imparfaitement passive et incomplètement soumise au régime

---

<sup>21</sup> Sur l'intentionnel, ou plus exactement la « modification spirituelle » à l'œuvre même dans la connaissance sensible selon Thomas d'Aquin, voir *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> Pars, q. 78, a. 3. Dans les trois cas qu'il évoque presque allusivement (vision béatifique, connaissance angélique, connaissance sensible), Maritain reprend à son compte, mais sans l'expliciter, la conception thomasienne de la connaissance comme union intime du connaissant et du connu par laquelle le connaissant *devient* sous un certain mode ce qu'il connaît, selon la formule reçue d'Aristote : « l'âme est en quelque manière toutes choses » (*De l'âme*, III, 8, 431 b 21).

<sup>22</sup> J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Annexe V, *op. cit.*, p. 862 (*EC*, vol. IV, p. 1070).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 862-863 (*EC*, vol. IV, p. 1070-1071).

des dons<sup>24</sup> ». Et le philosophe d'ajouter en note : « Aussi bien pensons-nous que la disparité établie par le P. Gardeil entre les mots *contemplation mystique* et *expérience mystique* [...] est artificielle et ne répond pas au témoignage des spirituels eux-mêmes<sup>25</sup>. »

Comment cependant intégrer la mystique sans la dénaturer, sans en manquer le propre irréductible ? Jacques Maritain échoue, selon moi, à relever ce défi dans ses critiques adressées au P. Gardeil, car elles demeurent trop asservies, en 1932, à la théologie de son maître d'alors, le P. Garrigou-Lagrange, dont il reprend littéralement les formules, elles-mêmes empruntée à une scolastique tardive, non sans grandeur ni profondeur, mais bardée de distinctions subtiles et parfois obscures, pour limer minutieusement tout ce qui, dans l'expérience mystique, pourrait venir déborder (ou subvertir ?) le cadre fixe, lisse, d'une théologie de la foi et des dons parfaitement unifiée :

« C'est pourquoi nous soutenons ici que l'expérience mystique, même à ses plus hauts degrés [...] s'accomplit par le moyen de la *fides illustrata donis* [...]. Et nous pensons qu'il faut dire avec le P. Garrigou-Lagrange : "La contemplation infuse est un acte qui procède du don de sagesse ou de celui d'intelligence comme de son principe éliciteur formel et prochain tout en procédant (*concomitanter*) de la vertu infuse de foi comme de son principe radical ; en ce sens on peut dire : il procède quant à sa substance de la foi infuse et quant à son mode surhumain du don de sagesse ou de celui d'intelligence<sup>26</sup>" [...].

[...] Et l'on perçoit [...] la merveilleuse unification que la contemplation mystique apporte à l'âme : un seul et même acte infus, pacifiant l'âme entière, est, sous la motion et l'illumination du Saint-Esprit, produit à la fois par l'intelligence et par la volonté, par la foi, la charité et la sagesse : par la foi quant à son objet essentiellement divin ; par la charité quant à son moyen formel ; par le don de sagesse quant à son mode expérimental<sup>27</sup>. »

Voilà bien la mystique réduite, digérée, assimilée par un système de théologie spirituelle pluriséculaire, grandiose et surpuissant, mais qui, en réalité, se trouve déjà fragilisé en ce début des années 1930.

\*

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 863 (*ŒC*, vol. IV, p. 1071).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 863, note 2 (*ŒC*, vol. IV, p. 1071, note 6).

<sup>26</sup> Maritain cite ici R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, 6<sup>e</sup> éd., t. I, p. 411.

<sup>27</sup> J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, Annexe v, *op. cit.*, p. 866-867 (*ŒC*, vol. IV, p. 1074).

Quelque cinquante ans plus tard, les critiques ou plutôt les questions que Dominique Dubarle adresse à son grand aîné Ambroise Gardeil sont tout autres, elles vont même dans un sens opposé à celles formulées par Jacques Maritain, bien que le problème fondamental demeure identique : de la vie de foi à l'expérience mystique, y a-t-il continuité ou rupture noético-existentielle ?

Pour Dominique Dubarle, en affirmant le caractère immédiat, direct, non intentionnel, de l'expérience mystique, le P. Gardeil a su enfin faire droit, comme théologien, à la possibilité d'une véritable expérience de Dieu, qui ne soit pas qu'une *quasi* expérience. Mais c'est là, de l'avis de Dubarle, « un élément de vérité atteint comme à bout de souffle<sup>28</sup> », ou « à bout de course<sup>29</sup> », c'est-à-dire atteint au bout d'une doctrine théologique et parfois malgré elle : « Pas de connaissance directe et immédiate de Dieu connu par expérience vraie et spécifique, semble dire la doctrine thomiste au départ [...]. Car autrement, continue la doctrine, ce serait, semble-t-il, la vision face à face de l'essence divine réservée aux bienheureux selon la foi catholique elle-même<sup>30</sup>. » Et cependant, « à force de méditer ce que la doctrine dit par ailleurs de la vie de la foi vive, de l'activité de la charité qui l'informe, des dons du Saint-Esprit, de l'œuvre du don de sagesse, on [c'est-à-dire Gardeil] arrive à *isoler* [...], dans le cas extrême, *un fait pensable* d'expérience de Dieu [...]»<sup>31</sup>, si bien que « l'interdit de départ est surmonté<sup>32</sup> ». Or, de cette « vérité de doctrine à bout de course », D. Dubarle entend faire « une vérité de seuil<sup>33</sup> », non pas un point d'arrivée, mais un point de départ pour sa réflexion et son interrogation de croyant philosophe. Ces questions, les voici.

Pourquoi donc Gardeil, tout en « reconnaissant la possibilité d'une expérience religieuse comportant finalement une perception authentique de Dieu, c'est-à-dire l'expérience propre et spécifique de la réalité de Dieu lui-même », s'est-il senti obligé de réserver et de repousser cette expérience immédiate à une forme extrême de la vie religieuse, « rarement réalisée en humanité<sup>34</sup> » ? Autrement dit, pourquoi avoir maintenu jusqu'au dernier moment le caractère intentionnel de la foi et de la contemplation, au risque d'opérer un « coup de force », un saut noétique lorsqu'il en arrive à l'immédiateté de l'expérience mystique ?

---

<sup>28</sup> Dominique DUBARLE, « Modernisme et expérience religieuse », *loc. cit.*, p. 252.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 252-253.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 235.

« En premier lieu, avec le passage de l'activité intentionnelle de la foi vive à l'expérience immédiate de Dieu, il semble qu'une sorte de "coup de force du Saint-Esprit et du don de sagesse" se produise : de l'intentionnel à l'absolue immédiateté de la présence, le changement de registre noétique est lui-même absolu et radical<sup>35</sup>. »

Comment garantir alors que le Dieu atteint, touché, goûté par présence dans l'expérience est bien ce même Dieu qui était intentionnellement visé tout au long de la vie de foi, « et non pas n'importe quoi d'innommable<sup>36</sup> » ? N'est-ce pas plutôt *dans la foi elle-même*, poursuit Dubarle, la foi du simple croyant, sinon même dans l'indistincte aspiration religieuse de tout homme, qu'il convient de reconnaître une forme de contact sans distance, sans intentionnalité donc, une présence sans représentation, un « toucher » simple et premier avec le simple par excellence qu'est Dieu, avant même et à la source de tous les énoncés complexes, issus d'une connaissance intentionnelle, par lesquels la foi s'explique ?

« L'acte du croyant, écrivait Thomas d'Aquin, ne se termine pas à l'énoncé [des articles de foi], mais à la chose [cruie]<sup>37</sup>. » Et Dubarle de développer librement, par une sorte de renversement où le terme devient commencement, les conséquences qu'implique pour lui une telle affirmation : « On ne peut passer des énoncés à la chose qu'à la condition d'un indispensable premier temps dans lequel c'est de la chose même que sont nés et ont procédé les énoncés<sup>38</sup>. » Ce « premier temps », Gardeil, à sa manière, l'avait repéré et identifié dans la connaissance habituelle du Dieu intérieur, analogue à la connaissance habituelle que l'âme a de soi, connaissance par présence ontologique dans les deux cas, immédiate et pré-intentionnelle. Dubarle, qui n'entre déjà plus dans la même construction épistémologique que son aîné, voit, lui, ce premier temps comme un contact primitif, un « toucher », *thigein*<sup>39</sup>, comportant « quelque rapport libre d'intentionnalité à la chose même<sup>40</sup> », c'est-à-dire à la réalité simple de Dieu, « Vérité première », selon l'appellation des scolastiques pour désigner formellement l'objet de la foi. Sans cela, on risque de cantonner indéfiniment la foi dans le monde des mots, des énoncés, déconnectés de toute présence, de toute réalité :

« Si le dire de la foi doit être autre chose qu'un dire creux, ne couvrant qu'une pure et simple ignorance de la Vérité première – cette vérité que d'elle-même, dans le

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 243-244.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>37</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 2, ad 2 : « Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem ».

<sup>38</sup> D. DUBARLE, « Modernisme et expérience religieuse », *loc. cit.*, p. 248.

<sup>39</sup> Dubarle s'inspire d'un passage de la *Métaphysique* (Θ 10, 1051 b 23-25) où Aristote affirme qu'au sujet des êtres composés ou natures simples, « le vrai c'est toucher [*thigein*] et dire [*phanai*] ».

<sup>40</sup> « Modernisme et expérience religieuse », p. 249 (Dubarle utilise la graphie « intentionnalité »)

temps réfléchissant de son propre penser, la foi dit être son objet – alors il faut, puisque la Vérité première est simple, que l'acte de ce dire procède d'un contact cognitif préalable, lui-même simple, de l'esprit humain avec cette Vérité<sup>41</sup>. »

Dominique Dubarle n'ignore pas que la foi se transmet, *ex auditu*, par des dires, constitués de mots et d'énoncés, pas uniquement ceux consignés ou fixés dans les formules des symboles, mais ceux qui, génération après génération, animent toute prédication, catéchèse ou évangélisation. Cependant il s'écrie :

« Fort bien, mais cela ne peut aller à l'infini en humanité : ou bien, chacun faisant confiance aux autres, sans plus, l'esprit tourne en rond et le monde des actes de foi ne se termine plus qu'au monde des mots, ou bien, quelque part en humanité, le contact avec la chose même, la Vérité première, a ou a eu lieu, générateur de dire et source du monde des paroles de la foi<sup>42</sup>. »

Et Dubarle de pousser plus loin encore le fer acéré d'une réflexion de croyant qui ne se pare pas d'illusoires protections :

« En l'absence de contact cognitif simple, de vrai contact préalable à toute production d'intentionnel, permettant et seul légitimant cette production, il n'y aurait, de ce dont il est parlé, de Dieu, que pure et simple ignorance et fantasmagorie de mots<sup>43</sup>. »

\*

Ce questionnement inquiet du P. Dubarle, lancé comme un prolongement critique du geste inaugural et décisif accompli par le thomiste Ambroise Gardeil, est aussi abyssal que nécessaire : il l'était pour lui-même, existentiellement, il l'est pour moi, comme pour tout croyant qui consent à un effort de pensée et de lucidité sur sa foi. De l'après modernisme des années 1920-1930 à l'après Concile Vatican II des années 1970-1980 et jusqu'à aujourd'hui, les problématiques philosophico-théologiques ont certes considérablement évolué en catholicisme. Mais toujours la question posée par la mystique, celle d'une expérience de Dieu, reste au centre, comme un point crucial, qui met en cause, ébranle, transgresse et renouvelle profondément, à chaque époque, nos approches de ce que peut être la foi et, plus largement encore, de ce qui fait, en notre humanité, la nature même du religieux.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 250.