La religion

Mystique et philosophie[1]

Jean Lastelle

Philopsis : Revue numérique
https://philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Le terme de « mystique » comporte les définitions le plus inadéquates, inconvenantes pourrait-on dire : Robert insiste sur le caractère de « croyance cachée », pour ensuite assimiler la mystique à un ensemble de pratiques, et la parenthèse renvoie, par analogie, à « bigotisme ». Littré cite Victor Cousin, — « cette prétention de connaître Dieu sans intermédiaire » —, mais aussi Bossuet, que Robert cite également. C'est que Bossuet entend mettre en garde contre « ces dangereuses manières de prier [les états d'oraison].… qui se répandent insensiblement » (*Ordonnance sur les états d'oraison*). L'Académie, qui reçoit des théologiens, non des mystiques, parle d'un « système d'affinités se rapportant à un objet qu'on met au-dessus de toute discussion où auquel on attribue une sorte de vertu magique ». Ce qu'éclaire l'honnête Lalande en définissant l'adjectif mystique : « s'applique à la représentation de l'univers sous la forme de correspondances et d'actions "sympathiques" dues à ces correspondances, en tant qu'elle s'oppose à la représentation de l'univers sous la forme de phénomènes individuels, causes et

1 [Note de l'éditeur] Nous republions ici — avec l'aimable autorisation de Mr Nicolas Franck, membre du Bureau de l'Association des professeurs de philosophie de l'Enseignement public, de faire connaître aux agrégatifs des travaux publiés dans la *Revue de l'Enseignement philosophique* et susceptibles d'accompagner la préparation de leur concours — un article de Jean Lastelle, publié dans le n° 5 de la 26e année, Juin-Juillet 1976. Nous avons rectifié quelques passages, manifestement fautifs dans l'édition originale.

effets les uns des autres suivant des lois déterminées ». La citation qui suit — de Lévy-Bruhl — renvoie aux pratiques des « primitifs » tels qu'on les imaginait de Paris en 1910. Il est vrai que « mysticisme » est mieux traité, puisque ce terme désigne une « croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales ». La mystique, nom et adjectif, serait donc croyance, mais obscure, pratique, mais primitive, connaissance occulte, a-normale. Le *Dictionnaire de théologie catholique*[2] pour montrer qu'il faut partir d'une « notion préconçue », compare la méthode à suivre avec celle qui convient à l'hystérie, parle de « procédés non rationnels [...] qui supposent quelque "expérience" de Dieu », laisse de côté « la vie mystique ordinaire », mais aussi le « mysticisme spéculatif » qualifié de théosophie (Eckhart, Boehme), dont le tort serait de procéder « d'intuitions de vérité sur les choses, mais non de l'expérience, de l'intuition de la réalité ». Comment s'y reconnaître, s'il s'agit tout à la fois de la Réalité, d'allégories, d'actions magiques, de procédés non rationnels pratiqués pourtant par d'authentiques esprits conceptuels, saint Jean de la Croix, par exemple ?

C'est ici que le problème des définitions intéresse le philosophe, mais dangereusement. La question du statut d'un savoir ou d'une croyance est philosophique. De même sont philosophiques les objets mystiques : Dieu, l'Absolu, l'infini, le Tout, le Bien, le Néant, l'Etre, la Source ou l'Au-delà du Savoir. De même encore les attitudes ou les modalités : recueillement, intuition ; et le vocabulaire : âme, intériorité, liberté, abandon, déréliction, ascèse. Mais il y a un double risque : de ne pas respecter la spécificité de la Mystique : de la placer, avec allusions ou « explications » à l'endroit où elle doit prouver quelque chose, (l'animisme des primitifs de Lévy-Brubhl ; les modifications qualitatives de l'élan vital chez Bergson) ; ou, à l'inverse, le risque d'entrer dans le domaine de l'inconnu, et d'y rester, de s'y perdre.

Pourquoi ne pas essayer de montrer la spécificité de la Mystique — expérience, connaissance — en rejetant toutes les réductions, philosophiques, théologiques, médicales, psychologiques, psychanalytiques, et en acceptant délibérément le syncrétisme qui oblige à parler des phénomènes mystiques, de la connaissance mystique, du terme de l'Union mystique, de l'ascèse mystique ? C'est-à-dire qu'il existe des mystiques, des hommes et des femmes dont il n'y a pas de raison de récuser le témoignage, qui décrivent, évoquent ou signalent des expériences qu'ils ont vécues, dans leur âme, dans leur corps, dans leur pensée, non par l'effet de leur volonté propre, non par une excitation recherchée de leur imagination, mais par la notion, ou l'attirance, ou la révélation de ce qui ne peut être dit, nommé en toute rigueur, mais qu'on pourrait, s'il le fallait, nommer une présence sensible de la vérité, comme l'exprime ce texte de S. Weil (*Attente de Dieu*, p. 72) :

> « Après des mois de ténèbres intérieures j'ai eu soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain, même si ses facultés naturelles sont presque nulles, pénètre dans ce royaume de la vérité réservée au génie, si seulement il désire la vérité et fait perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre.. Sous le nom de vérité, j'englobais aussi la beauté, la vertu et toute espèce de bien, de sorte qu'il s'agissait pour moi d'une conception du rapport entre la grâce et le désir ».

Les difficultés pour ne pas interpréter sont considérables : chaque mystique parle évidemment le langage de son époque, et ceux qui se sont exprimés le plus clairement sont ou poètes ou philosophes, ou tributaires de la langue des poètes et des philosophes de leur temps. Langage poétique (symbolique et alchimique) et scientifique chez Boehme ; scolastique et très philosophique chez Eckhart ; scolastique et poétique chez Thérèse d'Avila ; poétique chez Ramakrishna ou chez le Nerval d'Aurélia. Les modernes en ont conclu — hâtivement — que la mystique était poésie, voire l'inverse, ce qui est confondre l'habillage linguistique ordinaire —

2 Dictionnaire de théologie catholique de Vacant, Maigenet, Amann, Le Touzy, 1938, art. « mystique ».

Jean Lastelle - REPh © *Philopsis* – Tous droits réservés

mais tous les mystiques ne sont pas poètes ! — avec la transformation de l'esprit qui emploie momentanément cet instrument. Les signifiants, souvent métaphoriques, renvoient à un signifié qui ne peut être signifié ou qui, lorsqu'il l'est, englobe tous les signifiants : ainsi pourrait-on dire que le *Cantique des Cantiques* — le commentaire qu'en fait saint Jean de la Croix — est le chant de l'amour humain, mais aussi celui de l'âme à Dieu, et qu'il n'est ni l'un ni l'autre puisqu'il n'y a peut-être qu'un amour, qui est au-delà, mais qu'il s'accomplit — ou se trahit — à travers nos gestes et nos mots inaptes à en exprimer l'essence. Les mystiques nous livrent des messages, mais la clef d'interprétation du code n'est pas donnée. Il n'y a pas de pédagogie mystique. On peut, de l'extérieur, décrire des procédés, des figures de style, l'organisation répétitive des signifiants. On peut, abusivement, qualifier de mystique toute expérience de communication directe des sentiments. Mais le savoir transmis par les mots demande une conversion préalable et les sensations et les sentiments n'expriment, par eux-mêmes, qu'une pauvreté, celle des limites de notre subjectivité. Ce qu'il y a de spécifique, dans la Mystique c'est la relation à un autre monde et l'incapacité avouée à vivre cette relation ; c'est la radicale mutation du langage, sa dérive et sa différence par rapport à l'usage, aux lois de la communication ; c'est le va-et-vient de l'esprit de la vérité entrevue à la non-vérité, et l'aveu de la totale impuissance de l'homme à comprendre — seul— quoi que ce soit, dès lors qu'on quitte le monde de l'utile, Il n'y a guère de place, aujourd'hui, pour de telles réflexions, surtout pour ceux qui croient que le langage dit tout, apprend tout et que la science n'est que l'organisation technique et scientifique des résultats de la science. La Mystique dérange, parce qu'elle se situe sur un autre plan que celui de la technique, de la socialisation, et qu'elle n'a ni plan, ni programme, parce qu'elle implique une élection, une grâce, parce qu'elle utilise la raison pour montrer les limites de la raison; parce qu'elle se situe en marge du monde et que pour des esprits attachés à l'aménagement du monde, elle est incompréhensible, fuite ou trahison ; parce que ses auteurs et ses langages sont souvent religieux et que la religion comme Institution accapare certains témoignages, en récuse d'autres, soumet les mystiques à l'orthodoxie, condamne toute déviance de langage ; parce qu'elle comporte de redoutables équivoques — qu'il est tentant de prétende avoir reçu une « révélation » ! — et qu'elle met côte à côte des esprits simples, qui n'ont presque rien dit (et à qui l'on fait dire tant de choses : Fatima !) et des esprits savants, élevés, dont on ne sait si la valeur tient à la science, à la pratique de vie, à l'inspiration ou à la radicale capacité de remettre en question ce qui paraissait acquis et « assimilé » ; parce qu'elle accomplit une entreprise, au sens propre, insensée, celle de dire, à travers une expression contingente, l'indicible, de désigner le sens de l'indicible, de désigner le sens de l'inexprimable, Paradoxe, et subversion du langage. Il faut entendre, lire, et constamment dépasser la lettre, s'y attacher pourtant pour ne pas fuir vers les vagues horizons de la rêverie. On lit, au chapitre XII des *Institutions* de Tauler :

> « Dieu est aussi lui-même un véritable cercle, dont la circonférence infinie n'a point de bornes ; il renferme, comme un point au milieu de son centre, l'esprit vaste de l'homme, qui, dans sa puissance de concevoir, a plus d'étendue que le ciel et la terre, et qui est néanmoins si petit, en comparaison de cette immensité incompréhensible de Dieu qu'à peine peut-on dire qu'il soit quelque chose. Et l'esprit, venant à reconnaître cette vérité, se plonge à nouveau dans son néant sans rien perdre de son essence créée qui lui demeure tout entière. C'est dans ce transport et dans cette extase qu'il se fond et se perd dans la lumière infinie, impénétrable, de la Divinité avec laquelle il s'unit de façon ineffable […] ; il confesse que cette essence créée, qui est faite de rien, tire son origine, par une émanation comme naturelle, de l'essence incréée de Dieu, et que, par un retour surnaturel, elle remonte à sa source ».

Les termes sont philosophiques ; la manière de dire, poétique ; l'orientation, théologique ; la signification, celle d'un langage au-delà du langage…

Limitons notre entreprise : essayer de dégager le sens de la Mystique d'après les œuvres des mystiques qui emploient le langage de notre culture, les mystiques chrétiens, en notant au

Jean Lastelle - REPh © *Philopsis* – Tous droits réservés

passage les questions que les œuvres posent au philosophe : caractériser rapidement les explications « réductrices », philosophiques, théologiques, et comprendre pourquoi elles n'ont pas su toujours saisir l'essentiel ; se demander enfin dans quelle mesure la mystique est un élément de la culture dont a besoin, même aujourd'hui, le philosophe.

En quel sens peut-on parler d'une connaissance mystique ?

Manifestation du divin, théophanie ? ou expérience intérieure de l'âme élevée jusqu'à l'illumination par une action spécifique — Ce que résume la célèbre formule « *pati divina* » ? Il s'agit de la distinction entre deux formes de néoplatonisme, celui de Denys, celui d'Augustin, et, au-delà, du problème de la relation de la connaissance à la foi, du problème de l'intelligence du langage, du problème du nominalisme, de la valeur des signes ou des symboles, de la relation de l'esprit à l'absolu mais aussi à l'ordre théologal et institutionnel, bref de l'ensemble des questions soulevées par la gnose.

De Platon à Clément d'Alexandrie, puis à saint Augustin, au pseudo-Denys, à Richard de Saint Victor, une même vision de l'ultime objet de la connaissance : l'Un, le Bien, l'Etre ; une même conception de la distinction entre le sensible et l'intelligible ; une mème méthode ascétique conduisant à la purification des données sensibles pour atteindre les intelligibles purs, au-delà de ce que perçoit normalement l'intelligence : « *intellectibilia* », dira Richard de Saint Victor dans les *Quatre degrés de la violente charité*, et non pas seulement « *intelligibilia* ». Mais apparaît une différence majeure : chez saint Augustin, ii y a recours tantôt à la métaphysique, comme on le voit dans les dialogues philosophiques, tantôt à l'expérience pure d'une âme comme séparée du corps (« contact tout spirituel qui s'est produit à l'instant entre notre pensée ravie au ciel et l'éternelle sagesse subsistant immuablement en toutes choses » *Confessions*, X) ; la vraie réalité est celle du monde intelligible, le seul immuable ; Dieu est la source de toute réalité; l'âme, une, substantielle, individuelle a deux faces, l'une tournée vers le monde intelligible, l'autre vers le monde sensible et la loi suprême de la perfection est le développement de l'intériorité. Noétique de l'approfondissement, de la perfection méditative, qui ne permet guère de situer l'homme dans la nature et dans la société — mais qui le situe admirablement dans la Cité de Dieu. Chez Denys domine le thème de la « Hiérarchia », si bien résumé par le Père Chenu (*La théologie au XIIe siècle*) :

> « Communication du divin, dans une dégradation, entendons, dans une émanation de degré en degré, composant une multiplicité de formes de l'être, en participation immédiate [...] de Dieu dont est par là manifestée la richesse […], vision grandiose dans laquelle l'univers et l'homme, Dieu et le Christ, les sacrements et la contemplation, le Corps et l'âme, la lumière et les ténèbres, les symboles et les négations, trouvent leur plus haute explication ».

Tout est symbole ; il y a parenté, participation de toute chose, de tout acte naturel, à l'ordre unique de l'Univers, à l''Un. Les symboles ont valeur ontologique. L'intelligence trouve dans les objets matériels une relation — connaturalité — qui est déjà connaissance du Divin. Anagogie qui, à travers les épreuves de la purification, atteint l'illumination, puis la *theôria.* Et le Père Chenu commente « si cette contemplation divinise, c'est d'ailleurs qu'elle voit en vérité dans les êtres des théophanies, et dans l'Univers une cascade d'illuminations, à partir de Dieu, en lui-même invisible ; non point donc panthéisme, mais émanation mystique, à base d'agnosticisme, qui va être en chrétienté l'une des expressions originales les plus séductrices et les plus inquiétantes de la philosophie de la participation ». Cette dernière formule, sous la plume du théologien, désigne évidemment les erreurs gnostiques.

Le néoplatonisme inspire la Mystique, mais il la corromprait en quelque sorte, en laissant dans l'ombre le mystère de l'Incarnation, pour exalter la contemplation intelligible ; en menaçant les rites et les pratiques religieuses, qui n'auraient plus le sens de participation à

Jean Lastelle - REPh © *Philopsis* – Tous droits réservés

l'humanité du Christ, mais d'initiations symboliques à l'Un ; en oubliant, ou dédaignant, l'histoire, l'orientation de l'homme de l'état préternaturel à la chute puis au salut, pour substituer à cette vision celle, plus synchronique — dirai-je plus conforme à la notion d'Eternité ? — d'un homme que son état de créature égare dans le multiple, mais que la partie divine ou incréée de son âme ramène à l'unité[3]. Nous avons ici une immense architecture, à la fois vision, théophanique et théopathique, cosmologie, sotériologie, théologie. Tout s'inscrit dans les déterminismes cosmiques. La grâce n'est pas brusque intervention contingente ; l'homme n'est pas ce pécheur qui, par ses œuvres, se rachète. La grâce est une réalité ontologique. Elle replace l'homme dans son milieu naturel, car l'intelligence vise les choses divines. Tout l'Univers, y compris la matière, est prédéterminé, prédestiné, soumis à l'*érôs* divin. Ainsi parle Alain de Lille dans ses *Regulae*.

La condition de la connaissance est donc déterminée par la condition de l'homme dans la hiérarchie de l'Univers. L'effort de l'intelligence, qu'on peut appeler montée, *anagogê*, repose sur le dynamisme des symboles, leurs dissemblances et leur ressemblance, avec ce que cela implique : l'initiation. Les choses ne peuvent être vraies en elle-mêmes. La science qui s'arrête à elles est tronquée, fausse. Mais les symboles ne se suffisent pas non plus à eux-mêmes. Ils supposent, sitôt perçus et compris, leur propre dépassement. Ce qui concerne non seulement l'interprétation des choses, l'articulation des sciences — on verra encore des effets de ces doctrines dans l'introduction au *Mysterium Cosmographicum* de Kepler, et partout chez J. Boehme et chez les « Philosophes de la nature », au XIXè siècle, qui se réclament tous de l'universelle analogie (comme l'a montré la thèse de Beguin, *L'Ame romantique et le Rêve*) — mais aussi la lecture des textes scripturaires, dont Origène avait commencé à dévoiler les multiples significations. Une comparaison significative pourrait être faite entre l'exégèse « scientifique », historique et critique de notre époque et l'exégèse symbolique, subtile, spirituelle de l'école dionysienne…

Apparaît ici un nœud de problèmes qui ressortissent à la philosophie, à la mystique, à l'histoire des religions, à la conception du savoir : l'Église catholique a condamné ce qu'elle appelle les erreurs gnostiques, sans pouvoir répudier la gnose elle-même, où se situent de nombreux mystiques. Ceux-ci mènent de front, si l'on ose dire, le projet de la foi et celui de

3 Il n'est pas question de nier les très réelles différences — divergences — entre la Mystique et la Théologie d'inspiration néo-platonicienne d'une part, où l'accent est mis sur l'Un, sur la procession des Personnes divines en tant que réalisant l'unité superessentielle, sur une Spiritualité où l'illumination est reçue par l'âme purifiée et détachée du sensible, et d'autre part la Mystique et la Théologie d'inspiration thomiste, qui insiste sur le lien entre l'existence de Dieu en Trois Personnes et la mission historique, et transhistorique, du Christ. Mais on nous permettra de penser que l'opposition entre ces deux interprétations a souvent été exagérée, tant par l'effet de la polémique et par le souci de marquer son orthodoxie — et donc sa différence d'avec « l'hérésie » — que par la difficulté de se servir des concepts pour indiquer ce qu'ils ne peuvent, au fond, expliquer. Qu'on lise, pour s'en convaincre, le sermon de Maître Eckhart *Du Royaume de Dieu* (trad. P. Petit, Gallimard). Le Divin nous y est présenté comme Essence ; puis, en tant que l'Essence se manifeste, surgit, Elle est le Père. La naissance du Fils est, à son tour, une explicitation de l'Essence : «… en tant que Dieu le Père se comprend lui-même, sa propre nature devient l'objet de sa compréhension : le Père se considère. Par là la nature s'accroît d'une détermination supplémentaire qui s'appelle le devenir conscient de soi. En ce sens le Fils demeure, selon l'essence, dans le Père, et s'oppose pourtant à lui en tant que Personne, en conformité avec le fait que le processus se divise en deux déterminations ». Quant au Saint-Esprit, il n'est pas une détermination ultérieure « dans le même sens que le Fils ». Il ne peut être « produit » selon le même mode que le Fils, puisqu'il n'est pas Fils. Il est ce dont l'existence « achève la constitution de la nature divine : sa surgie est du libre ressort de la volonté ». Cette interprétation, et le passage qui suit où est soulignée « l'Unité suressentielle » de la Divinité (car il n'y a qu'une essence divine où chaque Personne EST Dieu, donc ne peut s'en distinguer comme Personne), peuvent être contestés au nom du respect qui serait dû au Mystère et que l'intelligence ne devrait pas essayer de percer. On peut leur préférer l'idée thomiste qui juxtapose l'unité d'Essence, la Trinité et l'Egalité des Personnes. Mais il s'agit, ici et là, de la même vérité religieuse, du même Mystère, du même langage aussi puisqu'on y trouve l'influence d'Aristote, des néo-platoniciens, de saint Augustin. et pourtant de deux orientations, de deux formes d'esprit réellement opposées. Ne faut-il pas admettre que toutes les expressions, à cause de l'insuffisance radicale de chacune d'entre elles, ont leur place nécessaire ? S'il en était autrement, il faudrait admettre ou bien que la Vérité divine a trouvé telle expression adéquate (ce qui contredit l'idée d'une Vérité Divine, son essentialité, son universalité), ou bien qu'on ne doit même pas essayer de la dire.

Jean Lastelle - REPh © *Philopsis* – Tous droits réservés

l'illumination, soit selon la méthode augustinienne, soit selon celle du pseudo-Denys, soit encore, comme chez les Mystiques espagnols, en passant sans transition de formules scolastiques très orthodoxes à des formules pythagoriciennes, néo-platoniciennes, dionysiennes. À moins de vouloir s'en tenir aux décisions de l''Institution, il est impossible de faire le partage, chez les auteurs les plus importants — mis à part saint Thomas et saint François de Sales pour qui ce problème n'existe pas — entre l'apport gnostique et l'apport « orthodoxe ». Question d'accent, de proportion, d'inspiration, mais aussi d'approche du mystère. Tous suivent le schéma connu : préparation ascétique, illumination, union. Tous enseignent la nécessité du détachement, du silence, des ténèbres des sens et de l'âme ; tous se réfèrent implicitement au « mouvement circulaire de l'âme » décrit par Denys comme le mouvement même de l'« *erôs* » divin : union, extase, abandon, don total de soi. Les doctrines plus spéculatives — Eckhart, Jean de la Croix, aussi Boehme et Swedenborg — offrent le paradoxe de n'utiliser les concepts que pour dépasser les concepts : il existe une logique du mysticisme dont la proposition fondamentale pourrait être celle de Denys (*Les Noms divins*) : « Il ne faut pas juger les négations contraires aux affirmations, mais [la Cause première] beaucoup plus haute que les privations est au-dessus de toute suppression et de toute position », et c'est le point de départ des idées négatives.

Voici, incomplètement reconstituée, la voie dangereuse où le mystique joue son salut, où il ose défier la logique de la représentation pour, au-delà de l'usage des transcendantaux, entendre et faire entendre la nécessité d'une purification de toutes les données sensibles et de toutes les notions intelligibles. :

D'abord, le vide : « l'âme doit se vider, complètement et volontairement, de tout ce qu'elle peut s'assimiler. C'est là son action à elle », dit saint Jean de la Croix (*Nuit Obscure*, Il, III) « Il faut qu'elle reste dans l'obscurité comme un aveugle [...] sans chercher un appui en aucune chose qu'elle comprend, goûte, sent ou imagine ». Il dit encore (*Montée du Carmel*, II, 4), laissant entrevoir l'effet de cette ascèse, la découverte de l'illimité : « Délaisser ces divers modes de savoir et passer au non-savoir […], c'est passer au terme et laisser le moyen » — on notera l'impatience mystique en présence des médiations — « c'est entrer en ce qui n'est point moyen, et qui est Dieu. En effet, en y arrivant, l'âme n'a plus ni mode, ni façon d'agir […] et à l'extérieur. Après avoir eu le courage de franchir sa limite naturelle, à l'intérieur, elle entre dans le surnaturel illimité, qui n'a aucun mode, possédant en substance tous les modes ». La passivité de l'esprit est soulignée ; le « pur esprit qui ignore l'enchaînement discursif » (*Nuit Obscure*, I. 9) n'est pas l'esprit qui peut percer par lui-même le mystère. C'est (*Cantique*, st. 39) « l intellect passif qui se passe de formes, qui reçoit passivement la connaissance substantielle et une, sans que l'âme y fasse concourir quelque chose de son activité ». Ce qui implique la pauvreté, la nudité de l'esprit et la présence instantanée de la Sagesse divine qui vient combler ce vide. Avec un sens encore plus aigu du paradoxe qui veut que l'on oublie toute sagesse pour atteindre la Sagesse, Maître Eckhart écrit (*Sermons*, « Du détachement) » :

> « Quand celui-ci devient parfait, l'âme devient par connaissance sans Connaissance, par amour sans amour et par l'illumination obscure […], le détachement parfait ne connaît aucun regard sur la créature, ni fléchissement du genou, ni fierté dans le maintien, il ne veut être ni au-dessus ni au-dessous des autres, il ne veut que reposer sur lui-même, sans souci de l'amour ou de la souffrance de personne. Il n'aspire ni à l'égalité ni à l'inégalité avec quelque autre être que ce soit, il ne veut pas ceci ou cela, il ne veut qu'être un avec soi-même ! Mais être ceci ou cela, il ne le veut pas, ou celui qui le veut, il veut être quelque chose, mais le détachement veut n'être rien. [...] L'esprit devenu libre, dans son détachement, il contraint Dieu à venir à lui ».

La foi est, pour saint Jean de la Croix (*Montée*, II, 8) le moyen par lequel l'âme espère la connaissance :

> « Telle est la vérité qu'exprimait saint Paul dans le texte déjà cité : "Celui qui veut s'unir à Dieu doit commencer par croire qu'il est (Heb. XI, 6)", c'est-à-dire par cheminer vers lui par la foi.

Jean Lastelle - REPh © *Philopsis* – Tous droits réservés

L'entendement doit donc être dans les ténèbres et l'obscurité, pour se conduire uniquement par la foi, car c'est à la faveur de ces ténèbres qu'il s'unit à Dieu, et c'est dans l'obscurité de la foi que Dieu se trouve caché ».

Plus proche des néoplatoniciens et de la doctrine de la *Hierarchia*, Maître Eckhart explique la naissance éternelle de l'âme, Il distingue ce que l'âme accomplit par mémoire, volonté [...] [les puissances], et ce qu'elle est :

> « Dans l'essence, il n'y a aucune espèce d'œuvre [..], les puissances par l'intermédiaire desquelles l'âme agit procèdent bien du fond de l'âme ; mais dans le fond lui-même, il n'y a que le profond silence. Ici seulement il y a place et repos pour cette connaissance, pour que Dieu le Père y dise sa parole. Car ce lieu n'est, selon sa nature, réceptif pour rien que pour la seule essence divine sans intermédiaire. Ici Dieu entre dans l'âme avec tout ce qu'il est.[..], il entre ainsi dans le fond de l'âme. Personne ne peut toucher le fond de l'âme que Dieu seul ».
>
> « C'est Dieu qui, seul, connaît l'âme, laquelle ne peut se connaître elle-même. »

Qu'opère Dieu dans l'essence de l'âme ? « L'âme sait bien que c'est, mais ne sait pas comment c'est, ni ce que c'est ». Saint Jean de la Croix, parlant des visions spirituelles qui emplissent l'esprit purifié, dira « paroles qui opèrent substantiellement dans l'âme ce qu'elles énoncent » (*Montée du Carmel*, II). La passivité et le sens de l'illimité sont liées par Maître Eckhart à la souffrance et à un mode de connaissance, celui de l'ouïe :

> « C'est en partant de la connaissance qu'on doit arriver à la non-connaissance ! Là nous devons être ignorants avec la connaissance divine, notre ignorance sera [...] ornée par la connaissance surnaturelle. Et ici où nous nous tenons dans un état passif de souffrance, nous sommes plus parfaits que quand nous agissions. C'est pourquoi un maître a dit que l'ouïe était un sens plus élevé que la vue […] ; l'activité d'entendre la parole éternelle est en moi, par contre l'activité de la vue est dirigée hors de moi […] autant Dieu est illimité dans ses dons, autant l'âme est illimitée dans sa capacité de prendre et de recevoir, et autant Dieu est tout puissant dans son action, autant l'âme est un abîme dans sa capacité de souffrir ».

On connaît les épreuves et les tourments qui précèdent et accompagnent la contemplation. Aridité, sécheresse, angoisses :

> « L'âme y souffre, par l'absence de tout appui, de toute perception, l'impression de vide angoissant d'un pendu ou de quelqu'un qu'on détient dans un vide irrespirable » (*Nuit obscure*, II, 6).
>
> Ou encore
>
> « le divin l'envahit [...] il la triture, dissout la substance spirituelle et l'absorbe en une profonde et absolue obscurité au point que l'âme se sent fondre, se voit anéantie dans une cruelle nuit de l'esprit » (*Nuit obscure*, II, 6).

Est-il abusif de relever les étonnantes analogies de langage entre ce passage et celui de la *Phénoménologie de l'Esprit* où Hegel nous montre comment, dans la servitude, naît la « Conscience de soi » ?

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Jean Lastelle - REPh © *Philopsis* – Tous droits réservés

Jean Lastelle - REPh © *Philopsis* – Tous droits réservés