

La religion Le problème de la mystique¹

Maurice Blondel

Philopsis : Revue numérique
<http://www.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.

Par quelle méthode, dans quelle mesure est-il accessible à l'examen de la raison et quelle peut être en ce domaine la contribution de la philosophie ?

Il y a, ce semble actuellement malgré bien des apparences toutes contraires, renouveau et progrès des études de mystique. Il y a, ce semble aussi, renouveau et floraison de la vie mystique elle-même.

Les preuves ? – Elles sont nombreuses et convergentes, quoique d'origine et de valeur diverses : succès paradoxal de revues et d'ouvrages consacrés à la science d'états ou de phénomènes que naguère encore on avait trop souvent traités par le dédain ou l'ironie ; vocations multiples et vocations accrues pour la vie contemplative ; direction spirituelle plus méthodiquement orientée vers les cimes ; manifestation d'une foule d'âmes (*turba magna*) élevées aux intimes formes de l'union divine ; recherches historiques, psychologiques, pathologiques sur les expériences de cette nature ; controverses philosophiques ou théologiques et essais de systématisation spéculative ; même dans le monde littéraire ou artistique,

¹ Le texte présenté ici en version numérisée a été l'objet de deux publications antérieures : la première dans les *Cahiers de la nouvelle journée*, n° 8, *Qu'est-ce que la mystique ?* (janvier 1925), la seconde dans un ouvrage intitulé G. Berger, M. Blondel, L. Lavelle, *Chant nocturne. Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie*, textes réunis par M.-J. Coutagne et Y. Périco, Editions Universitaires, 1991. Le texte de Maurice Blondel est reproduit ici avec l'autorisation du professeur Claude Troisfontaines et des Archives Maurice Blondel. Le texte est accompagné de quelques notes de commentaire, présentées par une astérisque. Ces notes ont été rédigées par Pascal Dupond – avec l'avis éclairé de son ami Jacques Bardou pour les traductions du latin en français.

parmi le grand public, jusque dans la presse quotidienne, ce qu'on appelle (souvent à tort d'ailleurs) « le mysticisme »², que ce soit pour l'éloge ou le blâme, apparaît comme une des forces, d'autres disent comme l'un des dangers de l'heure présente.

Les causes ? – Très complexes, elles requéreraient, même du point de vue purement naturel, de longues analyses s'il fallait tenir un compte équilibré des influences presque toujours impondérables qui, de l'excès du positivisme régnant, par les épreuves exceptionnelles de ce temps de luxure et de sang, sous les oppressions et les abaissements d'une civilisation scientifiquement matérialisante, font remonter certains besoins indestructibles des âmes inassouvies. D'autre part et en même temps, il n'est que juste de reconnaître la légitimité, la beauté de ce fécond désir de savoir précis qui porte tant de nos contemporains à la dissection histologique des états de conscience, quels qu'ils soient, infimes ou sublimes, maladifs ou sains, afin de discerner les lois vitales de cet étrange « composé humain » que nous sommes.

Mais, à cause même de l'intérêt que prennent à la mystique tant de témoins curieux et passionnés qui, malgré leur incompetence et leurs partialités, s'érigent volontiers en juges, combien de confusion sont commises jusque sur le sens du mot, à plus forte raison sur la nature profonde et la valeur de ce qu'il doit désigner précisément et uniquement ! Parce qu'il signifie quelque chose de « caché » ou de « secret » ; parce qu'il s'applique à des connaissances ou à des élans qui paraissent obscurs au commun des hommes vivant dans leur clarté superficielle, alors qu'aux vrais mystiques, dans le calme et la lumière, c'est cette clarté qui est obscurité ; parce qu'il évoque ainsi trop aisément l'image d'une sorte de mystérieuse effervescence au sein de ce que le Pseudo-Denys, (lui qui a créé presque tout le vocabulaire de la mystique avec l'orchestration de métaphores qui l'accompagne³), appelait, mais par antiphrase, « la Grande Ténèbre »,

² Je n'emploierai guère ce terme équivoque et dont on abuse ; car d'ordinaire les mots en *isme* indiquent non des faits ou des réalités, mais des abstractions ou des explications tendancieuses, voire même exclusives.

³ Voir le *Vocabulaire* de la Société française de Philosophie, au mot MYSTIQUE (chez A. Colin).

* M.B. est l'auteur du commentaire qui y est donné sur « Mystique et mysticisme » : « C'est au pseudo-Denys l'Aréopagite qu'est dû le mot *mystique* (*Noms divins*, II, 7 et *Théologie mystique*, I, 4) et la plupart des termes qui sont devenus classiques dans la "mystique". Après avoir montré que, pour atteindre l'être, il faut dépasser les images sensibles, les conceptions et les raisonnements de l'esprit, il affirme, en se fondant sur une expérience qui n'a rien de dialectique, mais qui semble l'expression d'un contact intimement éprouvé, "cette parfaite connaissance de Dieu qui s'obtient par ignorance en vertu d'une incompréhensible union ; et ceci a lieu quand l'âme, laissant toute chose et s'oubliant elle-même, s'unit aux clartés de la 'gloire divine'" (*Noms divins*, VII, 3). C'est cette science obtenue, non par les raisonnements, mais par une union pleine d'amour que Denys appelle "la doctrine mystique qui pousse vers Dieu et unit à Lui par une sorte d'initiation qu'aucun maître ne peut apprendre" (*Ep.*, IX, 1). [...] Ce qui paraissait, dans l'état inférieur, lumineux et réel n'est plus que voile ténébreux et apparence, et ce qui semblait nul et nocturne se révèle comme l'immense lumière et l'absolue unité à laquelle communique l'âme "conviée au banquet divin". Et M.B. ajoute : « l'idée fondamentale du mysticisme semble donc celle-ci : les images ni les concepts ne nous donnent la réalité ; il faut traverser les choses sensibles, les représentations intellectuelles comme des voiles ; et lorsque par la vie purgative et ascétique on s'est dépouillé de soi et des choses, lorsqu'on s'est offert nu au vide, ce vide, cette nuit obscure révèlent la plénitude d'une vie qui ne semble cachée et "mystique" qu'à ceux qui, selon le mot de Newman, n'ont pas émigré de la région des ombres et des images. – L'aspect

beaucoup se persuadent pouvoir indistinctement étiqueter sous ce terme tout ce qui est *pathos* et *Patmos* : fumeuses ardeurs de l'instinct, troubles effusions du sentiment, nuageuses sublimités de la passion, le mauvais et le bon romantisme, les extases de la chair et les ravissements de l'esprit. Rien d'étonnant, dès lors, si, chez nombre de gens rassis, la défiance persiste, si l'hostilité domine contre ces puissances incontrôlées qui tendent à usurper le rang de Sagesse suprême.

Or, mon dessein, c'est de montrer qu'à maints égards, la mystique n'est rien de cela, qu'elle est le contraire de cela. Plus il se rencontre ici d'apparentes obscurités et de confusions, plus il importe de recourir à la lucidité de la critique, afin d'exclure les contrefaçons : oui, au sens natif et fort du mot, des *contrefaçons*. Car si, d'ordinaire, les illusions se fondent sur des ressemblances feintes, ici, pour qui sait voir, les dissemblances sont profondes, les contradictions sont réelles entre « le faux mysticisme » et la vraie et seule mystique. C'est cette opposition radicale que nous rendrons manifeste en étudiant ce qu'en termes techniques (dont j'espère justifier le sens légitime et l'opportunité) l'on peut appeler le rôle non seulement extrinsèque mais intrinsèque de la raison, et un rôle qui intéresse non seulement la science de la mystique, mais encore (paradoxe plus fort) la réalité mystique elle-même. Il peut sembler téméraire de chercher un élément raisonnable et même rationnel là où beaucoup ne trouvent que déraison ou du moins irrationalité, et où d'autres ne voient que surnature pure sans intervention ni coopération de l'être humain puisque le mystique se dit lui-même lié en ses puissances propres et passivement livré au bon plaisir divin. Et cependant, sans empiéter le moins du monde sur les initiatives de la grâce opérante, bien mieux, afin de réserver plus complètement le caractère transcendant des « secrets du Roi », il sera utile de porter le regards jusqu'à l'extrême bout de ce que la philosophie peut viser, ne fût-ce que pour éviter de confondre les hauteurs encore humaines avec les véritables élévations divines, celles qui sont, non point même seulement surnaturelles, mais spécifiquement mystiques. Il se pose, en ces très complexes matières, bien des questions où les hommes de science et de raison ont leur humble mot à dire. Dans le champ de la psychologie normale ou pathologique, des gains précieux ont été obtenus en ces derniers temps ; peut-être faudrait-il dire : davantage encore dans le domaine de la métaphysique religieuse. De leur côté, les théologiens les plus avertis reconnaissent que les controverses récentes ont, sur divers points importants qu'ils ont débattus entre eux, amené convergence d'efforts et progrès harmonieux de solutions. Prenons-en confiance et profit ; ne laissons pas perdre ou menacer de nouveau ces résultats, faute de nous rendre compte des présupposés philosophiques et des conditions naturelles que de telles solutions impliquent, et qui, en même temps, les appuient, les précisent et les éclairent.

Ainsi donc, pour employer, conserver, perfectionner ces gains et ces heureux accords que nous aurons à rappeler, il semble bon, (si modeste et si prudente que doive rester la tâche du philosophe), de rechercher quelle est

de la doctrine sur lequel ont le plus insisté les grands mystiques, comme Taler, St Jean de la Croix, Ste Thérèse, c'est que le comble de l'activité humaine, c'est d'aboutir à cet état de nudité ou de passivité intérieure qui seul laisse le champ libre à la souveraine libéralité de l'être infini ».

ici, du point de vue de la raison, la question supérieure qui sert à assembler et à élucider les autres, par quelle méthode on y arrive, dans quelle mesure on y peut répondre. A travers *les* problèmes très divers que soulèvent de telles études mixtes, essayons d'atteindre ce que l'on peut nommer par excellence « le problème philosophique de la mystique ». Ce problème, si élevé qu'il soit, n'est sans doute qu'un aspect subalterne, (et même à ce rang, on contestera peut-être qu'il soit légitime ; mais on verra qu'il l'est). Tel quel cependant, il introduira de l'unité dans l'investigation ; il permettra le triage plus exact des éléments fallacieux et des états authentiques ; il nous mettra en demeure de ne pas nous contenter au rabais. En le posant et en le discutant, nous contribuerons donc, si peu que ce soit, à dégager la Mystique de ce qui n'en est que la caricature, à la distinguer de ce qui n'en est que la préparation, à la préserver de ce qui en serait la violation, à la montrer en même temps humaine et divine, la plus divine et la plus humaine qu'il est possible de concevoir. En elle-même assurément la mystique est incommensurable avec l'ordre philosophique. Et pourtant la philosophie n'est pas sans vue, sans voix, sans vide pour elle. Comment cela ?

I

Des méthodes diverses qui ont été appliquées à l'étude des états mystiques, et de la nécessité progressivement mise en lumière d'y recourir à des vues de la raison.

Si l'on en avait ici le temps et la place, il serait sans doute utile, pour situer notre problème, d'exposer l'ensemble des questions sérieuses que suscite l'étude de la mystique, à commencer par l'examen étymologique et historique du mot qui la désigne, et qu'il importe extrêmement de ne pas laisser détourner de son usage fort, précis et technique : car nous n'avons pas d'équivalent exact pour signifier cet ensemble très défini et à vrai dire unique de faits et d'états spécifiquement distincts de tous les autres. Rien donc de plus regrettable que l'extension ou la dépravation de ce vocable précieusement singulier, qui semble ne laisser personne indifférent, et dont trop fréquemment aujourd'hui on usurpe le prestige ou dont on exploite le discrédit. A tout prix, pour la rigueur du langage et de la science, comme pour le bien des âmes, il est urgent de dissiper les équivoques et les méprises.

Seulement il ne saurait s'agir ici d'inventorier le contenu de la vie mystique, ni d'en décrire les phases et les lois, ni de pourvoir aux règles théologiques du discernement des esprits : le fond du problème n'est pas de notre compétence *materialiter* ; nous devons nous borner à une question *formelle* de méthode, celle qu'on peut énoncer à peu près ainsi : y a-t-il un aspect sous lequel la critique de la raison et l'examen philosophique ont prise normale sur les états proprement mystiques ? Et, si oui, quel est cet aspect ? Quelle utilité peut-il y avoir, soit pour la philosophie, soit pour la mystique même, et pour la vie spirituelle, à l'étudier ? car, (mon lecteur le devine sans doute), si la raison a ici un pouvoir ou un droit de regard ou d'écoute dont le philosophe doit user pour ne pas priver son clavier de ses notes les plus hautes ni son horizon de ses cimes les plus belles, c'est qu'à

cette intervention spéculative correspond un concours effectif ; c'est que, pour remplir toute sa fonction, l'homme, même là où il ne coopère plus à proprement parler, ne demeure pas étranger et inerte. Et si, en effet, la vie mystique actualise certaines virtualités, certaines « puissances obédictielles » très profondes et très excellentes, comprend-on le tort qu'on se ferait, en négligeant de discerner l'exercice de ces plus hautes puissances de l'esprit ? Quelque limité que soit méthodiquement notre point de vue, l'intérêt de la recherche entreprise semble donc double : elle doit servir à définir, d'en bas et du côté philosophique, la mystique en ce qu'elle a de spécifique et d'unique : mais elle doit servir aussi à explorer les extrêmes limites du champ philosophique, si souvent et si indûment rétréci à gauche ou à droite, en haut ou en bas même.

1. D'une façon de procéder qui, mettant les faits dits mystiques à la porte de la raison, serait la négation même de l'esprit philosophique aussi bien que de l'objet propre de la mystique.

Volontiers certains critiques (si l'on peut leur appliquer ce nom) considèrent que, en pareil sujet, le rôle de la raison c'est de reléguer hors de la raison globalement tous les faits communément appelés mystiques, ou plutôt de reléguer dans la mystique tout ce qui est hors de la raison. Elle ne leur semble qu'un mélange hétéroclite de phénomènes étranges, encore réfractaires à l'explication scientifique, et d'illusions subjectives : si on les étiquette sous un terme unique et singulier, c'est d'après ce caractère d'obscurité et d'excitation anormale qui permet de classer artificiellement ensemble tout ce qui, demeurant inexplicé, ouvre libre carrière aux imaginations exaltées, et développe le goût de l'occultisme, par une sorte d'hybridation de faits positifs et d'interprétations chimériques.

Inutile de s'attarder à la discussion de cette confuse exégèse. En face de la mystique, nous devons reprendre le mot d'Aristote sur la métaphysique : « s'il faut philosopher, eh bien philosophons ; s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher, ne fût-ce que pour préciser les raisons de nier. » En somme il n'y a pas de faits hors de la raison : on peut parler l'illogisme, non d'alogisme.

Ce qui est « mystique » au sens vague qu'on vient d'indiquer n'échappe pas pour cela à l'examen critique. Et, puisqu'il n'y a que l'irréel qui soit hors de la raison, si la mystique portait sur l'irrationnel, ce serait donc sur l'illusoire qu'elle porterait : mais, même en ce cas, il resterait à faire la science de ces illusions qui, elles, sont encore des réalités subjectives⁴.

Il convient d'ailleurs de noter tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir dans ce trop rapide exposé, que la mystique n'a rien de commun avec l'occultisme ni avec aucun ésotérisme, pas plus que la religion, avec le spiritisme. : ce sont des choses d'ordre absolument différent, les unes dans le plan empirique où l'on prétend découvrir des données accessibles aux sens sur le prolongement de nos expériences actuelles, l'autre dans le plan d'un

⁴ Ce n'est certes pas ce genre de réalité que nous devons revendiquer pour la mystique. Les explications psychologiques par le subconscient ne sont pas moins déficientes, et contraires à la psychologie même, que les explications physiologiques, contraires elles aussi à la méthode positive et à l'esprit scientifique.

monde inaccessible à la curiosité et à l'expérimentation des sens, où l'on ne pénètre que par une conversion du dedans et par une transformation spirituelle de l'être moral : en sorte que, loin d'attendre ici des constatations soi-disant objectives à la manière des *initiés*⁵, il faudra dire : le mystique cesserait de croire à la mystique, dans la mesure où on prétendrait la ramener à des preuves ou à des réalités de ce genre. Au risque de surprendre quelques lecteurs, il faut donc affirmer, (thèse qu'il s'agira de justifier plus loin), que la mystique porte, non pas sur ce qui est obscurité et illuminisme, sur le subliminal ou le supraliminal, sur un jeu de perspectives subjectives, mais sur un mode très positivement déterminé et très méthodiquement déterminable de la vie spirituelle et de la lumière intérieure ; c'est-à-dire qu'elle implique l'emploi préalable et concomitant de dispositions intellectuelles et intelligentes, un vouloir très conscient et très personnel, une ascèse morale selon des gradations observables et régulières. Si elle prolonge l'exercice commun de la raison et de la foi au delà des limites communes, c'est non pas en s'en passant et encore moins en les contredisant ; c'est, pour mieux dire, en les dépassant, en les entraînant à un degré de perfection plus complète où, dans un équilibre supérieur, s'achèvent les formes ébauchées de notre vie personnelle, grâce à une action singulière de Dieu qui, pour être surnaturelle, n'est cependant pas contre la nature ni, en un sens qu'il faudra préciser et limiter, sans la nature.

Il y a sans doute des impressions de « ténèbres » à affronter, des « nuits » à traverser pour les sens et l'entendement, mais comme les prisonniers délivrés de la caverne qu'éblouit d'abord la clarté du jour. En sorte qu'il faut dénoncer ici le contre-sens fondamental trop ordinairement commis : en ce qui est mystique, qu'est-ce qui est assombri et décoloré, dans l'ombre évanescence et le recul des demeures lointaines ? Est-ce la connaissance ou la réalité nouvelle ? Non. C'est l'éclat de notre soleil visible, la lumière de nos idées habituelles qui semble se ternir et s'éloigner. Et si le mystique parle de nuit et de mort, c'est afin de s'accommoder au langage, qui, pour lui comme pour les autres, ne saurait être que le langage des apparences et du « vieil homme » ; mais nous en serions dupes (et lui ne l'est pas) si nous traduisions « secret et caché » par obscur et sépulcral, alors qu'il faut entendre : clarté et résurrection.

De la méthode d'observation appliquée à la mystique sous l'influence d'une conception - ou purement naturaliste - ou purement surnaturaliste - des faits spéciaux auxquels on la réduit comme à sa matière (2 et 3).

Sans doute, fussent-ils placés aux extrémités opposées de l'incrédulité ou de la foi, maints esprits sont portés à exclure de leurs recherches et même de toute recherche critique ce que ceux-là jugent rêveries et divagations, ce que ceux-ci estiment mystère céleste et domaine interdit à toute curiosité

⁵ Si intérieurs et cachés que soient les vrais mystiques, ils ne ressemblent pas à des initiés et ne professent aucun ésotérisme. L'initiation suppose des recettes, communicables comme des choses ; l'ésotérisme suppose des significations soustraites au vulgaire. Rien de tel ici. La vie des saints est patente ; et ils ne reçoivent pas d'autre enseignement, d'autres vérités que le commun. *Non alia, sed aliter* <non d'autres choses, mais [les mêmes] autrement>.

profane comme à toute influence humaine. Cependant, pour peu qu'on réfléchisse, on voit qu'en aucune hypothèse il ne peut en être ainsi. Folie ou suprême sagesse, les états mystiques résident en l'être humain, intéressent ses sentiments, ses idées et ses actes, affectent sa vitalité et sa moralité. Il s'agit donc de les examiner au moins comme des faits qui, si morbides et physiologiques, ou si surnaturels et divins qu'on les suppose, sont profondément humains, c'est-à-dire engagés dans notre chair, en même temps qu'ils sont d'ordre psychologique et de caractère spirituel.

Oui, mais comment spécifier ces faits ou ces états proprement mystiques ? – Va t-il être nécessaire, pour ne pas empiéter sur un champ réservé, - et va t-il être suffisant, pour conserver l'autonomie de la science positive, - d'observer du dehors, selon les lois ordinaires de la méthode expérimentale, ces phénomènes comme tous les autres en dépit de leur apparente anomalie et de leur dangereuse ambiguïté ? Loin de chercher à les comprendre par le dedans et à les intégrer dans une explication d'ensemble, ne faut-il pas les maintenir dans la promiscuité des « faits objectifs » ? N'est-ce pas seulement en tant que ces faits sont justiciables de la logique inductive que le philosophe peut en surveiller l'étude, de façon tout extrinsèque, par conséquent, comme si aucun problème d'âme n'était posé dans et par la mystique, et comme si aucune note, soit *intérieure*, soit *intrinsèque* ne pouvait être fournie ni par la conscience ni par la raison ?

Or nous allons voir que cette réserve méthodologique ou cette prudence théologique, loin d'être justifiées et efficaces, nous exposeraient aux confusions qu'elles prétendent éviter. Et même c'est justement pour sortir des équivoques et des dénaturations redoutées que nous ne pouvons nous en tenir à la conception des « naturalistes » purs, ni à celle des purs « surnaturalistes » de la mystique. Assurément il est louable de chercher à réduire les explications *minimo sumptui* <au moindre coût>, mais enfin il est nécessaire de faire à la raison toute sa part : et cette part, nous allons la voir grandir, de plus en plus pénétrante.

2. De la méthode positive de droit commun appliquée aux études de mystique, et comment, par ses déficiences et ses partialités même involontaires et inconscientes, elle aboutit à un régime d'exception et d'exclusion.

Ne semble t-il pourtant pas tout naturel et vraiment scientifique d'aborder sans préjugé d'aucune sorte et de poursuivre en esprit de neutralité la récolte et la description, le triage et le classement des faits mystiques, selon le droit commun de tous les phénomènes observables ?- Oui, assurément ; mais il s'agit seulement de ne pas laisser s'introduire subrepticement, sinon des préjugés explicites, du moins des présupposés inaperçus qui limitent artificiellement la science même et mutilent la réalité que l'on prétend impartialement étudier. Que l'on commence par recueillir et analyser les faits qu'une dénomination vulgaire et forcément superficielle ou provisoire désigne confusément du nom de mystiques, c'est bien, mais ce n'est qu'un point de départ ; car enfin il s'agit précisément de spécifier ces faits singuliers, s'il en est de tels. Et comment y réussira t-on ? est-ce uniquement à l'aide de caractères extérieurs et pour ainsi dire physiques,

physiologiques, psychiques (au sens positiviste ou expérimental de ce dernier mot) ? Non ; l'on ne saurait y parvenir ainsi, ni en fait, ni en droit.

En fait : car on resterait dans la banalité des phénomènes dont certains pourront, à parler indûment le langage des apparences, être qualifiés d'anormaux, quoique tous, au fond, soient supposés également déterminés dans un complexe continu ; mais à ce compte, l'épithète de mystique demeurera fatalement vague, étrangère à la notation technique, péjorative à l'oreille du savant, désignant au plus un chapitre facticement délimité de la pathologie générale : à vrai dire, d'un tel point de vue, le problème de la spécification des faits mystiques non seulement n'est pas résolu ni soluble, mais il n'est même ni ne peut être posé.

En droit, la méthode naturaliste n'est pas plus consistante qu'en fait. Car de deux choses l'une : - Ou bien, afin de s'en tenir à l'aspect objectif et au naturalisme scientifique, on implique que les déterminations subjectives, si caractéristiques qu'elles puissent être chez les mystiques, sont, comme toutes les autres de même genre, réductibles aux données objectives, qu'en un mot ce ne sont là que des épiphénomènes accidentels et accessoires dont toute la réalité et l'efficacité se fondent sur la puissance de l'apparence mentale ou l'illusion ; et alors, sous couleur de droit commun, on institue un régime d'exception et d'exclusion contre une part ou une face des faits qu'il plaît de discréditer ; on manque à l'esprit de la science qui est de ne pas imposer à la réalité diverse des généralisations *omnibus* ; et avec l'apparence de l'impartialité, on intronise partialement *a priori* une thèse d'anti-spiritualisme, d'anti-métaphysique, d'anti-religion, qui ôte à la mystique toute existence propre. – Ou bien on envisage l'hypothèse que les faits subjectifs sont des données aussi positives, aussi réelles, aussi capables d'être spécifiées et spécificatrices que les autres ; qu'elles peuvent même avoir une précision qui, pour être différente, n'en est que plus délicate et plus sûre ; qu'en ce qui concerne les états mystiques ils comportent peut-être d'être définis du point de vue de la conscience et de la vie intérieure ou à l'aide d'analyses intellectuelles et de critères intrinsèques ; et alors la voie reste ouverte à des recherches ultérieures qui, au nom même de l'observation sincère comme du libre et souple esprit scientifique, nous font sortir de l'enceinte murée du naturalisme.

Or si, comme il le faut pour échapper à un parti prématurément pris, l'on entre dans cette voie, elle nous conduit vers des constatations qui doivent être en effet le profit mérité d'une sincère enquête méthodique et comparative : des différences spécifiques vont apparaître, vraiment radicales et organiques, entre des faits que la préoccupation trop exclusive des aspects soi-disant objectifs portait à confondre indûment.

Et quelles sont-elles, ces différences décisives ? – Il y a, on le sait, une opposition profonde entre la perception qui, s'alimentant au monde ambiant, a pu être appelée justement « afférente, centripète, dynamogénique », et l'hallucination, dont on doit dire qu'elle est une sorte d'autophagie, où le sujet, par une excitation « efférente ou centrifuge », s'épuise comme s'il se nourrissait de sa substance et gaspillait ses réserves. Eh bien, parmi les faits et les états qui se proposent à l'examen comme matériaux éventuels de la mystique, les uns (et ils sont totalement à rejeter) sont plus ou moins manifestement apparentés à ces phénomènes hallucinatoires qui dénotent et entraînent l'épuisement ou les tares nerveuses, (rétrécissement du champ

visuel ; isolement du sujet dans un monde imaginaire ; inadaptation au milieu réel ; exaltation égocentriste des puissances émotives, imaginatives, passionnelles ; dépression des forces intellectuelles, morales, sociales, en dépit d'apparences parfois contraires). Les autres, (fussent-ils accompagnés de troubles et d'exténuation physique comme ceux que détermine le travail intense de la réflexion ou de la parturition), produisent des effets tout opposés : ils élargissent les horizons de la pensée et de l'action ; ils éliminent l'égoïsme au profit d'une charité clairvoyante qui s'engrène dans l'ordre universel sous la préoccupation dominante du vouloir et de l'amour divins ; ils multiplient les puissances d'un être, qui, même avec une nature parfois ingrate ou débile, même à travers des échecs apparents et provisoires, accomplit une œuvre à la fois singulièrement originale et durablement féconde, comme celle du génie, ne serait-ce que la réussite d'une personnalité de haut relief, moralement adaptée et socialement efficace. Bref, tout se passe comme si les états mystiques, loin d'être épuisants et décevants à la manière d'hallucinations, s'alimentaient, comme perception véritable⁶, à une réalité fortifiante, « dynamogénique » pour ainsi dire à l'infini.

Et c'est bien ainsi d'ailleurs que le sentent, que le comprennent les mystiques, pour qui le caractère essentiel de leurs états, c'est qu'ils sont une afférence, un apport, et, comme ils disent, une passivité : au point que l'idée seule de s'ingérer ou de s'entraîner soi-même en de tels états suffit à les faire condamner comme illusoires et contrefaits⁷. Cette passivité des mystiques est d'ailleurs tout l'opposé de l'émotion passionnelle ou de l'inertie, car elle coïncide avec la perfection de l'activité intérieure et parfois même extérieure.

N'y a-t-il point là vraiment, pour qui sans arrière-pensée veut *classer* les faits même en naturaliste, des caractères dominateurs et spécificateurs qu'on ne saurait méconnaître sans renoncer à l'esprit d'observation scientifique comme à la raison et au bon sens ? Mais si l'on tient compte de ces caractères (et il le faut bien), forcément s'ouvrent de nouvelles perspectives ; et nous voici en route pour une investigation psychologique et morale qui n'est plus une simple physiologie mentale, pour une analyse intrinsèque qui, toute positive et toute réaliste qu'elle soit, impose des problèmes proprement philosophiques, métaphysiques et religieux. Alors on ne saurait plus être dupe de l'énorme méprise qui consiste à chercher dans le

⁶ Il y aura lieu, plus loin, de rectifier ce que ce mot évoque et connote de clair, de représentatif, d'instructif. Ce qu'il désigne surtout ici (selon la signification étymologique), c'est ce qu'il implique d'intussuception réelle et de nutrition assimilatrice et tonifiante. En ce sens Leibniz a défini : *Vita est principium perceptivum infiniti* <principe perceptif de l'infini>.

⁷ Nous ne parlons encore que le langage des apparences. Mais déjà une analyse psychologique intégrale condamne une explication psychologique exclusive et une assimilation des faits mystiques au subconscient. Même à un point de vue encore purement expérimental, il ne sera jamais de bonne méthode et d'exacte vérité de traiter des choses religieuses irreligieusement ou areligieusement.

* Traiter des choses religieuses irreligieusement ou areligieusement, ce serait en effet, selon M.B. procéder de façon contradictoire : nier, supprimer d'entrée de jeu l'objet dont on se propose pourtant l'étude impartiale ; de même (voir page suivante) prétendre étudier la prière en la court-circuitant de l'objet qui en est le sens intentionnel, c'est d'emblée en occulter l'originalité, perdre le phénomène que l'on se propose pourtant d'étudier. Mais n'existe-t-il pas aussi des cas où l'étude rationnelle d'un objet en exige la dissolution (ou la substitution à l'objet primitif d'un autre objet, construit précisément par la discursivité rationnelle) ?

plan des expériences sensibles et des faits occultes les prétendus secrets offerts aux initiés du spiritisme ou de la théosophie. Alors on ne saurait en rester aux conclusions systématiques, exclusives et déficientes, de la Psychanalyse et de tous ceux qui, même sans la connaître, ne voient dans les flammes de la mystique qu'une sorte de transposition des feux de la sensualité, un déplacement parfois alternatif du foyer de la concupiscence⁸.

⁸ Toute une littérature, fût-elle de prétention édifiante, est empoisonnée par cette interprétation, d'autant plus périlleuse qu'elle se fonde sur des faits véritables, mais mal compris. Il est exact que *diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum* <pour ceux qui honorent Dieu, toutes les choses coopèrent au bien>, et que toutes les puissances de l'être charnel doivent concourir à l'holocauste de l'être spirituel en nous. Mais si l'amour divin absorbe dans l'ascension de sa flamme toutes les énergies qui eussent pu alimenter les amours profanes, toutefois il ne s'allume pas dans le sensible, il ne s'entretient pas dans les sens et par les sens : il les convertit en soi, il ne se convertit jamais en eux ; et il sait se passer d'eux, dans l'aridité de l'esprit, la nudité de la foi, la pureté de l'espérance, l'insensibilité de la charité. Malgré le préjugé courant et en dépit de certaines apparences, le mystique véritable est tout le contraire d'un sentimental ou d'un hystérique. Et, en dépit de sa magnanimité héroïque, il est tout le contraire aussi d'un mégalomane ; parler d'« impérialisme mystique », dire, ainsi que je le lisais naguère, que le mysticisme est un « état d'esprit sentimental qui donne aux conceptions imaginatives sur la morale, sur l'avenir des sociétés, sur l'idéal à poursuivre, une véritable puissance de domination ; ajouter que, « de ce point de vue, le mysticisme ne se combine guère avec la réalité, qu'il vit de sa propre substance, tout en employant les formes de la logique pour construire ses paradoxes ou dessiner le mirage de ses rêves », c'est pervertir la langue, ignorer le sens des mots et des choses. Et quand un autre auteur, parlant de « certains adultes restés égocentriques dans leur manière de penser » nous dit d'eux : « Ils interposent entre eux et le réel un monde imaginaire ou *mystique !* », c'est là prendre exactement le contrepied de la véritable signification du terme qu'on a soin de souligner, comme si l'on venait d'en dégager la quintessence.

*Le terme d'impérialisme mystique apparaît (toute réserves faites d'émergence éventuelles antérieures) dans un article de Ernest Seillière (*Revue des deux mondes*, 1909) sur le pangermanisme : « Une Ecole d'impérialisme mystique : les plus récents théoriciens du pangermanisme ». On comprend le souci de M.B. de dénouer les amalgames...

Quant à la confusion entre imaginaire et mystique, on la trouve dans le document auquel se réfère M.B. sans en citer le titre : « Les rêveurs. Considérations sur les mondes imaginaires », par A. Borel et G. Robin, *Evolution psychiatrique*, tome 1, 1925, pp 155-192 : « Dans le 2^e groupe, le caractère égocentrique de la pensée s'exagère, au lieu de s'atténuer sous les données de la réalité extérieure. Quoi d'étonnant à ce que de tels états puissent se rencontrer, puisqu'il existe bien des adultes restés égocentriques dans leur manière de penser. Ce sont des êtres qui interposent entre eux et le réel un monde imaginaire ou mystique et qui ramènent tout à ce point de vue individuel. Inadaptés à la vie courante, ils semblent plongés dans une vie intérieure d'autant plus intense ». Contre cette « confusion », M.B. montre que la mystique a le même pouvoir « dynamogénique » que la perception et se distingue de ce fait essentiellement de tout ce qui est de l'ordre de l'hallucination.

Toute la première partie de l'étude de M.B. vise Henri Delacroix (*Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle* (1900) ; *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* (1908), en ligne sur Gallica. Elle vise aussi « La Salpêtrière ».

Ce terme désigne une lecture des phénomènes mystiques qui commence avec Charcot et selon laquelle le mysticisme est un trouble mental qui relève peu ou prou de l'hystérie (Charcot) ou d'un syndrome dépressif (Janet). Charcot unit étroitement le mysticisme et les phénomènes spirites, ce qui est, pour M. B. un parfait contre-sens sur l'essence de la mystique. Le livre de Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, monographie monumentale consacrée à Madeleine, une des patientes de Janet à La Salpêtrière, et à ses frappantes expériences mystiques et publié en 1926 serait un parfait exemple de ce que M. B. considère comme une méconnaissance de la mystique proprement dite. Mais une question demeure : soustraire la mystique à la Salpêtrière, cela signifie-t-il que la « mystique proprement dite » et la « folie » sont des grandeurs si hétérogènes qu'elles ne sauraient se rencontrer ou se croiser ? Doit-on distinguer les « pseudo-mystiques » (Madeleine : la folie sans la mystique « proprement dite »), et les vrais mystiques tels que Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila ou Catherine de Sienne ? Peut-on soutenir que les seconds auraient développé un champ

Alors on ne saurait se contenter d'étudier les formes de la prière, sans se préoccuper de l'objet ou du contenu réel qui seul peut lui *apporter* sa raison d'être, sa détermination précise et sa foncière efficacité. Alors on ne saurait admettre l'équivalence de toutes ces forces mystérieuses qui soulèvent l'homme et les peuples, comme s'il s'agissait d'aspirations sentimentales, d'élan tout affectifs et subjectifs ou comme s'il suffisait d'une vague communion à l'âme, plus vague encore, d'une profonde et profondément obscure réalité : attitude inconsistante et même inconséquente, dès l'instant où, louant des effets sublimes, on se contente d'une cause amorphe comme le culte flottant qu'on lui rend ; d'une cause qui ne semble inconnaissable pour nous que parce qu'elle est d'abord inconnue d'elle-même, n'ayant rien en elle pour susciter ce qu'elle est censée produire en nous d'exaltation intelligente et généreuse. Si donc on ne veut pas retomber dans ce qu'on avait dû dépasser, il faut bien explorer les confins du mystère, chercher à voir ce qu'il n'est pas, à voir peut-être même ce qu'il ne peut être et ce qu'il ne peut pas ne pas être, user enfin de toute la raison contre le déraisonnable et l'irrationnel, fût-ce au profit du supra-rationnel.

3. D'une méthode d'observation soi-disant scientifique et expérimentale, appliquée tout extrinsèquement à l'étude de la mystique, sous l'empire d'une thèse exclusivement surnaturaliste.

Au moment où un premier examen critique vient de nous amener à chercher quelque critère intérieur dans la conscience ou quelque critère intrinsèque dans la raison pour spécifier et étudier la mystique en dépit d'une science inconséquente et factice qui, sous prétexte de droit commun, tend à la mettre en somme hors la loi, surgit du bout opposé de l'horizon une thèse qui, s'inspirant de sentiments et d'idées tout à fait différents, prétend cependant se placer sur le même terrain formel et se prévaloir de la même méthode d'observation positive, mais à la condition de réclamer sur de tout autres titres un droit d'exception, une loi de privilège pour les faits et les états qu'elle considère comme surnaturels. Aussi se dresse-t-elle, avec une absolue fin de non-recevoir, contre quiconque, de façon implicite ou explicite, tient qu'il y a réellement et légitimement une préparation humaine, un aspect philosophique de la vie et de la science mystiques.

Mais ici, comme toujours, les contraires ne sont encore que des espèces d'un même genre. Et nous n'avons pas soustrait la mystique à « l'hôpital de la Salpêtrière » ou aux fantaisies des romanciers, pour la ramener à « la cour des miracles »⁹. Le pur naturalisme est intenable ; le pur

autonome d'expérience mystique, rigoureusement séparable des phénomènes « pathologiques » concomitants ?

⁹ Qu'aucun lecteur ne suppose ici que je déprécie aucun hôpital ou j'infirmes aucun miracle. On sait assez le sens traditionnellement ironique de l'expression « cour des miracles ».

* La seconde orientation ici critiquée ferait de la mystique une pure transcendance, sans racines « immanentes » dans les possibilités d'être appartenant à la simple nature.

Selon Heiner Wilmer (*Mystique entre Action et Pensée : une nouvelle introduction à la philosophie*), deux théologiens sont visés dans ce second moment le jésuite Auguste Poulain (1836-1919) et Albert Farges (1848-1926). Ils ont en commun de soutenir que la « contemplation infuse » est un don de Dieu qui est radicalement au delà du cercle de l'agir humain et qu'il y a donc une discontinuité radicale entre la vie ascétique (l'agir humain) et la vie mystique (le don de l'expérience de Dieu).

surnaturalisme* ne l'est pas moins. Le premier, on l'a vu, ou retombe dans la négation de ce qu'il prétendait impartialement étudier, ou est entraîné, par son examen même, au delà de ses présupposés, vers des recherches qui dépassent son horizon convenu. Le second, si diamétralement opposé qu'il paraisse, oscille de façon analogue : on va voir que, malgré le droit d'exception dont il se réclame, ou bien il laisse retomber les phénomènes qu'il avait pour but de sublimer dans la promiscuité des faits banals, ou bien il glisse par une tacite et heureuse inconséquence vers un recours aux principes communs de discernement psychologique et rationnel qu'il croyait éviter.

Donc, pénétrés du caractère divinement gratuit et humainement inaccessible de l'ordre surnaturel en général et spécialement des états mystiques qui ne sauraient être qu'*infus* mais non *conquis*, certains esprits opposent à tout examen rationnel un intransigeant *veto*. Concevant déjà le christianisme et les grâces communes qu'il apporte comme un don hétérogène et un placage superposé à la nature, bref comme une première transcendance sans immanence, ils considèrent la vie mystique comme un autre ajout, lui-même hétérogène et incommensurable avec l'ordinaire de la vie chrétienne et des grâces pour ainsi dire légales et de droit commun : seconde transcendance qui, à leurs yeux, rend plus ridicule et plus sacrilège la seule idée d'une initiative, d'un contrôle, d'un simple regard de la raison sur le Secret du Roi, sur le Saint des Saints. Contre cette double barrière inviolable, rien à faire pour le philosophe, puisque tout se passe en un domaine réservé, hors des conditions où s'exercent naturellement nos facultés, hors même du développement normal de la vie de la grâce ; non, rien à faire, sinon à enregistrer les manifestations du bon plaisir divin, les attitudes et les aveux des privilégiés qu'ornent les grâces mystiques, (ligature des puissances naturelles, contact de la substance divine, etc.) Le philosophe n'a pas à intervenir, pas à préparer, pas à diagnostiquer ici. Il s'agit, pour le théologien même, de se subordonner aux faits, avec la docilité d'un savant positiviste en son laboratoire qui est ici l'oratoire ou la salle des exorcismes.

Eh bien, il faut renverser ces deux barrages. Il le faut, sans donner le moindre prétexte aux craintes légitimes d'intrusion ; bien plus, il le faut, non

Heiner Wilmer résume la position d'A. Poulain de la façon suivante : « ... tandis que dans l'état ascétique on se rend Dieu présent, on pense à Dieu, dans la vision mystique de Dieu les saints comme les anges "verraient" Dieu réellement et non pas simplement une image de lui. Ils le percevraient d'une manière aussi réelle que lorsqu'on dit : je vois un arbre. Toutefois, à la différence de l'arbre, on ne saurait voir la nature de Dieu, mais seulement son effet dans l'âme. Dans tous les cas, la vision mystique serait une connaissance expérimentale. D'après Poulain, il existe entre la mystique et l'ascèse non seulement une différence progressive [...] mais une différence de nature, car ce n'est que dans l'état mystique qu'on se rend compte de la présence de Dieu » (p. 57-58). La distinction entre « contemplation acquise » et « contemplation infuse » se trouve chez A. Farges : « Selon [A. Farges] la contemplation infuse existerait sans notre coopération par la grâce extraordinaire ou mystique du Tout-Puissant en nous. Elle serait comparable à la contemplation des anges. Par elle, Dieu serait touché et vu d'une manière inexprimable (« toucher ineffable ou vision obscure ») sans que toutefois soit perçu son être mais seulement son agir en notre âme [...] En contraste avec la contemplation infuse,, nous produirions la contemplation acquise par nos propres efforts avec l'aide de la grâce ordinaire. La contemplation infuse et la contemplation acquise incarneraient deux manières différentes de parvenir au même but : la sainteté ou l'union à Dieu. Avec Thérèse d'Avila, Farges soutient que la contemplation acquise est le chemin habituel (« à pied »), tandis que la contemplation infuse est le raccourci (« avec des ailes ») » (p. 61-62)

seulement parce que la raison philosophique a son rôle normal à jouer et n'a pas le droit de manquer à son devoir, mais il le faut parce que la raison théologique le réclame aussi, dans l'intérêt même d'une notion plus exacte, plus haute, plus surnaturelle, plus mystique de la vie d'union contemplative.

Nous ne nous attarderons pas contre le second de ces barrages factices. Le progrès des études mystiques en a déjà fait, et de plus en plus, justice. Mais comment ne pas noter qu'à admettre le caractère tout postiche* de la mystique et le caractère tout empirique de la méthode qui l'étudie, l'on est logiquement condamné à ce triple inconvénient : 1. En s'en tenant à cette thèse, on ne peut s'attacher qu'à des faits, à des données sensibles, à des « consolations enivrantes », à des visions, paroles intérieures, ravissements, extases¹⁰, bref à du merveilleux, sans que ces faits puissent nous fournir un principe de discernement pour séparer le bizarre, l'étrange, le pathologique d'avec ce qui peut être authentiquement sain et saint : la porte reste ouverte à toutes les confusions de la crédulité ; 2. par une conséquence fatale et délétère, l'on tend à faire consister indûment le surnaturel surtout en des phénomènes préternaturels, sensibles ou affectifs, c'est-à-dire à prendre l'accessoire pour le principal, ou l'accidentel pour l'essentiel, et pire encore ; 3. l'on est ainsi conduit à arrêter sur le chemin des grâces mystiques, (sous prétexte que, demeurant sans aucune connexion avec notre destinée, il est téméraire de les demander et impossible de s'y préparer), les âmes généreuses qui peuvent y être disposées, même de façon prochaine.

Si, parmi les résultats des controverses récentes sur la mystique, il y a un gain précieux, c'est bien celui-ci : la vie d'union contemplative n'est pas en dehors ou à côté de la voie normale, elle en est un prolongement ; et tous pourraient ou devraient tendre à ce qui la rend possible, parce que cette union est l'épanouissement suprême en ce monde de la grâce première et le prélude de l'union future, le *salut* commencé et les arrhes de la bienheureuse éternité. Les faits préternaturels ne sont pas constitutifs de cette vie supérieure. Elle est donc fautive et périlleuse la méthode qui en part – et qui y reste*.

Mais elle n'y reste pas. Le pur empirisme est si stérile qu'il ne subsiste qu'en apparence, par de perpétuelles inconséquences, par un recours incessant à des interprétations étrangères à son programme. Tout à l'heure, les purs *naturalistes* de la mystique ressemblaient à ces cochers qui ne connaissent d'une ville et de ses palais que les portes et les façades, mais qui croient cependant connaître le grand monde parce qu'ils conduisent les privilégiés de la fortune, enveloppés de voiles, au fêtes de l'art et de la beauté. Les purs *surnaturalistes*, eux, se croient les intimes et les confidents,

¹⁰ Toutes ces choses en effet ne sont nullement indispensables à l'union mystique, qui peut se parfaire sans elles, puisque souvent même ces états extraordinaires disparaissent au degré supérieur de la contemplation et de l'union transformante.

* M.B. renvoie donc dos à dos l'empirisme « naturaliste » et l'empirisme « surnaturaliste », le premier parce qu'il saisit et perd dans un même geste l'objet de son étude, le second parce que, privant le mysticisme de ses racines dans la nature, il l'identifie aux phénomènes préternaturels ou « merveilleux » (stigmates, lévitation, bilocation...). Or, c'est un point fondamental de l'étude de M.B., quelle que soit la part (présentée par M.B. comme « accessoire ») des phénomènes préternaturels dans la vie mystique, celle-ci n'est pas « en dehors ou à côté de la vie normale », en dehors ou à côté de la vie de la raison. Et la raison est nécessaire pour discerner ce qui est mystique : « Pour qu'on sache mettre une signification sous le nom de mystique, il faut inévitablement une interprétation de la raison, un discernement intrinsèque ».

seuls au courant des pensées du maître, mais comme ces valets de chambre qui, allumant la lampe ou lisant des brouillons déchirés, présumeraient de pénétrer ainsi le secret du génie. Et pourtant, s'ils n'en connaissent absolument rien, ils ne pourraient même avoir les prétentions qu'ils ont et qui, si abusives qu'elles soient, ont du moins un sens. Pour qu'on sache mettre une signification sous le nom de mystique, il faut inévitablement une interprétation de la raison, un discernement intrinsèque : on ne croirait s'en passer qu'en livrant la raison même à des préjugés inconscients. Mieux vaut donc user raisonnablement de la raison, et, par delà un barrage trompeur, exercer prudemment, méthodiquement, un droit normal de regard et de critique. Et c'est même un devoir.

Des méthodes d'études mystiques où le rôle de la raison est subordonné exclusivement à des thèses d'ordre surnaturel sans regard directement et spontanément philosophique (4, 5 et 6).

Souverainement désireux, et à très juste titre, d'écartier tout risque d'ingérence de la philosophie et toute menace d'intrusion de la raison dans un domaine où l'initiative des dons divins doit demeurer entière et entièrement gratuite, divers auteurs¹¹, tout en admettant l'indispensable rôle de la spéculation et du discernement rationnel, dressent ici une barrière qu'ils veulent impénétrable et même une barrière à triple enceinte, qu'il nous faut maintenant aborder, non point pour violer ce qu'ils tiennent jalousement à défendre, mais au contraire pour le mettre plus haut et plus sûrement à l'abri de toute confusion et de toute profanation.

4. Le rôle de la raison, en ce qui concerne la mystique, doit-il et peut-il se borner à des déductions abstraites, procédant à partir de thèses théologiques spéculatives ?¹²

¹¹ J'examine ici moins des doctrines historiquement soutenues en leur complexité, que des thèses prises en leur cohérence formelle. Et les emprunts textuels que je fais n'ont donc pas à être rapportés à tels ou tels écrivains, puisque leur pensée est sans doute plus compréhensive que je ne le dis et peut-être plus inconséquente qu'ils ne le soupçonnent. Il n'est pas inutile, toutefois, afin d'éviter des hybridations logiquement inadmissibles et pratiquement nuisibles, de tracer pour ainsi dire des épures exactes, des échantillons conformes aux prémisses posées, qui, confrontées avec les compromis trop fréquents, susciteront peut-être des redressements salutaires. Et l'on s'apercevra finalement qu'on évite, par ce souci d'exactitude formelle, les exclusions incompréhensives aussi bien que les conciliations médiocres et l'éclectisme décevant. Chacun trouvera finalement, (je le souhaite, du moins), qu'il avait plus raison et autrement qu'il ne pensait. Et comme l'un de ceux dont je vais discuter certaines formules déclare proposer à ses risques et périls une solution nouvelle pour un problème à divers égards nouveau, j'espère que mes critiques ne paraîtront viser rien de sacré.

¹² Je m'excuse d'aborder un examen ardu, alors qu'il est impossible ici d'exposer complètement les thèses techniques qu'il faut écarter de notre route, et les arguments qui valent par leur ensemble. Peut-être que certains lecteurs auront avantage à ne pas s'engager dans ces impasses 4, 5 et 6, et à reprendre leur lecture vers la page 40, sauf à revenir, ensuite, à ces controverses laborieuses, quand le dessein final d'une telle recherche leur aura apparu plus clairement.

Si l'on admet *simpliciter* qu'en tout état de cause et en toute forme de connaissance « nous ne nous abouchons avec le réel que par le moyen d'idées abstraites des choses sensibles » ; si, au dessus de cette science de la matière à laquelle seule notre intelligence humaine est, nous dit-on, adaptée et ordonnée, il y a une voûte imperméable à toute communication autre que par la ratiocination, alors, pour rester d'accord avec cette stricte doctrine, il faut bien aussi poser cette conclusion en ce qui concerne ce qu'il y a de connaissable et, partant, d'utilisable dans les réalités spirituelles et surtout surnaturelles : c'est que « notre vie surnaturelle elle-même, en sa forme actuelle, s'opère tout entière par le moyen d'idées représentatives » ; c'est que ces idées, pour être saisissables ne peuvent être exprimées qu'en fonction des données matérielles et que les « vertus théologiques ne peuvent prendre contact avec Dieu que par le moyen des idées fournies par l'enseignement extérieur et sensible de la Révélation » ; c'est donc aussi qu'on ne se prépare et qu'on n'accède à la vie contemplative que par l'intermédiaire de cette science, - science qui non seulement pour le mystique, pour le surnaturel, mais pour le spirituel, l'immatériel, le réel, nous mure dans la prison des métaphores et des littéralités, sans autre issue que le petit judas du raisonnement où ne passe rien de l'intuition de l'être concret, seulement des conclusions, des généralités et des analogies.

Je vois bien ce qu'une telle doctrine cherche et ce qu'elle redoute. (Je le cherche et je le redoute autant et plus qu'elle). Elle cherche à sauvegarder à la fois toute la transcendance de la réalité spirituelle, divine, surnaturelle, et toute la portée de notre connaissance humaine. Elle redoute en même temps l'agnosticisme et le rationalisme, le relativisme et l'illumisme. Elle se préoccupe peut-être surtout, sans nier en principe la portée de l'esprit humain, de le tenir en bride et de subordonner étroitement l'élan de sa raison et son aspiration religieuse à un contrôle, ou plutôt même à une sujétion sous laquelle il doit demeurer d'une docilité inerte, ne recevant directement et ne tirant de lui-même rien sur son fond ni sur le fond des êtres, encore moins sur le mystère de Dieu et l'ordre de la grâce dont l'enseignement autorisé a seul la clé. Mais elle aboutit ainsi (je ne ferai que l'indiquer)¹³ à aggraver les dangers qu'elle craint, les confusions dont elle veut nous dégager : ni en droit sa position n'est véritablement tenable, ni en fait, elle ne s'y tient.

Si l'on demeurerait conséquent, en toute rigueur, avec la thèse selon laquelle il n'y a actuellement rien de connaissable pour nous qu'à partir des choses matérielles et par voie d'abstraction, non seulement on ne saurait comprendre comment cette connaissance elle-même est possible ou viable, mais on ne saurait non plus comprendre comment il y a des *analogies* possibles : pour que ce qui est à croire ne soit pas X, il faut qu'il y ait dans la « crédibilité » même quelque « connaissabilité » si faible que soit la vue de *ce que* c'est dans l'affirmation *que* c'est. (Bossuet, en son sermon sur la

¹³ Je ne puis ici, dans ce raccourci partiel et occasionnel, entreprendre l'exposé et la discussion d'une théorie de la connaissance et de la réalité ; j'essaie, ailleurs, de le faire, en cherchant à donner un sens intelligible aux formules, selon l'esprit de la tradition qu'il y a lieu de dégager des multiples déformations et rétrécissements dont elle a été victime. Il ne suffit pas de restituer sur quelques points l'enseignement des maîtres en son sens théorique, sauf à demeurer livresque sur maints autres points, et à rester étranger à la vie souple et plastique qui a été la leur. On est peut-être moins infidèle à leur esprit en usant librement de leurs suggestions qu'en leur infligeant, à S. Thomas notamment, un traitement analogue à celui que certains Jansénistes ont fait subir à S. Augustin.

mort, a admirablement montré ce peu de science positive qu'implique l'ignorance ou la négation et qui anime l'effort de la pensée reniant ses conceptions déficientes en face de l'*Ignotum* <l'Inconnu>.)

Et cette thèse est en effet si peu tenable qu'on ne s'y tient pas¹⁴. Pour nous borner à l'aspect du problème qui concerne la mystique, remarquons avec quelle facilité on passe d'un extrême à l'autre, au risque de tomber à la fois en Charybde et en Scylla. Après avoir affirmé que la vie surnaturelle « s'opère tout entière par le moyen d'idées représentatives importées par un enseignement tout extérieur et sensible », (ce qui comporte un bon sens), l'on en vient à assimiler, comme « procédés identiques, la connaissance de l'âme par l'introspection psychologique (?) et l'expérience de Dieu par une expérience absolument personnelle et incommunicable ». Chez le fidèle on nous assure (est-ce là l'esprit de foi ?) que « la foi s'efforce de pénétrer jusqu'au fond de la réalité divine qu'elle sait présente substantiellement à l'âme », (comme si c'était d'une science préalable et abstraite qu'on tirait le besoin d'aller à Dieu, et comme si la pénétration mystique résultait d'un effort procédant d'une notion et visant une clarté métaphysique). On ajoute que « les Saints savent d'une certitude irrésistible que Dieu est en eux au plus profond de leur âme ». Parfois même, afin de souligner en même temps l'assujettissement de notre intelligence à l'intermédiaire de concepts et le caractère accidentel et extrinsèque de la vie mystique, on prétend que cette vie anormale implique la production par Dieu en l'âme « d'idées infuses » comme s'il s'agissait de voir, non autrement et mieux en une lumière éclairante, *aliter*, mais de tout autres choses, des objets précis et inédits, éclairés en leur contours logiques, *alia* !¹⁵

¹⁴ Remarquons du moins en passant que ces « essais de solution nouveaux » dérivent, non d'une étude directe des données naturelles et rationnelles mais d'un effort constructif pour rendre compatibles des thèses hétérogènes préalablement admises. Concordisme qui aboutit au contraire de ce qu'il souhaite. Il serait instructif d'insister un peu sur l'inconcevabilité d'une « conscience totalement inconnue d'elle-même », sur les origines secrètes ou avérées, mais toutes étrangères à l'inspiration chrétienne, d'une théorie où l'esprit humain est tout entier et tout isolément « connaissable en soi », où, de fait, il est « totalement inconnu de nous en tant qu'essence auto-intelligible », où la connaissance surnaturelle actue seule cette connaissabilité naturelle, où l'esprit, qu'on avait d'abord posé comme un *en-soi* essentiel, doit finalement être dépouillé de soi pour être pris et absorbé, en une sorte de conflit automatique et de chimie des essences, par l'Egoïsme divin qui se substitue au sien. (Et je n'indique pas les désaveux perpétuels qu'on s'inflige, ni l'inconsistance des points de vue qui passent sans cesse d'une perspective à l'autre). On sue donc sang et abstractions pour réserver une place à la mystique, et on ne réussit qu'à dénaturer la psychologie, la métaphysique, le surnaturel et la mystique elle-même, laquelle doit rester compatible avec la pure nudité de la foi.

¹⁵ Cette transposition dans le langage métaphysique et dans l'investigation spéculative des états mystiques est tout à fait étrangère à leur réalité vécue. Mais, à moins de les nier, il faut bien, quand on n'a, en fait de connaissance, admis que du notionnel, les exprimer en termes notionnels : ce qui les fausse inévitablement. Cet inconvénient grave qui résulte d'une théorie arbitraire de la connaissance devrait servir à faire réviser cette théorie elle-même, qui, à la lettre, est inviable, telle qu'elle se produit en certains manuels, et vraiment impensable. Dire que notre intelligence, présentement, est ordonnée uniquement à la matière, mais qu'elle la connaît en son essence et qu'à partir de là le raisonnement, fondé sur les principes, développe toute la science, c'est accumuler les non-sens ou, pire encore, les cercles carrés. Eh quoi, l'intelligence en nous serait totalement hétérogène à l'intelligence en soi ! Elle serait en nous connatuelle à la matière et la connaîtrait telle qu'elle est, essentiellement ! Et cette essence de la matière ne serait connue qu'en tant que dématérialisée, spiritualisée, immatérielle ! Et l'idée une et intelligible qu'on se fait de sa multiplicité essentielle serait contradictoire avec cette réalité, son *en nous* avec son *en soi* ! Et cet *en soi* de la matière,

Est-il donc possible de dénaturer à ce point l'esprit de la tradition et de ruiner la structure véritable de la vie mystique ! Mais à envisager ainsi les choses, comment ne pas trembler perpétuellement devant le danger que cette connaissance soi-disant « irrésistible, immédiate, foncière, toute personnelle, incommunicable, et éminemment métaphysique » fait sans cesse et sans mesure courir à l'enseignement commun et à l'autorité du Magistère ? Ainsi pour avoir voulu tout rattacher, tout subordonner dans les démarches de notre intelligence humaine à ce qui est abstrait et représentatif, dénommé et notionalisé, réfléchi et ratiociné, on oscille d'un rationalisme tout extrinsèque à un intrinsécisme radical, et d'une sorte d'agnosticisme à une sorte d'illumination. Rendant inexplicable une connaissance vraiment réelle à quelque degré et en quelque ordre que ce soit, on n'a d'autre ressource pour mater des aspirations artificiellement comprimées qu'une compression redoublée. On a affirmé l'aptitude de l'esprit à saisir l'être ; c'est bien ; mais on ne la laisse jouer, cette aptitude, qu'à l'égard de la matière : si bien que la connaissance réelle des réalités spirituelles est réservée à l'ordre futur ; que l'esprit, qu'on nous disait propre à capter l'être et à agir, n'a au contraire qu'à être capté et actué ; et que présentement le surnaturel apparaît d'abord comme servant à freiner l'élan foncier de l'intelligence vers son terme, en attendant qu'il devienne une vision essentiellement métaphysique, dont, faute de pouvoir la nier, on nous donne la mystique comme « un bouche-trou toujours suspect », ainsi que me disait un tenant de cette thèse.

Retenons cependant quelque chose de cette prétention de l'esprit à pénétrer le fond de la réalité, mais à la condition de noter énergiquement que, par la voie dont nous venons de donner un aperçu, on accorde trop et trop peu : - trop ; car on parle indûment de cet effort pour scruter la réalité foncière de Dieu, comme si cette initiative visait spéculativement, « métaphysiquement », la contemplation unitive et infuse, et comme si ce que le surnaturel nous réserve, c'était en somme la rentrée en possession de notre essence par capture de l'Être divin ; - trop peu ; car on méconnaît les ébauches de connaissance réelle qui, même avant d'avoir un caractère surnaturel, peuvent du moins, comme nous le verrons bientôt, servir de préparation normale à la vie spirituelle et même de véhicule principal aux grâces mystiques. Et, tandis que d'un côté on risque de confondre le surnaturel avec ce qu'il y a de foncier dans la nature de l'esprit et dans l'Être de Dieu, on compense d'autre part cet excès par un excès contraire, en considérant le surnaturel comme actuellement surajouté tout extrinsèquement, comme plaqué sans colle d'aucune sorte et maintenu impérativement, sur notre puissance obédientielle amorphe et inerte, par la pression extérieure d'une autorité et d'idées qui font l'objet de déductions théologiques. En cette thèse, on ne parvient à donner du surnaturel – et du mystique surtout – qu'une notion équivoque, déficiente et excessive à la fois,

selon les vues de l'esprit, serait lui-même contradictoire avec les conditions posées par l'esprit à toute réalité, *unum et ens convertuntur* <l'un et l'être sont convertibles> ! Et cette prétendue connaissance réaliste de la matière passive serait en contradiction avec ce que les sciences positives nous apprennent des prodigieuses énergies de ce qui nous est donné en fait comme matière ! – Tout ceci n'est indiqué qu'à titre d'échantillon de la faiblesse des thèses de certains anti-mystiques.

et à provoquer d'incessantes suspicions contre la virilité intérieure et la spéculation religieuse¹⁶.

5. *Le point d'insertion et d'appui dont la mystique a besoin pour qu'elle soit quelque chose d'humain sans préjudice pour son principe divin, réside-t-il uniquement en une connaturalité de caractère simplement affectif et d'origine exclusivement surnaturelle ?*

Ni par une méthode tout expérimentale, ni par une méthode de déduction et de spéculation on n'a réussi à résoudre, on n'est même parvenu à bien poser le problème soulevé par la mystique : par ces voies, elle ne trouve ni définition ni consistance. Serait-on plus heureux en combinant pour ainsi dire ces deux méthodes et en découvrant un moyen d'unir la science abstraite de la théologie mystique avec les expériences concrètes des mystiques véritables ? Tout à l'heure déjà, on nous parlait, sans précision et non sans danger, d'une « expérience absolument personnelle et incommunicable de Dieu, d'un effort pour pénétrer jusqu'au fond de la réalité divine qu'on sait présente substantiellement à l'âme d'une certitude irrésistible » : est-il possible de limiter, de justifier de telles assertions grosses de difficultés, de manière à expliquer quel est ce concours intrinsèque, par où et jusqu'où il pénètre, sous quelle forme il apparaît à la conscience ou éclaire le jugement ? Tel serait, semble-t-il, l'objet d'une théorie de la *connaturalité* établissant un pont entre le mystère de la grâce et de Dieu et la conscience ou l'action de l'homme. Car, puisque, nous dit-on, les conditions actuelles de l'exercice de notre intelligence empêchent toute perception directe des réalités spirituelles et divines, il faut bien que pour l'ordre surnaturel et surtout pour l'ordre mystique, une sorte de connaissance obscure, et pour ainsi dire aveugle et tâtonnante devienne un équivalent de la vue ; « par rapport à Dieu comme objet de la contemplation infuse, un tel mode de connaître est rendu *nécessaire* ; et il est pour notre intelligence un *sommet*, une sorte d'expérience de la déité ». On concède donc qu'un *médium* pénétrant dans la « nature » sous une forme « connaissable » est « nécessaire ».

Mais, chose étrange que nous allons avoir à expliquer, ce qu'on nous donne ici comme une sorte de « *connaissance* », nous permettant le contact, l'expérience de la déité, nous rendant *connaturels* à Dieu, cela qui est « un sommet » alors qu'il s'agit de l'ordre surnaturel, on nous affirme qu'en ce qui concerne l'ordre naturel ce n'est pas même une connaissance, quelque

¹⁶ Il importe d'ailleurs au plus haut point de faire ressortir mais autrement, - et davantage et mieux, - la nécessité du contrôle de l'Eglise et le caractère de passivité des expériences mystiques. Au reste pour éclairer son contrôle le Magistère lui-même, (assisté et non inspiré), a besoin de critères de discernement ; il use de raison ; et, s'il est vrai qu'il recourt à ce sens du Christ *qui exsuperat omnem sensum* <surpasse tout sens>, il n'en pratique pas moins le *rationabile obsequium* <l'usage de la raison>. Continuons donc à chercher comment ici l'on peut user de la raison. Et peut-être le lecteur commence-t-il à comprendre mieux comment cette intervention de la raison, loin d'aboutir à la confusion du surnaturel avec le naturel et la métaphysique, doit réussir à l'empêcher. Mais on ne pourra comprendre à quel point il est faux et mauvais de ramener en somme le surnaturel à la mise en possession pure et simple de la réalité essentielle que lorsqu'on aura enfin mieux vu qu'il ne réside pas dans une guerre ou une absorption d'essences, qu'il réside en une ineffable invention de charité, étendant la génération divine à l'homme.

chose d'*infra-rationnel*, d'affectif, de subjectif, sans aucune possibilité de perfectionnement, un pauvre « succédané » qui n'a pas à précéder et à compléter, à assouplir et à emplir la connaissance notionnelle, mais qui disparaît devant elle quand elle a saisi les natures intelligibles, une sorte de contrefaçon au rabais, une fonction vicariante et subalterne qu'il faut reléguer, comme un valet, dans les bas offices.

Aussi, lorsque pour ma part j'ai cherché à décrire ce mode de pensée que je trouvais étiqueté du nom de *cognitio per connaturalitatem*¹⁷ ; lorsque j'ai tenté d'en marquer les attaches profondes, les aspects psychologiques, les développements progressifs ; lorsque j'ai voulu montrer qu'avant, pendant et après les démarches de la raison discursive, pour rendre possible,

¹⁷ Les lecteurs de la *Nouvelle Journée* se souviennent peut-être des pages trop brèves où, à propos du « Procès de l'Intelligence », j'ai indiqué l'existence, les étapes et la fonction de cette connaissance réelle par connaturalité qui fonde, alimente, recueille, complète la connaissance notionnelle en tout ordre d'activité mentale, et qui est une condition non seulement de la vie d'expérience et de science, mais encore de la vie de foi et de sagesse.

* M. B. écrit à A. Valensin le 30 juin 1924 : « "Le problème de la mystique"... délicat sujet où je voudrais, sans nommer Maritain, répondre à sa fausse critique du *Procès de l'intelligence* ». A travers Maritain seraient aussi visés Garrigou-Lagrange et Gardeil.

Dans le présent passage, le débat porte sur le statut d'une « connaissance par connaturalité »

Dans l'article sur « Le Procès de l'intelligence », ci-dessus mentionné, Blondel souligne les faiblesses de la connaissance conceptuelle, par laquelle nous créons, selon lui, un monde de représentations où nous ne sommes en contact qu'avec les produits de notre pensée opératoire (quelle qu'en soit l'efficacité technique). La connaissance conceptuelle ne nous procurerait donc aucune connaissance directe des choses, mais uniquement celle de leurs copies. Par contraste, la « connaissance réelle » ou par connaturalité nous donnerait non pas des représentations, des images ou des symboles de la réalité, mais la présence vivante de la réalité elle-même. L'intelligence proprement dite serait non dans « connaissance notionnelle » mais dans la « connaissance réelle » ; « on ne serait pas, on n'est pas 'intelligent', écrit M.B. en l'absence de cette résonance profonde, de cette divination sympathique, qui nous ouvre à l'action de présence des autres êtres en nous ». La connaissance réelle est une connaissance par amour. (La connaissance par amour est un thème d'origine augustinienne et pascalienne. On se souvient du début de « L'art de persuader » : « Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences »)

Contre M.B., Maritain soutient, dans un article de la *Revue de philosophie* intitulé « L'intelligence d'après M. Maurice Blondel » que la connaissance notionnelle ou conceptuelle est de plein droit une connaissance réelle ; le concept (à condition de ne pas le réduire à ce qu'en a fait le constructivisme moderne) nous *donne* l'objet : « Ce n'est donc pas à une effigie que nous avons affaire, c'est à la nature même qui est dans la chose ; ce n'est pas à une représentation, c'est à une présence ; ce n'est pas à une copie, c'est à un original. La connaissance conceptuelle n'a pas à rejoindre l'être, elle le touche du premier coup ». Le concept nous donne le réel sous un autre mode que celui de l'inclination. Maritain ne nie pas qu'il y ait une connaturalité naturelle, mais il refuse d'en faire la clé de la connaissance du réel, et s'il y a une connaturalité par inclination ou par amour, c'est dans l'ordre surnaturel qu'il faut la chercher. Maritain pose donc une distinction fondamentale entre la connaissance naturelle du réel, qui est intellectuelle, la connaissance naturelle par connaturalité affective (dans l'ordre pratique ou de l'action) et la connaissance surnaturelle (par inclination ou amour) des choses divines.

Ce que Blondel défend, semble-t-il, contre Maritain, c'est l'idée d'une *connaissance* par connaturalité *naturelle*, non pas intellectuelle ou conceptuelle, mais *par inclination* ou par amour et qui serait l'enracinement *naturel* de la connaturalité *surnaturelle* de la vie mystique. Il serait impossible de fonder la mystique dans l'immanence de notre nature si on n'admet pas cette connaturalité naturelle par inclination avec le réel.

pour soutenir, pour féconder cette pensée abstraite et analytique, il y a une forme normale et constante de nutrition spirituelle ; lorsque j'ai indiqué que, à moins de faire place à cette connaissance concrète, en même temps vitale et intelligente, qui sous-tend le travail de la réflexion, on ne saurait rendre compte autant qu'on le peut et qu'on le doit ni de la genèse de la foi dans l'être raisonnable, ni de l'insertion du motif surnaturel de foi dans les motifs rationnels de crédibilité, ni de la réception des grâces mystiques dans l'âme humaine, alors je me suis vu accusé de méprises « inouïes » chez un philosophe et de confusions délétères chez un chrétien. Tout à l'heure on tendait à rendre incommunicables l'*intellectus in nobis* et l'*intellectus ut sic* <l'intelligence en nous [les hommes, qui sommes corporels] et l'intelligence en tant que telle>, mais il avait fallu abandonner cette scission mortelle. Faudra t-il cette fois établir et maintenir une hétérogénéité radicale entre la connaturalité naturelle (qui en ce cas aurait bien volé son nom) et la connaturalité surnaturelle (dont le nom, en sens contraire, ne semble pas moins usurpé) ? Est-ce exclusivement par une connaturalité *sui generis* que se communiquent d'en haut les dons et les instincts divins, mais sans aucun concours humain, sans connaissance déterminée et distincte ? Mais, d'autre part, serait-il vrai que, dans la connaturalité d'ordre naturel, il n'y a rien que d'inférieur, d'affectif, de pratique, sans caractère intellectuel et sans portée réelle ; comme si en prétendant atteindre naturellement quelque réalité de la nature à l'aide de la connaturalité naturelle, on confondait l'intelligence avec des puissances tout inférieures, la noblesse de la spéculation avec la bassesse de l'action, et comme si on usurpait ainsi, au profit de la philosophie, un procédé réservé aux seules démarches de la grâce ?

Sans pouvoir entrer à fond dans un débat qui met en jeu toute une théorie de la connaissance et de l'être et toute une doctrine des rapports de la nature et de la surnature, je veux du moins restituer en son vrai jour la thèse que j'ai esquissée, répondre ici à quelques uns des griefs qu'on y a opposés, et montrer que, pour la critiquer et l'exclure, on implique des présupposés et des conséquences insoutenables. Je vais donc maintenir : qu'il y a normalement une connaissance réelle par connaturalité ; qu'elle est vraiment une connaissance ; qu'elle a une fonction normale dans l'ordre naturel, un caractère rationnel, une valeur à la fois pratique et contemplative, une portée objective ; qu'il y a solidarité et hétérogénéité entre son rôle dans l'ordre naturel et son rôle indispensable en effet dans l'ordre surnaturel et plus encore dans cet ordre proprement mystique dont elle contribue à frayer les voies et à permettre la spécification exacte. Nous serrons ainsi de plus en plus près le problème à résoudre.

Rappelons d'abord la raison d'être d'un mode fondamental et normal de pensée par connaturalité.

On ne saurait donner un sens trop profond, trop concret, trop littéral à la doctrine antique selon laquelle la pensée, quelque transcendants qu'en soient le principe, le ressort et le terme, est enracinée dans la nature, nourrie et fondée ans les choses, *cum fundamento in rebus*, impliquant l'idée de l'universel, mais parce qu'elle contient, comprend, dépasse, domine l'univers dans ce microcosme de l'organisme vivant en rapport avec l'organisation totale, non de façon purement idéale, mais positivement et effectivement. La science abstraite et discursive n'est et ne saurait être en nous qu'un extrait partiel, un abstrait de cette pensée concrète, en

communion originelle et constante avec la réalité intégrale, s'y alimentant, s'y réajustant sans cesse, ne s'en passant pas, ne l'épuisant jamais, la visant sans cesse. Qu'en effet cette connaissance notionnelle marque un éveil et un progrès de l'esprit sous une motion et vers des fins supérieures à la nature, une victoire sur la montagne de sable des sensations, un moyen de traverser la poussière infinie des faits, oui, assurément. Mais elle n'est que le forage du tunnel permettant le passage à demi-obscur vers la pleine et libre lumière d'une sagesse qui, elle, ne vit pas uniquement de faits et d'abstractions, de généralités et de *théorie*, (au sens moderne du mot théorie ; car au sens antique ce terme, comme aussi celui de connaissance tel que l'emploient parfois les Livres Saints, a une signification concrète, vitale, une valeur de possession qu'il ne garde pas dans ce langage de l'entendement où se bornent trop souvent aujourd'hui, même à leur insu, des philosophes se réclamant du passé). Si l'on étudie la genèse psychologique de cette connaissance notionnelle¹⁸ ; si l'on découvre sous quels besoins, par quels procédés, vers quels buts les percepts distincts et les concepts définis émergent et s'élaborent à partir de la pensée immergée dans la nature, on ne peut manquer d'apercevoir en même temps ce qu'il y a d'inadéquat et de provisoire dans nos constructions notionnelles, et ce qui requiert une connaissance plus complète, plus réaliste. Car si pour la science discursive il n'y a de vérité que du général, il n'y a, en soi et pour Dieu, de réalité que du singulier. Les « natures intelligibles » que certains proposent comme terme à la science et comme type du réel, ne sont pas la nature, les natures mêmes : le prétendre, c'est ériger en paradigme de la pensée parfaite les limitations de notre connaissance abstractive, en ce qu'elle a de déficient. Et quand on nous montre la souveraine vision du Christ uniquement occupée par la diversité multiple de ces types idéaux et généraux, au mépris de ces « accidents » qui constituent les individus ou les personnes singulières, je vois qu'en effet c'est toute une conception de l'être, de la connaissance, de la bonté qui est ici en jeu ; mais là où l'on trouve une confirmation de la thèse spéculative et glaciale qu'on m'oppose, je ne trouve qu'une nouvelle raison de tenir à la mienne.

Mais, dit-on, cette pensée diffuse et confuse ne comporte aucune précision ; elle est quelque chose de vague, d'indéterminable, d'affectif, de subjectif, dont il n'y a rien à tirer pour la connaissance digne de ce nom. – Pour soulever cette objection, il faut s'être mépris sur trois points : - on s'imagine que la connaissance par connaturalité est donnée une fois pour toutes en un bloc immobile et impénétrable, sans rapport avec les expériences de la vie et les analyses de la réflexion ; et simplement c'est faux. – On s'imagine que la connaissance notionnelle se passe de la

¹⁸ Je ne puis ici (ce doit être l'objet d'une autre étude) examiner comment, à partir de la pensée qui ne se pense pas encore, apparaît la pensée qui se pense, par quelle invention de signes, de représentations, de concepts l'esprit prend conscience de soi et peu à peu possession de la réalité. Lorsque l'on s'est rendu compte *in concreto* de cette génération de la pensée, lorsque sous les formules abstraites qu'on répète sans les rapporter à leur signification originelle on replace la véritable inspiration dont elles procèdent, alors on ne peut plus canoniser ces concepts, ces « natures intelligibles » qui ne sont que des maquettes. Il est curieux de noter que, dans le même numéro récent d'une même Revue, deux auteurs, qui s'entendent contre moi, soutiennent, l'un que « le concept est l'obstacle » sur le chemin mystique, l'autre que j'ai tort de trop déprécier le concept et ne pas assez admettre sa valeur réaliste et suffisante.

syndérèse* et des habitus fournis par la nature ou acquis par la compétence, et qu'inversement la connaissance réelle ne profite pas en clarté et en précision, grâce au développement de la science analytique et discursive : et c'est doublement faux. – On s'imagine que la connaissance réelle par connaturalité ne possède pas de méthodes propres, de moyens de culture, d'*organon* ; et c'est triplement faux. Car elle suppose l'exercice éclairé et réglé de toutes nos puissances de sentir et d'agir. Elle comporte l'emploi de toutes nos ressources, non seulement affectives, mais intelligentes, volontaires, morales. Elle est sans doute *in via* <en chemin> et, par là-même, toujours imparfaite, mais comme la science elle-même ; et dans cette imperfection, elle est le chemin de la connaissance plus parfaite, précisément parce qu'elle procède par vue simple et une, une vue qui est sans cesse capable de s'élargir et de s'éclairer. *Ens et unum convertuntur*. C'est donc par une saisie unitive qu'on saisit l'être¹⁹ : jamais on ne l'atteint réellement par l'analyse, ni même par la synthèse (qui n'est qu'une recombinaison artificielle de ce qui a été artificiellement disséqué). Si un musicien de génie (tel est le témoignage de Mozart) entend simultanément toute une symphonie dans la souveraine idée qui en est l'âme unique ; si, pour un mathématicien comme Descartes, l'usage prolongé des revues d'ensemble et des dénombrements entiers libère l'esprit et l'amène à de simples intuitions embrassant tout d'une vue une chaîne de démonstrations ; si le philosophe trouve la récompense d'une vie de labeur dans la possession enfin acquise et familière d'une pensée jadis entrevue et d'autant plus féconde qu'elle est plus une ; si l'homme de conscience et de probité qui a médité et pratiqué nuit et jour la douce loi du Seigneur s'y est identifié au point de la porter toute en lui comme en un sens nouveau muni des plus délicates antennes, tout cela, qui est d'ordre naturel, d'ordre intellectuel, d'ordre moral n'est-ce donc point l'expression de cette connaissance par connaturalité ? Et comment appeler ceux qui à ces vues de l'esprit de finesse, de force et de clarté opposent un dédain irrité, au profit de leurs abstractions, de leurs déductions et de leurs « natures intelligibles » saisies ou construites soudain !²⁰

* Le terme vient du grec *suntèrèsis*, *suntèrêô*, conserver ensemble ; Cicéron traduit le terme par *conservatio* ; comme il y a un *habitus* naturel (une disposition stable de l'esprit) des principes de la connaissance, il y a un *habitus* naturel des principes du raisonnement pratique, *habitus* que Thomas d'Aquin appelle syndérèse ; la syndérèse incite au bien et détourne du mal.

¹⁹ Nous aurons à revenir sur cette façon de procéder *per modum unius et sub specie unitatis*, afin de nous mettre en garde contre ce qui, réel au point de vue de la vie et de la pensée qui ne se pense pas, reste inadéquat et présomptueux au point de vue de la pensée qui se pense. En ce sens, il est vrai de dire que le connaturel ne s'achève pas naturellement ; mais le rationnel, le scientifique non plus ; et on n'en méconnaît pas pour cela la consistance et l'utilité. Pour demeurer imparfaite, la connaissance par connaturalité n'en est pas moins la condition d'exercice, dès à présent, de notre vie supérieure, le lieu de rencontre de l'homme avec la réalité totale et aussi, sous certaines réserves, de la nature et de la grâce.

²⁰ Je sais bien que, tout en accumulant les griefs que je viens de rappeler, on parle d'autre part d'une connaturalité exclusivement intellectuelle, « des dispositions engendrées dans le sujet par l'action dominante de l'objet sur l'intelligence elle-même et elle seule, en qui l'objet greffe et développe comme une similitude active, etc... » Qu'y a-t-il sous ces métaphores ? Rien, ou la confirmation de ma thèse. – Rien, en un sens ; rien que l'assertion gratuite et inintelligible d'un intellect fonctionnant à part. – Et cette affirmation d'une connaturalité intellectuelle ne peut avoir de signification qu'à mon point de vue. Ecoutez plutôt. Car enfin dans l'hypothèse d'une « connaturalité purement intellectuelle qui n'aurait

Mais, insiste t-on, est-il possible, est-il concevable que la connaissance s'attache à l'individuel, au matériel, au concret, et cela universellement autant que singulièrement ? ne suffit-il pas, quand on parle de science possédante, d'atteindre ce qu'il y a d'immatérialisé par la pensée, de présent à la science divine ? et n'est-ce point cela, et cela seulement, qui doit être et qui est réellement « présent » à la nôtre, sans qu'il faille traiter de purement « représentatifs » ces types subsistants dans notre esprit comme dans les êtres, et sans qu'on ait à poursuivre la chimère d'une connaissance pour ainsi dire physiquement assimilatrice ? Cette sorte de connaturalité vitale ne vaut que dans l'ordre pratique, comme un instinct qui s'adapte obscurément aux variétés indéfinies de l'expérience et aux besoins accidentels de l'action. – Eh bien non, Dieu n'est pas un idéologue, contemplateur d'essences, indifférent à ces *singularités* que sont les êtres en chair et en os. Et notre esprit, notre cœur, pour se conformer aux siens, pour connaître et pour aimer, comme il faut aimer et connaître, ne s'adressent pas au Bien, mais au Bon, n'assimilent pas des types, mais tendent à former cet *unum corpus, in quo multi sumus, corpus autem corporale et spiritale*. Ou bien faudrait-il donc admettre qu'il y a rupture entre la pensée et la vie ; que l'option morale concerne uniquement du périssable et de l'accidentel ; que la science plane sans se soucier des contingences ; que les applications sont accessoires, détériorantes ; et qu'en somme le monde dure, pendant que les personnes et leurs actes passent, (tandis qu'en vérité c'est le monde qui passe avec la figure et la science du monde, cependant que subsistent les personnes et leurs actes) ? Ainsi, hélas, reparaît toujours ce dédain de la réalité concrète, cette méconnaissance de la dignité de l'action : *manent opera*. La science qui sera évacuée, c'est celle qui n'est pas la science de l'individuel. Et c'est cependant à celle-là qu'on veut nous fixer et fixer le Christ lui-même !

Qu'on ne nous dise pas non plus que c'est seulement *sub ratione appetibilis et boni* < sous la raison du désirable et du bien > que la connaturalité s'exerce ; non, c'est selon l'ordre de la vérité et de l'être que le chaste, par exemple, a une connaissance intrinsèquement supérieure, plus conforme à la réalité, plus subtilement éclairée et plus finement tactile, épousant mieux les formes réelles de la vertu que celle du savant

rien d'affectif », comment concevoir le sens ou la possibilité d'une « emprise progressive » ? Pourquoi cette emprise n'est-elle pas immédiate ? D'où vient l'écart à franchir ? En quoi consiste t-il ? Comment le parcourir ? Quelle différence y a t-il entre l'*apprehensio* et l'*habitus* ? Est-ce l'objet qui présente quelque déficience initiale ? Est-ce le sujet qui d'abord n'est pas assez ou est trop passif ? Et s'il faut qu'il y ait en effet « des dispositions engendrées, ... une connivence », comment est-ce « sans la moindre intervention de l'action », sans *devenir* aucun dans l'agir ni dans le pâtir ? Mais s'il y a un *fieri* (par conséquent un *fiat*), s'il faut « une domination croissante qui dompte les résistances ou corrige les déficiences », ne sommes nous pas revenus à ma thèse d'une connaturalité intégralisante où peu à peu les éléments intellectuels et moraux éclairent et élèvent les éléments affectifs ? J'admire toujours les applaudissements qui accompagnent les assertions intrépides dont nous avons ici un bel échantillon. Je sais bien encore qu'on me reproche à la fois de ne pas assez comprendre ce qu'est « un intellect aristocratisé » et de ne pas voir assez l'infériorité inéluctable de l'intellect humain par rapport à l'intellect tout pur. Mais ici encore comment mes contradicteurs ne s'aperçoivent-ils pas que l'argument porte à rebours et contre eux, puisque ce sont eux qui admettent une connaturalité purement intellectuelle de l'esprit avec les natures intelligibles en soi et puisque c'est moi qui, conscient des inadéquations multiples et des distances, cherche *viribus unitis* < avec des forces rassemblées > à marquer les travaux d'approche et les concours indispensables à la conquête d'une vérité réelle ?

impudique : le *bien* est *être* comme le *vrai* ; et connaturalité signifie assimilation à la nature, - à la nature originelle qui est profondément bonne, mais non simplement spéculaire ou faite pour être objet de théorie. Quand donc on nous oppose que la connaturalité est chose purement affective, subjective et pratique, il n'y a qu'à regarder le sens étymologique du mot même, pour comprendre le contre-sens ainsi commis : loin de nous ramener au pur sensitif ou à l'animal, la connaturalité tend à dépasser les cadres étroits de nos notions abrégatives et si souvent arbitraires, pour participer à la nature des êtres tels qu'ils sont, pour nous y adapter et nous les adapter. Sinon faudrait-il donc supposer que ces « natures » sont toutes et toujours réfractaires à la pensée, inférieures, avilissantes ? Mais, même pour celles qui seraient telles, la connaissance par connaturalité serait purifiante et élevante, puisqu'elle suppose cette intégration dans l'ordre universel, cette vision une et totale, *tanquam per oculos et per voluntatem Dei* <comme par les yeux et la volonté de Dieu>, cette ascèse qui est la condition de la vie contemplative et comme le préambule de la mystique. C'est n'avoir rien compris au développement de la connaissance par connaturalité que de n'avoir pas vu qu'elle tend à nous subordonner explicitement et volontairement à l'activité du gouvernement providentiel.

Mais alors, dit-on, (et c'est la suprême objection, celle dont nous aurons à dégager une vérité plus foncière que ne le voient nos contradicteurs), ce n'est que par rapport aux choses divines et même seulement dans l'ordre surnaturel qu'il y a lieu de parler de connaissance par connaturalité : prétendre le contraire, soutenir que le connaturel peut être naturel et instructif pour la raison, c'est usurper en faveur de la philosophie ce qui doit être jalousement réservé à la théologie et à la mystique ; c'est blesser « à la prunelle de l'œil » la doctrine sacrée qui n'a pas de devoir plus impérieux que celui de refouler les intrusions de la curiosité et de l'effort humain hors du domaine le plus secret de la grâce.

De cette émouvante critique, que faut-il repousser ? que faut-il retenir ?

De fait d'abord, les exemples classiques de la connaissance par connaturalité, même chez les théologiens, sont pour la plupart empruntés à l'ordre naturel. Et ils ne sont pas tirés d'ordinaire du domaine de la passion, des impulsions affectives ou des impressions subjectives ; au contraire ils concernent volontiers, (comme celui du chaste ou celui du compétent et de l'expert en matière juridique, esthétique ou politique), un ordre de vérités complexes où l'effort méthodique et le discernement critique acquièrent une promptitude et une sûreté, un « coup d'œil », qui unit le caractère immédiat de la spontanéité naturelle et géniale à celui de la réflexion laborieusement, intelligemment, méritoirement transformée en *habitus*. C'est là tout le secret de la « contemplation acquise » qu'on ne saurait admettre, (comme le font de plus en plus les auteurs les mieux informés, mais nous verrons sous quelles réserves il convient de l'accepter), sans impliquer la légitimité et la réalité d'une connaturalité de caractère intellectuel, comportant une coopération humaine appropriée, et constituant une vraie connaissance *sui generis*.

Pour s'obstiner à le nier, en quel imbroglio de disconvenances ne faut-il pas se jeter ? S'il n'y a pas de « connaissance réelle » en ce qui concerne les êtres spirituels, Dieu, (et même les réalités concrètes de toutes sortes), où est alors le réalisme congénital et foncier de l'intelligence ? Ou bien faudra t-

il admettre que le surnaturel ne consiste que dans le naturel en ce qu'il a de profond, de provisoirement soustrait à nos prises par un système de barrages et de défenses contre l'élan et l'*hubris* de notre raison ? et si c'est ce réel divin, en tant que tel, qui est l'objet constitutif du surnaturel comme aussi l'objectif inévitable de l'esprit, où est alors la gratuité de l'ordre de la Grâce et l'invention inédite de la Charité ? Déjà, d'une façon comme de l'autre, le sens véritable du surnaturel est perdu, et une définition juste et précise de ce qui est spécifiquement mystique reste impossible. Mais il y a pire²¹. Puisque l'on nous dit que la connaturalité est le mode de sentir et d'agir de notre nature inférieure et sans intellectualité possible, puisque d'autre part on affirme que c'est par la connaturalité seulement que nous pouvons actuellement participer à la nature divine, il faut bien alors que la vie mystique soit chose essentiellement affective, (et quelle méprise peut-être plus complète et plus funeste que celle-là) ; il faut bien alors aussi que, pour devenir connaturels à Dieu, nous soyons nous-mêmes « nature » au sens irrationnel du mot ; et, tandis que tout à l'heure c'était pas un retour au métaphysique essentiel que semblait constitué le surnaturel, voici que, sans l'avoir prévu et voulu, l'on fait dévier notre mystique vers une sorte de monisme où la pensée reste perdue dans le passif, l'affectif, l'irrationnel ! Et ce n'est pas tout. Pour comble de disconvenance, l'on nous dit que la connaturalité, portant sur des caractères accidentels et sur des singularités concrètes en vue de l'action, est par là-même en dehors de la science : mais alors, la vie active, morale et ascétique, est donc quelque chose d'imparfait et d'*inintellectuel*, un obstacle à la contemplation ? mais alors aussi, pour aller à Dieu nous avons à repousser du pied, et définitivement, tous ces êtres individualisés auxquels est mêlée notre vie, tout ce que comporte et promet une « résurrection de la chair », tout ce que nous avons à embrasser, dans notre pensée et notre cœur d'homme et de chrétien, d'une compréhensive charité ? Et tandis qu'on maintient que le surnaturel n'est pas une création postiche de toutes pièces, mais une élévation de nos puissances, on le met tellement en dehors de toute virilité intellectuelle et de toute humanité cordiale qu'il ne peut plus en effet prendre contact avec nous, sinon en pesant de partout et sur tout nous-mêmes, et en requérant une absolue passivité²², *mera non repugnantia*, (laquelle est d'ailleurs un non-sens ou un pur néant). Et au lieu de réviser une doctrine qui entraîne tant

²¹ On vient de reconnaître, en cette impasse 5, quelques uns des « inconvénients » rencontrés dans l'impasse 4, à quelques nuances près sur lesquelles il est inutile d'insister. Mais il importe maintenant d'être attentif à une détérioration plus subtile, précisément parce que le point d'insertion qu'on ménage pour le surnaturel et le mystique intéresse déjà davantage l'ordre psychologique, moral et religieux, dans son rapport avec une conception sociale et politique. Qu'on n'imagine d'ailleurs pas que j'attribue moralement à mes contradicteurs la moindre part de ces erreurs de tendance et de ce qu'on a appelé (en songeant à certains livres récents de jeunes) le sabotage du catholicisme.

²² On ne saurait trop répéter que le mot *passif* est souvent aujourd'hui pris à faux sens ou à contre-sens. Il ne signifie, dans la langue médiévale et chez les mystiques, nullement *inertie* ; il s'applique à ce qui n'a pas en soi le principe de son mouvement, mais à ce qui, une fois mis en branle, peut et même doit opérer ou consentir aussi effectivement que possible. Confusion analogue ou plus complexe sur le sens des mots *contemplation* et *action* qu'à un point de vue inférieur on oppose, alors que la contemplation est la plus pure action, et que, même prise en leur acception subalterne, il faut dire d'elles non seulement que *vita activa disponit ad contemplativam*, mais, avec un mystique, que « la contemplation et l'action arrivées à leur maximum s'identifient dans l'unité ».

« d'inconvénients » et d'incohérences ou de conclure qu'elle n'a pas trouvé son équilibre, son *ubi*, on en vient à dire, (et je ne m'en étonne plus), que l'homme est en somme, même abstraction faite de la chute originelle, un être manqué ; que si, en général chez les autres, le bien se réalise plus ordinairement que le mal, c'est le contraire dans l'humanité : *malum est ut in pluribus in specie humana* : et de ce « salubre pessimisme » on tire les conséquences pratiques que le lecteur devine et qui sont en effet les suites logiques, à moins qu'elles ne soient les causes secrètes de telles conceptions. On m'accusait de blesser à l'œil la saine doctrine²³ : je crains, hélas, qu'on ne frappe le Christ au cœur, et qu'on n'éloigne de lui l'humanité dans la mesure où ces conceptions prévalent en se donnant comme l'expression de son esprit, et en trouvant une confirmation dans les fruits de mort et les répugnances qu'elles produisent par les procédures de force qu'elles réclament.

6. La préparation naturelle et le regard de la raison ne concernent-ils que le domaine de la crédibilité et des vertus acquises, non celui des grâces opérantes et des dons infus, sans possibilité d'un concours de la philosophie dans la spécification des états mystiques ?

Chercher le point d'insertion des grâces mystiques dans une connaturalité qui n'a rien de naturel, rien d'intellectuel et qui est toute passive, c'est, on vient de le voir, se payer de mots dangereux. Mais il n'en reste pas moins un aveu à retenir : c'est que, sous une forme ou sous une autre qu'il s'agit de préciser, il y a un appui ou un concours à trouver dans l'homme même pour l'œuvre divine par excellence. Ne venons-nous pas de voir d'ailleurs que, si la connaturalité est le terrain de rencontre du surnaturel avec les puissances profondes de l'homme, ce n'est pas seulement à la base obscure et inconsciente, mais aussi vers les sommets, au dessus du discours, mais non sans éléments intellectuels et moraux, que se développe la haute vie spirituelle ? Là, pour procéder autrement que par voie analytique et abstraite, elle n'en est que plus intelligente et compréhensive. A partir des formes inférieures de la sympathie et des *habitus* développés par l'expérience méthodiquement construite, cette connaissance connatuelle et réelle achemine l'esprit vers une vue plus une et plus pénétrante, vers une contemplation acquise et une sagesse ; et ces modes progressifs peuvent et doivent s'exercer normalement au service de la vie de foi et de vertu surnaturelle, à laquelle concourent, sous la motion et par l'efficacité de la grâce coopérante, toutes nos énergies naturelles.

Mais voici que de nouveau se dresse une enceinte protectrice contre l'élan peut-être téméraire de l'effort humain et de la raison philosophique, un rempart que nous hésitons à escalader ou à abattre, tant il semble périlleux ici de laisser l'examen critique avancer vers le Saint des Saints. On nous objecte en effet : rien de mieux que de faire contribuer toutes les forces de

²³ En énonçant les griefs que je viens de rappeler et que j'aurais à détruire beaucoup plus à fond, on penserait sans doute restituer le mouvement naturel d'une doctrine selon un esprit traditionnel. Par le peu que je suggère ici, on peut entrevoir qu'il n'en est rien, et qu'il s'agit de restaurations à la Viollet-le Duc. Aussi, lorsqu'on m'accuse de crever la prune de la doctrine en ouvrant trop le regard de la raison, je me rassure en me disant qu'il s'agit d'une doctrine vidée de son contenu, comme un bel animal empaillé, et que cet œil est un œil de verre, un œil qu'on peut heurter et briser sans nuire à aucun être vivant et voyant.

l'esprit aux préambules de la foi, à la culture ascétique, aux exercices de piété ; rien même de plus légitime que de mettre en lumière le rôle (à la fois naturel et secrètement surnaturel aussi) de la connaissance par connaturalité dans le développement de la vie chrétienne. Mais, une fois ce concours donné et cet étage atteint, la curiosité ou l'activité philosophiques ne sauraient aller plus loin, ni discerner, ni procurer quoi que ce soit qui du surnaturel *in genere* passe à l'ordre vraiment mystique, ou de *l'acquis* à *l'infus*. Les grâces communes sont « coopérantes » et comportent, requièrent même notre effort, elles laissent donc place à une étude psychologique et morale, à des *praeambula rationabilia et ethica*, quoi que le surnaturel reste toujours anonyme au regard de la conscience et ne soit aucunement saisissable comme tel ; mais les grâces mystiques, elles sont « opérantes » toutes seules : le philosophe n'a rien à y voir. C'est même, selon certains, par un abus des mots consacrés et au risque d'engendrer des équivoques, qu'on parle de « contemplation acquise »²⁴ : entre les voies ordinaires de la piété ascétique ou de la méditation discursive et les dons de la vie unitive, il n'y a point de phase intermédiaire ; et la venue comme l'action de ces grâces plus hautes échappent aux prises de l'analyse aussi bien qu'aux industries du zèle même le plus ardent et le plus savant. N'essayons pas de lever le voile. Oui, il y a des préambules rationnels pour la foi ; mais non, il n'y en a point d'autres, ou plutôt il n'y en a point du tout pour la mystique.

Eh bien, ici encore, ici surtout, il y a un triage à faire, des craintes légitimes à prévenir, des défiances chimériques à calmer, des initiatives à justifier, et cela même pour mieux sauvegarder l'incomparable originalité de l'ordre mystique qui semble ne pouvoir être mis à l'abri de toute confusion et rigoureusement spécifié que par une plus complète investigation et une plus exacte différenciation de l'acquis et de l'infus. La mystique suppose indirectement avec la foi les préambules de la foi, mais elle a aussi des *praeambules* qui directement lui sont propres et prochains.

A ceux qui prétendraient que le philosophe n'a plus ici aucun droit de regard, aucune possibilité d'enquête, sous prétexte que la mystique a son appui dans le surnaturel exclusivement, et que, s'il y a une sorte d'escalier pour accéder à l'ordre de la foi, il n'y a plus, selon eux, ni vue ni tremplin pour entrer dans l'ordre mystique, il faut montrer que la continuité *per gradus debitos* est plus large, descend plus bas, monte plus haut qu'ils ne l'imaginent : car il y a, dès les plus simples opérations de la vie intérieure, fût-elle infantine, les germes dont la vie mystique est l'épanouissement terrestre²⁵ ; et, au sommet même de l'union transformante, les opérations de la nature ne cessent pas forcément ni totalement leurs cours.

²⁴ Nous verrons bientôt ce qu'il y a de fondé dans ce scrupule sans nier pour cela la réalité de diverses formes de contemplation acquise. Pour sauvegarder l'originalité de *l'infus* il ne faut pas dépouiller l'acquis de ses plus riches procédés et gains.

²⁵ Sans d'impérieuses obligations qui ont entravé son désir, M. l'abbé Henri Brémond eût donné à ce cahier de la *Nouvelle journée* un avant-goût de l'ouvrage qu'il médite, « Emmaüs », pour recueillir les sucs de l'expérience et de la science mystique dont il est l'opulent historien, l'analyste infinitésimal. Il aurait apporté la force de sa compétence à l'appui de cette « connaissance réelle » qui, en tout domaine, procède par voie unitive, et qui, dans la vie esthétique, morale, fût-elle infantine ou populaire, met en œuvre des facultés et des méthodes dont la mystique est le plus parfait emploi, réserve faite de ce qu'elle a d'original, de transcendant, de divinement donné et infus, parce qu'enfin selon des images qui marquent à la fois le rôle et les bornes de la pensée discursive comme de la connaissance

A ceux d'autre part qui, pour protester contre les abus envahissants de la raison raisonnante et parce qu'ils sont sensibles à la fraîcheur des sources jaillissantes de l'âme ou à ces lueurs de l'intuition attirantes comme un regard aimant dans l'ombre, seraient tentés partout, dans la poésie, dans l'art, dans l'élan moral et religieux, de voir des ébauches, des équivalents, des formes de la mystique, il faut montrer qu'il est possible et nécessaire de tracer une ligne de démarcation très nette, de maintenir l'incommensurabilité d'éléments qui, tout en s'unissant et en s'unifiant, demeurent essentiellement distincts et même inconfusibles. Evitons l'emploi du mot mystique en un sens trop large, qui est un sens faux où tout se confond.

Comment donc la grâce mystique et opérante est-elle connexe d'états spéciaux de conscience, de raison et de volonté ? comment la passivité n'est-elle ni l'inertie, ni l'inaction ni l'insensibilité d'un corps mort, mais l'abandon docile d'un cadavre vivant et le *fiat* « plein de grâce », plein de Dieu, offert par l'âme à la génération divine ? pourquoi cet examen, où le philosophe peut sans viol entrer, contribue-t-il à spécifier exactement l'objet précis de la mystique ? c'est là ce qu'il importe d'élucider, afin d'achever notre tâche. On nous dit avec raison que les états mystiques sont ceux « d'un être raisonnable, libre et qui mérite » : il s'agit de comprendre comment cette raison, cette liberté, ce mérite sont compatibles avec ce qu'il y a de passif, d'infus et d'impérieux en eux. A ce prix seulement nous pourrions dire qu'on ne nous demande pas d'admettre des cercles carrés²⁶.

II

II

De quelle correspondance naturelle et de quel regard philosophique la contemplation qui, si divine qu'elle soit, reste un état humain, peut-elle légitimement être accompagnée ; et comment définir la différence spécifique entre l'acquis et l'infus, objet propre de la mystique ?

anticipatrice la plus haute : « Eliézer ne s'installe pas dans la chambre nuptiale » et « le Précurseur lui-même disparut avant l'hymen du Cénacle et de la Croix ».

²⁶ Au lieu de discuter ce qu'il peut y avoir d'équivoque, de verbal, de déficient dans cette thèse 6, mieux vaut montrer quelles sont ses exigences légitimes, les préciser, les satisfaire. Tel va être l'objet de notre conclusion sommaire. En attendant les développements que j'espère donner un jour, je ne puis fournir ici qu'un schéma destiné à orienter les réflexions et peut-être à susciter les avis dont j'aurai à profiter. Depuis que ces pages ont été écrites (en juin 1924), les *Recherches de Science religieuse* ont publié deux remarquables articles sur la place du surnaturel dans la philosophie (de St Thomas). Ils éliminent implicitement (et au delà de ce que je demanderais) les griefs qui m'ont été adressés. Car précisément j'aurai à maintenir, encore plus qu'on ne le fait, la transcendance absolue du surnaturel et la libéralité du don divin. C'est pour y réussir qu'il est utile de montrer qu'il y « a place dans la philosophie » non seulement « pour le surnaturel », mais encore et précisément « pour la mystique » en tant que tel. Le lecteur voudra bien remarquer que ce sont mes anciens contradicteurs qui, en prétendant défendre contre moi la gratuité et l'inaccessibilité naturelle de l'ordre surnaturel sont amenés à les compromettre, et que le meilleur moyen de les mettre en relief, c'est précisément de chercher tout ce que la philosophie peut, afin de mieux manifester ce qu'elle ne peut pas et ce qui est exclusivement réservé à l'action divine.

Nous touchons maintenant au point extrême de l'investigation progressive qui nous a amenés peu à peu à la plus intime cime de l'esprit. Nous l'avions entreprise, cette enquête critique, afin de mesurer et d'admirer la portée de l'intelligence humaine et de ses puissances secrètes en toute leur étendue, mais aussi et surtout afin de mieux voir, au fur et à mesure de l'ascension, que le ciel divin de la contemplation est infiniment plus haut, plus inaccessible et plus pur qu'on ne pouvait l'imaginer d'en bas, parmi la confusion des idées troubles.

Tous les embarras que, pour le philosophe, soulèvent les études de mystique se suspendent lourdement à la difficulté de sauvegarder à la fois deux aspects qui semblent vrais, nécessaires et inconciliables, et voici les deux dangers : ou exagérer la continuité entre des états qui s'entresuivent en un tout cohérent par d'insensibles gradations, ou tendre à trop isoler la vie mystique, en la tenant à l'écart et pour ainsi dire en marge de l'homme et même du chrétien. – A ceux que scandaliserait cette affirmation : « la contemplation mystique, quoique naturellement inaccessible, n'est pourtant pas quelque chose de postiche : elle est en prolongement de la ligne de visée de notre connaissance et de notre action qui, dans l'ordre historique et concret où nous sommes, ne sauraient atteindre leur but ni parfaire leur destinée sans avouer et creuser le vide qu'elle seule peut en partie combler, en attendant la plénitude qui n'est pas de ce monde » ; - à ceux aussi qu'étonnerait encore cette thèse longuement combattue, mais de plus en plus victorieuse : « la contemplation mystique n'est pas simplement un luxe anormal ; elle n'est pas seulement *en prolongement*, elle est, à certains égards, le prolongement et l'épanouissement suprême en ce monde de la vie de foi et comme une avance d'hoirie, comme une anticipation fructifère de la vie éternelle » ; la solution qu'il faut esquisser maintenant apporte, ce semble, tous les apaisements désirables : car elle fait ressortir, au maximum, l'hétérogénéité et la continuité également requises, en précisant d'une part ce qu'il y a d'incommensurable entre l'acquis et l'infus, d'autre part ce qu'il y a de conforme à la raison et de normal dans les préparations et les accompagnements de la mystique définie en sa rigoureuse spécificité, et vraiment comprise, ratifiée, aimée, en ce qu'elle a de gratuit et d'impérieux, de libre et de passif à la fois.

Que la vie mystique ne soit concevable que chez un être à la fois doué de sensibilité et de raison, on l'accordera facilement ; car enfin, pour faire « avec des pierres » (et, en un sens, par rapport à la surélévation de l'union divine aucune créature n'est que cela), des « enfants d'Adam, d'Abraham, de Dieu », Le Tout-Puissant lui-même ne saurait manquer de leur donner vie et intelligence. Qu'en outre le mystique reste raisonnable en étant mystique et soit raisonnable de l'être, c'est ce qu'on ne contestera guère non plus. Mais que la raison puisse contribuer, sinon à le rendre mystique, (ce serait trop dire), du moins à ratifier, à redoubler librement ce en quoi elle n'a eu aucune part ; qu'elle exerce une sorte de liberté de perfection inséparable d'une lumière souverainement décisive ; et qu'elle voit dans la mystique une réponse seule satisfaisante à des questions que la raison peut et doit entrevoir et poser, qu'elle ne peut et ne doit pas résoudre, c'est là le point délicat, - on me disait « la blessure », - qu'il faut sonder sans l'élargir et sans l'envenimer.

Non certes que cette sorte de réflexion savante soit le moins du monde nécessaire à ceux qu'élève la grâce opérante, et à leur consentement de clair amour ; mais, inversement, il ne faudrait pas se figurer que la science explicite de ces voies, même sous l'aspect philosophique où on peut les considérer comme du dehors ou d'en bas, soit nuisible, ou entièrement inutile. Précisément parce que la mystique n'est pas une excroissance monstrueuse, parce qu'elle est la fleur de la vie spirituelle et attire à elle toute la sève la plus précieuse, il est bon d'apporter à la tige qui fleurit toute l'eau de la nature, toute la nourriture de l'esprit. L'humanisme dévot et mieux encore la sainteté ne s'accommode pas de ce « pessimisme » qui, voyant chez l'homme plutôt le mal que le bien, interprète l'ascèse détachante et mortifiante, (voie indispensable de la haute vie spirituelle), comme un mépris ou une pure pénitence, non comme un moyen d'union et un viatique de l'amour, comme un pur rattachement à Dieu seul, - à Dieu, et par Lui et pour Lui, à tout. Il doit y avoir « assomption » de la nature, de la raison, de la foi en « la vie d'union ».

Et alors, en dernière analyse, qu'y a-t-il donc à retenir de la pensée et à comprendre en philosophe sur ces sommets qui semblent déserts et obscurs pour l'homme purement homme ? Ces trois choses : - 1° le vide final de la connaissance sensible et notionnelle, de la connaissance connaturelle et réelle, de la contemplation acquise, si développées, isolément ou solidairement, qu'on les puisse concevoir en leur apparente plénitude ; - 2° la plénitude seule véritable et positive de la contemplation infuse, même dans le vide apparent et le dépouillement provisoire et universel de tout le reste ; - 3° l'absence de toute commune mesure entre tout ce qui peut provenir de l'homme, (fût-ce par coopération avec Dieu et avec la grâce commune), et ce qui ne peut procéder que d'un don infus, d'une grâce opérante, seule digne du nom propre de mystique : incommensurabilité qui est une relation, sans doute impénétrable en elle-même, mais non absolument inintelligible, et partiellement rationnelle encore, comme *cadre* pour ainsi dire, malgré ce qu'il y a de supra-rationnel, d'imprévisible, d'inaccessible en son *contenu*. Il est donc possible, légitime et utile de chercher ici encore une connaissance d'une certaine espèce, *secundum quid* ; et cette connaissance, en nous permettant de voir qu'il n'y a rien d'arbitraire et de postiche dans la mystique, nous montrera du même coup ce qu'elle a d'original, de transcendant, de supra-normal (sans être anormal), et, pour ainsi parler, d'innaturalisable.

1. Comment les échecs normalement inévitables et naturellement incurables des visées humaines dans la science et dans la vie creusent une place expérimentale et philosophique pour la mystique.

Considérons d'abord les déficiences incurables. – L'expérience des sens ne s'achève jamais ni en durée, ni en nombre, ni en profondeur : infinie sous un certain aspect, misérablement courte en définitive²⁷. *Differentiae rerum sunt innumerae et innominatae*. – Les sciences positives et la connaissance notionnelle sont un effort pour remédier à cette brièveté. Mais, elles encore, si compréhensives de la durée et de la multiplicité qu'elles tendent à être, elles ne sont que d'infimes et d'inadéquates abstractions, de partiels et muables traits de lumière artificielle dans l'immense réalité : toute cette science construite, déduite, induite, si *objective* qu'on la suppose et quelque solide d'ailleurs qu'en soit l'armature intellectuelle, n'étreint et n'épuise ni tout son objet ni le tout d'aucun objet. Ses analyses, ses synthèses même escomptent l'unité, mais elles n'en partent, elles n'y reviennent réellement pas. En ce sens profond, elles sont menteuses, selon le mot de Léonard de Vinci*. – La connaissance réelle et connaturelle qui précède et soutient sous sa forme confuse toute notre science, la recueille et la complète sans doute sous une forme de plus en plus distincte ; mais elle a beau plonger dans la nature, s'éclairer et s'enrichir des expériences de la vie et des labeurs de l'entendement, se développer selon les voies intelligentes et morales qui sont l'homologue naturel des voies illuminative et unitive, telles en effet que les décrivent les maîtres de la vie spirituelle : jamais elle n'aboutit pleinement et ne réussit à l'unité intuitive, première et dernière, qui ne saurait résulter d'une somme. Non que son œuvre soit vaine : elle ne saurait être reniée : mais en même temps elle ne saurait être consommée. Et cela pour plusieurs raisons invincibles qui nous conduisent progressivement à l'énigme dont la mystique est le mot.

La première, c'est qu'il est impossible que la connaissance sensible *boucle*, selon l'expression de Secrétan. Notre pensée, notre cœur paraissent trop étroits pour embrasser ce qu'ils impliquent et ce qu'ils convoitent, du

²⁷ Beaucoup, se résignant à cette insaisissabilité de la réalité concrète, admettent que cette pâture est vaine, et passent à d'autres nourritures, sans soupçonner que nous ne percevrions rien du sensible et ne connaîtrions rien de l'intelligible si nous ne portions en nous la possibilité et le besoin de la communion complète et singulière avec ce qui est, dans l'ordre créé, le réel même. Se contenter froidement d'essences en laissant tomber, (en « envoyant promener », disait Platon), les êtres individuels en leur subsistance, c'est ne savoir ni connaître, ni aimer. Et, faute de tendre à étreindre cet *individuum ineffabile*, à pénétrer ce nom secret que l'Apocalypse assigne à chacun et cette science du singulier, nous resterions, en cette vie étrangers à l'âme des êtres, en l'autre vie, étrangers à la communion de la charité, *in resurrectione carnis*. Mais c'est là fabriquer verbalement des hypothèses chimériques et contradictoires : la vie la plus élémentaire de l'esprit, la connaissance la plus abstraite implique, pour qui sait analyser, cet appétit et, si l'on peut dire, cette digestibilité du concret réel : car c'est ce qui des êtres est subsistant devant Dieu. Et c'est la disproportion entre cette exigence et les dérisoires satisfactions de la vie présente, (notre connaissance de ce monde, disait Spir, est une déception systématique), qui est le ressort de notre destinée jusqu'au seuil mystique. Objecter, comme on me le fait, que cette assimilation est trop infinie pour être possible, cela prouve simplement que, lorsque d'autre part on affirme l'âme *capax dei*, on ne « réalise » pas ce qu'on dit ni les conditions mêmes de notre union à Dieu sans absorption.

* « Où l'on crie, il n'y a pas vraie science, parce que la vérité a une seule conclusion qui, publiée, détruit le litige pour jamais, et si le débat renaît, c'est qu'il s'agit d'une science menteuse et confuse ».

tout aux individus. Et pourtant, comme la connaissance réelle a pour raison d'être et pour visée de procéder à partir de l'unité totale et de se faire *omnia omnibus*, il faut bien que, pour se développer, elle évite de se partialiser : la voie directe d'attachement aux créatures est, pour elle, une impasse, une négation. Afin d'arriver à ne rien perdre, il nous faut donc tourner le dos à la passion localisée et singularisée ; les plus aimants, les seuls vraiment aimants sont, non pas ceux qui subissent l'entraînement des sympathies, mais ceux qui, sans se limiter à l'égoïsme et ne voulant pas renoncer à d'autres formes de beauté et d'excellence que celles dont ils peuvent faire l'expérience, ne cherchent aucune chose pour elle-même et pour soi. Le rôle de la réflexion savante et de la raison métaphysique, c'est justement de nous détourner de la voie directe qui est une impasse, de relever les regards et les aspirations vers Dieu²⁸, principe de toute perfection, et de montrer qu'en droit on n'atteint à fond aucun être sans passer par Dieu, parce que pour connaître, ce qui s'appelle connaître un être, il faut le voir dans sa dépendance à l'égard de son auteur, dans sa relation avec tous les autres, selon le dessein original et total de sa destinée, *sub specie unius et totius*.

Mais, (et c'est ici la raison nouvelle et plus profonde d'un échec plus radical que nous ne pouvions d'abord le supposer), cette connaissance spéculative et ascétique ne saurait pas plus aboutir que la connaissance sensible ; on serait tenté de dire, encore moins qu'elle. Plus on avère la nécessité de passer par Dieu seul pour se connaître et pour connaître *in imis et in singulis* < dans sa profondeur et sa singularité > la réalité vraie, plus ressort l'impossibilité naturelle de suffire à une telle tâche et de franchir ce qu'un mystique appelle « le nuage de l'inconnaissance ». Si déjà l'infini du monde de l'expérience extérieure et intérieure ne peut être épuisé, *infinitum naturae exhauriri et transiri nequit* < l'infini de la nature ne peut être épuisé ni traversé >, comment traverser Dieu ! Sans doute on peut et on doit, par une spéculation métaphysique toute légitime, démontrer théoriquement la Cause Première, sa souveraineté créatrice et providentielle toute singulière ; mais ces vérités abstraites qui sont, par rapport à l'élan de notre nature sensible et raisonnable, une sorte de hausse pour rectifier notre tir vers le but où il faut qu'il porte, il n'est cependant possible de les énoncer qu'à titre général, comme des notions directrices et encadrantes, non point dans le détail pour ainsi dire histologique des réalisations concrètes : c'est comme un squelette de connaissance ; ce n'est pas l'organisme vivant, capable de percevoir la vive présence de l'universel dans le singulier et l'un en tout. La métaphysique la plus réaliste n'est qu'un contenant ou une forme de réalisme, une épure d'ontologie : la mystique seule peut inaugurer le réalisme authentique et effectif, avec du contenu. Toutefois n'anticipons pas.

Car, s'il n'est pas possible d'aller de nous à nous-mêmes et aux êtres dans la pensée et l'action qu'en communiquant avec eux et avec nous par Dieu, ce n'est donc aussi et d'abord qu'en communiant à Dieu. Et voici une raison nouvelle, la raison suprême d'un échec final de nos prétentions naturelles. Dieu n'est pas un objet que l'on capte ou que l'on traverse. Et si déjà l'homme a son secret inviolable qu'il ne livre qu'à son gré, Dieu a son mystère, il est le mystère même : *Ignotum quid, absconditus Deus*. La raison

²⁸ Nous discernons ici (comme je l'avais annoncé antérieurement) la part de vérité contenue dans le reproche qu'on adressait à la « connaissance réelle » de demeurer indistincte et d'impliquer le divin.

peut faire valoir cette requête : *tunc Deum solum cognoscimus quum dicimus illum esse supra omnia quae de illo excogitari possunt* <nous connaissons Dieu et lui seul quand nous disons qu'il est au delà de tout ce qui peut être imaginé de lui>. Science négative, mais vraie et qui prépare utilement le vide que rien d'humain ne peut combler. Dieu seul peut y mettre, s'Il le veut, ce qu'Il veut. Et si Sa révélation apporte une Bonne Nouvelle²⁹, si sa grâce convie surnaturellement l'homme, par adoption filiale, au banquet même de la Divinité, cette générosité, qui dépasse toute conception de l'esprit et tout vœu précis de la nature, n'est cependant pas quelque chose de contraire ou d'étranger à la raison ; et la raison, sans rien pénétrer par elle-même des secrets dévoilés dans un enseignement révélateur, peut cependant encore justifier ce que les miséricordieux desseins de la charité divine exigent, par surcroît, de purifications et de dilatations surhumaines. Mais enfin, même lorsque le chrétien, coopérant aux grâces communes, s'élève à la considération habituelle de la vanité de tout, hormis Dieu, lorsqu'il parvient, par méditation et ascèse, à la vue constante du seul Amour qui ne trompe pas, qui renferme, qui restitue tous les autres, ce n'est encore là qu'ébauche, projet, figure, hypothèse de solution, ce n'est pas la solution elle-même, celle qui implique qu'en effet à toutes les analyses de la méditation et à toutes les synthèses de la contemplation acquise, s'est substituée l'unité divine rayonnant singulièrement dans l'âme, dans l'esprit, dans les sens mêmes d'un être humain exactement configuré aux perceptions, aux mouvements, aux desseins du Christ en ce membre de son corps mystique.

2. *Comment les grâces infuses impliquent, lient, emploient les puissances inférieures, pénètrent, libèrent les puissances supérieures et secrètes de l'esprit.*

Rien donc de ce qui est *acquis* ne suffit, mais tout doit servir, à titre de préparation subalterne et d'accompagnement latent, lorsque, franchissant les hiatus, comblant les abîmes, la grâce opérante et les dons *infus* réalisent, à quelque degré que ce soit, cet idéal parfaitement défini et spécifié, cette emprise divine, cette liberté de perfection après laquelle soupirait vraiment l'âme héroïque, cette passivité d'acte pur qui constitue l'union contemplative de lumière et d'amour. Au regard humain, les transitions peuvent paraître insensibles : en réalité un pas est franchi que seule la toute-puissance divine peut accomplir. En un sens, on peut parler de contemplation acquise³⁰ ; en un

²⁹ Ainsi pourrait être facilitée la solution d'un problème embarrassant : d'une part il y a, en l'âme, une aspiration congénitale, un désir naturel de Dieu, de sa possession, de sa béatitude, (sans cela il n'y a pas d'*esprit*) ; d'autre part, ce qu'il serait *raisonnable* et naturel de prétendre et d'espérer est infiniment au-dessous de ce que la charité divine, en ses folles inventions, révèle et communique, l'adoption filiale, l'assimilation, l'assomption, la déification. Part là aussi on voit même le rôle de sergent-fourrier de la raison, le caractère inconcevable, indécouvrable, innaturalisable du surnaturel qui est tout autre chose que le métaphysique dévoilé à fond ; et on s'explique ainsi un peu mieux les exigences transformantes, crucifiantes des purifications et unions mystiques, qui, « Dieu étant ce qu'il est et nous étant ce que nous sommes », selon le mot de St Jean de la Croix, sont intrinsèquement, ontologiquement génératrices et constitutives de la personne humaine déifiée.

³⁰ On sait les controverses sur la réalité, contredite par les uns, admise de plus en plus largement par les autres, d'une « contemplation acquise » comme préparation plus ou moins prochaine aux grâces mystiques. Afin qu'il ne reste en ces discussions rien qui ressemble à

sens plus profond et seul exact, la contemplation vraiment réalisée en sa forme unitive et concrète n'est jamais qu'infuse ; car elle est cette grâce opérante et souveraine qui substitue au mode discursif et aux synthèses préfiguratives un mode, non pas anormal, mais supra-normal ou prénormal, qui devance les formes futures de la vie spirituelle, une configuration partiellement consommée avec le Christ, une incarnation par extension réelle : libéré des partialités de nos connaissances présentes, le mystique est élevé, (parfois jusqu'en sa vie organique, sensible, intellectuelle), en un état d'unité et de conformité divine. Et cette substitution, impérieuse au point de paralyser en apparence les fonctions habituelles³¹, s'opère avec la spontanéité de la nature et le consentement secret de la volonté, parce qu'elle suppose la disposition préalable de tout l'acquis et le concours virtuel de toutes les vertus sous-jacentes. Les grâces communes laissent l'homme à l'inachevé, agissent selon les modes humains et les voies de la nature ; et la pratique, même sublime, des vertus, même surnaturelles, n'a rien de préternaturel, donnât-elle à l'âme, comme par exemple pour la vocation religieuse, un détachement merveilleux et comme un équivalent anticipé ou impossible de l'expérience exhaustive des choses périssables³². La grâce mystique, elle, réalise déjà quelque chose de ce qui, dans la voie commune, n'est qu'en promesse, en attente, en germe caché. C'est comme une avance d'hoirie, mais sans entrée en possession plénière, sans jouissance viagère de cette nue-propriété, malgré des illuminations et des fruitions partielles et intermittentes. Un tel état n'est sans doute ni de la terre, ni du ciel. Il requiert des purifications plus complètes, par la nuit des sens, de l'entendement et de la volonté ; il détermine des souffrances et des joies sans analogue ; il enrichit, si l'on peut dire, la gamme des expériences et des gloires divines en faisant rendre au clavier humain des notes inouïes. Etat sans lequel il est, certes, possible d'atteindre à une certaine perfection et au salut, quoi qu'il préfigure quelque chose de la vie bienheureuse : on ne peut donc dire ni qu'il soit une étape, dans la voie, ni qu'il soit une digression et une excroissance hors de la voie ; c'est le luxe, « le superflu nécessaire », le témoignage surabondant qui n'est pas une anomalie, sans cependant être « de règle ».

une question de mots, il serait nécessaire de préciser certaines distinctions réelles, mais aussi d'éviter certaines autres distinctions qui aboutissent à de véritables confusions. En un sens, il y a plusieurs sortes de contemplations acquises, à partir des données de la vie sensible, esthétique, scientifique, philosophique, morale, pieuse ; ainsi dans l'ordre déjà surnaturel de la foi et des vertus, mais par voie encore naturelle de coopération méditative et active, il y a une disposition progressive à vivre et à penser habituellement en catholique, à embrasser d'une vue synthétique les vérités et les fins de la vie chrétienne, à aimer intelligemment, pratiquement ce qu'on n'a plus besoin d'exposer dialectiquement pour demeurer dans une paisible et chaude lumière plutôt éclairante du tout que portant sur des détails et des objets éclairés, à dire, non « plus je vois, plus j'aime », mais « plus j'aime, plus je vois : *amare est videre* ». Et cependant la contemplation infuse est tellement différente de tout cela qu'à vrai dire, telle que les mystiques la reçoivent, elle mérite seule le nom propre de contemplation et d'union. Elle est assomption et non plus seulement ascension. Mais il reste très important d'établir qu'entre le discursif et l'infus il y a une forme d'activité spirituelle normale préparatoire et concomitante d'états encore supérieurs.

³¹ Cette ligature des puissances, c'est l'impossibilité de mener cette vie égoïste, notionnelle, discursive, qui resterait naturellement l'obstacle invincible à l'avènement des plus hautes facultés et à l'emprise de la vie déiforme.

³² On connaît le mot de Ste Thérèse : « Je n'avais pas quinze ans, et j'avais vaincu le monde ».

3. *Comment la raison survit et s'exerce encore dans les formes les plus hautes de la vie mystique.*

Ces « notes inouïes », cette vie « d'entre terre et ciel » n'est-elle donc plus rien d'humain ? Serait-ce par abus qu'on parlerait d'une « psychologie des Saints », d'une « psychologie des mystiques », puisqu'il n'y aurait plus, ce semble, chez eux, de psychologie du tout ? Et là où les dons infus, faisant place nette, accaparent tout, là où la grâce opérante règne impérieusement et seule, n'y aurait-il plus aucune prise laissée à la conscience et à la raison ? – Non ; les témoignages mêmes des mystiques semblent prouver qu'il n'en est pas ainsi. Et pour hasarder une opinion sur un problème qui n'a guère été envisagé sous cet aspect, montrons que l'incommensurabilité de la grâce opérante et de la docilité passive du mystique est, non pas celle de Dieu et du néant restant néant, mais la relation paternelle et filiale de *Celui qui est* avec « la pauvre âme, *celle qui n'est pas* » et que la charité divine fait être et rend déiforme. Ce serait méconnaître le contenu d'amour du message mystique que d'y voir une absorption d'essence dans l'extase alexandrine, non une relation de charité qui donne à l'ordre surnaturel toute sa signification de *grâce*. Tentons ce dernier point.

S'il est possible et légitime d'étudier la coopération de nos puissances naturelles à l'action surnaturelle commune quoiqu'elle reste toujours voilée et anonyme pour la conscience ; si l'on peut même justifier devant la raison quelque chose des *nuits* que traversent les mystiques et des dispositions *passives* où ils sont maintenus, il n'est peut-être pas impossible de pénétrer plus avant. Au regard jeté *avant* et *pendant* l'opération divine, ne saurait-on joindre une vue discrète d'*après* l'union contemplative en son sommet, apercevoir quelque chose de ses effets, découvrir si peu que ce soit ce qu'elle actue des virtualités les plus secrètes de notre être spirituel ? car enfin la vie surnaturelle n'est pas une création *ex nihilo* ; elle renouève et élève, elle est transformante, elle n'est pas destructrice ; et même la chair sanctifiée participe, comme la raison, à la naissance éternelle. *Denuo nasci non tollit naturam* <la seconde naissance ne supprime pas la nature>.

Pour comprendre le rôle de la raison jusqu'à l'extrême bout³³, ces deux remarques de St Jean de la Croix sont singulièrement précieuses.

Ce maître de la Théologie mystique prescrit en effet non seulement de ne pas s'ingérer dans les voies extraordinaires, mais d'en faire abstraction, pour ce qui dépend de nous, ou même de résister, en faisant usage de la raison contre les états préternaturels, fussent-ils authentiquement divins : car s'ils sont vraiment célestes, dit-il, ils produisent leur effet d'eux-mêmes sans nous en nous, et d'autant mieux que nous nous effaçons et nous nous humilions davantage, faisant avec simplicité et défiance notre métier d'homme raisonnable et de chrétien docile, selon le discernement et la

³³ On comprend qu'il n'y ait à proprement parler aucun obstacle insurmontable soit du côté du tempérament, soit du côté de la science et des vertus acquises. La perfection des acquisitions humaines n'est pas indispensable aux desseins et aux dons divins, quoiqu'il y ait une aptitude prochaine dans les vertus surnaturelles et lointaine dans les mérites humains. C'est pour faire ressortir davantage l'hétérogénéité essentielle de ce qui est spécifiquement mystique et de ce qui ne l'est pas que je suppose que tout l'acquis possible est acquis. Je répète d'ailleurs que je ne décris rien du contenu des états mystiques, de leurs degrés ni des faits qui les traduisent au dehors.

prudence commune. A Dieu de disposer du reste³⁴. C'est donc que les plus hauts états mystiques s'accordent avec le parfait usage de la raison, le requièrent, le consacrent même quand ils le dépassent et le contredisent apparemment.

Une autre remarque de St Jean de la Croix est plus significative encore. Par expérience et par science, il enseigne qu'au degré suprême de la vie mystique, sur les sommets du « mariage spirituel et de l'union transformante » et quelles qu'aient été les phases héroïques et parfois tumultueuses de l'ascension qui n'est au terme qu'une assomption, tout s'apaise : plus d'extase ni de ligature ou d'aliénation des puissances ; dans l'extrême mortification, une sainte liberté est rendue à la vie sensible elle-même qui use du monde comme n'en usant pas ; et en cette existence théandrique l'épouse, ayant déjà l'époux avec elle, vit obscurément de la vie parfaite, sous des apparences communes comme l'hostie de pain, selon l'ordre de la raison et de la nature restaurées et sublimées. Non que ce calme supprime la nostalgie douloureuse de la vision intuitive : cet état est au contraire et si bien la destruction de tout égoïsme qu'il prépare, qu'il produit même parfois la mort corporelle, cette migration sans laquelle nul ne voit Dieu.

Comment mieux exprimer que la vie mystique, quoique venant toute d'en haut, est enracinée dans tout l'être humain et élève tout l'être humain ? La vérité n'est pas un pessimisme méprisant et dégoûté ; elle est en cette universelle charité qui concilie et hiérarchise, sans confusion, toutes les phases et tous les degrés. Sans doute, quand on s'imagine que les distinctions, nécessaires dans l'ordre notionnel, constituent des barrages dont, en réalité, on ne saurait s'affranchir sans méconnaître les distances morales et les hétérogénéités essentielles, la crainte des confusions et des intrusions se traduit pas la condamnation de tout effort de communication et de concours ; mais la vue n'est pas la vie, et, quand on montre que la pensée peut discerner les conditions de l'union sans empiéter sur l'indépendance réelle des éléments unis et irréductibles les uns aux autres, alors la sécurité dans la hardiesse accompagne l'investigation et la coopération. Si l'Évangile ne nous apprenait que le Christ a exigé, malgré les résistances de St Jean, le baptême dont il n'avait nul besoin, ne semblerait-il pas téméraire, absurde, impie, de prétendre qu'il fallait cette intervention « pour que fût accomplie

³⁴ Surin est une vivante illustration de la sagesse de ces préceptes : « En recevant les opérations divines, la faute que je faisais contre le conseil des vrais spirituels, entr'autres du Bienheureux Jean de la Croix, fut de ne pas me dégager assez de ces opérations extraordinaires : ce qui causa en moi un effet fort mauvais, un mélange d'opérations ... si difficile à discerner que je tombai sans le vouloir en de grandes illusions (*Histoire des peines du P. Surin*, édition de 1828, IV. II. p 302, 305, 362 sq.). Il ajoute que presque toujours il y a de l'illusoire et du diabolique qui se mêle à l'œuvre divine ; et qu'il faut donc marcher dans la prudence de la raison et la pure « nudité » de la foi, sans attache aucune à ces choses extraordinaires, puisque « l'attache qu'on y a cause de grands embrouillements et de grands travaux d'esprit ». Nous voilà loin de l'idée que se font des états mystiques trop d'ignorants. Mais Surin n'est pas plus indulgent pour les « docteurs » qui veulent ajuster la vie mystique à leurs conceptions d'école. « Parce que quelques uns en abusent et font paraître quelques fautes, les doctes tiennent tout suspect, blâment et condamnent toutes ces choses. Il faut plutôt dire qu'il s'opposent eux-mêmes à ces voies surnaturelles parce qu'ils n'en ont aucune expérience. Les docteurs qui sont enflés de leur science se croient en droit de juger de tout. J'avoue qu'il faut beaucoup de patience avec eux, car ils tranchent et coupent avec une liberté entière comme s'ils étaient tout-puissants. Je crois que ce mal durera dans l'Église jusqu'au Jugement » (p. 354).

toute justice » ? La raison humaine, comme le Précurseur, a un rôle qui, en face du surnaturel, semble nul ou surnuméraire ; elle demeure cependant toujours conviée à une fonction de témoin, à une action de présence pour la catalyse divine, à l'honneur et à l'humilité d'un *fiat*, d'un abandon, d'une « renonciation totale et douce », selon le mot de feu et de tendresse de Pascal. Jusqu'au plus bas de nous-mêmes, nous sommes, non pas ce plomb inerte qu'aucun magnétisme ne saurait soulever, mais ce fer doux ou cet acier que l'aimant céleste attire. Et il est bon que ces vérités concrètes et de fait trouvent dans les interprétations abstraites de la philosophie leur traduction : il ne faut pas que le progrès de la réflexion ou de la sainteté ait à infirmer la valeur des voies initiales qui acheminent la connaissance vers son terme. Car ce dégoût suprême qui rejette comme paille vide l'œuvre de la raison impliquerait qu'il y a eu, au départ ou chemin faisant, illusion, erreur de méthode et d'adhésion : ce qui a dû être traversé n'est pas à renier, si cela est dans l'ordre, si cela a toujours été dans la ligne du devoir, de la vérité et de la fin, *in intentione initiali finis*. Il n'y a aucun désenchantement chez le mystique ; au contraire.

Je m'excuse de m'être laissé, sans doute téméairement, entraîner à cette sorte de prolégomènes philosophiques ou de propédeutique rationnelle de la mystique, alors que, sans parler d'autres insuffisances, je ne pouvais en quelques pages apporter les justifications multiples des assertions énoncées. En tout état de cause, il ne saurait d'ailleurs être question ici que d'un rôle tout accessoire : nous ne prétendons nullement ni voir, ni faire voir ; tout au plus une vacillante lanterne, à la porte, pour empêcher qu'on ne tombe aux boues des sens ou qu'on ne suive les feux-follets de l'imagination, ou qu'on ne se heurte au mur noir d'une philosophie facticement limitée parce qu'elle ne va pas jusqu'au point où elle prend conscience de ses vraies limites. Socrate se disait stérile, et capable seulement d'aider la fécondité des autres : mais combien plus vraie, ici, l'impuissance du plus hardi philosophe ! Comme l'eunuque antique qui, même là où il pénètre, ne sent et ne possède rien de ce qu'il sait sèchement, la raison se meut sans être émue, sans entrer au jardin secret, sans cueillir les fleurs du soleil divin. Pourtant ce que le philosophe peut « savoir » suffit déjà pour qu'il soit en état d'affirmer, (comme me le disait Victor Delbos, le plus rassis des hommes), que « la pensée du mystique, dans son dépouillement apparent, contient plus de réalité véritable que toutes les spéculations des métaphysiciens ».

Aussi, malgré la déception que me laisse cette ébauche, aurais-je pourtant quelque satisfaction si mon lecteur était encouragé, sinon à adopter, du moins à examiner plus à fond ces thèses qui, au début, lui auraient peut-être paru paradoxales ou incompréhensibles.

La mystique n'est pas une excroissance, une extravagance, une anomalie : on ne peut, au nom ni de la science, ni de la philosophie, ni de la théologie, opposer aucune fin de non recevoir à un examen rationnel. En connexion avec les aspirations les plus profondes, avec les exigences les plus hautes de la destinée humaine, elle a beau procéder *desursum* <d'en haut>, elle ne cesse pas pour cela de s'enraciner *in visceribus*, et de répondre à des problèmes que posent, mais que ne résolvent pas complètement les doctrines

de la connaissance et de l'action, ni même les clartés acquises de la foi et de l'ascèse communes. Loin d'être en conflit avec le développement normal de nos puissances naturelles, elle en dégage des virtualités ignorées ; elle en requiert le concours préparatoire, elle en comporte le contrôle accessoire ; elle a profité à certains égards de leurs efforts critiques pour se préciser et se spécifier elle-même. Plus cet examen naturel et rationnel est pénétrant, moins il naturalise et rationalise la mystique, en évitant de la confondre, en bas, avec ce qui n'est pas d'elle, en haut avec ce qui n'est plus d'elle : ni exaltation sensible, ni faits pathologiques, ni contact de l'essence divine, ni idées infuses, ni réalité déjà céleste et vision béatifique. Le mystique, certes, n'est pas rien que raisonnable, mais il l'est pleinement et éminemment. Et parce qu'il y a, non sans doute dans les dons infus, mais dans la préparation mystique quelque chose qui répond à l'appel profond et au mouvement général de la connaissance et de la vie spirituelles, tous peuvent et doivent y tendre, mais sans y prétendre, parce qu'il faut respecter la souveraine gratuité des grâces d'union. Nul n'est tenu, par aucune fatalité du tempérament ou des circonstances, à l'écart d'une voie où les plus simples peuvent être élevés comme les plus doctes ; car il n'est nullement nécessaire de connaître *cela* et de vouloir *cela* que la science de la mystique met en lumière, pour être *cela*, réellement et saintement : la divine pédagogie a d'admirables court-circuits pour l'incendie de la charité et l'ascension de l'humilité ; il peut donc y avoir des mystiques hors du corps visible, anonymement ou pseudonymement, il ne peut pas y en avoir sans l'âme de l'Eglise, sans participation réelle à des grâces du Christ, qui n'ont rien de commun avec l'exaltation des forces aveugles³⁵.

³⁵ Un concours de circonstances insurmontable a privé ce cahier de la *Nouvelle Journée* d'un article de M. l'abbé Mulla, chargé de cours à l'Institut Oriental Pontifical de Rome, sur le développement de la mystique musulmane. Il nous est montré qu'en plein Islam, à travers une tradition partiellement conservée mais surtout à la faveur d'une grâce assurément venue du Christ et accueillie par des âmes dociles et héroïques comme celle d'al Hallâj (longuement étudiée par M. Louis Massignon dans sa *Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922, étude d'histoire religieuse*, 2 volumes (1100 pages), Paris, Geuthner, 1922 – et mise aussi en lumière par le R. P. Maréchal dans son article des *Recherches de Science Religieuse* de mai-août 1923, intitulé « Le problème de la grâce mystique en Islam »), les purifications mystiques peuvent historiquement aboutir à une vie d'union qui n'a rien de la gnose ni de l'extase plotinienne, mais revêt ce caractère concret, cordial, personnel, singularisé, qu'exprime notre Pascal en son mystère de Jésus : « J'ai versé telle goutte de sang pour toi ».

*La vie mystique, telle qu'elle se présente chez les mystiques chrétiens est une relation d'amour de personne à personne, une « relation paternelle et filiale » (p. 33) une « relation de grâce », une relation de charité entre « Celui qui est » et « la pauvre âme, celle qui n'est pas » (Id), et le Christ est l'emblème et l'opérateur de cette relation de charité. Là où la vie mystique est une telle relation d'amour, personnelle, on doit présumer, selon M.B., « la faveur d'une grâce assurément venue du Christ », qu'il s'agisse d'un mystique chrétien, musulman (al Hallâj) ou d'une autre aire religieuse. La figure du Christ est donc, si l'on ose dire, trans-religieuse, en ce qu'elle désigne pour M.B. l'acte de la charité divine et la possibilité même d'une mystique de l'amour. Que dire alors de l'extase plotinienne, que M.B. qualifie à la p. 33 comme une « absorption d'essence ». Est-elle vraiment extinction de la personne et de la singularité ? Est-elle d'un autre ordre que la relation d'amour ? Une étude de mystique comparée permettrait de préciser ce qui unit et distingue les mystiques chrétiens (à supposer qu'une telle catégorisation soit possible) et d'autres figures de la vie mystique telles qu'on la trouve chez Plotin ou Ramakrishna. Sommes nous dans une alternative, où il s'agirait soit de la « vraie » mystique, comme « participation réelle à des grâces du Christ », soit de la « fausse » mystique, comme « exaltation des forces aveugles » ?

Mais enfin il est vrai que la plus haute science ne fait qu'accroître cette humilité même et favoriser cette charité parfaite. La nuit obscure n'est pas indigence d'esprit, ni chute dans la subconscience ; et la connaissance la plus explicite est justement compatible avec le dépouillement absolu. Bien mieux, pour aller et pour être à Dieu seul, pour consommer l'union, *ut unum sint*, (car c'est le vœu suprême), le mystique n'est jamais seul, il porte en lui, il recouvre en Dieu la totalité des êtres qui sont la condition naturelle de son existence personnelle et qui composent l'unité du dessein créateur et sanctificateur dans l'harmonieuse hiérarchie de la nature, de la raison et de la grâce universelles.

Pour que la vie religieuse s'entretienne aux rangs moyens de l'humanité, il faut des saints, il faut des mystiques, comme pour donner à la foule le sens de la montagne il a fallu les hardis pionniers des cimes. De même, pour que la civilisation intellectuelle et la spéculation philosophique ne s'abaissent pas, il est bon de se hasarder aux investigations risquées : il y va de l'avenir de ce que nous avons, même humainement, de plus précieux. L'on a pu naguère, sans compromettre la transcendance et la pureté des dons mystiques, entreprendre « l'histoire littéraire » et psychologique « du sentiment religieux » ; et ce qui ressort de cette très riche étude, c'est la preuve de la compénétration, plus riche et plus étendue qu'on ne l'eût imaginé, des plus grands intérêts de ce monde et des plus hauts essors de la vie contemplative : à quel point les âmes, en apparence toutes séparées des vulgarités profanes, s'engrènent dans le mouvement général des esprits et contribuent à faire les grands siècles et les grands peuples, on ne saurait assez le montrer. Sans cet élan de la spéculation religieuse qui tire du trésor antique les aspects encore cachés, la vie ne se renouvelle, le feu sacré ne se rallume pas. Une fidélité littérale aux formules du passé en laisse trop souvent perdre l'esprit qui n'a été esprit que par l'initiative docile et courageuse à la fois. Au contraire il y a eu, au XVIIe siècle une manière d'utiliser St Augustin, St Thomas, et l'Écriture sainte elle-même, il peut y en avoir d'autres, qui de « la conquête mystique » exposent la société chrétienne à la défaite et à la « retraite des mystiques », aux coups de nouveaux Nicole et de bien pires méconnaissances. En combattant justement le Quiétisme, n'a-t-on pas frappé parfois autre chose que lui ? Qu'aujourd'hui, pour prévenir un réel danger d'anarchie, on ne canonise pas la stérilité d'un conformisme immobile et exclusif, ni une passivité fausse ! Car en vérité nous ne souffrons pas moins du manque de virilité et de sincérité que du manque de piété et de docilité. Le mystique, lui, est la vivante et féconde conciliation de la liberté et de l'autorité, de la vie intérieure la plus indépendante et de la communion sociale la plus efficace et la plus disciplinée.

Que nous voilà loin de ces cliniques, de ces laboratoires, de ces cabinets psychologiques et littéraires, de ces *in pace* où l'on prétendait conduire et reclure le pur contemplatif ! Eh bien, qu'on l'y garde un instant, oui, mais que ce soit pour le distinguer de toute contrefaçon et le libérer de toute promiscuité. Lui, il échappe aux mesures toutes faites ; *spiritalis homo dijudicat omnia, nec judicatur* <l'homme de l'esprit discrimine les choses par son jugement sans être lui-même objet de jugement>. Et la vraie psychologie, la vraie métaphysique sont complices de cette libération, de cet essor. Au spectateur étranger, il peut apparaître comme un exalté ou un

insensible, dans la fournaise du zèle ou dans les glaces de l'abnégation : en réalité il est le plus calme et le plus tendre, le plus humain des humains. A le considérer dans l'ampleur de son développement total et quels que soient les dons variés, parfois singuliers, qui caractérisent sa forte personnalité et son original génie, il participe à une vision sereine, il garde un équilibre, une paix que les tempêtes de surface n'atteignent pas plus que les grandes vagues n'agitent les profondeurs de l'océan. Dans l'impuissance heureuse et douloureuse où il est de traduire par des mots la plénitude insatiable des dons et des clartés reçues, il peut recourir, lui aussi, à des métaphores et à des images, il n'en est pas dupe. Docile à l'Eglise visible comme à l'Esprit-Saint, et d'autant plus libre intérieurement que sa soumission est une conformité complète à ce qu'il veut d'une volonté totale, fût-ce contraire à ses volontés particulières, il souffre activement et agit passivement ; et cette mort continuelle n'est pas seulement pénitence, elle est charité, transformation, génération divine en lui. Plante déracinée et non encore transplantée, il sait et ne sait pas, il vit et il ne vit pas dans « cet état indescriptible où l'âme est soutenue par Dieu pour pouvoir porter Dieu accablant et broyant ». Et c'est quand il est tout à Dieu seul qu'il se rattache plus purement, plus efficacement à tous les autres êtres, parce qu'il les retrouve, chacun à son rang, dans la volonté aimante de leur Auteur et Sauveur. Il ne se compare à personne, si ce n'est pour se mettre au-dessous de tous, n'ayant de lui que les négligences, les obstacles, et les retardements, et persuadé que tout autre eût mieux que lui profité des dons reçus : il a d'autant plus l'humble sentiment de sa bassesse qu'il sait que les grâces les plus hautes sont purement condescendances de Celui qui seul est absolument bon, et sa soumission parfaite à l'autorité visible est la mesure même de son intime élan. Il ne souffre pas de ses peines, il ne jouit pas de ses joies, comme s'il était occupé de soi, non de l'Unique Ami ; et, en Lui, seul, il rayonne d'une compassion active avec toute l'humanité agonisante jusqu'à la fin des temps. En tous ces traits et en mille autres plus forts d'une vie que des hommes ont vécue et vivent de façon soutenue, et bien plus haute que celle qu'un Aristote dépeignait comme l'éclair divin où le sage peut s'irradier un instant, le philosophe, qui ne saurait de lui-même la découvrir, la procurer, l'expérimenter, ne trouve-t-il pas du moins à ratifier, à admirer la perfection de l'esprit, selon l'idée la plus essentielle, la plus concrète qu'il soit possible d'avoir de l'esprit ? et ne devons-nous pas conclure qu'en vérité, selon la doctrine profonde de St Jean de la Croix, le mystique, sans même y penser, est « le plus raisonnable des hommes » ?