



1. Position du problème	1
2. Tristan : une aventure mystique	1
3. Transpositions curieuses, mais inévitables	4
4. Les Mystiques orthodoxes et le langage de la passion	5
5. La Rhétorique courtoise chez les mystiques espagnols	7
6. Note sur la métaphore	9
7. Libération finale des mystiques	10
8. Crépuscule de l'amour-passion	11

1. Position du problème

On a souvent tenté d'expliquer le mysticisme en le « ramenant » à quelque déviation de l'amour humain, c'est-à-dire en fin de compte : à la sexualité. Or l'examen du *Roman de Tristan* et de ses sources historiques nous a conduit à renverser le rapport. C'est ici la passion mortelle qu'il faut « ramener » à une mystique, plus ou moins consciente et précise.

Il est certain que ce seul exemple n'autorise pas à des conclusions générales. Mais il permet au moins de reposer un problème que le dix-neuvième siècle matérialiste s'était cru en mesure de trancher au détriment de la mystique. À vrai dire, je ne suis pas très sûr que ce problème comporte une solution définitive et simple. Mais il me paraît important de reconnaître au moins, sa position.

Qu'on parte de la passion ou de la mystique pour tenter de ramener l'une à l'autre, ce que l'on admet implicitement, c'est l'existence d'un rapport *quelconque* entre ces deux réalités. Reste à savoir dans quelle mesure ce rapprochement ne nous est pas suggéré par la seule nature du langage. On a remarqué depuis longtemps l'analogie des métaphores mystiques et amoureuses. Mais d'une entière analogie des mots, peut-on conclure à une entière analogie des réalités qu'ils désignent ? Ne sommes-nous pas jusqu'à un certain point victimes d'une illusion verbale ? d'une sorte de « calembour continué » ? Quand bien même ce serait le cas, le problème ressurgit ailleurs. Marquons tout de suite ce qui le rend inévitable à notre sens.

a) S'il n'y avait en jeu, dans le cas de la passion, que des facteurs physiologiques, on ne comprendrait plus rien au mythe de Tristan. La sexualité est une faim. Or il est de la nature d'une faim de chercher à tout prix l'apaisement. Plus elle est forte, moins elle se montre difficile quant aux objets qui peuvent la rassasier. Mais nous

voyons ici une passion dont la nature est justement de refuser tout ce qui pourrait la satisfaire et la guérir. Nous ne sommes donc pas en présence d'une faim, mais bien d'une intoxication. Et l'on a soutenu récemment, par les preuves les plus convaincantes, que tout intoxiqué est un mystique qui s'ignore². Or, qu'elle soit physique, ou morale, toute intoxication suppose l'intervention d'un agent *étranger*, que l'instinct livré à lui-même éliminerait aussi vite que possible. Les animaux ne s'intoxiquent pas³...

b) Inversement, la mystique à elle seule, rend-elle compte de la passion ? Il faudrait alors expliquer pourquoi c'est dans l'amour sexuel, et non pas dans la respiration ou la nutrition, par exemple, qu'elle puise ses métaphores les plus frappantes. Il faudrait expliquer pourquoi c'est *toujours* à l'instinct sexuel que l'on a tenté de « ramener » la mystique, et cela bien avant Freud et son école.

Voici donc le dilemme que pose l'amour-passion : si l'on n'y voit que de la sexualité, c'est autant dire que l'on ne sait pas de quoi l'on parle. Si au contraire on rapporte cet amour à quelque chose d'*étranger* au sexe — il en résulte des choses bizarres, comme disait à peu près Schopenhauer.

Prenons le problème tel que nous le pose le mythe, et tel qu'il se posait au douzième siècle. C'est en partant d'un exemple précis et d'une œuvre *antérieure* à l'essor de la grande mystique orthodoxe, que nous aurons les meilleures chances de surprendre à l'état naissant la dialectique des « choses bizarres »...

2. Tristan : une aventure mystique

Nous avons constaté que le *Roman de Tristan* est, à bien des égards, une première « profanation » de la mystique courtoise et de ses sources (néo-platonisme, manichéisme, çoufisme). La mythification a trop bien réussi, soit que Béroul, Thomas, et leur prédécesseur n'aient pas toujours très bien saisi l'enseignement courtois dans sa pureté, soit qu'ils aient été entraînés par l'ardeur proprement « romanesque » (au sens moderne et littéraire du terme) et par des complaisances bien explicables envers le goût de leurs auditeurs, moins policés que ceux du Midi. Le caractère distinctif du Roman est en effet de reposer sur une *faute* contre les lois d'amour courtois,

². Philippe DE FÉLICE, *Poisons sacrés, ivresses divines, essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, 1936.

³. Il y a bien l'exemple de la *formica sanguinea*. Cet insecte entretient dans sa fourmilière un parasite à la sueur délicate, lequel finit par tout détruire. On a voulu comparer cette tendance morbide à l'alcoolisme. Tant que les fourmis ne parleront pas, toutes les hypothèses sont possibles !

puisque tout le drame vient de l'adultère consommé. De là que nous ayons un « roman » selon la formule moderne du genre, et non pas un simple poème.

Il n'en reste pas moins que dans l'ensemble, et si l'on considère surtout le principe interne de l'action, *Tristan* évoque par la plupart de ses situations romanesques la progression d'une vie mystique. Certains « moments » relèvent de la pure tradition cathare, d'autres peuvent être rapprochés d'une expérience mystique plus générale, et qu'on retrouve identique, dans sa forme, aussi bien chez les orthodoxes que chez les dissidents ou les païens (Iraniens et Arabes, voire bouddhistes). En tout état de cause, on ne saurait plus parler d'un vulgaire roman d'adultère : l'infidélité d'Iseut, c'est l'hérésie, c'est la vertu mystique des « purs », c'est une vertu, selon les auteurs de la légende. Et la faute n'est pas dans l'amour, mais dans sa « réalisation »...



Si délicate et périlleuse que se révèle toute comparaison entre deux formes de mystique — et d'autant plus qu'ici l'un des termes en présence se trouve dénaturé par son revêtement épique — risquons un parallèle très général entre le Roman et l'aventure mystique. Quitte à rectifier par la suite les conclusions trop téméraires où nous pourrions induire un lecteur non prévenu.

Tristan blessé s'embarque sur une nacelle sans gouvernail ni voile, muni seulement de son épée et de sa harpe. Il part à la recherche du baume salulaire qui chassera le poison de son sang. C'est le type même du départ mystique, de l'abandon à l'aventure surnaturelle. C'est la quête de l'âme pécheresse, c'est-à-dire blessée mortellement, qui renonce aux aides rationnelles et visibles, et s'offre à une grâce inconnue. La poésie moderne nous a montré combien d'exemples de ces départs à l'aventure, désespérés mais encore éloquents ! Rudiments d'une recherche mystique, qui ne laisse oublier ni la lyre ni l'épée symbolique du défi à la société constituée ! Est-il beaucoup de nos poètes qui aient trouvé leur « amour mortel » ? Pour certains, tout se réduit à une petite croisière dont on revient avec un livre à imprimer. D'autres cultivent ce poison qui donne des visions pittoresques. Presque tous publient le secret...

Tristan, lui, a trouvé l'amour. Mais tout d'abord, il n'a pas su le reconnaître. Quand le roi Marc, — l'autorité constituée — l'envoie chercher la princesse lointaine qu'il réserve à son seul plaisir, Tristan ignore que l'aventure pourrait aussi le concerner.

Survient l'erreur fatale du *philtre* bu. Nous avons vu, par l'analyse du mythe, que cette fatalité joue le rôle d'un alibi : les amants ne se veulent responsables de rien, leur passion étant inavouable tant aux yeux de la société (qui la réprouve comme un crime) qu'à leurs yeux propres (puisque'elle les fait mourir). C'est là l'aspect psychologique de l'aventure. Mais voici l'aspect religieux : ce hasard aussitôt irrévocable, mais dont on distingue après coup que tout semblait le préparer, c'est l'élection d'une âme par l'Amour tout-puissant, la vocation qui la sur-

prend comme malgré elle. Une vie nouvelle commence ici⁴.

Normalement, ce premier et décisif appel devrait introduire Tristan dans la voie des macérations et le conduire à l'*endura*. Mais emporté par la violence de la première révélation, qui parfois embrase le sang, il enfreint la règle des « purs ». Le baiser symbolique, il le ravit par force, il le profane. Et voici déchaînées les puissances mauvaises. « *Souffle, souffle ô vent ! Malheur ! ah malheur ! fille d'Irlande, amoureuse et sauvage !* » Toute une vie de pénitence devra maintenant racheter le sacrilège.

Mais le malheur essentiel de cet amour n'est pas seulement la rançon du péché. L'ascèse qui rachètera la faute commise doit aussi et surtout délivrer l'homme du fait même d'être né dans ce monde de ténèbres. Elle doit conduire au détachement final et bienheureux, à la mort volontaire des « parfaits ». Cette pénitence a donc une signification toute différente de celle du repentir chrétien. Et bien que l'orthodoxie et l'hérésie semblent parfois étrangement confondues dans le Roman, il est toujours possible de reconnaître, à de tels traits, la tendance réellement dominante — celle qui s'épanouira dans la mort des amants. Reprenons par exemple le récit de l'« aspre vie » dans la forêt de Morrois. « *Nous avons perdu le monde, et le monde nous* » gémit Iseut (dans le Roman en prose). Et Tristan de répondre : « *Si le monde entier était orendroit avec nous, je ne verrois fors vous seule.* » Il s'agit bien d'une *endura*. Cette retraite dans la forêt, c'est une de ces périodes de jeûne et de macération dont nous connaissons le but chez les Cathares : l'absorption de toutes les facultés dans la contemplation de l'amour seul.

Un trait profond de la passion — et de la mystique en général — paraît ici. « On est seul avec tout ce qu'on aime » écrira plus tard Novalis, ce mystique de la Nuit et de la Lumière secrète. Cette maxime traduit d'ailleurs, parmi tant d'autres sens possibles, un fait d'observation purement psychologique : la passion n'est nullement cette vie plus riche dont rêvent les adolescents ; elle est, bien au contraire, une sorte d'intensité nue et dénuante, oui vraiment, un amer dénuement, un *appauvrissement* de la conscience vidée de toute diversité, une obsession de l'imagination concentrée sur une seule image, — et dès lors le monde s'évanouit, « les autres » cessent d'être présents, il n'y a plus ni prochain ni devoirs, ni liens qui tiennent, ni terre ni ciel : on est seul avec tout ce que l'on aime. « Nous avons perdu le monde, et le monde nous. » C'est l'extase, la fuite profonde hors de toutes les choses créées. Vraiment, comment se défendre de songer ici aux « déserts » de la Nuit obscure que décrit saint Jean de la Croix ? « *Éloigne les choses, amant ! — Ma voie est fuite.* » Et Thérèse d'Avila disait, plusieurs siècles avant Novalis, que dans l'extase, l'âme doit penser « comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde ».

A-t-on le droit d'opérer ce rapprochement entre un génie religieux du premier ordre et un poème où l'élément mystique revêt les formes les plus rudimentaires ? Certes, ce serait une sorte de blasphème s'il ne s'agissait

4. Voir Appendice 7.

dans le Roman que d'une passion d'amour sensuel : mais tout indique que nous sommes ici sur la *via mystica* des « parfaits ». C'est alors le contenu des états d'âme et leur objet, mais non leur forme, qui diffère⁵. (Nous allons y revenir d'ailleurs un peu plus loin, et de manière à dissiper toute équivoque.)



Voici un autre point de comparaison.

On sait combien les mystiques espagnols ont coutume d'insister sur le récit de leurs *souffrances*. Plus la lumière et l'amour divin sont vifs, plus l'âme se voit souillée et misérable en sorte qu'« elle se figure être persécutée par Dieu comme son ennemie ». Cette impression provoque une souffrance si pénible, puisque l'âme se croit rejetée par Dieu, qu'elle arracha à Job soumis à une semblable épreuve ce cri : « Pourquoi, mon Dieu, m'as-tu fait contraire à toi-même, pourquoi suis-je devenu à charge à moi-même⁶ ? » Or il ne s'agit plus ici des souffrances corporelles ou morales qu'entraîne la mortification des sens et de la volonté, mais l'âme souffre séparation et rejection, dans le temps même de la plus vive ardeur de son amour. Il y aurait à citer cent pages où revient la même plainte de l'âme sur « l'abandon divin, tourment suprême ». Sur « ce vide profond... cruelle disette des trois sortes de biens qui peuvent consoler l'âme, savoir les temporels, les naturels, et les spirituels » ; enfin, « sur cette impression de rejet qui compte parmi les peines les plus dures de l'état de purification ». (*Ibid.*)

Tristan n'est qu'une impure et parfois équivoque traduction de la mystique courtoise. (Il arrive que les situations les plus apparemment « mystiques » du Roman doivent être interprétées — si l'on ne veut pas errer gravement à partir de l'amour humain, et par voie de sublimation, non par la voie inverse, allant de l'Amour divin aux métaphores, qui convient pour les grands mystiques.) Ceci dit, nous pouvons retrouver dans le mythe plus d'un aspect des souffrances mystiques.

On se souvient de la plainte du troubadour :

Dieu ! comment se peut-il faire
Que plus m'est loin plus la désire ?

Jamais l'amour n'enflamme Tristan si follement que lorsqu'il est séparé de sa « dame ». La psychologie la plus simple rendrait compte de ce phénomène. Mais il ne sert ici que de prétexte et d'image matérielle pour représenter les tourments de l'ascèse purificatrice. Nous avons vu que les *séparations* des deux amants, dans le Roman, répondent à une nécessité toute intérieure de la passion. Iseut est une femme aimée, mais elle est aussi autre chose, le symbole de l'Amour lumineux. Quand Tristan erre au loin, il l'aime davantage, et plus il aime, plus il endure de souffrances. Mais nous savons que c'est la souffrance qui est le vrai but de la séparation voulue... Nous rejoignons alors la situation mystique (par l'autre extrême) : plus Tristan aime, et plus il se veut séparé, c'est-à-dire rejeté par l'amour. Au point qu'il doutera

même de l'« amitié » d'Iseut, qu'il la tiendra un temps pour ennemie, et qu'il acceptera le « mariage blanc » avec l'autre Iseut — l'autre « foi » — l'autre Église dont il doit refuser la communion !



En un seul passage du Roman, l'orthodoxie triomphe provisoirement. C'est quand, le philtre ayant cessé d'agir, Tristan et Iseut vont trouver l'ermite Ogrin dans sa cellule. Rencontre de celui qui souffre pour son Dieu, et des amants qui souffrent pour un autre Amour... Ils se repentent (c'est la première et dernière fois). Iseut va revenir à l'époux légitime — l'hérésie rentrer au giron. Mais tandis que le roi s'approche avec son cortège de barons, les amants échangent l'anneau de l'éternelle fidélité et du secret. La soumission ne sera donc qu'apparente. Et le jugement par le fer rouge qu'exige la reine, ce sera sa vengeance contre le Dieu du roi, deux fois trompé.



Pour extérieures et formelles qu'elles soient, de telles correspondances ne sauraient être, en toute honnêteté, réduites à des coïncidences. Mais si les formes sont pareilles, il importe de définir en quoi les contenus restent incompatibles, et quelle est la nature de l'abus qui par la suite a voulu les confondre.

L'on pourrait tout ramener à une grossière confusion du Créateur et de la créature, dans le Roman : la fameuse « divinisation de la femme » selon la formule des manuels. Dans le cas où Iseut ne serait qu'une belle femme — comme le croiront les siècles à venir — les similitudes mystiques que nous venons de dégager ne seraient plus que de l'ordre du langage, et spécialement de la métaphore. Je ne songe pas à nier cet aspect du problème, il sera traité en son lieu. Mais je crois qu'il y a bien autre chose. Car s'il n'y avait *que* cela, ce serait alors tout l'arrière-plan religieux de la légende qu'il faudrait nier ou négliger, en dépit de l'évidence historique. On reviendrait donc à zéro pour ce qui est du sens du mythe, et le Roman cesserait d'être un roman courtois ; ou bien l'amour courtois cesserait d'être ce qu'il fut, pour se mettre à ressembler à ce que nos érudits conçoivent qu'il fut. C'est autant dire qu'on ne comprendrait plus rien à rien. Encore une fois, ce qui se trouve en question, c'est la *passion* d'amour, et non l'amour purement profane et naturel.

Voici, me semble-t-il, le principe véritable de l'opposition des deux mystiques. L'orthodoxe aboutit au « mariage spirituel » de Dieu et de l'âme, dès cette vie, tandis que l'hérétique espère l'union et la fusion totale, mais au-delà de la mort des corps. Pour les Cathares, il n'y avait pas de rachat possible de ce monde. Il s'en suivait — théoriquement — que l'amour profane était le malheur absolu, l'attachement impossible et condamnable à la créature imparfaite ; tandis que pour le chrétien, l'amour divin est un malheur recréateur. Loin de nier l'amour profane, il aboutit à le sanctifier par le mariage.

Les amants mystiques du Roman chercheront donc l'*intensité* de la passion et non son apaisement heureux. Plus leur passion est vive et plus elle les détache

⁵. Voir Appendice 8.

⁶. *La Nuit obscure*, de saint Jean DE LA CROIX, II, 1, 1^{er} verset. Trad. Hoornaert.

des choses créées, et plus facilement ils parviennent à la mort volontaire dans l'*endura*. Au contraire, les mystiques chrétiens voient dans les actes et les œuvres qui découlent de l'état mystique les critères de sa vérité⁷. C'est du moins le mouvement constant de ceux qui ont concentré leur oraison sur le Christ incarné réellement. Mais les « parfaits » ne croyaient pas à l'Incarnation, et ne pouvaient connaître ce *retour* de l'âme à une vie rénovée. « Je meurs de ne pas mourir », dit sainte Thérèse, mais c'est de ne pas mourir assez pour vivre toute la vie nouvelle, et pour obéir sans tourments.

Je ne trouve rien, dans *Tristan*, qui rappelle le « rejet des dons » dont parlent Eckhart et saint Jean de la Croix. Les amants se plaignent parfois de leur passion et maudissent le poison fatal, cause de leurs terribles souffrances. « Amor par force les demeine. » Mais finalement, c'est la passion totale qu'ils accueilleront comme la révélation *dernière*, dans la mort. Ainsi de leur attitude envers les créatures : ils ne les *retrouvent* pas au-delà de leur passion et de son ascèse. Ils ignorent ce mouvement de *retour au monde* si caractéristique du christianisme. Jean de la Croix, lui aussi, connaît un détachement parfait : « Lorsqu'on mortifie les passions, l'âme ne reçoit plus d'aliment des créatures ; et de cette façon, elle est remplie d'obscurité, et destituée des objets que les passions lui présentaient. » (*Nuit obscure*, III). (Et l'on peut certes rapprocher ce passage de l'admirable cri de Ventadour : « Elle m'a pris le cœur, elle m'a pris moi-même, elle m'a pris le monde, puis s'est elle-même dérobée à moi, ne me laissant rien que mon désir et mon cœur assoiffé. ») Au-delà même de cet état, Jean de la Croix connut la viduité totale, où non seulement le monde et le prochain, et l'amour avec son objet, mais jusqu'au *désir* de l'amour semblent se dérober au comble de l'élan : « Vide de toute convoitise, rien ne le pousse vers le haut, et rien ne l'attire vers le bas... » (*Maximes*.) Le troubadour Arnaut Daniel parlait aussi de cet « excès de désir » qui enlève « tout désir ». Mais cet état théopathique n'aboutit point chez Jean de la Croix à la condamnation des créatures. Maître Eckhart, que l'on tient cependant — à tort peut-être — pour platonicien, sait dire en termes magnifiques que l'âme pure est le lieu de rédemption des créatures dénaturées par le péché. « Toutes les créatures passent de leur vie à leur être. Toutes les créatures se portent dans ma raison afin d'être en moi raisonnables. Moi seul, je ramène toutes les créatures à Dieu. » C'est ce mouvement qui fait défaut, théoriquement, à toute mystique fondée sur l'Éros lumineux.

Mais il faut indiquer la dernière limite, qui est celle de l'*humilité*. Et là encore, la clé de l'opposition est dans le mystère de l'Incarnation.

Le Roman est baigné par l'atmosphère celtique de l'*orgueil* chevaleresque : c'est le désir de la prouesse qui est le moteur des hauts faits de Tristan. Comme tous les passionnés, il aime avec témérité la sensation de

puissance qu'il éprouve dans le risque. D'où le désir final du risque pour lui-même, la passion de la passion sans terme, la volonté de la mort sans retour. L'on s'aperçoit, à cette limite, que la prouesse était le signe matériel d'un processus de *divinisation*. Les vrais mystiques, tout au contraire, sont la prudence même, la rigueur même, l'obéissance même dans la lucidité. Si « la mort m'est un gain », c'est que « Christ est ma vie », et Christ s'est incarné, c'est-à-dire abaissé. Ainsi le chrétien ne se jette pas dans l'illusion d'une mort d'amour transfigurante, mais au contraire accepte les limites de sa terrestre vocation. « Rien ne le pousse vers le haut, et rien ne l'attire vers le bas », disait saint Jean de la Croix, et cela « *parce qu'il se tient au centre de son humilité* ».

3. Transpositions curieuses, mais inévitables

Toute la poésie d'Occident procède de l'amour courtois et du roman breton qui en dérive. C'est à cette origine que notre poésie doit son vocabulaire pseudo-mystique ; et c'est dans ce vocabulaire que les amoureux d'aujourd'hui puisent encore, en toute inconscience, leurs métaphores les plus courantes.

Mais de même que le mythe romanesque avait utilisé un « matériel » d'images, de noms et de situations tiré du fonds religieux des Celtes, donc d'une religion déjà morte, de même notre littérature et nos passions utilisent par abus, et sans le savoir, un langage dont la seule mystique définissait le sens valable.

Plus d'une fois, l'ambiguïté du mythe nous a fait hésiter en présence de tel épisode : s'agissait-il d'amour profane — selon la lettre du Roman — ou d'un symbole de l'Éros lumineux, voire de l'Église d'Amour ? On conçoit donc que par la suite, le lecteur ignorant des mystères fut presque fatalement amené à transposer dans notre vie profane toutes ces allégories trop bien voilées. Il est facile d'imaginer le processus. Saint Augustin écrit cette prière : « Je te cherchais hors de moi, et je ne te trouvais pas, parce que tu étais en moi. » Il parle à Dieu, à l'amour éternel. Mais supposez qu'un troubadour ait exprimé la même prière en feignant de l'adresser à sa Dame. L'amant habitué aux métaphores mystiques, qu'il entend à leur sens profane, sera tenté de voir dans cette même phrase l'expression de la passion qu'il aime : celle qu'on goûte et savoure en soi, dans une sorte d'indifférence à son objet vivant et extérieur. Ainsi nous avons vu que Tristan aime Iseut non point dans sa réalité, mais en tant qu'elle éveille *en lui* la brûlure délicate du désir. L'amour-passion tend à se confondre avec l'exaltation d'un narcissisme...

Dans cette transposition objectivement mais non pas consciemment blasphématoire, et qui ne s'est accomplie qu'après le douzième siècle, la conscience moderne a cru voir une *donnée première*. Elle a cru pouvoir « expliquer » le plus élevé par le plus bas, la mystique pure par la passion humaine. Elle a fondé cette « science » nouvelle sur l'observation du langage, et spécialement sur la similitude des métaphores utilisées

⁷ Ce n'est pas évident pour Eckhart (voir plus bas, chap. 3) mais bien pour sainte Thérèse qui y insiste en toute occasion. « Pour plaire à Dieu, pour recevoir de lui de grandes grâces, il faut, et telle est sa volonté, que ces grâces passent *par les mains* de cette humanité sacrée en laquelle il a déclaré lui-même prendre sa complaisance. »

dans les deux cas. Or d'où venaient ces métaphores ? D'une mystique, comme nous l'avons vu — mais déguisée, persécutée, puis oubliée. À tel point oubliée comme hérésie, et passée dans les mœurs comme poésie, que les mystiques chrétiens utiliseront ses métaphores devenues profanes comme si elles étaient toutes *naturelles*. Et nous ferons de même ensuite, et nos savants.

Notre « science » reste donc valable à *condition qu'on change le signe de chacune de ses propositions*. Par exemple, là où la science proclame que la mystique résulte d'une sublimation de l'instinct, il suffira de changer le sens de la relation constatée, et d'écrire que « l'instinct » en question résulte d'une profanation de la mystique primitive.



Cependant, la conscience moderne montre une si grande répugnance à opérer ce renversement, qu'il est bon d'entrer plus avant dans le mécanisme des transpositions, et même de reconnaître la valeur de certaines objections courantes. Car enfin, dira-t-on, la mystique, au moins dans une de ses tendances, ne s'est-elle pas prêtée à toutes les confusions ? N'a-t-elle pas abusé la première du langage de l'Éros païen ?

4. Les Mystiques orthodoxes et le langage de la passion

Le fait central de toute vie religieuse de forme et de contenu chrétiens, c'est l'événement de l'Incarnation. Dès que l'on s'écarte un tant soit peu de ce foyer, l'on encourt le double péril de l'humanisme et de l'idéalisme.

L'hérésie des Cathares consistait à idéaliser tout l'Évangile, et à regarder l'amour sous toutes ses formes comme un élan hors du monde créé. Cette fuite dans le divin — ou « enthousiasme » — cette transgression des limites de l'humain, finalement irréalisable, devait se traduire, et se trahir d'une manière fatale, par une exaltation en termes divins de l'amour sexuel.

À l'inverse, on peut observer chez les mystiques les plus « christocentriques » une propension à s'adresser à Dieu dans le langage des affections humaines : attrait sexuel, faim et soif, volonté. Exaltation en termes humains de l'amour de Dieu.

Ainsi se dessinent deux grands courants que nous retrouverons dans la mystique universelle. Ils seront d'ailleurs rarement purs dans telle ou telle œuvre donnée. Même chez les représentants les plus typiques de l'une et de l'autre tendance, ils coexistent presque toujours, ne fût-ce qu'à la manière dont la tentation coexiste avec la volonté d'obéissance chez le croyant. Historiquement parlant, il est donc malaisé de les isoler. Mais théologiquement, la chose est claire. Le premier courant est celui de la *mystique unitive* : il tend à la *fusion* totale de l'âme et de la divinité. Le second courant peut être appelé celui de la *mystique épithalamique* : il tend au *mariage* de l'âme et de Dieu, et suppose donc qu'une distinction d'essence est maintenue entre la créature et le Créateur.

Quelques exemples individuels — les seuls valables en ce domaine⁸ — nous permettront de préciser tout cela sans excessives simplifications. Ils nous permettront d'entrevoir les raisons de ce curieux phénomène : « *l'abus* » du langage amoureux en religion doit être rattaché, historiquement, au courant le plus orthodoxe.

J'emprunterai mon premier exemple à l'ouvrage de Rudolf Otto intitulé *Mystique occidentale-orientale*⁹. L'auteur compare, puis oppose le fondateur de la mystique allemande au quatorzième siècle, Maître Eckhart, et le mystique hindou Sankara. Ce qui est intéressant pour notre objet, c'est que Rudolf Otto distingue l'Orient de l'Occident en ramenant leurs mystiques respectives à l'Éros et à l'Agapè, d'une manière assez analogue à celle que nous proposons ci-dessus (voir II, 4).

Sankara refuse le monde et le condamne sans appel : le *nirvana* ne peut accueillir le *samsara* (qui est la vie diverse, infiniment mouvante). Au contraire, Eckhart verra Dieu présent dans toutes les créatures, en tant que, par l'âme du croyant, elles « passent de leur vie à leur être ».

La confrontation est rendue possible par le fait qu'il existe au Moyen Âge une tradition mystique parallèle à celle de Sankara. « Mystique de l'ivresse sentimentale — écrit Otto — à la faveur de laquelle le Je et le Tu des êtres unis par une forte émotion coulent l'un dans l'autre, donnant naissance à une unité d'être. Eckhart ne connaît ni cette ivresse ni cet amour « pathologique ». L'amour, pour lui, c'est la vertu chrétienne de l'agapè, forte comme la mort, mais non point ivre ; intime, mais humble à l'extrême, et en même temps volontaire et active comme le kantien « amour pratique ». C'est par ce trait, tout particulièrement, que Eckhart se distingue d'une manière radicale de Plotin, dont on persiste à faire son maître. Plotin lui aussi prêche l'amour mystique, mais l'amour plotinien n'est nullement l'agapè chrétienne : c'est l'Éros grec, qui est jouissance, et jouissance d'une naturelle et surnaturelle Beauté... gardant jusqu'en ses plus subtiles sublimations quelque chose de l'Éros du Symposium platonicien, grand Daimon qui, de la ferveur de l'instinct de procréation, s'élève en se purifiant à la ferveur divine, mais n'en conserve pas moins les éléments de l'homme fervent.

Pour Eckhart, la vraie voie mystique n'est pas celle qui, s'élevant d'un état de sentiment, mènerait à une union suprême, au sommet d'un élan d'amour :

L'amour n'unit point, écrit-il. *Il unit bien à une œuvre, non à une essence*¹⁰.

« L'union lui apparaît plutôt comme fournissant d'abord la possibilité d'une agapè authentique. Non seulement son agapè n'a pas le moindre trait commun

8. Nulle part, en effet, les généralisations ne se révèlent plus décevantes que dans l'étude des mystiques. Comme l'a fort bien noté J. BARUZI (*Saint Jean de la Croix*, p. 613) si nous tentions de prendre une vue générale des diverses mystiques connues, « l'expérience mystique ne nous semblerait d'un type homogène que dans la mesure où elle serait banale, dans la mesure où nous échouerions à la saisir. »

9. Gotha 1929. Seul le livre célèbre de R. Otto sur le *Sacré* a paru jusqu'ici en traduction française.

10. - « Minne einiget nicht. Si einigt Wol an einem werke, niht an eine wesen. »

avec l'Éros platonicien ou plotinien, mais encore elle figure la pureté même du sentiment chrétien dans sa chasteté et sa simplicité élémentaires, sans exaltation ni ajout d'aucune sorte. » Et de cette union résultent « la confiance, la foi, l'abandon, le service ».

Il s'agit donc plutôt, me semble-t-il, d'une communion que d'une union, puisque, comme l'écrit ailleurs Eckhart, l'âme reste l'âme, et Dieu reste Dieu¹¹. L'acte d'amour spirituel est initial, et non final. Pour le chrétien, la mort à soi-même est le début d'une vie plus réelle ici-bas, non la catastrophe de ce monde. D'ailleurs Otto cite un passage d'Eckhart où il est question non plus d'union mais bien d'égalité de l'âme et de Dieu :

Et cette égalité de l'un dans l'un et avec l'un est source et origine du fleurissant resplendissant amour¹².

Ce n'est donc pas, *conclut Otto*, la plus haute joie mystique qui figure pour Eckhart l'expression authentique de l'union divine, mais bien l'*agapè*, dont ne parlent et que ne connaissent ni Plotin ni Sankara.

Voici donc, semble-t-il, deux pôles de la mystique universelle très nettement caractérisés. L'Orient (c'est-à-dire Sankara, Platon, Plotin) et l'Occident (ici figuré par Eckhart) s'opposeraient dans les termes mêmes par lesquels nous avons tenté de distinguer la mystique des Cathares et la doctrine chrétienne de l'amour.



Mais Eckhart ne fut pas en odeur de sainteté. Le pape Jean XXII condamna même ses thèses les plus hardies dans une bulle de 1329. L'une des thèses condamnées, la dixième, est ainsi reproduite dans la bulle :

« Nous nous métamorphosons totalement en Dieu et nous nous convertissons en lui de la même manière que le pain dans le sacrement se change en corps du Christ : je suis ainsi changé en lui parce que lui-même me fait être sien. Unité et non similitude. Par le Dieu vivant, il est vrai qu'il n'y a plus là aucune distinction. »

Cette thèse, extraite des œuvres d'Eckhart, paraît contredire formellement l'interprétation précédente. Elle rejette Maître Eckhart du côté de « l'Orient », c'est-à-dire du côté d'une mystique *essentiellement* unitive, et par cela même hérétique...

Ce qui est certain, c'est que Maître Eckhart est le dialecticien par excellence, et qu'il est trop facile d'extraire de ses œuvres les vérités les plus contradictoires. Chez lui, a-t-on pu dire, « négation et affirmation forment à elles deux la vérité. L'une n'est pas vraie sans l'autre, et ne se peut concevoir que par rapport à l'autre. Affirmation et négation sont inséparables, n'étant que les deux aspects d'une même vérité¹³. »

¹¹. Fin du sermon *Nisi granum frumenti*... « L'âme échappe à sa nature, à son être et à sa vie, et naît dans la Divinité. C'est là qu'est son devenir. Elle devient si totalement un seul être qu'il ne reste pas d'autre distinction que celle-ci : Lui demeure Dieu et elle demeure âme. » (Trad. Mayrisch Saint-Hubert.) Il faut bien dire que l'on se heurte dans tous les écrits d'Eckhart, à une équivoque sur le sens qu'il attribue à l'union (*Einung*). Toutefois un tel passage inclinerait à croire, avec Otto, qu'il ne s'agit nullement d'une fusion essentielle.

¹². - Und diese Gleichheit aus dem Einen in das Eine mit dem Einen ist Quell und Ursprung der ausblühenden glühenden Liebe.

¹³. B. GROETHUYSEN, dans *Hermès*, juillet 1937.

Il n'en est pas moins significatif de constater que Eckhart souleva dans la mystique flamande une opposition très violente, et sur les chefs précis dont Otto le montre adversaire : savoir l'union essentielle et l'abandon des œuvres. On est toujours à l'Orient de quelqu'un ! C'est ainsi que Maître Eckhart figura l'hérésie que j'appelle « orientale » aux yeux de Ruysbroek l'Admirable.



Ruysbroek se montre impitoyable contre celui qui fut son maître. Dans son *Livre des douze Béguines*, il dénonce « ces faux prophètes » — Eckhart et ses disciples — qui « s'imaginent qu'ils sont Dieu par nature ». « Quant à ces gens qui ne veulent pas seulement être les égaux de Dieu, mais Dieu lui-même, ils sont plus méchants et plus maudits que Lucifer et ses séides. » Et encore : « Ils ne veulent ni savoir, ni connaître, ni vouloir, ni aimer, ni remercier, ni louer, ni désirer, ni posséder... Voilà ce qu'ils appellent la parfaite pauvreté d'esprit... Mais ceux qui sont nés du Saint-Esprit et chantent ses louanges, pratiquent toutes les vertus. Ils connaissent et ils aiment ; ils cherchent ; ils trouvent... » Bref, ils agissent.

On le voit : Ruysbroek accuse Eckhart de quiétisme. Il revendique contre lui un certain activisme de l'amour. C'est qu'il ne croit nullement que toute distinction entre l'âme et Dieu puisse être abolie : l'âme ne peut se faire divine, mais seulement semblable à Dieu. Elle contemple Dieu dans le *miroir* d'un esprit entièrement purifié. « Nous contemplons ce que nous sommes et sommes ce que nous contemplons ; car notre essence, sans rien perdre de sa propre personnalité, est unie à la vérité divine qui respecte la distinction. » Et ailleurs : « L'abîme qui nous sépare de Dieu est perçu de nous au lieu le plus secret de nous-mêmes. Il est la distance essentielle... »



Or voici le point qu'il importait de mettre en lumière.

Si l'âme peut s'unir essentiellement à Dieu, l'amour de l'âme pour Dieu est un amour heureux. On peut prévoir qu'il ne sera pas porté à s'exprimer en termes de passion. Et c'est bien ce que l'Histoire démontre. « Chez les mystiques eckhartiens — écrit l'abbé Paquier¹⁴ — je ne sais si l'on rencontre jamais le langage de l'amour humain. »

À l'inverse, si l'âme ne peut s'unir essentiellement à Dieu, comme le soutient l'orthodoxie chrétienne, il en résulte que l'amour de l'âme pour Dieu est, dans ce sens précis, une *amour réciproque malheureux*. On peut alors prévoir que cet amour s'exprimera dans le langage passionnel, c'est-à-dire dans le langage de l'hérésie cathare « profanisé » par la littérature et adopté par les passions humaines. Car c'est sa rhétorique qui se trouve être la

¹⁴. Cité par BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, p. 642. L'absence du langage « épithalamique » pourrait-elle être proposée comme un critère lorsqu'il s'agit de savoir si tel mystique croyait ou non à l'union essentielle ? Dans ce cas, la remarque de l'abbé Paquier servirait d'argument contre la thèse d'Otto, et nous induirait à ranger Maître Eckhart parmi les hérétiques.

plus apte à traduire et à communiquer l'essence tout ineffable du sentiment que l'on vit.

Là encore, les textes confirment l'exactitude de notre schéma. C'est bien avec Ruysbroek et sa doctrine de la distinction essentielle qu'apparaît, dans la mystique du Nord, le langage « épithalamique ».

« Voici donc venu l'irrésistible désir. S'efforcer continuellement de saisir l'insaisissable... Et l'objet du désir ne peut être ni abandonné ni saisi¹⁵. L'abandonner est chose intolérable, et il est impossible de le conserver. Le silence même n'a pas assez de force pour l'étreindre de ses mains. »

Et toutes les métaphores de l'amour-passion se déversent dans la prose enflammée de Ruysbroek : immersion dans l'amour, défaillances, embrassements, ouragans de l'impatience, brûlure d'amour qui dévore nuit et jour, orgie d'amour, délices ruisselantes, ivresses, meurtrissures... « Il m'a bu l'esprit et le cœur » fait dire Ruysbroek à l'une de ses béguines parlant du Christ. « Je me suis perdue dans sa bouche » dit une autre. Et une troisième : « Boire les regards de l'amour et s'y engloutir enivrée... »

Je me suis arrêté à l'exemple de Ruysbroek pour la commodité de l'exposé : le fait historique que Maître Eckhart et son disciple se soient opposés sur le point précis de l'union divine, rendait possible une confrontation.

Mais la lecture des mystiques franciscains, dès le treizième siècle, nous eût fourni un autre exemple non moins frappant de l'usage des thèmes courtois.

On sait que saint François d'Assise avait appris le français dans sa jeunesse et qu'il faisait ses délices de nos romans de chevalerie. Il rêvait de devenir le « meilleur chevalier du monde » ou, selon ses propres paroles, « un grand baron adoré du monde entier¹⁶. » Et l'on sait d'autre part de quelle manière il inaugura son ministère : sur la grande place d'Assise, en présence de l'évêque et d'une foule immense, il se dépouilla de tous ses vêtements et se dressant tout nu devant son père richement habillé, déclara que désormais Dieu seul serait son Père. « L'évêque lui jeta sur les épaules son propre manteau, et François s'enfuit dans la campagne, chantant à pleine voix des vers français... Le parfait dénuement avait fait de son corps l'humble serviteur de son âme ; plus d'obstacles à ses élans vers le Souverain Bien !... Se souvenant des romans français, François fit de la Pauvreté sa « Dame », et s'honora d'être son « chevalier »¹⁷.

Cette forme de « dénuement », physique mais symbolique, est encore pratiquée de nos jours par la secte des Doukhobors (« combattants spirituels ») dont les croyances sont liées à celles des Cathares et gnostiques. En 1929, les doukhobors réfugiés au Canada voulant protester contre l'obligation de faire élever leurs enfants à l'école d'État « parcoururent les campagnes complètement dévêtus et chantant des

hymnes religieux¹⁸ ». On les accusa naturellement d'exhibitionnisme et de communisme sexuel.

Au treizième siècle, on était moins obtus. La chevalerie errante des Franciscains se répandit en Italie comme les troubadours s'étaient répandus dans le Midi de la France : par les routes, sur les places, de village en château. Les poèmes de Jacopone da Todi, « jongleur de Dieu », les laudes de ses imitateurs, les lettres de sainte Catherine de Sienne, le *Livre de la bienheureuse Angèle de Foligno*, et tant de récits des *Fioretti*¹⁹, attestent que la rhétorique des troubadours et des romans courtois sont les sources directes du lyrisme franciscain, lequel à son tour devait influencer si profondément le langage mystique des siècles suivants.

Souviens-toi, ô créature, que ta nature est celle des anges. Si plus longtemps tu demeures en cette boue, tu devras rester toujours dans les ténèbres.

lit-on dans une des *laudes* attribuée à Jacopone da Todi ou à son entourage, et cet « angélisme » rappelle d'une manière précise celui des Cathares. D'autres laudes, pour être plus évidemment catholiques d'inspiration, n'en sont que plus « érotiques » ou « courtoises » de langage :

Mon cœur se fond comme la glace au feu lorsque étroitement j'embrasse mon Seigneur, criant : L'amour de l'Amour me consume, je m'unis à l'Amour, enivré d'amour.

Dans les flammes, je brûle et je languis, en criant ; en vivant, je meurs, et en mourant, je vis. Pourtant, je n'aime pas, mais j'ai soif d'aimer, et j'ai faim de m'unir à l'Amour²⁰.

5. La Rhétorique courtoise chez les mystiques espagnols

Si maintenant nous parcourons les textes des grands mystiques espagnols, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix au seizième siècle, nous y retrouvons, jusque dans ses nuances les plus précieuses, la rhétorique entière de l'amour courtois.

À défaut d'une anthologie qui tiendrait décidément trop de place²¹, bornons-nous à énumérer les principaux thèmes communs aux troubadours et aux mystiques orthodoxes :

- « Mourir de ne pas mourir²². » La « brûlure suave ».
- Le « dard d'amour » qui blesse sans tuer.
- Le « salut » de l'amour.
- La passion qui « isole » du monde et des êtres.

¹⁸. B. DE LIGT, *la Paix créatrice*, II, p. 415.

¹⁹. Saint François nommait le Frère Gilles « un paladin de sa Table Ronde », et les *miracles* du saint — comme la conversion du loup de Gubbio — se produisent dans les mêmes circonstances que les *prouesses* des chevaliers errants. Ils sont d'ailleurs rapportés par les auteurs des *Fioretti* sous une forme narrative consacrée, qui devait évidemment souligner le parallélisme, avec la chevalerie, aux yeux des lecteurs du treizième siècle.

²⁰. *Ciascun amante*, danse de l'amour mystique. Voir aussi l'Appendice 9.

²¹. On en trouvera d'ailleurs quelques éléments aux chap. VII du livre II et III-V, livre IV.

²². Ce cri célèbre de sainte Thérèse fait écho à celui de la franciscaine Angèle de Foligno : « Je meurs du désir de mourir. »

¹⁵. Un troubadour : « Amour ne me quitte ni bien ne peut m'avoir. »

¹⁶. Th. LABANDE-JEANROY, *Les Mystiques italiens* (introduction à une anthologie).

¹⁷. ID., *ibid.*, et P. SABATIER, *Vie de saint François d'Assise*.

- La passion qui décolore tout autre amour.
- Se plaindre d'un mal que l'on préfère cependant à toute joie et à tout bien terrestre.
- Déplorer que les mots trahissent le sentiment « inef-fable » et qu'il faut pourtant dire.
- L'amour qui purifie et chasse toute pensée vile.
- Le vouloir de l'amour se substituant au vouloir propre.
- Le « combat » d'amour, dont il faut sortir vaincu.
- Le symbolisme des « châteaux », havres de l'amour.
- Le symbolisme du « miroir », amour imparfait renvoyant à l'amour parfait.
- Le « cœur volé », l'« entendement ravi », le « rapt » d'amour.
- L'amour considéré comme « connaissance » suprême (*canoscenza* en provençal).

Sur quoi le psychologue matérialiste (cela va de Voltaire à Freud) conclut avec une bizarre assurance, et sur la foi du seul langage, que tout cela relève d'une déviation sexuelle. Et l'on sait que les conclusions des savants du dix-neuvième siècle sont devenues nos préjugés courants. Mais sans compter que le jugement matérialiste sur les mystiques est plus révélateur de l'obsession de ceux qui le portent que de l'objet sur lequel on le porte, il repose sur une double erreur historique et psychologique. Car :

1° le langage de la passion — tel qu'on le retrouve chez les mystiques — n'est pas, à l'origine, celui des sens et de la nature, mais il est au contraire la rhétorique d'une ascèse étroitement liée à l'hérésie méridionale du douzième siècle ;

2° des génies comme saint Jean de la Croix et sainte Thérèse étaient mieux avertis que quiconque des dangers de la « luxure spirituelle ». (C'est l'expression de saint Jean de la Croix.) Or tous les deux en parlent avec une liberté telle que l'on ne voit plus ce que pourrait signifier, dans leur cas, le soupçon habituel de « refoulement ».



Reprenons ces deux arguments.

Et tout d'abord, soulignons bien que le langage des mystiques ne saurait être confondu avec la nature profonde de l'expérience qu'ils ont vécue. J. Baruzi écrit de sainte Thérèse : « On a démêlé les sources de nombre de ses images... Mais trouverait-on aussi sûrement les origines de ce langage psychologique où se traduit sans doute, le plus purement, sa nature²³ ? » Tous les mystiques, et sainte Thérèse la première, se plaignent de n'avoir pas de mots nouveaux (*nuevas palabras*) pour louer les œuvres de Dieu telles qu'ils les vivent dans leur âme. Et leurs silences furent plus réels que leurs paroles. Il ne s'agit donc, ici, que de tenir compte des *éléments* hérités de leur langage littéraire.

Or s'il faut se borner à un exemple qui est à la fois le plus fameux, le mieux connu, et celui qui a le plus égaré nos savants, le fait est que sainte Thérèse utilise constamment, et même raffine la rhétorique courtoise.

S'agit-il d'influences littéraires ? Ou de courants hérétiques souterrains ? Ou d'une recreation autonome, qui pourrait s'expliquer en partie sur la base des remarques que nous faisons au précédent chapitre ? « Comment savoir, écrit J. Baruzi, si certaines images que Jean de la Croix emprunte au *Cantique des Cantiques* sont extraites uniquement du poème biblique, ou ne sont pas en même temps des images retrouvées, vérifiées pour ainsi dire, traduisant une joie recomposée²⁴ ? »

Je ne pense pas que personne, de nos jours, soit en mesure de trancher toutes ces questions. Les spécialistes les mieux informés hésitent encore lorsqu'il s'agit d'attribuer à tel mystique fort bien connu, et orthodoxe par-dessus le marché (Ruysbroek ou sainte Thérèse par exemple) l'origine de termes précis dont Jean de la Croix fait usage. Nous pouvons cependant, pour sainte Thérèse, retrouver quelques sources certaines.

« On a souvent signalé le goût des mystiques pour la littérature chevaleresque. Sainte Thérèse raffolait dans sa jeunesse des romans de chevalerie (voir sa *Vie* par elle-même, chap. II) ; elle eut même, paraît-il, l'idée d'en composer un en collaboration avec son frère Rodrigue²⁵. » Nous savons d'autre part que les auteurs religieux dont elle faisait sa nourriture intellectuelle étaient tous fortement imbus de rhétorique courtoise et chevaleresque. La question a d'ailleurs été traitée par un auteur qui offre toutes les garanties de sérieux et d'information²⁶, et en des termes qui me paraissent trop significatifs pour que j'hésite à les reproduire :

Si l'on se borne à la conception de l'amour dans les romans de chevalerie et dans les traités spirituels du seizième siècle, on observe d'intéressantes analogies de fond et de forme.

a) le noble langage d'*Amadis*, ses métaphores érotiques, ses subtiles préciosités se retrouvent chez Francisco de Ossuna, Bernardino de Laredo et Malou de Chaide [maître de sainte Thérèse], aussi bien que dans les *Exclamations* et le *Château intérieur*.

b) En Espagne, les auteurs de romans de chevalerie comme ceux des traités mystiques se caractérisent par le même réalisme quand ils sacrifient le sentiment du merveilleux à celui d'une intimité plus familière et plus émouvante, comme ils tendent à mettre l'humain et le divin sur le même plan, *soit en contemplant le divin avec des yeux profanes, soit en considérant l'humain sous une interprétation divine*. [C'est moi qui souligne.]

c) Surtout l'amour courtois et l'amour divin s'exaltent l'un et l'autre dans la même conception héroïque de l'obligation morale, de l'action et de la foi. La devise d'*Amadis* des Gaules et celle de sainte Thérèse pourraient être également « aimer pour agir ». [Ici, je ferais quelques réserves : l'amour courtois, dans sa pureté première, aime pour souffrir, pour « pâtir »...]

d) Ce n'est pas dans les pauvres extravagances des romans de chevalerie mystique (la *Gallarda Espirituel*, *El divino Escarraman*) qu'il faut chercher la synthèse de l'amour divin et de l'amour courtois, mais chez les troubadours provençaux du douzième siècle. Les plus féconds éléments de leur doctrine, de leur symbolisme et de leur terminologie passent dans la mystique du treizième siècle par l'intermédiaire de saint François d'Assise.

En se limitant à l'évolution de sainte Thérèse, on constate que les romans de chevalerie ont eu sur elle une influence psychologique, et une influence littéraire qui apparaît surtout dans le symbolisme guerrier du combat spirituel et du Château intérieur.



24. Saint Jean de la Croix et l'expérience mystique, p. 343.

25. Maxime DE MONTMORAND, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*.

26. Gaston ETCHEGOYEN, *L'Amour divin, essai sur les sources de sainte Thérèse*, IV^e partie : l'Expression de l'amour divin.

23. J. BARUZI, *Introduction à des recherches sur le langage mystique*. (Recherches philosophiques, I, 19.)

Extraordinaire retour et assomption de l'hérésie, par le détour d'une rhétorique qu'elle a créée contre l'Église, et que l'Église lui reprend par ses saints ! Résumons les étapes de l'aventure : l'hérésie des « parfaits » descend de l'Éros à Vénus, elle va jusqu'à se confondre avec la poésie d'un amour qui serait tout profane ; les confusions qu'elle entretient de la sorte flattent trop bien les désirs naturels ; peu à peu, l'hérésie disparaît aux yeux des mondains abusés par le charme trompeur de l'art : ils n'en gardent que la poésie ; et voici que cent ans et trois cents ans plus tard, ce vêtement dont on a oublié qu'il cachait autre chose que la nature — c'est la mystique chrétienne qui vient le reprendre pour en revêtir l'Agapè !



Quant à la psychologie dont relèverait cette préférence pour le langage passionnel, elle a été interprétée généralement selon la superstition matérialiste²⁷. On a « ramené » tout ce qu'on pouvait — et un peu plus — à l'instinct sexuel « dévoyé ». Le dix-neuvième siècle, dans l'ensemble, n'est jamais plus heureux que lorsqu'il peut « ramener » le supérieur à l'inférieur, le spirituel au matériel, le significatif à l'insignifiant. Et c'est ce qu'il appelle « expliquer ». Que ce soit, la plupart du temps, au prix des pires dénis du sens critique, je n'ai pas à le montrer ici dans le détail : j'ai dit ailleurs²⁸ qu'à mon avis, cette propension moderne est le signe d'un *ressentiment* profond à l'endroit de la poésie, et en général, de toute activité créatrice « donc risquée — de l'esprit.

Mais il convient de préciser encore : que pour les hommes du seizième siècle, le langage érotique était plus innocent qu'à nos yeux. C'est nous qui sommes des névrosés, héritiers du « puritanisme » embourgeoisé d'un dix-neuvième siècle incroyant. Saint Jean de la Croix, qui décrit en une page remarquable de pénétration psychologique les mouvements de la chair attirée par l'élan mystique en ses débuts (*Nuit obscure*, I, v. 3) ne s'exagère pas plus qu'il ne se la dissimule la gravité relative de pareils accidents. Réciter ici les formules « sublimation » et « refoulement », c'est simplement refuser de savoir de quoi l'on parle. Où est le refoulement, où est la censure, lorsque Thérèse écrit à un religieux qui se plaint de ressentir une émotion des sens chaque fois qu'il entre en oraison : « Je trouve que cela est indifférent à l'oraison, et que le mieux est de n'y faire aucune attention. » De même, à l'un de ses frères qui ne pouvait communier sans éprouver l'émoi sexuel, et à qui l'on avait ordonné en conséquence, de ne plus communier qu'une fois l'an, saint Jean de la Croix conseille de ne pas s'inquiéter, de recevoir le sacrement chaque semaine, quoi qu'il advienne — et le frère se trouve guéri, parce qu'il cesse de craindre à l'excès. S'il faut parler encore de psychanalyse, reconnaissons que Jean de la Croix joue ici le rôle du médecin, et non du pauvre névrosé.

« Il vous semblera peut-être, écrit sainte Thérèse, que certaines choses qui se rencontrent dans le *Cantique des Cantiques* auraient pu s'exprimer d'une autre manière. Vu notre grossièreté, je ne serais pas surprise que cela nous vînt à l'esprit. J'ai même entendu dire à certaines personnes qu'elles évitaient de les entendre. Ô Dieu ! que notre misère est grande ! Il nous arrive comme à ces animaux venimeux qui changent en poison tout ce qu'ils mangent... »



De la comparaison formelle des *écrits* d'un Eckhart, avec ceux d'un Ruysbroek, d'une Thérèse et d'un Jean de la Croix, nous pouvons maintenant tirer cette conclusion : la nature des métaphores empruntées au langage courant par les mystiques n'est pas sans d'étroites relations avec leur doctrine de l'union ou leur foi dans l'Incarnation.

Ruysbroek, Thérèse et Jean de la Croix sont très nettement « christocentriques ». Tout chez eux part du drame de la séparation instituée par le péché entre l'homme et son Créateur ; tout aboutit à des instants de communion active dans la Grâce, et c'est cela qu'ils appellent « mariage » — cette communion de l'âme élue et du Christ époux de l'Église. Mais la voie de l'homme *séparé*, c'est la passion — et la passion est partout dans leurs œuvres, tandis qu'elle est absente de celles d'Eckhart.

Voilà pourquoi ce fut la mystique orthodoxe — la moins suspecte de troubles complaisances ! — qui se vit portée *par l'objet même de sa foi* à user, et parfois à abuser, du langage de l'amour-passion. Usage et abus dont la psychologie moderne devait nécessairement tirer des conclusions conformes à son bon sens, mais qui me paraissent controuvées par l'Histoire.

6. Note sur la métaphore

Pourtant tout n'est pas expliqué par ces considérations historiques. Car on peut reculer encore la question, et dire : le langage passionnel vient d'une littérature courtoise née dans l'ambiance d'une certaine hérésie ; mais cette hérésie à son tour, ne se ramène-t-elle pas à des dispositions physiologiques sublimées ? Rien ne permet de l'affirmer *historiquement*. En théorie cependant l'objection reste possible, et même inévitable. On connaît le casse-tête philosophique : qui a commencé, la poule ou l'œuf ? La même question se repose, non moins insoluble, quand il s'agit de savoir, en fin de compte, si c'est l'« esprit » ou la « matière » qui sont la *cause* des phénomènes où tous les deux sont impliqués.

Par exemple, dans le cas du langage mystique : sommes-nous en présence d'une matérialisation du spirituel — et celui-ci serait alors la cause première — ou au contraire d'une sublimation de phénomènes physiologiques, lesquels seraient à la base de ce qui se trouve exprimé ? Quelle que soit la réponse qu'on donnera, une

²⁷. Travaux de Max Nordau, Krafft-Ebing, Murisier, Leuba, Freud, pour s'en tenir aux plus célèbres.

²⁸. Dans *Penser avec les mains*, II^e partie.

chose demeure certaine : c'est que nous sommes en présence de deux facteurs qui n'existent jamais l'un sans l'autre. On pourrait fort bien s'en tenir à cette constatation empirique. Mais en fait, personne ne s'y tient.

La conscience moderne, par exemple, victime des réflexes que lui a donnés la science matérialiste, tranche toujours le débat au bénéfice de ce qui est le plus bas.

Prenons le cas des métaphores : on dit d'un goût qu'il est *amer* mais on dira aussi d'une douleur qu'elle est *amère*. Comment cela peut-il s'expliquer ? Tout le monde répond, sans hésiter, que lorsqu'on parle d'une douleur amère, on s'exprime par métaphore, au figuré. Le sens *propre* du mot « amer » serait alors celui qui concerne la sensation physique, tenue pour primitive.

Il se peut. Mais d'où le sait-on ?

Les personnes qui croient cela, le croient-elles pour des *raisons* qu'elles seraient capables de donner ? Ont-elles donc recherché si, chronologiquement, le sens « matériel » d'un mot précède toujours le « spirituel », qui ne serait qu'une transposition, un à peu près, une erreur tolérée ? En vérité, personne ne se livre à ces recherches : on affirme sur la foi d'un préjugé que l'on baptise bon sens ou évidence. Ce préjugé consiste à croire que le physique est *plus vrai* et *plus réel* que le spirituel ; qu'il est donc à la base de tout ; que c'est par lui que tout s'explique.

Le mécanisme de ce préjugé a été défini et critiqué par le D^r Minkowski²⁹ et Arnaud Dandieu d'une manière pertinente et nuancée. Selon ces deux auteurs, le sens dit « propre » et le sens dit « figuré » ne sauraient être « ramenés » l'un à l'autre, car tous les deux traduisent « proprement » dans des domaines différents, une réalité indivisible, plus profonde, antérieure à ses aspects sensoriels ou spirituels. Sinon comment expliquerait-on que le même mot puisse servir à désigner des phénomènes aussi divers ? En vérité, il n'y a pas moins d'amertume dans la douleur que dans le goût du sel, mais ce que nous désignons dans l'un et l'autre par le même mot, c'est une même manière d'être affecté, soit par les sens, soit par la pensée, dans la totalité de notre existence.

Ainsi de nos métaphores amoureuses. Le moderne n'hésite pas à tenir ce raisonnement : « *Amour* désigne pour moi l'attrait sexuel — or sainte Thérèse parle sans cesse d'*amour* — donc cette mystique est une érotomane qui s'ignore. » Mais nous avons vu que sainte Thérèse n'ignore rien, et qu'au contraire, les amants « passionnés » sont sans doute des mystiques qui s'ignorent... Ainsi les arguments s'annulent. Nous ne savons rien des origines premières. Ce que nous avons pu dégager, c'est uniquement le jeu des deux facteurs dans l'évolution historique. Résumons-le encore une fois, pour plus de clarté.

Notre langage passionnel nous vient de la rhétorique des troubadours. Rhétorique ambiguë par excellence : une dogmatique manichéenne y compose des symboles d'attrait sexuel. Mais peu à peu, cette rhétorique se détachant de la religion qui l'a créée, passe dans les mœurs, et devient langage commun. Maintenant, quand un mystique veut exprimer ses expériences ineffables, il est

contraint de se servir de métaphores. Il les prend où il les trouve et telles qu'elles sont, quitte à les modifier par la suite. Or à partir du douzième siècle, les métaphores courantes sont celles de la rhétorique courtoise. Que les mystiques s'en emparent sans hésiter ne signifie donc pas du tout qu'ils « subliment » des passions sensuelles, mais simplement que l'expression habituelle de ces passions, créée d'ailleurs par une mystique, convient à l'expression de l'amour spirituel qu'ils vivent. Et elle convient même d'autant plus à l'expression des rapports « malheureux » entretenus par l'âme et son Dieu, qu'elle s'est plus complètement humanisée, c'est-à-dire détachée de l'hérésie. Car l'hérésie posait l'union possible de Dieu et de l'âme, ce qui entraînait le bonheur divin et le malheur de tout amour humain ; tandis que l'orthodoxie pose que l'union est impossible, ce qui entraîne le malheur divin et rend l'amour humain possible en ses limites. D'où il résulte que le langage de la passion humaine selon l'hérésie correspond au langage de la passion divine selon l'orthodoxie.

On se trouve donc en présence d'une continuelle interaction. Et seule une décision toute arbitraire isolerait tel ou tel moment de cette dialectique permanente pour en faire la donnée première.

7. Libération finale des mystiques

Cette décision toute arbitraire, il est temps de la prendre ici, et de la prendre en faveur de l'esprit, c'est-à-dire de sa primauté. Qu'elle soit arbitraire en fin de compte, ou ce qui revient au même, avant tout compte, n'exclut pas qu'on l'appuie de raisons. J'en marquerai trois.

1° Le langage passionnel me paraît s'expliquer à partir de l'esprit, en ceci qu'il exprime non pas le triomphe de la nature sur l'esprit³⁰, mais l'excès de l'esprit sur l'instinct. « *L'amour existe lorsque le désir est si grand qu'il dépasse les limites de l'amour naturel* » disait le troubadour Guido Cavalcanti, au treizième siècle. Or le fait de dépasser les limites de l'instinct, définit l'homme en tant qu'esprit. C'est ce fait seul qui nous permet de parler.

Qu'est-ce que le langage en effet ? Le pouvoir de mentir *autant* que le pouvoir d'exprimer ce qui est. Un animal est incapable de mentir, de dire ce que l'instinct ne fait pas, d'aller au-delà du nécessaire et au-delà de la satisfaction. La passion, l'amour de l'amour, c'est au contraire l'élan qui va au-delà de l'instinct et qui, par là, *ment* à l'instinct. Le responsable d'un tel mensonge ne saurait être que « l'esprit ». (On sent ici à quelle profondeur l'amour-passion, l'expression et le mensonge se trouvent liés. Et n'est-elle pas typique de toute passion, cette volonté de s'exprimer, de se décrire comme pour mieux jouir de soi-même ? Mais aussi cette conviction que les autres ne comprendront pas, et que s'ils questionnent ou accusent, on ne peut alors que mentir pour sauver l'essence même de la passion !)

2° Si Jean de la Croix, et même Ruysbroek, et saint François sont évidemment postérieurs à la naissance

29. D^r E. MINKOWSKI, *Vers une cosmologie*, chapitre sur la métaphore.

30. Comme le font croire des expressions courantes telles que « aveuglé par la passion », « fou d'amour ».

de l'amour-passion, il n'en reste pas moins que celui-ci est postérieur à la mystique pseudo-chrétienne des Cathares.

3° C'est sans doute à tort qu'à la proposition : « Tout érotomane est un mystique qui s'ignore », on a cru pouvoir répondre : « Ou l'inverse. » Il se peut que les épigones des grands mystiques³¹ nous apparaissent parfois comme des érotomanes qui s'ignorent. Mais il est certain que l'érotomanie est une forme d'intoxication, et tout nous prouve que les Eckhart, Ruysbroek, Thérèse, Jean de la Croix, sont exactement le contraire de ce qu'on nomme des intoxiqués.

L'intoxiqué est la victime non de sa passion, mais de l'agent matériel qu'elle utilise pour s'exalter. Si l'origine de cette passion est un désir, conscient ou non, d'échapper à la condition terrestre insupportable, et si l'on est en droit d'y voir le rudiment d'un appel mystique, il n'en reste pas moins que l'intoxiqué est avant tout l'esclave de sa drogue. Psychologiquement, c'est un être déchu, dont les sens s'émoussent, dont la lucidité s'affaiblit, et qui finit dans l'idiotie. Les grands mystiques, tout au contraire, insistent sur la nécessité de dépasser l'état de transe, d'accéder à une lucidité toujours plus pure et audacieuse, de vérifier même les plus hautes grâces par leurs répercussions *dans la vie quotidienne*. Sainte Thérèse ne tenait pour bonnes que les visions qui la poussaient à mieux agir, à mieux aimer. Surtout, les grands mystiques s'accordent à voir le terme de leur ascension dans la liberté souveraine de l'âme. Saint Jean de la Croix et Maître Eckhart disent en termes différents la même chose : il faut que le mystique arrive « à se passer du don », à ne plus le désirer pour lui-même. Dans le mariage spirituel, dit Jean de la Croix, l'âme parvient à aimer Dieu sans plus *sentir* son amour. C'est un état d'indifférence parfaite, croirait-on ; en vérité, c'est le point de perfection d'un équilibre durement conquis, d'une connaissance immédiatement active.

Au-delà des trances et au-delà de l'ascèse, l'aventure mystique culmine dans un état d'extrême « désintoxication » de l'âme. Dans la plus rigoureuse possession de soi-même. Et c'est alors que le *mariage* devient possible, qui signifie non plus jouissance de l'Éros, mais fécondité de l'Agapè.

Ainsi la mystique orthodoxe apparaît-elle enfin comme la voie purgative par excellence, la meilleure discipline qui nous permette de transcender l'amour-passion jusque dans ses formes sublimées. Le cycle de l'ascèse chrétienne ramène l'âme à l'obéissance *heureuse*, c'est-à-dire à l'acceptation des limites de la créature, mais dans un esprit renouvelé, dans une liberté reconquise.

8. Crépuscule de l'amour-passion

C'est le dogme de l'Incarnation qui distingue radicalement la mystique orthodoxe de l'hérétique. C'est lui qui

donne un sens tout différent au mot *amour* dans les deux cas.

Les hérétiques cathares opposent la Nuit au Jour comme le fait l'Évangile de Jean. Mais la Parole du Jour, pour eux, n'a pas revêtu la forme de la Nuit : elle n'a pas « été faite chair ». Ils ne veulent pas que le Jour parfait se communique à nous au travers de la vie. (Ils ne croient pas l'humanité du Christ.) Ils veulent aller tout droit à l'Amour par l'amour, et de la Nuit au Jour sans nul intermédiaire. Sombrant alors, comme Icare est tombé. (Celui qui veut aller à Dieu sans passer par le Christ qui est « le chemin », celui-là va au Diable, disait énergiquement Luther.) Ils pressentent que la Nuit est un mystère du Jour, dont le Jour seul détient le secret dernier³². Mais ils ignorent que la Nuit, c'est la Colère de Dieu — répondant à notre révolte — et non pas l'œuvre d'un obscur démiurge. (Telle est du moins la doctrine de la Bible.) Refusant que le Jour les enseigne dans cette vie et par le moyen de la « matière », méconnaissant une Agapè qui sanctifie la créature, ignorant donc la vraie nature de ce qu'ils tiennent pour le péché, ils courent le risque de s'y perdre sans retour au moment même qu'ils croient lui échapper.

Et de là vient que la confusion était fatale entre l'Éros divinisant et l'Éros prisonnier de l'instinct. De là vient que la passion « enthousiaste », la *joy d'amor* des troubadours, devait fatalement aboutir à la passion humaine malheureuse. Cet amour impossible laissait au cœur des hommes une brûlure inoubliable, une ardeur vraiment dévorante, une soif que la mort seule pouvait éteindre : ce fut la « torture d'amour » qu'ils se mirent à aimer pour elle-même.

La passion des « parfaits » voulait la mort divinissante. La soif qu'elle laisse au cœur des hommes sans foi, mais bouleversés par sa brûlante poésie, ne cherchera plus dans la mort que la suprême sensation.

Et de même, l'amour de la Dame, dès qu'il cessera d'être un symbole de l'union avec le Jour incréé, deviendra le symbole de l'impossible union avec la femme ; gardant de ses origines mystiques on ne sait quoi de divin, de faussement transcendant — une illusion de gloire libératrice dont la douleur serait encore le signe ! Ainsi s'opère le renversement tragique : se dépasser jusqu'à s'unir au transcendant, quand le but n'est plus la Lumière, et quand on ignore le « chemin », c'est se précipiter dans la Nuit.

Le dépassement, dès lors, n'est plus qu'exaltation du narcissisme. Il ne vise plus à la libération des sens, mais à la douloureuse *intensité* du sentiment. Intoxication par l'esprit.

L'histoire de la passion d'amour, dans toutes les grandes littératures, du treizième siècle jusqu'à nous, c'est l'histoire de la déchéance du mythe courtois dans la vie « profanée ». C'est le récit des tentatives de plus en plus désespérées que fait l'Éros pour remplacer la transcendance mystique par une intensité émue. Mais grandiloquentes ou plaintives, les figures du discours passionné, les « couleurs » de sa rhétorique ne seront

³¹. Surtout les épigones féminins : une Marguerite-Marie Alacoque au dix-septième siècle en fournit le plus inquiétant exemple (sa description du lit nuptial et de ce qui s'y passe !).

³². Karl JASPERS a magnifiquement exprimé cette assomption finale de la Nuit par le Jour dans sa *Philosophie*. (Cf. trad. française par H. Corbin dans *Hermès*, I, 1938.)

jamais que les exaltations d'un crépuscule, promesses
de gloire jamais tenues...