

Le réalisme spirituel des mystiques espagnols

JACQUES CHEVALIER

Doyeu de la Faculté des Lettres de Grenoble.

La capitale de la mystique occidentale, l'antique cité universitaire, Salamanque, n'est pas une ville, mais un monde. Elle n'est pas un peuple, mais sept ou huit peuples, sept ou huit "races, natures ou nations": un raccourci d'humanité. Mère des sciences et de la sagesse, ainsi que la dénomme Cervantès, foyer de liberté, de vie généreuse et de charité, ceux qui ont goûté d'elle se passent difficilement d'elle: car Salamanque incarne, dans le monde moderne, une tradition dont il faudra bien quelque jour retrouver la rectitude et la limpidité si nous voulons rendre à l'humanité la paix dont elle est sevrée. Ici survit, que dis-je, ici vit, l'équilibre spirituel que sut réaliser le moyen-âge, et dont nous avons perdu le secret, cet équilibre qui git au fond des coeurs et qui se suspend à plus haut que soi. Salamanque, la ville de la lumière, sèche, rouge, ardente, où respire l'âme heroïque et rude de l'Espagne, où fut décidée la conquête de l'Amérique et achevée la conquête du monde spirituel, d'où partit, à l'aube des temps modernes, la bonne nouvelle de la paix entre les nations, fraternellement unies en une société spirituelle que régirait la justice, Salamanque n'a pas terminé sa mission parmi les hommes: elle leur rappellera que la justice humaine n'est rien si elle ne se fonde sur la justice divine, que le seul remède à la guerre est la charité, je veux

dire l'amour de Dieu et de son prochain en Dieu, que l'homme sevré de Dieu, en se divinisant, s'abaisse au-dessous de l'animalité, que l'homme, en un mot, n'est vraiment homme qu'à condition de se soumettre à Dieu. Ces vérités ne sont guère à la mode aujourd'hui, je le sais : mais, si le monde marche aussi mal, s'il cherche son équilibre sans le trouver, s'il se débat dans une telle angoisse, la raison n'en est-elle pas précisément dans cet oubli des vieilles vérités vitales, qui constituent la tradition propre et essentielle de l'humanité civilisée ?

Ces vieilles vérités vitales, ces vérités perdurables, toujours jeunes, parce qu'éternelles, ce sont celles que les théologiens, les juristes, les mystiques d'Espagne, ont discernées et proclamées avec une acuité de vision et une forme de pensée incomparables : ce Fray Luis de León, auquel sont associées les plus hautes manifestations de la vie intellectuelle de l'Espagne à l'âge d'or, et en qui l'on a pu saluer la force initiale de la grande Renaissance humaniste en Espagne ; ce Fray Francisco de Vitoria, "nouveau Socrate", qui, au témoignage de Bañez, restaura la science de la théologie morale, en même temps qu'il jetait les bases du droit des gens, qui n'est qu'une extension du droit naturel aux relations entre les peuples ; enfin les maîtres de la vie mystique, ceux dont je compte vous entretenir aujourd'hui, une sainte Thérèse, un saint Jean de la Croix, qui d'un bond nous ramènent au centre d'où tout procède, à cette vie intérieure profonde dont l'aliment est en Dieu.

De ces âmes d'élite l'Espagne est bien, en effet, la terre d'élection, et, en Espagne, Salamanque : Salamanque d'où, vers le milieu du XVII^e siècle, après Ignace de Loyola et les Franciscains, partit le grand mouvement spirituel, dirigé tout à la fois contre la mystique protestante, pour qui la certitude de la justification immédiate dispense de l'oeuvre longue, patiente et humble de la sanctification, et contre l'illumineisme des Alumbrados, hérité des Arabes, selon lequel l'intellect passif, individuel, doit s'identifier à l'intellect actif, universel, par la contemplation de l'essence divine et l'absorption en Dieu ; Salamanque qui, entre les abus des spirituels et les rigueurs inquisitoriales des théologiens, maintient avec une prudente audace la règle de la vie parfaite dans la pleine conformité à la volonté de Dieu, et nous trace la voie qui, de degré en degré, permet à l'âme de s'élever des purifications actives à la contemplation acquise, des purifications passives à la contemplation infuse, pour réaliser enfin cette union

d'amour qui, liant d'une manière permanente le centre de l'âme à Dieu, produit en elle la vie déiforme ; Salamanque, où les explorateurs de ces domaines inconnus, où les conquérants de l'absolu et les maîtres de la vie de l'âme, vinrent tour à tour, durant la période créatrice de la mystique ⁽¹⁾, puiser ou divulguer leurs inspirations ; où Melchior Cano dénonçait les voies faciles de l'illumineisme et enseignait la victoire de soi-même, où Luis de Léon fondait le sens spirituel sur une science exacte des Ecritures et du sens littéral, où saint Jean de la Croix nourrissait de 1564 à 1568 sa puissante pensée philosophique, où sainte Thérèse en 1573 commençait son Livre des Fondations et composait à la requête de ses moniales sa prodigieuse analyse de la mélancolie et des luttes spirituelles de l'amour divin, où Frère Jean des Anges venait, en 1589, prêcher aux Déchaussés de San José les Triomphes de l'amour et la Conquête du règne de Dieu. Incomparable floraison des choses de l'âme, qui évoquerait l'image d'un printemps spirituel, si les fruits n'en avaient été cueillis presque aussitôt : ces fruits, dont la saveur, puisée aux suc d'une tradition séculaire et d'une expérience spirituelle profonde, n'est pas près de passer, ils sont là, à portée de la main, et ils nous apportent, pour peu que nous voulions et sachions les goûter, une nourriture solide, bien propre à contenter nos esprits et nos coeurs, "vides de la vérité" par la viande creuse des doctrines d'illusion, bien propre également à instruire et à éclairer le philosophe, lorsque, après avoir écarté l'armature rigide et déformante des dialectiques et des systèmes, le philosophe prend conscience de sa mission propre et fait effort pour retrouver la vérité à sa source.

Je ne crois rien exagérer en disant qu'aujourd'hui il n'est pas de sujet plus actuel que la *mystique*. Il ne l'est même que trop, si l'on en croit le baron Seillièrre qui, en de vigoureuses études, nous a montré le danger de ces "impérialismes irrationnels", fondés sur le culte de la nature, l'apologie de la passion, de l'art pour l'art, de la démocratie idéale, — toutes formes d'un mysticisme faux, parce que privé de la discipline de la raison et de la volonté. Mais cette floraison même de mythes et de mystiques dont s'enchantent l'humanité démontre à quel point est vivace, de nos jours plus que jamais, le besoin de l'âme auquel répond le mysticisme essentiel, je veux dire cet élan

(1) Voir Pedro Sáinz Rodríguez : *Introducción a la historia de la literatura mística española*, Madrid, Voluntad, 1926.

caché, secret, de notre être, par delà les formes communes de notre action et de notre pensée, vers la réalité mystérieuse dont cet être sent obscurément qu'il participe, dont il tient lumière et force, et à laquelle il cherche à s'unir.

De l'existence et du fondement réel de cette expérience mystique, si contraire pourtant aux exigences de notre intellect, et à certains égards, si scandaleuse parce que si étrangères à ses normes, la science et la philosophie contemporaines ne font plus guère difficulté pour convenir. Après William James, les maîtres de la psychologie française contemporaine, Pierre Janet, comme Henri Delacroix, auquel nous devons de pénétrantes études sur le mysticisme, reconnaissent que la vie d'une sainte Thérèse ne saurait s'expliquer par les "stigmates mentaux" d'une névrose, ni par les mécanismes psychologiques qui entrent en jeu dans l'extase à laquelle on prétendait indûment réduire l'expérience mystique; ils avouent même expressément que "de telles explications, au moins lorsqu'elles sont données sans plus, ons fait leur temps" (2). Jean Baruzi, qui a consacré de longues années de recherche à l'étude de saint Jean de la Croix et de son expérience mystique, proclame que l'interprétation métaphysique est inhérente à l'investigation psychologique, et qu'il faut "sympathiser" avec le mystique pour comprendre la valeur d'une expérience dont les découvertes et les données dépassent toutes les autres (3). Avant lui, Emile Boutroux cherchait dans la mystique une réponse aux problèmes qui intéressent directement "la vie et la destinée des individus et de l'humanité", le moyen de concilier la vie individuelle et la vie universelle, les familles et les nations avec l'humanité, la diversité avec l'unité (4). Plus récemment, le profond penseur Maurice Blondel écrivait: "En elle-même assurément la mystique est incommensurable avec l'ordre philosophique. Et pourtant la philosophie n'est pas sans vue, sans voie, sans vide pour elle": pour s'en assurer, il suffit de dépasser les méthodes exclusivement naturalistes, comme les méthodes exclusivement surnaturalistes, de renoncer aux déduc-

(2) H. Delacroix: "Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse" (Bulletin de la Société française de philosophie, Janvier 1906, p.24).

(3) J. Baruzi. "Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique" (Ibid, mai-juin 1925, p. 35).

(4) Em. Boutroux. "La Psychologie du mysticisme" (Revue bleue, 15 mars 1902).

tions abstraites comme à un positivisme étroit, de chercher le point d'insertion de cette vie supérieure dans l'homme concret et dans la raison elle-même, dont les déficiences et les échecs ouvrent la voie à une connaissance et à une possession réelle, en quelque sorte, de l'Infini, —à condition qu'on ne confonde jamais l'humain et le divin, l'acquis et l'infus, dans leur union même (5). Enfin, c'est à l'expérience des mystiques, et des plus grands d'entre eux, les vôtres, que Bergson est d'avis qu'il faut demander des lumières sur Dieu, —le Dieu complet, dit-il, celui auquel les hommes s'adressent quand ils prient, l'Amour qui a tout fait.

Or, l'expérience des mystiques assurément nous dépasse, et nous ne saurions prétendre en épuiser, ni même eut-être en atteindre, la substance intime: cette tâche serait démesurée à nos forces et à notre temps, et elle excède la compétence du philosophe. Il faut donc, de gré ou de force, nous résoudre à négliger ici la partie la plus haute et la plus profonde (c'est tout un) de l'expérience mystique, pour n'en retenir, comme le disait Bergson de Pascal, que "les résultats susceptibles d'être contrôlés et vérifiés par tout le monde" (6).

De fait, que la contemplation mystique requière ou non un appel spécial, un don nouveau, —la question est controversée entre les théologiens—, elle exige en tout cas, comme la charité, dont elle est, chez les chrétiens, l'une des formes les plus pures, un don supérieur à la nature humaine commune, même bien développée, et que la nature est bien impuissante à se procurer: pour avoir ces hautes choses, il faut que Dieu les donne. Mais, pour le philosophe qui aborde ce sujet du point de vue de la raison et de l'expérience naturelle, il suffit qu'il n'exclue pas le surnaturel, ou, plus précisément, la propriété qu'a l'âme humaine de pouvoir être élevée au surnaturel; il suffit qu'il lui réserve et lui fasse sa place légitime: rien, ensuite, ne lui interdit de demander aux mystiques un enrichissement de sa propre raison, et des lumières qu'il pourra utiliser pour éclairer son domaine propre.

(5) Qu'est-ce que la mystique" (Cahiers de la Nouvelle Journée, 1925, n° 3, p. 6 et suiv.).

(6) H. Bergson. La Philosophie (Collection "La science française"; chez Larousse), p. 74. Les deux Sources de la morale et de la religion, Paris, Alcan, 1932.

Pourtant, c'est là ce que contestent certains. Ils posent la question préalable. Comment, disent-ils, le philosophe, qui s'en tient à la nature et à la raison, peut-il connaître ces états surnaturels qui sont les états mystiques? En les coupant de leur racine, ne risque-t-il pas de les détruire entièrement? Arrêtons-nous un instant à ce point, qui a une importance extrême, et, pour le bien comprendre, pour nous conformer exactement à la nature du sujet que nous traitons, plaçons-nous dans la perspective de la doctrine catholique: nous serons plus à l'aise, ensuite, pour établir et délimiter avec sûreté la compétence du philosophe.

La grâce surnaturelle agit sur notre nature spirituelle sans la supprimer ni l'altérer, mais en la perfectionnant au contraire, d'une manière qui nous demeure mystérieuse et qui est néanmoins éminemment réelle. Nous savons en effet par la révélation que notre nature a été faite pour le surnaturel, grâce en ce monde, gloire en l'autre; tant que nous n'avons pas la grâce, il y a donc quelque chose qui manque à notre nature: quelque chose qu'elle pourrait recevoir, non pas en vertu de ses puissances naturelles, mais en vertu d'une "puissance obédientielle" sur laquelle Dieu peut agir pour nous élever, sans que nous cessions d'être passifs, à un degré supérieur. Ce quelque chose, dont l'absence est pour nous une privation, se traduit en nous par une réceptivité dont ne serait pas susceptible un être qui ne serait pas raisonnable, fût-il le plus haut même de l'ordre sensible. Voilà le trait d'union, mystérieux mais réel, qui fait que la nature n'est pas inapte à la surnature.

Or, de ce surnaturel nous n'avons, dans les conditions ordinaires, nulle conscience. Mais il en faut distinguer un état qui, tout en dépassant l'état de simple nature, n'est pas celui de la grâce, et qui serait plus proprement appelé préternaturel. Dans cet état les mystiques pénètrent en quelque façon. Ils l'affirment, ils l'éprouvent. Comment? nous l'ignorons. De l'état préternaturel en eux, ils n'ont pas, sans doute, une *perception* à la rigueur, mais ils ont une *impression* plus ou moins consciente. Cette impression, au surplus, n'est pas exprimable: c'est un état extraordinaire de l'âme, au témoignage de saint Paul (2 Cor. XII, 4), état pour lequel n'est pas fait notre langage, et qui est communicable seulement à ceux qui l'ont éprouvé. Pour les autres, pour ceux qui n'en ont pas l'expérience, ils n'y peuvent avoir accès directement: mais ils en peuvent juger par les effets extérieurs que l'état mystique produit et qui permettent, mais avec

beaucoup de circonspection, de conclure à l'existence et, d'une certaine façon, à la nature de la *causa* d'où cet état procède. Par là, l'expérience mystique nous est infiniment précieuse, et elle ne nous est pas inaccessible.

Elle nous est infiniment précieuse, puisqu'elle nous révèle, indirectement, des réalités que nous ne saurions atteindre par nos moyens d'investigation ordinaires. Elle ne nous est pas inaccessible, puisqu'elle se traduit par des effets naturels, et qu'au surplus, — nous arrivons ici au cœur de la question —, elle ne paraît pas, en son fond, étrangère à la nature.

Le mysticisme, en effet, n'est pas le surnaturel, bien qu'il ne se soit pleinement développé que dans le christianisme, et que, sans l'aide d'en haut, il ait très souvent dévié. Le mysticisme, ainsi qu'en témoignent les faits et que le confirment les plus grands des mystiques, paraît être une qualité naturelle ou une propriété de l'âme humaine. On trouve quelque chose d'analogue au don mystique chez un Plotin, par exemple, avec cette différence capitale, toutefois, que, chez Plotin, le mouvement vient d'en bas, en quelque sorte, et engendre l'orgueil, tandis que, chez les chrétiens, il vient d'en haut et ne peut être attiré que par l'humilité. Mais le mysticisme, chez les chrétiens mêmes, ne paraît être que le développement d'une faculté naturelle, fortifiée, redressée, agrandie d'une manière inconnue de nous, comme le sont nos autres facultés naturelles, par la grâce proprement dite, qui en demeure toujours distincte, qui leur est infiniment supérieure, et qui, par une voie indirecte qui nous reste inconnue, les élève à un point qu'elles ne sauraient atteindre par elles-mêmes. Cette surélévation ne peut être connue que par la foi; la foi seule permet d'identifier authentiquement au Dieu de la surnature le Dieu dont le mystique éprouve la présence et les effets au-dedans de soi; car, bien que le Dieu de la nature et le Dieu de la surnature ne soit qu'un seul et même Dieu, ses effets, dans l'un et l'autre cas, sont différents, et nous n'en connaissons la différence que par la foi. Cependant il reste que la faculté à laquelle s'applique cette action surnaturelle et surélevante est une faculté naturelle, qui peut être connue, en elle-même et dans ses actes, par une expérience naturelle, exacte et complète, bien que non renfermée dans ses propres limites (l'objet de l'expérience dépassant toujours l'expérience elle-même et demeurant en tout cas distinct d'elle).

De même qu'il existe en nous une conscience subliminale, dont les effets se manifestent clairement dans l'invention par exemple, il doit exister une conscience *ultraliminale*, une *ultraconscience*, qui, sans être supérieure à la raison, règle immédiatement de nos actions, va et voit au-delà de notre raison, parce qu'elle est plus profonde qu'elle, tout en étant moins claire. Cette ultraconscience paraît commune à tous les hommes, comme le sens religieux ou spirituel, avec lequel elle présente de grandes affinités: mais, dormante chez la plupart des hommes, comme le sens religieux ou spirituel, avec lequel elle présente de grandes affinités: mais, dormante chez la plupart des hommes, elle est oblitérée chez beaucoup par l'étude et le manie-ment exclusif de la matière; elle est très développée au contraire chez quelques âmes, et ce sont précisément ces âmes, les mystiques, qui peuvent nous apprendre à la réveiller en nous, puis à explorer, grâce à elle, un monde presque inconnu, dont les richesses demeurent insoupçonnées.

Ce monde n'est pas séparé du nôtre, de celui où vivent nos corps, où se meut notre conscience normale: il le prolonge pour ainsi dire, et peut-être même nécessairement. Saint Jean de la Croix n'a-t-il pas répété à maintes reprises qu'il y a accord entre la vie contemplative et la vie active? Et sainte Thérèse n'a-t-elle pas réalisé cet accord dans sa vie, en nous montrant, surtout après 1572, comme prieure du couvent de l'Incarnation d'Avila, l'alliance intime des dons spirituels les plus hauts avec l'énergie la plus persévérante et le bon sens le plus attentif? Preuve que l'âme qui jouit de la présence plus ou moins consciente de Dieu ne s'absorbe pas en lui, mais y puise au contraire une force et des lumières nouvelles pour comprendre et pour agir, pour y voir clair dans les affaires terrestres, pour discerner les circonstances et les âmes, pour surmonter les épreuves, tourner les obstacles, et produire des oeuvres à la gloire de Dieu, c'est-à-dire, comme l'exprime sainte Thérèse, selon la justice et la vérité (*).

Nous aussi, nous pouvons donc demander à ces hautes âmes de nous introduire plus avant dans la vérité, quand bien même nous nous tiendrions modestement dans cet "entredeux" seul accessible à la lumière naturelle de la raison, entre le principe et la fin qui la

(*) *Château intérieur*, 2^o et 7^o demeures.

surpassent, et qu'elle ne peut comprendre pleinement ni par ses seules forces.

Suivons donc, ou, du moins, tâchons de suivre ce mouvement de l'âme, qui la ramène au centre de soi en même temps qu'il l'élève vers Dieu, mouvement double et unique, où gît peut-être le plus intime secret et la plus profitable leçon de l'expérience mystique. Écoutons ceux qui l'ont éprouvée: ils vont nous introduire au cœur du réel, en nous révélant l'esprit.

1. — Le premier mot, et la marque la plus évidente, de cette expérience mystique est *l'intériorité*. Rentrez au dedans de vous, nous dit le mystique, non point sans doute pour vous enfermer en vous, cela est impossible, car vous y trouverez Dieu qui, étant partout, vous forcera à le chercher partout, et par conséquent à sortir de vous, en sorte que vous satisferez, comme l'a vu Pascal, la double tendance de votre nature, la loi même de l'amour, qui ne peut s'attacher qu'à un être "qui soit en nous et qui ne soit pas nous", et les exigences du bonheur, qui ne se trouve ni hors de nous ni en nous, mais en Dieu, parce que Dieu seul, l'Être universel, le bien universel, est en nous, est nous-mêmes, et n'est pas nous (8).

Rentrer en soi, pour y trouver Dieu, et ainsi sortir de soi, pour retrouver finalement son âme en la perdant au service de Dieu: qui comprendra jamais, qui saura réaliser dans sa vie, cette règle ultime de toute connaissance vraie, comme de toute action efficace? Car nous vivons à la surface de nous-même, et ainsi, nous ignorant nous-même, nous nous mouvons parmi des symboles dont nous ignorons le sens, qui ne peut nous être donné que par notre expérience propre, et, nous dispersant sur les choses sans savoir concentrer notre pensée sur sa fin, nous vivons dans un monde de moyens que nous prenons pour des fins, dans un monde imaginaire que nous substituons à l'invisible réalité, seule réelle et seule vraie. C'est "au plus intime de notre âme", nous dit sainte Thérèse, que doit s'élaborer la représentation comme l'action. "C'est en nous-mêmes que nous devons chercher Dieu. Saint Augustin nous assure qu'après l'avoir cherché dans les places publiques et au milieu des plaisirs, il ne l'avait trouvé nulle part comme au dedans de lui. Évidemment il n'y a pas de meilleure

(8) *Pensées*, 485, 465.

méthode. Il n'est pas besoin de monter jusqu'au ciel: entrons en nous-mêmes, cela suffit" (9).

Entrons en nous-même, ou, comme le disait encore sainte Thérèse en une parole qui ravissait Leibniz (10), "sachez concevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et votre âme au monde". Dieu n'est-il pas le centre de votre âme? Et lorsque vous revenez à vous-même après être passé par lui, ne sentez-vous pas en vous un enrichissement singulier?

Mais qui s'avise de chercher son âme? La plupart se tiennent à la circonférence, sans savoir, ni pouvoir, ni peut-être vouloir remonter au centre, alors pourtant que tout mène au centre, parce que tout mène à Dieu: ainsi, écrivait une grande moniale française, fille de sainte Thérèse, dans un cercle de lumière, de quelque point de la circonférence que nous partions (et l'on peut partir des points les plus opposés en apparence), nous aboutissons au centre, pourvu seulement que nous suivions jusqu'au bout l'un des rayons qui en émanent.

2. — Maintenant, comment se chercher et comment se trouver? Comment faire pour remonter au centre, où nous nous trouverons vraiment en trouvant Dieu?

Jean des Anges, dans le Prologue à ses *Triumphes de l'amour de Dieu*, écrit: "En toute vérité, je te dirai que je n'ai jamais joui de ma volonté propre tant que je ne l'ai pas niée par et pour Dieu, parce qu'en lui se recouvre ce qui pour lui se perd ou se renonce". Il faut nier sa volonté propre afin de trouver sa volonté vraie: vouloir quelque chose, vouloir ce qu'on doit, vouloir Dieu même. C'est quand je suis le plus loin de moi que Dieu est le plus près de moi. "Et si tu désires trouver le tout en toutes choses, laisse-les toutes pour le tout". Cette *volonté*, ainsi que la désigne le noble héritier des mystiques salmantins, Juan Domínguez Berrueta (11), n'est pas aboulie, apathie, quiétisme, anéantissement: non. Elle n'est que la substitution

(9) *Vie*, ch. XL. Cf. Saint Agustin, Confessions. X, XL.

(10) *Discours de métaphysique*. C. 32. Lettres à André Morell, 1696. Cf. J. D. Berrueta et Jacques Chevalier, *Sainte Thérèse et la vie mystique*. Paris, Deroel, p. 210.

(11) Communication au Congrès de philosophie de Bologne, 1911.

en nous de la volonté de Dieu à notre volonté propre: elle consiste à vouloir ce que Dieu veut, à conformer la volonté de notre rien à la volonté du Tout, "afin que vive en moi celui qui vaut mieux que moi".

Nada : todo. Entre ces deux termes se situe tout le mouvement de l'âme, qui, par le renoncement à soi, par le dépouillement de soi, par le dénuement spirituel parfait, prépare au dedans de soi les voies à l'amour de Dieu, qui se consume dans l'union avec Dieu. Bien plus, ces deux termes sont indissolublement liés, comme le sont la connaissance de soi et la connaissance de Dieu: il faut partir de soi pour s'élever à Dieu; mais on ne se connaît soi-même, on ne connaît tout à la fois sa misère et sa grandeur que par rapport à Dieu. Le sentiment de sa propre grandeur n'est pas grandeur réelle, mais orgueil: on se fait Dieu; et ainsi l'on ne connaît ni soi, ni Dieu. En Dieu, et par Dieu, au contraire, l'homme se sent tel qu'il est: et c'est ce sentiment de son rien qui lui fait connaître le Tout. Nous ne connaissons notre imperfection que par le parfait: nous ne connaissons le parfait que par notre imperfection. Et ainsi Dieu est la mesure de toutes choses: en lui seul tout est connaissable.

Mais ce Dieu étant en lui-même incompréhensible, l'entendement humain, pour l'atteindre, doit d'abord se détacher de soi, et connaître ses limites, afin de se disposer à l'infusion de la science de Dieu. C'est là ce que Saint Jean de la Croix a exprimé d'un mot, qui éclaire tout: *la nuit*. La première nuit, la purification sensitive soumet les sens à l'esprit; la seconde nuit, la purification spirituelle prépare et dispose, par l'abnégation de l'esprit, à l'union d'amour avec Dieu, où la lumière surnaturelle illumine l'âme à son insu, et lui donne, dans la simplicité et la pureté, l'aptitude à pénétrer universellement, sans effort, tout ce qui lui est offert, de l'inférieur au supérieur (12).

Mais comme la *volonté*, la *nuit*, des sens et de l'esprit, n'est que la négation d'une négation: elle est donc éminemment positive (13). De même que le doute méthodique de Descartes n'est qu'une voie vers la certitude, un moyen "d'accoutumer notre esprit à se détacher

(12) Saint Jean de la Croix, *Nuit obscure de l'âme*, II, 8.

(13) Cf. *Montée du Carmel*, III, I, et les observations de M. Blondel, *Bull. soc. philos.*, mai-juin 1925, p. 87.

des sens" pour s'acheminer vers la lumière du vrai, de même la nuit de saint Jean de la Croix n'est une nuit que "selon la façon vulgaire de comprendre"; elle nous libère d'une fausse conception de l'absolu, pour nous permettre de nous élever jusqu'à l'absolu véritable; elle soumet dans l'âme le sens humain, pour la disposer à recevoir la forme du sens divin qui la purifie ⁽¹⁴⁾; et le Dieu qu'elle atteint n'est "inconnu" que dans la mesure où l'on parle d'une "connaissance" faite à notre mesure et non à la mesure de son objet. Car la connaissance de Dieu n'est pas une construction: c'est un don. Mais nous n'estimons connaître que ce que nous contruisons: nous prenons les fausses clartés de notre entendement pour la lumière du soleil intelligible; nous dénommons nuit l'irradiation de cette lumière que nous n'avons pas faite et qui nous surpasse, mais qui nous fait voir toutes choses sans pouvoir être contemplée elle-même.

3. — Intuition d'une justesse et d'une profondeur ineffables, en laquelle se résume tout ce que l'homme peut savoir de l'être. Et cette intuition, pareille à l'azur sans fond où affluent sans cesse de nouvelles vagues de lumière, nous amène à une autre intuition en laquelle se résolvent et s'évanouissent nos fausses antinomies conceptuelles. En effet, à ce Dieu auquel se mesurent et la connaissance et l'être, à ce Dieu "inconnu" qui se derobe dans une "nuit", mais qui se révèle très positivement à nous dans cette même nuit, comme une vive flamme d'amour, l'âme s'élève par des plans de pensée de plus en plus *hauts* et de plus en plus *profonds*. Un seul et même mouvement, en nous abaissant, nous élève, et en nous faisant descendre au fond de nous-même, nous hausse jusqu'à Dieu. Immanence, transcendance, aussi bien que le *nada todo*, bien loin de se contrarier et de s'exclure comme dans les systèmes des philosophes, s'appellent et s'incluent l'un l'autre, au sein d'une connaissance concrète, réelle et vraie.

Monter par l'action de la grâce jusqu'à Dieu: descendre par humilité sous sa propre main.

Sortir de soi pour aller aux hommes par la charité: rentrer en soi-même en union avec Dieu.

Introversion: extroversion. Celle-ci nous faisant nous renoncer

(14) *Nuit obscure*, II, 9.

par une sorte d'annihilation de notre moi en présence de Dieu: celle-ci liant le centre de notre âme à Dieu.

Approfondissement graduel: élévation progressive.

Sagesse irrationnelle: cause de tout entendement.

Telles sont les dimensions que l'homme intérieur, selon Jean des Anges, découvre dans la conquête du royaume de Dieu ⁽¹⁵⁾: telles sont, nous dit-il, en commentant saint Paul (Eph. III, 18), la longueur et la largeur, la hauteur et la profondeur de la charité du Christ.

Et saint Jean de la Croix nous le fait comprendre en une image d'une clarté parfaite, qui, mieux qu'aucune formule, exprime cette intuition simple: la contemplation, nous dit-il ⁽¹⁶⁾, est semblable à un escalier dont les degrés servent également à monter et à descendre. Ainsi les communications reçues dans cette mystérieuse contemplation portent l'âme à s'élever jusqu'à Dieu et à s'humilier en elle-même. Les dons divins ont cela de propre qu'ils abaissent et élèvent l'âme tout à la fois: car dans cette voie, descendre c'est monter, et monter c'est descendre.

Mystère ineffable que cette vie intérieure et supérieure de l'âme: parce qu'affranchie des formes de l'espace et du temps, sans lesquelles notre entendement ne peut rien concevoir. Mais ce mystère, tout ineffable qu'il est, est pourtant la vérité même, à laquelle doit s'alimenter notre pensée, si elle veut être soi.

La pensée! Avant Descartes, avant Pascal, saint Jean de la Croix a proclamé que la pensée de l'homme vaut plus que tout l'univers. Mais cette pensée, la pensée du sage, ne peut s'exprimer en paroles, en définitions, en formules, ni en syllogismes: c'est par des figures, des comparaisons et des images, nous dit saint Jean ⁽¹⁷⁾ avant Bergson, que se traduisent ses secrets et ses mystères, dans l'abondance de l'esprit, que les raisons ne peuvent enclorre: intuition silencieuse, supérieure à la raison discursive; vision intellectuelle, qui est la pointe extrême de la raison humaine en la vie présente; retour à

(15) J. D. Berrueta. *Fray Juan de los Angeles*, Madrid, Voluntad, 1927, pág. 178.

(16) *Nuit obscure*, II, 18.

(17) *Cantique spirituel*, prologue, cf., la communication de Bergson au Congrès de Bologne sur l'Intuition (1911).

la perception originelle, qui nous fait voir toutes choses, par de-là l'espace et le temps, sous l'aspect de la durée, —c'est-à-dire de l'éternité. Car cette *durée* vraie, qui est la durée des choses telles que Dieu la contemple, cette durée qualitative, analogue à la tension de l'âme, où "le temps s'écoule sans qu'on remarque la succession ou l'emploi des heures" (18), c'est un indivisible: le temps qui divise, désunit l'éternité, qui est un présent riche de tout ce qu'il enferme sans le réduire; en Dieu pure lumière, ici-bas pulsation d'ombre et de lumière. L'ombre du temps n'existe pas dans l'éternité divine, mais elle rythme la vie humaine, et c'est par elle que nous devons passer pour nous élever à la pure lumière.

4. — Ainsi, de la pensée on passe tout naturellement à l'être: car la pensée, lorsqu'elle est soi, —lorsqu'elle est esprit et charité, intuition et amour, lorsqu'elle s'attache à Dieu, en participant à son éternité, sans cesser pour cela d'être elle-même et de vivre de sa vie propre, qui est la vie du temps—, la pensée connaît l'être par une intime union avec lui. Elle est être elle-même. Elle a comme une expérience de Dieu.

Dernier et ultime problème: problème auquel tous les problèmes se réduisent, parce qu'il touche au mystère de la Cause première, au mystère de l'Être. L'âme est-elle capable de cette sorte d'expérience de Dieu?

Écoutons sainte Thérèse nous parler de ses entretiens avec Dieu. Elle les relate avec le même naturel, avec la même précision concrète et familière, que les actes de la vie courante. C'est bien la même femme qui, arrivant à Salamanque pour y faire sa fondation et couchant avec une autre soeur dans un local d'où l'on avait expulsé les étudiants, dit vivement à sa compagne apeurée et craignant de mourir: "Ma soeur, quand ce que vous dites sera arrivé, je verrai ce que j'aurai à faire: pour le moment laissez-moi dormir" (19), et qui, maintenant, nous décrit en termes de feu sa rencontre avec Dieu: "Voici la première oraison surnaturelle que je crois avoir expérimentée" écrit-elle du monastère de Seville en 1576 (20). "J'appelle sur-

(18) *Montée du Carmel*, III, 1. Cf. J. D. Berrueta. *Canción de la sombra*. Salamanca, 1910.

(19) *Fondations*, c. XIX.

(20) *Relations à ses directeurs*, LIV (traduction nouvelle des oeuvres de St. Thérèse de Jésus, chez Beauchesne, t. I).

naturel ce qui ne peut s'acquérir ni par industrie, ni par effort, quelque peine que l'on prenne pour cela. Quant à s'y disposer, oui, on le peut, et c'est sans doute un grand point. L'oraison dont je parle est un recueillement intérieur qui se fait sentir à l'âme, et durant lequel on dirait qu'elle a en elle-même d'autres sens, analogues aux extérieurs. Elle sent le besoin de fermer les yeux du corps, de ne rien entendre, de ne rien voir, de vaquer uniquement à ce qui l'occupe alors tout entière: je veux dire à cet entretien seul à seul avec Dieu".

Dans cette vision intellectuelle, observe encore la sainte (21) "on ne voit rien, ni extérieurement, ni intérieurement; parce que ce n'est pas une vision imaginaire; mais sans rien voir, l'âme perçoit l'objet et sait de quel côté il se présente, et cela plus clairement que si elle le voyait. Rien de particulier cependant ne se montre à elle. C'est comme si quelqu'un sentait une autre personne près de lui: il ne la voit point parce qu'il fait nuit, mais il est parfaitement sûr qu'elle est là". Et encore la comparaison n'est-elle pas tout à fait juste: car cette personne qui est dans l'obscurité, on peut l'entendre, et puis enfin on la connaît. "Ici, rien de semblable. Sans aucune parole, ni extérieure, ni intérieure, l'âme perçoit très clairement quelle est la personne qui se présente à elle, de quel côté elle se trouve, et quelquefois ce qu'elle veut lui dire. Elle ignore par quelle voie ou de quelle manière elle le sait; mais la chose se passe ainsi, et tout le temps qu'elle dure il n'y a pas de doute possible. Quand la vision disparaît, l'âme a beau vouloir se la représenter de la même manière, peine perdue; dans ce cas, l'on voit parfaitement que c'est une imagination et non une vision. Celle-ci ne dépend pas de nous, et il en est de même de tout ce qui est surnaturel. De là vient que les personnes favorisées de ces grâces font peu de cas d'elles-mêmes; elles comprennent très bien que tout cela est un don de Dieu, et qu'elles n'y sont pour rien. Elles en deviennent beaucoup plus humbles, et elles en conçoivent de plus tendres désirs de servir un Maître dont le pouvoir est si grand qu'il s'étend à ce que nous ne pouvons comprendre".

Pages toutes vivantes et vibrantes d'une expérience incommunicable, mais qu'on sent très réelle, positive, et concrète, comme le génie merveilleusement équilibré dont elles procèdent. Nous y trou-

(21) Id. LIII.

vons en clair les marques de la *réalité* de l'expérience mystique, je veux dire de l'*extériorité* et de la *transcendance* de son objet.

Considérée dans sa nature, l'intuition qu'expérimente le mystique est vision directe, plénitude de vérité, telle que la certitude ne fait qu'un avec son objet. Elle n'emprunte rien aux sens, ni à l'imagination, ni à la mémoire: elle transcende l'intelligence et la conscience même, à qui échappe le fond de l'être. Supérieure à toute lumière créée, elle est d'abord et par dessus tout amour, c'est-à-dire union sans absorption de l'âme et de Dieu, qui est son sujet propre, son principe et sa fin: mystère du Christ, où éclate, dit Luis de Léon, l'amour infini de Dieu, et dans lequel sont enfermés tous les trésors de la Science de Dieu.

Or cette intuition décisive ne dépend pas de nous. On s'y dispose assurément, en libérant au dedans de soi les forces spirituelles, en les purifiant par le renoncement, en les ramassant enfin en ce point où l'âme retrouve en son centre Dieu lui-même, devenu le Maître absolu de la volonté. Mais l'intuition ne se commande pas, on ne l'acquiert par aucun effort ni industrie, on ne se la donne pas: "Le véritable amour divin, qui vient d'en haut, ne s'allume que quand il plaît à la divine Majesté, car je le répète encore, écrit sainte Thérèse, j'ai beau le vouloir, faire pour cela des efforts, en mourir de désir, l n'est pas en mon pouvoir d'en faire jaillir une étincelle" (22).

L'expérience mystique manifeste donc au fond de notre âme la présence d'un objet qui lui est extérieur. Mais cet objet n'est pas seulement extérieur à notre âme: il lui est infiniment supérieur. Sans doute l'absolue transcendance ne peut être appréhendée par une intuition immédiate: sans quoi ce ne serait plus une transcendance. Mais elle peut être conclue avec une certitude parfaite des effets, ou, si l'on veut, des oeuvres que sa présence produit en nous. "Quand il y a travail de l'entendement, dit sainte Thérèse, si subtilement qu'il opère, l'âme comprend que c'est lui qui agence les mots, que c'est lui qui parle. Ici on ordonne un discours; dans l'autre cas, on écoute ce que Dieu dit... Mais la marque qui surpasse toutes les autres, c'est qu'alors il n'y a pas d'effet produit. Quand Dieu parle, au contraire, son discours est parole et oeuvre tout ensemble. Ses paroles

(22) Vie. C, 39

sont essentiellement opérantes" (23).. L'homme qui se donne un Dieu le manie à sa guise; l'homme à qui Dieu se donne dans le dépouillement de soi se sent élevé au sein de son abaissement même, et élevé à une telle hauteur que l'expansion de son être et de son désir ne peut s'arrêter qu'à Dieu seul (24). Une telle expérience remplit l'âme d'une paix et d'une joie inexprimables; elle lui donne le pouvoir de vouloir absolument, c'est-à-dire de ne vouloir que le vrai; enfin, et par-dessus tout, elle la rend parfaitement humble. "De l'humanité! de l'humilité! le meilleur moyen d'obtenir ces grâces et ces goûts divins est de ne rien faire pour y parvenir" (25). Tout l'édifice spirituel repose sur l'humilité, qui n'est autre chose que marcher dans la voie de la vérité, avec un esprit de simplicité parfaite.

Vivre simplement, penser simplement, sentir simplement, comme Dieu qui est la simplicité même, n'est-ce point la leçon suprême que nous enseignent vos mystiques? Leçon sublime, mais qui demeure à la portée de tous, puisque tous peuvent l'entendre dans le silence de l'âme; leçon qui, si nous la comprenons et la pratiquons bien, nous permettra, en étant pleinement nous-même, de nous hausser au-dessus de nous, jusqu'à ce bien spirituel qui est le viatique de l'humanité, et sans lequel l'homme ne saurait ni vivre ni mourir comme il faut.

(23) Vie. C, 25.

(24) Montée du Carmel. III, 16.

(25) Château intérieur. 4^e demeure.