

Phénoménologie du mysticisme

MARIE-MADELEINE DAVY

Paris

Les philosophes, les psychologues et les théologiens qui se sont philosophiquement occupés de la question du mysticisme sont souvent tombés dans une espèce de confusion. Les uns pensent que l'expérience mystique est *vraie*, c'est-à-dire: 1° — est une véritable expérience; 2° — est l'expérience d'un objet, d'un être vraiment transcendant. Telle est la thèse de Scheler, dans *Von Ewigen im Menschen* et celle que l'on retrouve à des titres et à des degrés divers dans les *Etudes sur la Psychologie des Mystiques* du P. Maréchal et dans *La conscience religieuse* de Penido, ce dernier affirmant que la psychologie religieuse ne peut se passer de principes régulateurs empruntés à la théologie. Tout au contraire, d'autres pensent que l'expérience mystique est *fausse*, c'est-à-dire: 1° — est contradictoire en ce qu'elle prétend faire l'expérience d'un transcendant, toute expérience étant obligatoirement définie par l'immanence de l'objet sur lequel elle porte, et 2° — n'est pas une véritable expérience. Ainsi Leuba dans *Les tendances fondamentales de la Mystique chrétienne*, déclare que le mystique ne saisit nullement Dieu, plus encore il ne saisit rien du tout; tombé dans l'inconscience il expérimente un néant, un rien, auquel *après coup* il confère l'existence en le pensant comme le Rien qui cependant *est*, en l'identifiant peu après au Dieu de la spéculation métaphysique. Bref, nous voyons qu'il a là deux ordres de problèmes, ou soi-disant tels, assez différents: la mystique peut être une expérience fausse, tout en étant une vraie expérience.

A ces deux extrêmes, il semble difficile d'échapper. Delacroix est un des rares philosophes qui y aient réussi dans une certaine mesure; et il est curieux de voir que c'est par un recours plus ou moins explicite à la dialectique. "Sans doute, disait-il, ma pensée est que la religion s'explique humainement, comme la science et l'art; mais

que les grandes oeuvres humaines sont pénétrées d'un esprit qui dépasse chaque moment de l'humanité pris à part, et qu'il y a aussi dans l'humanité un mouvement qui la dépasse, ceci pourrait être interprété de façon religieuse, mais ne se rattache dans ma pensée à aucune religion positive". Nous allons voir quelles conditions réclame une pareille position, si on la formule explicitement.

Il est évident que le philosophe, en tant que philosophe, n'a à être ni croyant ni athée. Simplement, il fait de la philosophie. Il s'agit donc, pour elle et pour lui, d'échapper à ce qui nous semble être dès maintenant de faux problèmes. Le premier, nous venons de le voir, consiste à se demander si l'expérience mystique est une expérience vraie ou fausse, si elle est oui ou non l'expérience du transcendant. Qu'elle le fût effectivement, on l'a souvent nié. On ne niait pas ainsi qu'elle fût une vraie expérience, ou l'expérience de quelque chose, mais on affirmait que ce quelque chose était définissable en termes de pathologie. Nous n'insisterons pas sur ces thèses célèbres qui font du mystique un cas pathologique ou psychanalysable. Il serait aisé de montrer que ces thèses, si elles peuvent à la rigueur expliquer la matière de la mystique, ne disent rien sur sa forme ou sa *spécificité*. Pour être plus clair, prenons l'exemple des psychanalyses de l'Art: celles-ci laissent échapper dans l'Art ce qu'il y a de spécifique. En effet, si Hamlet est la symbolisation du complexe d'Œdipe, tous les complexes d'Œdipe ne sont pas pour cela des Hamlets, c'est-à-dire des oeuvres d'art. La psychanalyse explique tout de l'art sauf la beauté. Il en est de même, à notre avis, pour la psychanalyse de la religion et de la mystique. Celle-ci explique tout dans la religion, dans l'ascèse... etc., sauf *la forme*. Seulement, ici, une objection s'élève immédiatement: l'insuffisance de la psychanalyse appliquée à l'Art est indiscutable, reconnue par Freud, et surtout Freud déclare cent fois qu'il ne cherche nullement à expliquer l'oeuvre d'art; mais la situation de la psychanalyse à l'égard de la religion est toute autre, et la déclaration de son insuffisance peut sembler beaucoup moins indiscutable. C'est que l'art a un objet, l'objet d'art précisément, l'oeuvre, détachée de son auteur, est chose dans le monde, tandis que la mystique comme telle, ne fait naître aucun objet dans le monde. Et néanmoins son cas nous semble assez voisin de celui de l'art. On chercherait en vain, ceci a souvent été remarqué, les traces chez le mystique d'un comportement asocial ou délirant:

le délire se caractérise par une fausse interprétation des événements quotidiens, alors que le sentiment mystique laisse entièrement subsister le sens commun. On parle parfois de symptômes hystériques chez tel mystique, mais ce ou ces symptômes ne prennent un sens pathologique que dans un contexte clinique, lequel fait absolument défaut chez les mystiques. — *C'est le degré d'une intégration qui définit le mysticisme.* Dès lors, Freud a beau voir dans la religion un *délire collectif*: en situant ce délire sur le plan de l'espèce ou de la collectivité, il reconnaît par là même que, pour l'individu, ce n'est pas un délire. Or l'expérience mystique est individuelle essentiellement. Et de ce point de vue Freud reconnaîtra que la religion comme délire collectif offrant un contenu tout élaboré dispense l'individu de délires incoordonnés. Les faits nous contraignent donc à poser *un réalisme de l'expérience mystique, indépendamment de la réalité de son objet.* Il se peut que l'expérience mystique soit une sublimation, mais ainsi l'on ne nie pas sa réalité spécifique, à moins d'affirmer superficiellement que l'activité instinctive est la seule véritable. "Evolution ne signifie pas identité", dit très bien le psychanalyste Baudoin. Lorsqu'on montre qu'une tendance supérieure procède d'un déplacement de tel instinct brut, on ne réduit pas plus la première au second, que l'on ne prétend réduire l'homme aux organismes inférieurs lorsqu'on pose l'évolution des êtres vivants". Qu'il y ait en ce sens un problème philosophique de la mystique et de la religion, ce n'est pas douteux. Le philosophe se doit de reconnaître la spécificité d'une expérience indépendamment de la réalité de son objet, indépendamment de la question de savoir si c'est une expérience vraie ou fausse. Il s'agit donc ici d'une phénoménologie de la mystique et de la religion.

Mais reste la seconde difficulté; la première en effet n'était nullement la plus grave, bien plus elle supposait résolue la deuxième, la laissait donc intacte et ne fait que nous y renvoyer. Qu'il y ait une phénoménologie de la religion, une spécificité, personne n'en doute, mais encore faut-il une phénoménologie de la mystique, distinguée du religieux en général. Est mystique une expérience jugée plus intime, plus rare, de plus grande vérité spirituelle. Et s'il importe peu, philosophiquement parlant, qu'elle soit une expérience vraie ou fausse, il importe beaucoup au contraire qu'elle soit une vraie expérience, et non pas un néant d'expérience. On parle d'une phénoménologie, d'une description de la mystique. Or la mystique se donne comme une ex-

périence indescriptible. La description que fait le mystique lui-même est une transcription, le fruit d'une double transposition, d'abord la réduction du contenu original en un groupement de représentations intelligibles, lesquelles sont simplement l'effet rémanent de la vision première, puis il y a incorporation de ces représentations intelligibles à des représentations concrètes de la sensibilité. On voit quel problème pose cette double transposition. Y a-t-il, non pas même un contenu original de l'expérience mystique, mais simplement un contenu? Leuba dira que durant la transe, la conscience s'appauvrit jusqu'à l'inconscience; revenu à lui, le mystique interprète la suite de ses états, et malgré leur continuité affective, y perçoit une lacune: "il sent un vide; ce vide, ce rien, en devenant ainsi un objet de pensée, prend existence et devient *le Rien qui cependant*" est; il s'opère *après coup* une identification entre un concept artificiel, le Dieu de la spéculation métaphysique, et le Rien expérimenté. Or, le récit du mystique se présente comme *le concept possible d'une expérience. Le mystique se désincarne sans cesser d'être une créature, d'être humain, terrestre.* L'homme, en son intimité, perçoit sa relation *intérieure* avec le spirituel. Il ne s'agit pas de la relation d'un monde extérieur social, historique, localisé: *mais d'une vie intérieure.*

Le mystique découvre un lien, le lien que définit une relation complexe entre la valeur et l'Être. La complexité est double ici. *Toute relation de la Valeur et de l'Être est forcément complexe;* puisque celle-ci se définit par sa propre absence, par l'avenir qu'elle décide, par sa précarité, par sa qualité d'être-à-réaliser sans qu'on puisse jamais dire qu'elle le soit. Que les valeurs mystiques participent à ce statut général, c'est ce dont témoigne l'idée chrétienne que Berdiaeff a fort bien développée dans son petit livre sur *L'Homme et la machine*: "Ce qui est au sommet de l'échelle hiérarchique des valeurs ne jouit pas pour cela d'une force particulière. On peut dire que la chose la plus puissante dans notre monde est la matière grossière. Or c'est elle qui a le moins de valeur; tandis que le moins fort est précisément la valeur suprême". Mais si les valeurs mystiques expriment la complexité de ce rapport entre l'Être et la valeur en général, il faut dire aussi qu'elles l'expriment à leur manière et spécifiquement. Quand la valeur est esthétique par exemple, elle se déclare dans un objet du monde, une oeuvre, donc un être; elle provoque et suscite l'émotion du beau, elle promet, mais l'être qui l'incarne est une fausse présence;

la beauté ne se laisse pas prendre, elle échappe, ne résidant pas dans la matière qui la supporte et où elle n'est pas encore, et ne résidant pas davantage dans sa pure forme où elle s'évanouirait en intelligible. "Puisque les valeurs échappent, je les ferai", c'est le mot du héros, ou plus simplement l'acte de la conscience morale. Mais là encore la valeur n'est jamais qu'un devoir être, et subsiste toujours en tant que telle à sa propre réalisation. On conçoit ici la place des valeurs religieuses, et au milieu d'elles de la valeur mystique.

Le mystique annonce la réconciliation de la Valeur et de l'Être. Il *pressent* cette même réconciliation, sans en expérimenter la réalisation. Ce qu'il expérimente, paradoxalement, c'est un possible comme tel. C'est la possibilité d'une expérience dont il fait l'expérience comme telle. Et c'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faudrait interpréter le second caractère de la vie mystique. Celle-ci n'est pas seulement *stabilité*, elle est aussi *mouvement*. Le thème philonien de la *Nuée obscure* montre l'âme n'ayant plus devant elle que l'abîme divin dont l'immensité n'offre aucun point de fixation, c'est le contact immédiat avec un mystère insondable. Le mystique assiste à sa propre poursuite sans fin de la plénitude divine qui se dérobe en se livrant: Dieu est vu, il ne s'agit pas, bien entendu, de vision face à face, mais de vision par miroir et en énigme; il est vu au moment où le surcroît d'infini de sa perfection ouvre le désir de posséder des perspectives nouvelles. Tel est bien le paradoxe de la mystique.