

Colloques amoureux sur des sentiers numineux

Francine Gagnon

Volume 43, Number 2 (252), May 2001

L'expérience mystique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/32737ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gagnon, F. (2001). Colloques amoureux sur des sentiers numineux. *Liberté*, 43(2), 105–111.

Colloques amoureux sur des sentiers numineux

Francine Gagnon

*Quelque temps après que je fus revêtue du saint habit de religion, les tentations commencèrent à m'attaquer de toutes parts [...]. Il me semblait que j'étais trompée du diable et que je m'étais abusée, croyant que ce qui s'était passé en moi, qu'on avait cru être de Dieu, n'était que feintes [...]*¹.

Ce passage tourmenté que relate Marie de l'Incarnation pourrait suggérer que nous sommes tous, un jour ou l'autre, les jouets d'un malin génie provocateur faisant irruption pour se moquer de nos quiètes certitudes, de notre pseudo-réalité, des témoignages de nos sens, bref, de nos repères familiers. La feinte est ici un masque pour habiter ce grand théâtre vivant qui donne souvent l'illusion sinon d'une représentation réussie, du moins d'un monde où chacun se targue d'accomplir un rôle crédible.

Chemin de croix aux stations infinies sur lesquelles déambulent des fantômes.

¹ Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, la relation de 1654, tome II, chap. XXXV, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 178.

Marie Guyard va plus loin encore. Elle croit apercevoir en pleine nuit le diable en personne : « Il avait un visage long, tout plombé et bleuâtre, les yeux gros et plus qu'un bœuf qui, pour se moquer de moi, me tira sa langue longue et épouvantable...² ». Ne retrouvons-nous pas sous ces peurs séculaires une autre façon de renouer avec le doux supplice du doute, une vie entière à se demander si l'on rêve sa vie ou si l'on vit au milieu de fausses apparences, de « singeries » (dirait Marie) qui font vaciller les identités ? Cela détermine une certaine posture, voire une humilité que la profession de l'exister commande.

Du reste, l'humilité est de mise lorsqu'il s'agit d'analyser le discours mystique car comment y parvenir sans trahir sa mesure, sans morceler l'instant fulgurant en des mots inadéquats, sans arrêter le transport amoureux ou préjuger de sa destination. C'est pourquoi je tiens à souligner que les correspondances philosophiques entrevues à partir du corpus mystique s'inscrivent d'emblée dans le registre des affinités (s)électives. Ni plus ni moins. Il faudra tenter de se tenir en équilibre instable entre l'extériorité d'une réflexion et l'intimité d'une expérience qui stupéfie, qui l'éprouve. Il faudra oser des sauts puisqu'au cœur du ravissement, il y a la sensation d'une rupture dans la continuité, le foudroiement d'un transport : « J'avais une si grande vivacité intérieure qu'en marchant elle me faisait faire des sauts, en sorte que si l'on m'eût aperçue, l'on m'eût prise pour une folle³ ».

C'est donc la maîtrise même de la démarche philosophique qu'il faudra risquer, sans toutefois faire l'économie d'une méditation car alors ce serait abandonner une troublante expérience à l'irrationalité. On se saurait oublier que le mystique peut être ravi mais pareillement le philosophe dans l'illumination d'une idée et le poète dans l'inspiration qui l'emporte. La pensée n'est peut-être pas aussi extérieure à son « objet » qu'elle ne le suppose, elle peut chercher à figurer l'expérience indicible, inexprimable par excès et non par défaut car il y a sur elle infiniment à dire.

² *Ibid.*, p. 180.

³ *Ibid.*, la relation de 1633, tome I, p. 164.

Puisqu'il s'agit d'abord d'une quête, je prends pour acquis qu'il est possible d'en parler, de tisser des correspondances, des relais spirituels en quelque sorte, pour que ces discours que l'on dit *mystérieux* ne sombrent plus dans des divagations fantasques comme si l'annonce de la « mort de Dieu » avait précipité cette expérience dans l'obsolescence, devenant ainsi le reliquat d'un conte en souffrance. Et ceci me semble excéder toute question de croyance et d'appartenance à un temple défini : « Mon esprit était toujours hors de moi-même ; mon corps devenait comme un squelette⁴ ».

Évidemment, on peut vite classer ces états d'oraison dans le registre de la folie passagère ou pire d'un nihilisme ravageur, de celui qui d'ailleurs se manifeste avec force zèle du côté des anorexiques, dont le premier souhait manifeste consiste à faire disparaître leur enveloppe charnelle afin de décoller de terre et emprunter quelques ailerons séraphiques. Ce serait oublier que ces êtres souffrent d'abord d'un déficit amoureux, auquel cas c'est la racine même du désir qui est niée, un désir sans contenu, sans épaisseur, sans durée. Si leur corps écope de la sorte, il faut saisir à travers leur supplice quasi obscène le refus de vivre sous le seul empire du besoin. L'excès de douleur qui conduit au désir de mourir correspond à un désir tout aussi démesuré de nourrir une âme affamée d'amour, quitte à ne pas faire de vieux os... « Toutes mes infirmités sont spirituelles et par conséquent plus difficiles à guérir⁵ ».

Encore faut-il comprendre la complexité de ce désir, tout à la fois pudeur et effroi, une mue de l'être qui est aussi un arrachement à toutes les folles séductions des marchands du temple. Qu'il s'agisse de se dépouiller des parures, des soins et des miroitements du corps ou de cesser la fuite tourbillonnante dans les apparences mondaines, le désir conduit à ce qui importe, davantage pressenti ici qu'espéré, à l'aube d'une naissance incertaine, le moment où bascule un destin pour son bonheur ou sa perte.

⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁵ Marie de l'Incarnation (1599-1672), *Correspondance*, Solesmes, 1971, p. 229.

On se saurait réduire le désir de se modeler sur une figure admirative – ici absolue – et la force attractive de l'idéalisation au repli autarcique. J'y vois davantage un dénuement, avec ou sans sa peau, l'ardent désir d'un au-delà tout en ayant une vive conscience du gouffre qui s'entrouve. Mélancolique humanité qui doute de la claire ordonnance du terrestre et du céleste. Parce qu'au sein même de ce désir : se faire, c'est aussi se défaire. Et affronter tous les risques : celui de la perte, de la folie, voire de la mort. Dépouillement radical ou masochisme qui tait son nom ? Je dirais surtout désir de la présence comblante de l'impalpable, tout abandonner plutôt que de rester prisonnier de (dans) l'immanence d'une existence au rabais ; se détacher d'un corps trop lourd à porter pour emprunter la grâce prodigieuse de l'esprit. Plusieurs mystiques ont choisi cette voie pour mieux se délier des chaînes d'une identité de convenance. Mais il ne s'agit pas d'une mue arbitraire, d'une violence gratuite dans la coquille vide de l'idole. Si l'on prend pour acquis que tout délire est précédé d'une histoire à tout le moins trouble – origine insondable, rêves de délivrance – on peut davantage s'immiscer dans la peau sensible de ces mystiques qui, à l'instar de Marie de l'Incarnation, s'inquiètent « que cette abstraction actuelle continue ne me causât la mort, vu sa longue durée...⁶ ».

Depuis que le monde est monde, ne peut-on partager ce désarroi aux confins du questionnement métaphysique, telle une promenade dans l'infiniment grand où notre âme se liquéfie, s'abîme dans un Absolu innommable ? Faut-il pour autant que cette abstraction nous déporte dans les pourtours de la déraison ? Comment ne pas franchir les lignes dérisoires de l'horizon lorsque la question lancinante continue de hanter nos fragiles consciences : *pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien (ou vice-versa) ?*

Je me mis en devoir d'obéir mais il ne fut pas en mon pouvoir de sortir de cette disposition [...] Lorsqu'il [son supérieur] vit mon impuissance, il me laissa en paix à la conduite de Dieu, qui m'agissait si puissamment⁷.

⁶ Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, la relation de 1633, tome I, p. 200.

⁷ *Ibid.*, p. 201.

Si les créatures de néant que nous sommes arrivent tout de même à survivre à l'inassouvissement du désir, n'est-ce pas en vertu d'une capacité quasiment infinie de s'extasier, de sortir de son petit soi sans y renoncer tout à fait puisque le corps – et c'est là tout le paradoxe – garde toutes les marques de l'Autre : des traces, des touches, des caresses mais aussi des plaies, des fissures et des stigmates par où la jouissance et la souffrance s'inscrivent.

Cette constante inquiétude est en même temps une aspiration à se fondre avec ce qui (nous) dépasse infiniment : néant qui néantise, divinité qui totalise, en somme éviter la complaisance à soi, casser le fantasme de l'autosuffisance. D'où l'importance, à l'origine de la mystique, de ce mouvement appelé la « théologie négative » pour qui Dieu est toujours au-delà de Dieu. Si le colloque amoureux se situe à l'intérieur d'une expérience unique, laquelle transcende l'espace prosaïque, il est difficile d'oublier que l' Aimé est l'éternel absent. Présent à travers son absence. En ce sens, si l'objet du désir se dérobe, par ricochet il ouvre les portes du langage qui tente alors de le dire, mais au moyen d'une parole interrogative et balbutiante plutôt que des idées claires et distinctes. On se passera ici de la pichenette divine.

« Il faut perdre tous mots et tous noms », écrira Marie, et Maître Eckhart de renchérir : « Ne pouvoir l'atteindre, c'est notre découverte : l'échec même notre succès. » On comprendra alors pourquoi la poésie, la liturgie, voire l'incantation ont souvent pu mieux exprimer ce qui excède l'analyse conceptuelle. Et on se situera dans une lutte sans fin et dans les aléas d'un entrecroisement entre le « connaître » et l'« aimer » :

L'amour est un je ne sais quoi
Qui vient je ne sais d'où
Qui entre je ne sais par où
Et donne la mort je ne sais comment
(Saint Jean de la Croix)

Il faudrait alors évoquer une extase sans objet pour bien marquer l'épreuve du renoncement et du dessaisissement, voire de

l'anéantissement : « N'étant plus moi, je demeurai lui par intimité d'amour et d'union⁸ ».

N'est-ce pas là la première manifestation de l'amour ? Dès lors désirer quelqu'un, l'aimer impliquent-ils un véritable abandon : se laisser défaire de tout souhait de le posséder. La générosité est abandon sans dû, médiation privilégiée. Renoncer à prendre, à avoir, renoncer à être qui l'on était au profit de ce qui nous é/meut.

Cependant, peut-on dire que seul l'amour conduit vers la béatitude, et non la connaissance ? La dépossession peut aussi s'ouvrir sur une reconquête. Seule voie qui permette de (se) préserver de la fascination mortifère ou de la fusion régressive dans la mesure où elle aide à mettre au jour ce que le sujet porte en lui. Et ce qui se donne est donné dans la surabondance du cadeau reçu. On ne peut que rappeler ici une évidence concernant ce qui s'énonce à travers la relation mystique, à savoir une expérience éminemment singulière, laquelle porte sur un objet in-fini. Mais alors la mystique serait à rapprocher de l'inspiration, un mode pour ainsi dire intransmissible : « Sa naissance la voue à l'impossible, comme si, malade de l'absolu dès le commencement, elle mourait finalement de la question qui l'a formée⁹. » En même temps la quête mystique – comme l'enquête métaphysique – n'est jamais loin du « connais-toi toi-même » socratique. Du reste, l'infini n'a aucun sens sans le fini, lequel interroge sans cesse sa finitude. « Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus ; que Dieu soit Dieu, j'en suis une cause » (Maître Eckhart, *Traité et sermons*).

Il y a donc une pensée possible, même dans le déchirement – une sorte de travail du négatif – laquelle s'inscrit dans une béance originelle, un exil intérieur, tout en cherchant une langue pour se dire. La poésie est l'une de ces langues, la prière aussi. Ce sont des productrices de silence au milieu de la rumeur des mots. La philosophie doit accueillir ce qu'elle ne peut contenir,

⁸ Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, la relation de 1654, tome II, chap. XXII, p. 138.

⁹ Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 105-106.

quitte à professer une « docte ignorance », au lieu de recourir aux attendus que recèle tout discours doctrinal.

L'amour quand il ne peut se contenir à l'intérieur de lui-même
ne fait pas attention avec quel ordre, suivant quelle loi,
avec quelle suite, et dans quelle pauvreté de mots il
bouillonne,
il s'échappe dehors

(Bernard de Clairvaux, *Super Cantica*)

Partage et transitivité. Offrande amoureuse. Copule du monde.

Inutile d'ajouter que cette démarche comporte maints dangers dans la mesure où les « embrasements célestes » peuvent conduire à une stupeur illusoire. D'où les mises en garde réitérées contre la tendance à prendre les ravissements, les trances, les souffrances aiguës pour des signes d'élection. Saint Jean de la Croix sera particulièrement sensible à ces dérapages et même Thérèse d'Avila dont on connaît pourtant la fameuse expérience de la « transverbération » à travers le portrait saisissant qu'en a fait le Bernin, éprouve de la répugnance à l'égard d'une religiosité ostentatoire.

Comment alors reconnaître le ravissement qui transfigure ? Que l'on évoque l'agitation convulsive de la transe ou l'immobilité extatique de la contemplation, à la limite que l'on aborde l'état poétique ou amoureux, dans tous les cas le ravissement exprime une énigmatique tension entre la servitude et la délivrance, entre la pesanteur et la grâce avec pour ultime visée l'appel impérieux d'une transcendance, l'aspiration à un autre devenir. Contrairement à ce que laisse entendre le mot ex-tase, il ne s'agit pas tant d'une sortie de soi que d'une concentration de tout l'être tendu vers ce qui le rassemble, qu'il devine et accueille, dans l'effrayante exigence d'en être digne. Mais au même moment, le ravissement épouvante dans la mesure où il tente de convertir l'aveuglement initial en un éblouissement vertigineux. Au lieu d'imaginer un terme qui serait un repos, les retentissantes paroles des mystiques clament que la félicité est aussi une inquiétude, un incendie et non une réponse. Nous avons ten-

dance à percevoir l'admiration comme une passivité dans laquelle le sujet s'enlise fasciné par l'objet de son désir au lieu d'y voir, en contrepoint, une enquête qui se nourrit de ce qu'elle contemple, qui rend visible l'invisible. Admirer, c'est désirer (lui) ressembler, ce qui ne peut que métamorphoser celui ou celle qui ressent cet amour. Création et non copie. L'objet et le sujet se confondent, on ne sait plus trop qui imite et qui est imité. Mais une telle transmutation découle d'un nécessaire dénuement, une quête de la substantifique moelle qui peut s'aventurer jusqu'à l'ossature fragile de l'être. On peut mieux comprendre alors pourquoi un surgissement de cet ordre – jubilation inédite, violence d'un rapt – brise la confortable appartenance au monde : l'identité suppliciée fait surgir l'altérité, l'impérieuse interpellation d'une présence. Aucune chapelle ne peut enrégimenter cette expérience, pas même l'officielle religion. Dès l'instant où les hétérodoxes sont phagocytés de l'intérieur, la résistance à l'appartenance confessionnelle se drape des oripeaux de la nuit obscure.

Ultime défaillance.

Ce qu'on appelle la passivité n'est pas la réception par nous d'une réalité étrangère ou l'action causale du dehors sur nous ; c'est un investissement, un être en situation, avant lequel nous n'existons pas, que nous reconnaissons perpétuellement et qui est constitutif de nous-mêmes.

(Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*)

On ne saurait suffisamment insister : le ravissement n'est pas un cabinet de curiosités pathologiques. Il ne s'agit pas d'un accès maladif qu'il s'agirait de résorber mais de la face cachée d'une revendication bien légitime : une incitation à être. Et on ne peut mieux traduire ce transport que par l'élan amoureux, celui qui délire et délivre, sans s'attacher à son objet pour mieux le dévorer.

Mais alors il faudrait transposer sur le plan divin les émotions de l'amour humain qui sont associées à une imagerie nuptiale. Plusieurs mystiques ont d'ailleurs écrit des commentaires sur le *Cantique des Cantiques* : Origène, Grégoire de Nysse, Thomas

Gallus, Jean de la Croix et Thérèse d'Avila pour ne nommer que celle-ci ou ceux-là. En choisissant l'épithalame, ils ont célébré à leur tour ces chants érotiques, lesquelles évoquent la perte et l'indicibilité comme mise en scène de la blessure d'amour mais également l'assouvissement du désir à travers le mariage spirituel, consacrant l'union suprême entre Dieu et l'âme, son Épouse. Mais pour saisir les signes de l'Autre, cela suppose d'entrée de jeu une vertu fort rare en cette époque résolument moderne et pourtant souvent pétrifiée par sa propre mise en scène spectaculaire : l'humilité. Si l'homme ne crée pas la présence, elle ne peut être que *donation*. Du reste, on pourrait dire que si les signes n'appelaient pas un excédent de sens et de vie en dehors (et au-dedans) de nous, nous serions confrontés à l'opacité du chaos. Tout serait dissous dans une même nuit d'indifférence. C'est pourquoi les idéaux de vie contemplative, de béatitude et de sagesse continuent de hanter nos mémoires et ce, malgré tout le désenchantement qui succède à la suspension de nos entretiens infinis. Au lieu de se replier dans la tourmente cynique, laquelle ne connaît de répit que sous les façades de l'autodérision, les mystiques font écho à la plus haute des vertus : la charité. On pourrait la définir, et ceci n'est pas une tautologie, comme étant l'amour de ce qui est chéri pour sa seule valeur. Nous aimons l'autre non parce qu'il souffre, mais parce qu'il existe. Voici une foi toute simple mais qui requiert un cœur solide.

Et des os costauds.

Sacerdoce humain

dans un espace déserté

par le sens.