

MYSTIQUE ET PARADOXE, LECTURE ET PARADIGME

Roger Marcaurette¹

Le terme de mystique recouvre une foule de phénomènes qui vont des compulsions hystériques à la révélation, de la mortification à la lévitation extasiée, de la prière et de la méditation à leur cessation dans l'expérience du vide transpersonnel ou dans l'union avec un Dieu personnel. Il reste que, tout en tenant compte de l'immense diversité des témoignages et de leurs interprétations dans l'ensemble des traditions spirituelles de l'humanité, la mystique peut se définir essentiellement comme une forme de contact direct, d'union ou d'identification de la conscience individuelle avec l'Absolu. Puisque la mystique apparaît ainsi comme un point de jonction où coexistent consciemment le fini et l'infini, sa figure élective est sans doute celle du paradoxe, cette association de mots communément incompatibles ou d'assertions contradictoires du point de vue de la logique du tiers exclus. La littérature mystique des diverses traditions du monde regorge de ces rencontres sémantiques d'apparence contradictoire: l'Absolu dont le mystique fait l'expérience sera présenté comme à la fois un et multiple, transpersonnel et personnel, vide et plein, silencieux et dynamique, ténèbre et lumière, identique à la conscience individuelle et pourtant distinct d'elle.

¹ Roger Marcaurette est étudiant au doctorat en religion comparée à l'Université McGill et au doctorat en études françaises à l'Université de Montréal. Il est également chargé de cours au Département des sciences religieuses de l'UQAM.

Dans la mesure où le mystique désire l'union permanente avec l'Absolu même au milieu de son activité quotidienne, l'affirmation la plus révélatrice de son éventuel succès serait, à mes yeux, une forme paradoxale qui attribue simultanément le dynamisme et le silence, l'agir et le non-agir, non plus seulement à la nature de l'Absolu, mais aussi à la conscience du mystique lui-même. Il m'apparaît que ce paradoxe de l'agir et du non-agir se retrouve non seulement dans les traditions orientales, mais également dans les écrits de plusieurs mystiques déterminants de la tradition chrétienne. Or, certaines études contemporaines inspirées de la psychanalyse, comme celles de Michel de Certeau et d'Antoine Vergote, ne voient pas du tout dans ce paradoxe le trait caractéristique de la relation concrète du mystique avec l'Absolu. Selon ces auteurs, le paradoxe mystique fondamental s'articule autour d'un désir d'accéder à ce qui ne sera jamais entièrement accessible en cette vie, autour d'une aspiration dont l'ardeur est vouée à rester ensemble attisée et frustrée par la présence divine. Tout aussi ravissante qu'elle puisse être, l'expérience du divin s'avère toujours partiellement voilée, temporaire, et, de toute façon, accordée par un *Autre*, reconduisant ainsi l'altérité foncière de l'Absolu et repoussant toujours l'assouvissement de l'union complète. La mystique se présente alors comme mystique du désir. Cette lecture n'est d'ailleurs pas sans affinités avec la mystique non religieuse d'un Georges Bataille qui se donne comme objet de désir l'«impossible» ou l'«inconnu».

Au cours de cet article, je montrerai que 1- dans cette mystique du désir, le choix et la compréhension du paradoxe fondamental obéissent à un paradigme² de la finitude qui pose

² J'utilise le terme de paradigme au sens de la définition qu'en donne Edgar Morin à la suite de Thomas Kuhn:
Un paradigme contient, pour tous discours s'effectuant sous son empire, les concepts fondamentaux ou catégories maîtresses de l'intelligibilité, en même temps que le type de relations logiques d'attraction/répulsion (conjonction, disjonction, implication ou autres) entre ces concepts ou catégories (...)

l'inaccessibilité de l'union permanente avec l'Absolu en cette vie; 2- dans les principales traditions orientales, dont l'*Advaita* auquel je m'attarderai, la conception du paradoxe mystique est régie au contraire par un paradigme du non-dualisme qui pose l'accessibilité de cette union³; 3- dans la tradition chrétienne,

Sémantiquement, le paradigme détermine l'intelligibilité et donne sens. Logiquement, il détermine les opérations logiques maîtresses. Idéologiquement, il est le principe premier d'association, élimination, sélection, qui détermine les conditions d'organisation des idées (*La Méthode*, vol. 4, *Les Idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Seuil, 1991, p. 213).

Comme le souligne Morin, les paradigmes peuvent être classifiés notamment selon le champ qu'ils recouvrent (*ibid.*, p. 219). En ce qui concerne la relation entre l'homme et la nature, on peut par exemple identifier un premier paradigme qui inclut l'homme dans la nature, et un autre, qui lui est opposé et qui identifie le caractère spécifique de l'humain en l'excluant de la nature. De façon analogue, j'examinerai ici deux paradigmes qui concernent la relation entre l'homme et l'Absolu, celui de la finitude et celui du non-dualisme. Morin définit également ce qu'il appelle des «paradigmes maîtres» ou «grands paradigmes» (*ibid.*) qui informent la pensée de l'ensemble d'une culture ou d'une civilisation. Il serait fructueux d'étudier le rapport des paradigmes de la finitude et du non-dualisme avec les paradigmes maîtres de l'Orient et de l'Occident. Il est possible qu'ils constituent eux-mêmes ces grands paradigmes.

³ Bien que leur cas soit isolé, certains systèmes qui posent la possibilité d'un accès permanent à une forme d'Absolu en cette vie peuvent être en fait dualistes au sens habituel du terme, c'est-à-dire fondés sur la conception de deux principes ultimes irréductibles l'un à l'autre. Tel est le cas du *Sāṃkhya-Yoga* où la libération constitue le recouvrement d'un Soi (*puru_a*) purement spirituel comme distinct de la Nature, mais sans leur réunification ultérieure dans un principe unique. Le paradigme du non-dualisme tel que je le définis a pour caractéristique minimale la possibilité de l'union permanente avec un Absolu en cette vie et inclut donc un système comme le *Sāṃkhya-Yoga*.

l'expérience de Thérèse d'Avila obéit davantage au paradigme du non-dualisme qu'à celui de la finitude, contrairement à la lecture qu'en font Michel de Certeau, Antoine Vergote et la théologie chrétienne traditionnelle (aristotélico-thomiste).

Paradoxe et désir de l'inaccessible

Dans son introduction à *La Fable mystique*, Michel de Certeau écrit qu'en Occident, du 13^e au 17^e siècle, la mystique fait passer le discours sur Dieu, de la déclaration de sa présence, au constat de son absence et à l'empire du désir. Cette littérature «est l'épreuve, par le langage, du passage ambigu de la présence à l'absence (...) elle raconte comment un corps "touché" par le désir et gravé, blessé, écrit par l'autre, remplace la parole révélatrice et enseignante».⁴ Il précise, à propos de l'aspiration impérieuse à combler l'absence de Dieu, que «le nécessaire, devenu improbable, c'est en fait l'impossible. Telle est la figure du désir».⁵ Exigeant plus radicalement que l'époque antérieure l'expérience de la présence plutôt que sa seule déclaration, les mystiques se méfient de tout ce qui en donne seulement l'illusion. Mais puisque, selon de Certeau, l'Absolu recherché est hors d'atteinte, paradoxalement, le combat qu'ils ont inauguré contre ces leurre est celui-là même qui perpétue les revers de leur désir, car «ils défendent l'inaccessibilité à laquelle ils se confrontent».⁶ Ainsi, «le vide mental» compterait parmi les

⁴ Michel de Certeau, *La Fable mystique*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1982, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 14. Denis Jeffrey conduit ce paradoxe jusqu'à ses conséquences ultimes: «(...) ce que désire le mystique, ce n'est pas Dieu. Le mystique désire désirer, il ne cherche pas à combler son désir par un objet réel ou imaginaire (...) Ivre de Dieu, il préfère demeurer dans l'acte même de désirer» («Approches de l'altérité», dans *Religiologiques*, vol. 1, no 2, 1990, p. 55; voir aussi «Désir du mystique: mystique du désir», dans *ibid.*, no 1, pp. 113-114). Mais, ce faisant, Jeffrey annule la tension qui nourrit le paradoxe, car si le mystique désire seulement désirer, le simple fait de désirer lui

«artefacts mentaux» dont le mystique doit s'écarter s'il veut permettre «l'advenue d'un Imprévisible»⁷ qui pourtant ne peut jamais se concrétiser dans une expérience définitive d'union. Reprenant la croyance chrétienne traditionnelle de l'accessibilité complète de Dieu uniquement après cette vie, de Certeau affirme que l'illumination par la présence divine ne se produit qu'à la mort, lorsque le mystique n'a plus les forces physiques pour alimenter son désir: «Elle n'apparaît qu'au moment (...) où la demande s'éteint, non d'elle-même, mais par manque de forces vitales pour la soutenir».⁸ L'écriture mystique constitue alors un prolongement privilégié du paradoxe de la vie, une modulation de la tension entre, d'une part, le refus de la distance qui sépare de l'Absolu et, d'autre part, l'absence irrémédiable qui alimente sans cesse le désir de l'Autre: «En attendant cette dernière heure, l'écriture demeure. Son travail, en la région d'entre-deux, joue sur l'inacceptable et insurmontable division (...) Pourquoi écrit-on en effet, près du seuil (...) sinon pour lutter contre l'inévitable?»⁹

permet d'atteindre immédiatement l'objet de son désir, soit le désir. Pour sa part, de Certeau semble toujours garder un indéfinissable ailleurs comme objet du désir mystique. Ces deux lectures font donc de la mystique un entreprise soit stérile (désir du désir), soit absurde au sens existentialiste (désir de l'inaccessible).

⁷ de Certeau, *op. cit.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ *Ibid.* Cette conscience angoissante d'un pari perdu à l'avance a nourri l'écriture de nombreux auteurs du 20^e siècle. Par exemple, l'œuvre entière de Edmond Jabès s'enracine dans cette tension paradoxale d'un désir de Dieu sans cesse relancé par l'insurmontable distance qui le sépare de son objet:

Dieu serait-il ce qui est inatteignable dans tout ce qui par nous est rejoint? Ce qui se dérobe au désir pour l'attiser? Comme si l'on ne devait se contenter que d'une partie de ce que l'on s'attendait à obtenir d'un être ou d'un objet, frustré de l'autre restée dans l'ombre? (...)

Mais si Dieu était ce Rien, sa dimension inconcevabk, le vide que la parole, en vain, s'évertue à combler; le trou avide, la fosse béante

La position d'Antoine Vergote s'appuie sur un même postulat de finitude irrémédiable de la conscience et sur la dualité irréductible de la relation du mystique avec Dieu. En conclusion de *Dette et désir*, l'auteur écrit à propos du croyant: «Les signes de la Présence le frappent du dehors et leur frayage en lui ouvre le repli où il voudrait se lover. Venant au devant de l'homme, la Présence est son a-venir. Aucune présence ne coïncide avec le présent, certainement pas la présence divine.»¹⁰ Le dépassement de la dualité ne peut déboucher que sur la folie: «Si l'altérité de l'absolu par rapport au fini n'est pas vraiment sauvegardée et justifiée, si dans l'union, la distance devient nulle, l'homme s'abîme dans un être sans limite et sans fond. Ce qui accule Holderlin à la folie, c'est l'impossibilité où il se trouve de maintenir la distance.»¹¹ Même lorsque la conscience parvient en elle-même à une «union immédiate et expérientielle avec le Tout», elle s'aliène à la relation ultime qui est la plus authentiquement religieuse: la rencontre salvatrice avec un Dieu qui reste fondamentalement autre. Ainsi l'expérience de l'unité essentielle et l'assouvissement qu'elle est censée procurer ne peuvent être qu'illusoirs:

À ce stade d'accomplissement et de suffisance intérieure, que pourrait encore signifier un rapport vécu à l'Autre radicalement autre? Comme dans les expériences de sommet décrites par Maslow, le temps et l'histoire sont abolis; l'altérité est résorbée dans une plénitude intérieure affective et imaginaire.¹²

que l'heure élargit, au pied du verbe décapité? (*Le Livre des ressemblances III, L'Ineffaçable, l'inaperçu*, Paris, Gallimard, 1980, 79-80).

¹⁰ Antoine Vergote, *Dette et désir, Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 310.

¹¹ Antoine Vergote, *Psychologie religieuse*, 2e éd., Bruxelles, Charles Dessart, 1966, p. 166.

¹² *Ibid.*, p. 174. Vergote conclut même que puisque, selon lui, la psychologie jungienne tend vers l'expérience non dualiste de l'union avec le «Tout», elle est «aussi peu religieuse, pour le moins, que le

En conclusion de *La Fable mystique*, de Certeau reconnaît dans la culture contemporaine ce même paradoxe d'un être qui ne peut s'empêcher de rechercher avidement un lieu autre que celui auquel sa condition d'humain l'assigne, et dont le désir est sans cesse relancé par sa propre frustration. Mais comme cette culture place au cœur de son paradigme la finitude de toute connaissance humaine et le caractère dérisoire de toute prétention à une vérité métaphysique, elle ne peut plus désormais prendre Dieu comme fondement et comme objet de sa quête. Puisque son désir est sans trêve et sans issue, l'être se trouve alors voué à l'errance la plus radicale:

De cet esprit de dépassement, séduit par une imprenable origine ou fin appelée Dieu, il semble que subsiste surtout, dans la culture contemporaine, le mouvement de partir sans cesse, comme si, de ne plus pouvoir se fonder sur la croyance en Dieu, l'expérience gardait seulement la forme et non le contenu de la mystique traditionnelle (...) le voyageur n'a plus de fondement ni de fin. Livré à un désir sans nom, c'est le bateau ivre.¹³

L'œuvre de Georges Bataille figure parmi les exemples éloquents¹⁴ de l'errance délibérée, du refus de donner toute origine et toute fin transcendantale au désir paradoxal d'un inaccessible Ailleurs. Pour Bataille, même si Dieu existe, il nous reste fondamentalement inconnu. Le concevoir en tant que Dieu, c'est réduire l'inconnu à l'illusion d'un connu, c'est en faire «un objet mort et la chose du théologien».¹⁵ Contrairement à la

freudisme athée; c'est qu'elle ferme, en effet, toute ouverture à l'Autre» (*Ibid.*).

¹³ *Op. cit.*, p. 411.

¹⁴ D'autant plus que Bataille a marqué les écrivains d'une certaine avant-garde, dont Foucault, Barthes, Sollers, Kristeva et Derrida.

¹⁵ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 16.

mystique apophatique traditionnelle, Bataille souligne ici non pas la nécessité de dépasser toute représentation et toute activité mentale, afin d'accéder à l'Absolu, mais plutôt l'impossibilité pour l'être humain de «devenir tout»¹⁶, de réintégrer son unité essentielle avec l'Un. L'expérience mystique intégrale consiste alors à embrasser dès maintenant la finitude humaine et l'irréductible empire de l'inconnu qui s'ouvre devant la soif de l'Autre. Car, selon Bataille,

Dieu est en nous d'abord le mouvement d'esprit qui consiste — après être passé de la connaissance finie à l'infinie — à passer comme par extension des limites à un mode de connaissance différent, non discursif, de telle sorte que l'illusion naisse d'une satiété réalisée au-delà de nous de la soif de connaître existant en nous.¹⁷

Pour respecter la radicalité de l'inconnu, le savoir de l'inconnu, c'est-à-dire le savoir du non-savoir, doit être lui-même reconnu comme non-savoir: «En effet, je sais, mais ce que j'ai su, le non-savoir, le dénude encore. Si le non-sens est le sens, le sens qu'est le non-sens se perd, redevient non-sens (sans arrêt possible)».¹⁸ Remarquons que si l'inconnu doit demeurer tel, alors la question de l'accessibilité de l'Absolu devrait à tout le moins rester ouverte. Mais, typique de la pensée occidentale, la prégnance du paradigme de la finitude resurgit lorsque, tout en définissant «l'extrême du possible» comme «une agitation incessante du possible et de l'impossible», Bataille pose comme limite un lieu où l'on «s'avance si loin qu'on ne puisse concevoir une possibilité d'aller plus loin»¹⁹ et où l'expérience du divin devient synonyme de l'impossible: «J'entre dans un cul-de-sac. Là toute possibilité s'épuise, le possible se dérobe et l'impossible

¹⁶ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁷ *Ibid.*, p. 126.

¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹⁹ *Ibid.*, p. 52.

sévit. Être face à l'impossible — exorbitant, indubitable — quand rien n'est plus possible est à mes yeux faire une expérience du divin, c'est l'analogie d'un supplice». ²⁰ Un glissement s'opère ainsi de l'inconnu à l'impossible. L'inaccessibilité actuelle et individuelle acquiert le statut d'une condition permanente et universelle. Dieu devient l'impossible, cet indéfini «que nous ne pouvons toucher sans nous dissoudre». ²¹ En tant qu'être de désir choisissant de refuser, parce qu'illusoire, toute connaissance de l'Absolu, mais ressentant aussi sa finitude comme inadmissible, l'homme devient lui-même incarnation de l'impossible, déchiré par l'égalité paradoxale de la présence et de l'absence, de la satisfaction et de la douleur, «abîmé sans finir dans la contemplation satisfaite d'une absence». ²²

Le paradoxe de l'agir et du non-agir

En contraste frappant avec ces expressions du paradoxe mystique nourries par le paradigme de la finitude, les formulations paradoxales des traditions essentiellement non dualistes suggèrent l'expérience permanente de l'union de la conscience individuelle avec l'Absolu même au milieu des activités quotidiennes. Un passage de la célèbre *Bhagavadgītā* le formule de la manière suivante: «"Je n'agis point", voilà ce que pense l'homme unifié qui connaît la réalité. Alors même qu'il voit, entend, touche, sent, mange, marche, dort, respire, parle, rejette, saisit, ouvre et ferme les yeux, il reconnaît toujours que ce sont les sens qui opèrent sur les objets des sens». ²³

²⁰ *Ibid.*, p. 45.

²¹ Georges Bataille, *Le Coupable*, dans *Oeuvres complètes*, vol. 5, Paris, Gallimard, 1973, p. 388.

²² Georges Bataille, *Méthode de méditation*, dans *Ibid.*, p. 199.

²³ *naiva kijucitkaromṛiti yukto manyate tattvavit |*
paśyaññāṅvansp@sañjighrannaśvangacchansvapanśvasan ||
pralapanvis@jang@h_annunmi_annimi_annapi |
ijudriyā_ṛudritārthe_u vartante iti dhārayan ||

Puisque le sommeil compte parmi les actions énumérées, il est clair que la pensée du non-agir ne constitue pas ici une pratique en vue d'atteindre un état de non-agir, aucune pratique n'étant possible dans l'inconscience du sommeil. Le non-agir signifié par ce passage ne se réduit pas non plus à l'idée «Je n'agis point» en tant que simple pensée: si tel était le cas, la reconnaissance du non-agir ne serait qu'illusoire, car elle constituerait encore un agir sous la forme d'une activité mentale portant sur le concept du non-agir. «Je n'agis point» est plutôt la constatation, sur le plan mental, de l'obtention d'un état de non-agir qui transcende le plan mental. Dans sa glose sur la strophe précédente, *Ā kara*²⁴ écrit que «l'homme unifié» dont parlent les deux strophes qui suivent est «celui dont le soi, la conscience intérieure, est devenu le Soi de tous les êtres, de *Brahmā* à la touffe d'herbe (...) Demeurant dans cet état, il ne s'attache pas, il n'est pas limité par l'action, même quand il la poursuit pour le bien-être du monde».²⁵ Le paradoxe qui décrit ce délivré-vivant (*jñvanmukta*) rend donc compte à la fois de son expérience du Soi transpersonnel comme témoin (*sāk_in*) silencieux de toute activité, et de l'activité psychophysiologique journalière qui se poursuit sur le plan de son individualité.

Le *Yogavāsi_ṭha*, ce long poème philosophique sanskrit rédigé autour des 12^e et 13^e siècles de notre ère, affectionne particulièrement ce genre de paradoxe.²⁶ Des sages, il y est dit:

(Works of *Ā kara*cārya, vol. 2, *Bhagavadgītā with Ā kara*bhāṣya, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978, strophes 5.8-9, pp. 88-89).

²⁴ Fondateur de la tradition hindoue dite du non-dualisme (*advaita*), *Ā kara* a vécu entre 700 et 750 ap. J.-C.

²⁵ *sarve_āṃ brahmāḍjnāṃ staṃbaparyantānāṃ bhĒtānāmātmabhĒta ātmā pratyakcetano yasya (...) sa tatraivaṃ vartamāno lokasaṃgrahāya karma kurvannapi na lipyate na karmābhirbadhyate ityārtha.* (*Ibid.*, p. 88).

²⁶ Le paradoxe de l'agir et du non-agir apparaît également dans les autres traditions non dualistes de l'Orient. Il est formulé par exemple dans un des textes fondamentaux du bouddhisme *Theravāda* où celui qui est parvenu au *nirvāṇa* se voit comme distinct des agrégats qui composent l'individualité: «(...) toute matière (ou

corps) doit être regardée comme elle est réellement, à la lumière de la parfaite connaissance (*sammāpaññā*), de la façon suivante: Cela n'est pas à moi. Je ne suis pas cela. Cela n'est pas mon Moi. Il en est de même des quatre autres agrégats (*khandā*): sensations (*vedanā*), concepts (*sannā*), principes de formations (*sankhāra*), et conscience (*vinnānam*). Celui qui, voyant le monde ainsi, se détourne du monde est véritablement libéré des passions mauvaises et a conscience de la liberté» (*Majjhima-Nikaya* 22, cité dans Suzuki, D.T., *Essais sur le bouddhisme Zen*, 4e éd., 1ère série, Paris, Éditions Albin Michel, 1943, p. 195). Dans le même esprit, le texte Zen japonais intitulé *Six essais de Shoshitsu* et attribué à Bodhidharma, le premier maître Zen, déclare: «Si vous désirez chercher le Bouddha, vous devez regarder en votre propre Nature, qui est le Bouddha lui-même. Le Bouddha est un homme libre — un homme qui n'œuvre pas et n'accomplit rien (...) C'est la nature spirituelle d'un être qui, dans l'Illumination, répond au monde extérieur, entre en contact avec les objets, soulève les sourcils, fait cligner les paupières et mouvoir les bras et les jambes. Cette Nature est l'Esprit, et l'Esprit est le Bouddha, et le Bouddha est la Voie, et la Voie est le Zen» (cité dans *ibid.*, 298). La coïncidence de l'agir et du non-agir joue bien sûr également un rôle clé dans ce chef d'œuvre du paradoxe qu'est le *Tao-tê-king*: «Par le non-faire rien qui ne se puisse faire» (Lao-tseu, *La Voie et sa vertu. Tao-tê-king*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, chapitre 48, p. 115). Tchouang-tseu précise ainsi la position du taoïsme: «Qui n'est pas mu par ces vingt-quatre passions humaines se maintiendra en parfait équilibre; son âme sera sereine, clairvoyante et humble. Il n'agit pas, mais tout se fait par lui» (*L'Oeuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris, Gallimard/Unesco, 1969, p. 192). Après avoir mentionné ici que le sage n'est pas motivé par les passions, Tchouang-tseu suggère un peu plus loin la possibilité qu'il ait une colère, pour ensuite mieux l'assimiler à l'absence de colère: «Qui est au-dessus de toute colère ne sera jamais en colère, car sa colère découle de la non-colère; qui est au-dessus de toute action humaine n'agira plus, car ses actes émanent du non-agir» (*Ibid.*, 193).

«Arrivant, ils n'arrivent pas. Partant, ils ne partent pas. Agissant, ils n'agissent pas. Ne parlant pas, ils parlent».²⁷ L'être qui, en son essence, se sait un avec le Soi immuable, reste imperturbable même devant la douleur physique la plus violente: «On lui tranche un membre, il n'est pas amputé; versant des larmes, il ne pleure pas; même en proie aux flammes, il ne brûle pas; même détruit, il ne périt pas».²⁸ Embrasse-t-il librement la jouissance, qu'elle ne parvient pas plus à troubler sa conscience du non-agir:

Toutefois, l'esprit détaché, l'homme de connaissance jouit, amusé, de tout le lot des plaisirs qui lui reviennent sans effort, comme l'œil tire agrément de la lumière. Le sage goûte-t-il à la femme, au cortège des plaisirs inattendus: il n'en vient ni douleur, ni contentement (...) Regardant les plaisirs d'un œil amusé, flexible, maître de soi, guéri de la fièvre, embrassant l'état qui lui est propre et qui réside au cœur de tous les êtres, le sage reste sans soucis, tout à fait calme en dépit des soucis, créant même les mondes comme *Brahmā* absorbé dans le Soi.²⁹

27 *âyānti ca na cāyānti prayānti ca na yānti ca |
kurvāntyapi na kurvānti na vadānti vadānti ca ||*
(*The Yogavāsī_ṭha of Vālmiki with the commentary
Vāsī_ṭhamahārāmāya^atātparyaprakāṣa*, éd. par Vasudeva Lakmana
Sharma Pansikar, vol. 1, Delhi, Motilal Banarsidass, 2.1.3.4,
p. 102).

28 *chidyate na nikṛtta_go galadaṣṭurna roditi |
dahyate na pradagdho 'pi na_ṭo 'pi na vinaṣyati ||*
(*Ibid.*, 5.74.90, p. 723).

29 *ayatnopanataṃ sarvaṃ līlayā 'saktamānasa· |
bhu_kte bhogabharaṃ prājñastvālokaṃiva locanam ||
kākatāḥyavatprāptā bhogālī lalanādikā |
svādītāpya_ga dhjrasya na du-khāya na tu_ṭaye ||*
(...)

Le *Yogavâsi_ṭha* formule parfois le paradoxe de l'agir et du non-agir en attribuant simultanément au délivré-vivant les états de la veille et du sommeil:

Sans fluctuation, sans souhait, sans rêve, sans sommeil, éveillé, libre du sommeil extérieur, tel est le bonheur avec lequel oh! vigilant, il dort. Tout en mangeant, marchant, respirant, parlant, qu'il soit au milieu des hommes ou dans une immense forêt, heureux, oh! vigilant, il dort comme un cheval de haute naissance, exempt de naissance dans ce bas-monde (...) Éveillé, il est endormi; bien qu'endormi, il est éveillé. Il jouit jour et nuit: lorsqu'il dort³⁰, puis, avec son ami³¹, au contact des objets de la veille et du rêve.³²

helayâlokayanbhogânm@durdânto gatajvara |
svameva padamâlambya sarvabhTMtântarasthitam ||
%astî_ṭhati gatavyagro vyagre^âpi samanvita |
jaganti janayanneva brahmevâmaparâya^a ||
(*Ibid.*, 5.74.63-67, p. 722).

- ³⁰ L'auteur semble ici désigner l'état de sommeil commun à tous les êtres humains. Le délivré-vivant connaît le Soi comme témoin immuable des états de veille, sommeil et rêve. Toujours éveillé dans son for intérieur, il «jouit» donc consciemment du sommeil du corps, des sens et de l'esprit.
- ³¹ Le poème suivant clarifie cette métaphore de l'ami. Ce dernier représente l'agir issu de l'individualité (*svakarman*). Alors que dans le sommeil profond cet agir n'est présent que potentiellement, il se manifeste à l'occasion du contact avec les objets des sens lorsque la conscience individuelle passe du sommeil au rêve et à la veille. L'agir ne définit donc pas la conscience du délivré-vivant: il l'accompagne, pour ainsi dire, de l'extérieur.
- ³² *apasarpaj nirastehamasvapnamasu_uptakam |*
prabuddhamabahiridrajâ hâ ßete sukhamâtmavân ||
jâtyaßvavadihâjâtiraßvangacchanßvasanvadan |
lokamadhye mahâra^ye hâ ßete sukhamâtmavân ||

Selon l'interprétation du non-dualisme *Īa_karien*, le paradoxe de l'expérience simultanée du Soi et des états de veille, de sommeil et de rêve peut être résolu en termes de l'alternance de deux perspectives sur la réalité³³ : selon le point de vue de la réalité phénoménale (*vyavahārasatya*), l'esprit et le corps du délivré-vivant sont en action et se comportent, en gros, de manière comparable aux autres êtres humains; mais, du point de vue de la réalité transcendantale (*paramārthasatya*), l'intellect de cette même personne reste ancré dans la reconnaissance de l'essence immuable et inconditionnée de la conscience.

D'autres données de la tradition yogique de l'Inde peuvent être utilisées pour lever l'apparente contradiction du paradoxe. Afin de pouvoir maintenir en permanence l'expérience du Soi, l'aspirant doit d'abord familiariser son esprit avec la nature absolument silencieuse de ce dernier en faisant cesser toute activité mentale durant les périodes de méditation. Cet état est appelé «absorption sans connaissance [des objets]» (*asamprajñātasamādhi*). Par l'expérience répétée de cette sorte d'absorption, l'esprit et le corps se libèrent progressivement de leurs impuretés. Lorsqu'il est dégagé de toutes les obstructions qui empêchent la reconnaissance du Soi comme fondement de la psyché, l'intellect est en mesure de distinguer le Soi du non-Soi de manière spontanée et définitive. Il reconnaît en permanence sa nature essentielle comme témoin silencieux et libre de toute activité, alors même que l'esprit et le corps se modifient continuellement au fil des transformations liées aux états de veille, de sommeil et de rêve.

Dans son commentaire sur la strophe 4.20 de la *Bhagavadgītā* où l'on dit du délivré-vivant que «même engagé

(...)

prabuddha· supta· supto 'pi prabuddho ramate 'nisam |
su_uptoḥTMttato jāgratsvapnārthasuh@dā saha ||
(*Ibid.*, vol. 2, 6b.169.25-26, 44, pp. 1465-1466).

³³ Voir à ce sujet *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, éd. par Mervyn Sprung, Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company, 1973.

dans l'action, il n'agit pas du tout», Maharishi Mahesh Yogi explique ainsi le détachement caractéristique de cet état:

If one has the taste of concentrated sweetness on the tongue and then tastes other sweets, these tastes do not leave any significant impression. When a man, established in the bliss of the absolute Being, acts in the relative field of life, his experiences will not leave on the mind any deep impression which could give rise to future desires. In this way the cycle of action-impression-desire-action is broken.³⁴

Commentant la strophe 2.56 qui décrit «celui dont l'esprit est sans crainte parmi les souffrances et libre de tout attachement aux plaisirs», le Maharishi illustre les conditions de possibilité d'un tel état par l'allégorie suivante:

Just as a millionaire who has great wealth remains unaffected by the rise and fall of the market, so the mind which has gained the state of bliss-consciousness through transcendental meditation remains naturally contented on coming out from the transcendental state to the field of activity. This contentment, being grounded in the very nature of the mind, does not allow the mind to waver and be affected in pleasure and pain, nor allow it to become affected by attachment and fear in the world.³⁵

Ailleurs, le Maharishi donne quelques détails phénoménologiques qui précisent la nature du paradoxe de l'agir

³⁴ Maharishi Mahesh Yogi, *Bhagavad-Gita, A New Translation and Commentary with Sanskrit Text*, Chapters 1-6, New York, Penguin Books, 1969, pp. 285-286.

³⁵ *Ibid.*, p. 154.

et du non-agir dans le contexte d'une philosophie non dualiste du Soi:

Then a man realizes that his Self is different from the mind which is engaged with thoughts and desires. It is now his experience that the mind, which had been identified with desires, is mainly identified with the Self. He experiences the desires of the mind a lying outside himself, whereas he used to experience himself as completely involved with desires. On the surface of the mind desires certainly continue, but deep within the mind they no longer exist, for the depths of the mind are transformed into the nature of the Self.³⁶

Rhétorique des deux types de paradoxe

Précisons maintenant à partir de leur structure rhétorique le sens des deux types de paradoxes que nous avons identifiés. Dans son *Gradus*, Bernard Dupriez appelle alliance de phrases contradictoires le genre de paradoxe combinant par exemple l'agir et le non-agir. Il s'agit de «deux assertions successives inverses l'une de l'autre mais non incompatibles».³⁷ Les deux affirmations ne sont pas incompatibles en ce sens que, dans cette alliance, «les extrêmes se neutralisent dans une réalité visée qui est unique»³⁸, c'est-à-dire, pour le cas qui nous occupe, dans l'état de conscience du délivré-vivant.³⁹

³⁶ *Ibid.*, pp. 150-151.

³⁷ Bernard Dupriez, *Gradus, Les Procédés littéraires (Dictionnaire)*, Ottawa, 10/18, 1980, p. 31.

³⁸ *Ibid.*, p. 32.

³⁹ Dupriez donne même comme exemple un passage de Henri Michaux qui semble renvoyer au même genre d'état mystique: «S'il a froid, c'est sans avoir froid. Il a chaud sans chaleur.» (*ibid.*)

L'autre forme de paradoxe, qui consiste dans le désir d'accéder à l'inaccessible, semble correspondre à ce que Dupriez appelle la dissociation. Il s'agit d'une combinaison syntaxique régulière, comme celle d'un sujet et d'un prédicat, mais «imposant l'association de termes sémantiquement inassociables».⁴⁰ Dans le cas qui nous occupe, c'est la relation entre le verbe (accéder) et son objet indirect (l'inaccessible) qui lie deux termes dont l'association manquerait normalement de pertinence: par définition, on ne peut accéder à l'inaccessible. Ainsi, le désir qui prend pour objet l'inaccessible apparaît comme absurde.

Dans l'alliance de phrases contradictoires, comme le souligne Dupriez, les signifiés sont simplement inverses et demeurent compatibles chacun dans leur sphère. Les deux assertions ne font que *paraître* se contredire pour mieux s'annuler dans la coïncidence des contraires à laquelle ils renvoient. Au contraire, la dissociation présente une incompatibilité des signifiés qui résiste à toute résolution.

Il nous reste maintenant à voir si ce paradoxe basé sur la dissociation et identifié notamment par Certeau chez les mystiques chrétiens rend effectivement compte de l'expérience de ces derniers ou si le paradoxe de l'agir et du non-agir ne se retrouve pas également chez eux en dépit d'un contexte métaphysique fort différent de celui de l'Orient.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 162-163.

Le paradoxe mystique chez Thérèse d'Avila

Comme Certeau et Vergote commentent tous deux l'œuvre de Thérèse d'Avila, et comme ses textes sont d'abord des récits d'expériences personnelles, c'est chez elle que nous tenterons brièvement d'identifier, à partir de données phénoménologiques, le paradoxe qui rend compte de la relation vécue entre le mystique chrétien et l'Absolu.

Du point de vue de la théologie chrétienne, il apparaît impossible que l'âme puisse parvenir à se connaître elle-même comme non-agir intégral, car elle tient son existence de ce qu'elle est une création de Dieu s'actualisant dans la durée. Son statut irréductible d'être créé fait d'elle une entité éternellement active, ne serait-ce que sous la forme de la contemplation d'un Dieu personnel qui reste distinct d'elle dans le paradis. Comme le souligne Jacques Maritain, l'âme ne peut s'appréhender dans son essence non manifestée et transpersonnelle, mais seulement par et dans son existence personnelle:

Il est d'une importance tout à fait centrale de comprendre que ma connaissance expérimentale de mon âme (...) reste ainsi d'ordre *purement existentiel*, et n'implique d'autre *quid* présenté à l'esprit que mes opérations réflexivement saisies dans l'émanation de leur principe. Mon âme ou ma substance ne peut pas être expérimentée par moi dans son essence, une expérience *quidditative* de l'âme n'est possible que pour l'âme séparée (...) ⁴¹

Essayant de rendre justice à la mystique yogique non dualiste dans le cadre de la théologie chrétienne, mais ne voyant pas d'autre alternative que de corriger l'interprétation non dualiste

⁴¹ Jacques Maritain, «L'Expérience mystique naturelle et le vide», dans *Études Carmélitaines*, octobre 1938, p. 127.

que les yoguins font de leur propre expérience, Maritain écrit à leur propos:

Bref l'idée que j'avance, c'est qu'ils atteignent, non pas du tout l'*essence* de leur âme, mais l'*existence* de celle-ci, l'*esse* substantiel lui-même (...) l'âme se vide absolument de toute opération particulière et de toute multiplicité, et connaît négativement (...) cet absolu, cette perfection de tout *acte*⁴² et de toute perfection, qu'est l'exister, — son propre exister substantiel.⁴³

Maritain précise un peu plus loin «qu'en disant vide, abolition, négation, dénudation, on désigne en réalité un acte encore⁴⁴ et intensément vital, l'actuation ultime par laquelle et en laquelle se consomme le vide (...) de telle sorte que le principe: l'âme se connaît par ses actes, est encore sauvé là (...)»⁴⁵

Or, les données phénoménologiques de plusieurs descriptions de ce que Thérèse d'Avila appelle l'oraison d'union indiquent au contraire qu'au moins temporairement, elle faisait l'expérience d'une disparition complète de toute activité mentale et de toute appréhension de soi-même comme *acte* d'exister. Elle souligne que, dans cet état, les facultés ou «puissances» sont «bien endormies aux choses du monde et à nous-mêmes (car, en fait, on se trouve comme privé de sens pendant le peu de temps

⁴² Je souligne.

⁴³ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁴ Opinion que ne partage pas Henri Le Saux, ce moine bénédictin devenu également moine hindou. Du point de vue de l'expérience du Soi, écrit-il, «il n'est point en vérité "d'acte" possible de renoncement» (*Initiation à la spiritualité des Upanishads*, Sisteron, Éditions Présence, 1979, p. 204).

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 130.

que dure cette union, dans l'incapacité de penser⁴⁶, quand même on le voudrait) (...)»⁴⁷ Ces données phénoménologiques semblent bien être les mêmes que celles de l'absorption sans connaissance d'objets (*asamprajñātasamādhi*) telle que décrite par la tradition yogique.⁴⁸ En contraste avec l'interprétation du

⁴⁶ Thérèse revient ailleurs sur «l'impossibilité où [elle] étai[t] de penser à quelque chose dans cet état d'oraison» (Thérèse d'Avila, *Oeuvres complètes*, trad. de Marcelle Auclair, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 162); voir aussi pp. 118-119, 450, 593 et 596-599. Fidèle à l'explication théologique traditionnelle de cette suspension d'activité, dans son traité classique sur la mystique, Auguste Poulain ne peut concevoir que Thérèse parle d'une absence complète d'activité mentale. Traduisant la phrase citée ci-haut, il se croit donc justifié d'ajouter entre crochets, que l'annihilation porte non pas sur la pensée elle-même, mais sur tout autre objet à l'exception de Dieu: «Quand même l'âme le voudrait, elle ne pourrait penser à rien [en dehors de Dieu]» (*Des Graces d'oraison, Traité de théologie mystique*, 10e éd., Paris, Gabriel Beauchesne, 1922, p. 251). Tout indique qu'au contraire, l'âme ne «pense» pas non plus à Dieu: aucune des facultés ne lui permet de connaître en vertu d'une dualité entre un sujet et un objet. Elle semble plutôt s'être momentanément fondue dans la transcendance absolue de Dieu.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 926.

⁴⁸ Dans une étude comparative des états de conscience supérieurs chez Thérèse d'Avila et Maharishi Mahesh Yogi, Kevin P. Joyce conclut qu'en termes des «opérations of consciousness», cette forme d'oraison d'union est identique à ce que le Maharishi appelle conscience transcendantale. Malgré leurs interprétations métaphysiques différentes, les deux auteurs décrivent un état «apophatique», dénué de toute expérience de la dualité. Dans cette oraison, écrit Joyce, Thérèse «has no conscious awareness of another subject. It is only afterwards that she has a certainty that she has been in God and God has been in her» (*A Study of the Higher States of Consciousness and their Interpretation According to Teresa of Avila and Maharishi Mahesh Yogi*, Thèse

vide mise de l'avant par Maritain, Thérèse décrit cet état d'absence de toute activité mentale non pas comme la réintégration de l'âme dans sa propre substance distincte de Dieu, mais comme son union silencieuse et non dualiste avec Dieu lui-même. Parlant de l'état le plus élevé du ravissement, elle écrit:

Je dis qu'il est élevé au moment où les puissances se suspendent car, me semble-t-il, l'âme est alors si unie à Dieu qu'elle ne voit, n'entend, ne sent rien.⁴⁹ Comme je l'ai dit précédemment de l'oraison d'union, cette transformation de l'âme en Dieu est brève; mais tant qu'elle dure, nulle puissance ne se manifeste, nulle ne sait ce qui se passe.⁵⁰

Contrairement à ce que laisse entendre l'interprétation d'auteurs comme Michel de Certeau, ces passages suggèrent clairement que l'expérience *directe et plénière* de Dieu est accessible dès cette vie. Thérèse ne perçoit pas ici «l'absente proximité»⁵¹ de Dieu; plutôt, elle se fond dans une union entière avec Lui. Et bien que cette fusion soit temporaire, sa nature divine apparaît comme une certitude indélébile:

Dieu se fixe dans cette âme de telle façon que lorsqu'elle revient à elle, elle ne peut absolument pas douter qu'elle fut en Dieu, et Dieu en elle. Cette vérité s'affirme si fortement que même si des années se passent sans que

de doctorat, The Catholic University of America, Washington, 1992, p. 155).

⁴⁹ Voir aussi *op. cit.*, pp. 929, 973.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 136. Évidemment il ne s'agit pas d'un état d'inconscience. L'auteur semble plutôt suggérer un état de conscience pure caractérisé par l'absence de distinction entre un sujet et un objet.

⁵¹ Michel de Certeau, «Mystique», *Encyclopedia Universalis*, vol. 12, 1985, p. 876.

Dieu lui fasse à nouveau cette faveur, elle ne peut l'oublier, ni douter de l'avoir reçue.⁵²

Il semble bien que, dans un état de cette nature, le ravissement soit incomparable, absolu, et ne puisse laisser place à l'impression d'une altérité ou d'un manque:

(...) ici, donc, l'âme n'a absolument plus notion d'elle-même, elle ne fait rien, elle ne sait comment, ni d'où, lui est venu un si grand bonheur, et elle ne peut le comprendre. Elle sait que c'est le plus grand qu'on puisse goûter dans la vie, même si on réunissait tous les délices et plaisirs du monde.⁵³

Le grand défi de Thérèse n'est donc pas d'intensifier une expérience de Dieu irrémédiablement voilée, mais de stabiliser une brève fusion plénière en une union permanente qui puisse subsister en dépit du retour à la conscience du monde phénoménal. En présentant les oxymores tels que «brûlure suave» comme particulièrement représentatifs de l'union avec Dieu⁵⁴, de Certeau donne à cette dernière le caractère d'une incomplétude insurmontable. Mais, selon Thérèse, ces oxymores décrivent plutôt des étapes préliminaires à la fusion complète. Elle écrit dans *Les Relations*:

Une autre forme d'oraison fort fréquente est une sorte de blessure, l'âme croit sentir comme une flèche s'enfoncer dans son cœur, ou en elle-même. Cela provoque une grande douleur qui la fait gémir, mais elle est si savoureuse que l'âme voudrait qu'elle ne cesse jamais (...)

⁵² *Op. cit.*, p. 929.

⁵³ *Ibid.*, pp. 588-589.

⁵⁴ de Certeau, *La Fable mystique, op. cit.*, pp. 197-208.

Cette oraison *précéda*⁵⁵ les extases et les grands transports dont j'ai parlé. J'ai oublié de dire que ces grands transports ne se terminent presque jamais sans une extase.⁵⁶

Thérèse précise ailleurs que l'extase où culminent les jouissances mêlées de douleur est en soi dénuée d'ambivalence: «(...) mais lorsque la peine dont je parle en ce moment s'empare de l'âme, il semble que le Seigneur la ravisse soudain dans l'extase, elle n'a donc pas le temps d'avoir de la peine, ni de souffrir, la jouissance est immédiate».⁵⁷

Vers la fin de sa vie, Thérèse semble témoigner d'une union pratiquement permanente avec Dieu même au milieu de ses activités quotidiennes, état qu'elle appelle mariage spirituel et qu'elle classe parmi les septièmes et dernières demeures de son *Chateau intérieur*. Elle souligne que la caractéristique principale de cet état est la permanence presque complète de l'union⁵⁸, en contraste notamment avec l'expérience irrégulière qu'elle a pu en avoir précédemment et qu'elle appelle fiançailles spirituelles: «(...) ainsi, à l'ordinaire, cette faveur du Seigneur passe vite, l'âme ensuite est privée de cette compagnie, c'est-à-dire qu'elle ne la perçoit plus. Dans cette autre faveur du Seigneur [le mariage spirituel], non: l'âme demeure en ce centre avec son Dieu».⁵⁹ Thérèse précise que c'est par l'expérience de l'immutabilité de Dieu même qu'elle garde son équanimité:

⁵⁵ Je souligne.

⁵⁶ *Op. cit.*, pp. 864-865.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁸ «Cette demeure se différencie donc des autres par ce que je viens de dire (...) l'âme y est presque toujours dans la quiétude (...)» (*ibid.*, p. 1029). Selon les écrits de Thérèse, alors que l'union avec Dieu peut être plénière malgré sa brièveté, c'est sa stabilisation dans le mariage spirituel qui ne semble jamais complète ou assurée une fois pour toutes. Voir *ibid.*, pp. 552, 949 et 1023-1024.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 1021.

Pour revenir à ce que nous disions, lorsque le Seigneur a introduit l'âme dans Sa demeure, qui est le centre de l'âme elle-même, de même que le ciel empyrée où se tient Notre-Seigneur ne se meut pas, dit-on, comme les autres, dès que cette âme y pénètre, tout mouvement cesse en elle; ni les puissances, ni l'imagination, ne peuvent lui porter tort ni lui enlever la paix.⁶⁰

Un peu plus loin, l'auteur décrit le paradoxe créé par l'expérience simultanée de Dieu et des facultés à l'œuvre dans le monde phénoménal. Alors même que ces facultés peuvent se livrer à des «combats», l'âme reste toujours en «paix»: «Pour en revenir, donc, à ce que je disais, il ne faut pas croire que les puissances, et les sens, et les passions, jouissent toujours de cette paix; l'âme, oui. Dans les autres Demeures, il est des combats, des moments d'épreuves et de fatigue, mais à l'ordinaire cela ne lui ôte pas sa paix, ni sa place».⁶¹ Thérèse souligne même aussitôt la difficulté de comprendre cette apparente contradiction entre l'agir et le non-agir: «Le centre de notre âme, ou cet esprit,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 1023. Dans le même esprit, chez Maître Eckhart, c'est en vertu de son union ravissante avec Dieu comme absolument détaché de tout, que le mystique peut faire l'expérience de l'impassibilité au milieu des activités courantes:

L'homme qui est complètement détaché est tellement ravi dans l'éternité que rien de passager ne peut plus l'amener à recevoir une sensation corporelle (...)

Le vrai détachement signifie que l'esprit se tient impassible dans tout ce qui lui arrive, que ce soit agréable ou douloureux, un honneur ou une honte, comme une large montagne se tient impassible sous un vent léger (...)

Dans ce détachement impassible Dieu s'est tenu, et se tient encore, éternellement. Même quand il créa le ciel et la terre et toutes les créatures cela ne touchait pas plus son détachement que s'il eut jamais rien créé. (Maître Eckhart, *Oeuvres, Sermons et traités*, trad. de Paul Petit, Paris, Gallimard, p. 22).

⁶¹ *Op. cit.*, p. 1024.

est chose si difficile à décrire (...) car il est difficile de dire qu'il y a là des épreuves et des peines, mais que l'âme reste en paix». ⁶²

Thérèse utilise à quelques reprises le paradoxe de la coexistence, dans la vie quotidienne du mystique, de la nature de Marthe (affairée aux tâches journalières) et de celle Marie (absorbée dans le ravissement).⁶³ Elle affirme que, dans cet état, toutes les facultés sont actives sauf celle qu'elle désigne sous le nom de volonté. D'après le passage suivant, il est permis de penser que c'est l'activation de cette faculté qui produit l'impression d'agir et empêche l'expérience paradoxale de l'agir et du non-agir dans les états de conscience inférieurs:

Cette oraison peut susciter un sommeil qu'on appelle des puissances, sans toutefois qu'elles soient absorbées ni suspendues au point qu'on puisse lui donner le nom d'extase. Bien que ce ne soit pas tout à fait l'union, l'âme comprend parfois, même souvent, que la volonté seule est unie, elle le comprend très clairement, je précise: clairement, semble-t-il. Tout employée en Dieu, l'âme voit qu'elle est incapable de s'arrêter à autre chose, ni d'agir; les deux autres puissances sont libres de négocier et d'agir au service de Dieu. Enfin, Marthe et Marie vont de conserve.⁶⁴

⁶² *Ibid.*

⁶³ Thème tiré de l'Évangile selon Saint-Luc 10, 38-42. Voir aussi le sermon de Maître Eckhart sur ces versets, où il écrit: «J'affirme: il n'est pas encore né le saint qui ne pourrait être ému. D'un autre côté j'affirme naturellement aussi: un saint peut bien pousser les choses si loin déjà dans ce corps que rien n'est plus capable de le contraindre à se séparer de Dieu» (*Op. cit.*, p. 251).

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 861. Le paradoxe de l'action et de l'immuabilité simultanées est également mis en évidence par Ruysbroeck. Il mentionne à propos du mystique: «Là il demeure en Dieu, et néanmoins il sort, se donne d'un commun amour à toutes les

Ce genre de description rappelle la notion de témoin silencieux de toute activité mentale et physique qui caractérise le non-dualisme en Inde. Dans ce contexte, le passage suivant de l'*Autobiographie* est sans doute plus littéralement descriptif qu'il ne semble à première vue:

On comprend clairement que l'esprit prend ainsi son vol pour s'élever au-dessus de toutes choses créées, à commencer au-dessus de lui-même; mais c'est un vol suave, un vol délectable, un vol sans bruit. Quel empire que celui de l'âme que le Seigneur conduit ici, et qui regarde tout sans être mêlée à rien!⁶⁵

Dans son travail sur les états de conscience supérieurs chez Thérèse d'Avila et Maharishi Mahesh Yogi, Kevin Joyce montre d'ailleurs que, malgré le fait que la caractéristique du témoin ne soit pas centrale chez Thérèse, les deux auteurs comparés identifient un état de conscience où l'union silencieuse avec l'Absolu trouvée au départ seulement durant les périodes de méditation se stabilise ensuite au milieu de l'activité et mène à l'expérience de soi comme témoin.⁶⁶

Lecture et paradigme

Nous avons donc retenu et illustré deux formes de paradoxe susceptibles de rendre compte de la relation du mystique avec l'Absolu: d'une part, la simultanéité de l'agir et du non-agir, déterminée par le paradigme du non-dualisme et habituellement

créatures et s'applique aux œuvres de vertu et de justice. C'est là le degré le plus haut de la vie intérieure. Et tous ceux qui n'exercent pas en même temps le repos et l'action n'ont pas encore acquis la justice dont nous parlons» (*L'Ornement des noces spirituelles*, Paris, Éditions Universitaires, 1966, p. 166).

⁶⁵ *Op. cit.*, pp. 138-139.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 202.

caractéristique des traditions mystiques orientales; d'autre part, le désir d'accéder à l'inaccessible, déterminé par le paradigme de la finitude et le plus souvent rattaché à la mystique occidentale. Adhérant au second point de vue, certains auteurs comme de Certeau et Vergote voient dans l'expérience mystique chrétienne un contact irrémédiablement incomplet avec un Absolu qui reste fondamentalement autre. Mais notre étude phénoménologique des passages sur l'union avec Dieu chez Thérèse d'Avila a montré qu'au contraire, l'auteur décrit la possibilité de stabiliser une expérience d'union à la fois complète et temporaire en une union permanente qui fournit la condition de possibilité du paradoxe de l'agir et du non-agir. Alors que certaines lectures inscrivent la mystique de Thérèse d'Avila dans le paradigme de la finitude, elle s'intègre donc plutôt dans celui du non-dualisme. Nous avons vu qu'en voilant plusieurs données phénoménologiques présentes dans les œuvres de Thérèse, la prégnance méthodologique du paradigme de la finitude nuit profondément à l'intelligence des paradoxes et des relations entre les divers états et niveaux qu'ils mettent en jeu.

Toutefois, comme le souligne Joyce, alors que le non-dualisme *Ā_kārien* propose comme expérience ultime une identité essentielle avec un Absolu transpersonnel, le non-dualisme de Thérèse d'Avila se définit en termes d'une union intersubjective entre l'âme et Dieu.⁶⁷ Ainsi, de manière inattendue, la position de Thérèse révèle des caractéristiques de deux formes de non-dualisme. Avec celui de *Ā_kāra*, elle partage l'absorption sans objet de connaissance et la conscience-témoin expérimentées non pas dans l'isolement de l'âme, mais dans l'Absolu même. Avec celui de Rāmānuja (qui professe une doctrine où le monde physique, les âmes finies et la Personne divine restant distincts, l'union se fonde sur la participation plutôt que sur l'identité essentielle), elle partage la relation personnelle de participation avec Dieu et le rôle indispensable de la grâce. L'expérience mystique apparaît chez elle comme ce lieu exubérant où les limites du paradigme de la finitude ne

⁶⁷ *Ibid.*, p. 301.

résistent pas au débordement de l'union non dualiste et où les frontières doctrinales s'estompent et s'entremêlent avec une liberté qui souligne brillamment le primat de l'expérience sur la raison discursive.