Le rationalisme jusqu'à sa fin mystique?

Autor(en): **Mazzocco, Mariel**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **149 (2017)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-787297

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 201-212

LE RATIONALISME JUSQU'À SA FIN MYSTIQUE ?

MARIEL MAZZOCCO

Résumé

Point de rencontre paradoxal entre religion et rationalité, la mystique coïncide à la fois avec la fin du chemin de la pensée logique et le début d'un voyage au cœur d'une région ineffable. Néanmoins, loin d'aboutir au crépuscule de la raison, la mystique en serait le prolongement, voire l'accomplissement. Mais comment franchir l'abîme entre science et mystique ? De quelle manière concevoir l'articulation entre mysticisme et rationalisme ? Cet article se propose d'explorer les frontières entre foi, raison et mystique et de donner lieu à un questionnement sur les enjeux philosophiques de la mystique à partir de la notion de « mystique rationaliste » proposée par Albert Schweitzer et de quelques exemples tirés de la littérature spirituelle.

1. Mystique et raison selon Albert Schweitzer

Plusieurs années après la parution en 1899 de sa thèse de doctorat sur *La philosophie de la religion de Kant, depuis « La critique de la raison pure » jusqu'à « La religion dans les limites de la simple raison »*, Albert Schweitzer avouait se sentir « à la fois attiré et repoussé » par Kant. « Je sens bien tout ce que je lui dois et en même temps je suis devenu terriblement critique à son égard – écrivait-il en 1926 dans une lettre adressée au philosophe tchèque Oskar Kraus. [...] Ce dont je suis personnellement sûr, en revanche, c'est de m'être éloigné de lui en découvrant pour mon compte que la raison aboutit à la mystique »[1].

C'est dans un climat post-kantien marqué, entre autres choses, par un questionnement sur les enjeux philosophiques de la mystique que Schweitzer introduira dans ses écrits le concept assez surprenant de « mystique rationaliste ». Tout en reconnaissant que la mystique n'est pas une science au sens strict du terme (à ce propos, des mystiques du XVIIe siècle tels Pierre de Bérulle et Jean-Joseph Surin avaient parlé d'une « science spirituelle » ou « science mystique »[2]), néanmoins aux yeux du pasteur alsacien elle ne correspond

[1] « Lettres de Schweitzer à Oskar Kraus (1922-1943) », *Études schweitzériennes* 3 (1992), p. 122 *sq*.

[2] P. DE BÉRULLE, *Mémorial de quelques points servant à la direction des Supérieurs*, *in* : *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1996, t. 8, p. 383 et J.-J. SURIN, *Guide spirituel*, éd. M. de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 178.

pas à une phase décadente de la philosophie ou au crépuscule de la raison, au contraire elle en serait le prolongement, voire l'accomplissement. Certes, comme l'écrivait L. Wittengstein en 1915 dans ses carnets, « la tendance vers la Mystique vient de ce que la science laisse nos désirs insatisfaits »[3]. Pourtant, conçue comme effort suprême d'une pensée orientée vers l'Absolu, en tension vers l'insaisissable, la mystique n'est pas hostile à la science et à la raison ; au contraire, selon le théologien et philosophe alsacien elle considère toutes les réalisations de la science avec joie et déférence[4].

Mais comment franchir l'abîme entre science et mystique ? De quelle manière concevoir cette articulation entre mysticisme et rationalisme ? Et surtout, est-ce que cette forme de mystique intellectuelle exige la foi ou peut se réaliser de manière indépendante ? S'agit-il d'une mystique purement intellectuelle ou religieuse ? Avant de proposer quelques pistes de réflexion et tenter de répondre à ces questions, il faut d'abord se demander ce que le mot « mystique » désigne exactement pour ce théologien, philosophe, également musicien, surtout homme d'action, qui se voulait très attaché au rationalisme.

Dans le premier chapitre de *La mystique de l'apôtre Paul* publié en 1930, Schweitzer se posait lui-même la question de la définition de la mystique : « Qu'est-ce que la mystique ? Il y a mystique partout où un être humain considère la séparation du terrestre, du temporel et de l'éternel comme vaincue, et que, tout en étant lui-même encore dans le terrestre et le temporel, il se sent vivre intérieurement dans le supra-terrestre et l'éternel »[5]. Si sur le terrain théologique Schweitzer veut surtout mettre en avant la différence entre une mystique théocentrique, visant une union directe avec la volonté infinie de Dieu (irréalisable aux yeux du théologien protestant) et une mystique christologique, ou encore une mystique eschatologique, qui serait l'originalité du christianisme, c'est en tant que philosophe qu'il essaye d'éclairer la relation entre mystique et raison. Loin de nous amener en dehors du champ de la réalité et de supprimer le domaine du sensible, la mystique permettrait de tenir ensemble l'éternel et le temporel, le transcendant et l'immanent.

Alors que Kant reprochait au « *mysticisme* de la raison pratique »[6] de s'égarer dans le transcendant, prenant pour *schème* ce qui ne sert que de *symbole*, Schweitzer se fait partisan d'une « mystique de la réalité »[7]. Il aspire

[3] L. Wittengstein, *Carnets, 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971, p. 105 (25 mai 1915).

[4] *Cf.* « Lettres de Schweitzer à Oskar Kraus » (lettre du 18 novembre 1925), *art. cit.*, p. 119.

[5] A. Schweitzer, *La mystique de l'apôtre Paul* (1930), Paris, Albin Michel, 1962, p. 5.

[6] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, AK, V, p. 71 ; *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 694.

[7] *La civilisation et l'éhique*, Colmar, Alsatia, 1976, p. 160. L'œuvre philosophique d'A. Schweitzer *Kultur und Ethik* (1923) se trouve repartie dans cet ouvrage ainsi que dans *La paix par le respect de la vie* (Strasbourg, La Nuée bleue, 1979).

plus précisément à une «mystique éclairée, soumise à la discipline de la pensée et à la volonté de savoir»[8], comme il le déclare lui-même dans sa correspondance.

Le pasteur alsacien se sent étranger à une mystique liée à des phénomènes extraordinaires qui abdiquerait à la raison le temps d'une extase provisoire. Ce n'était d'ailleurs pas le seul. Déjà en 1912, dans un article intitulé «Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne», paru dans la *Revue de philosophie*, le jésuite Joseph Maréchal, dans un contexte religieux différent, avait bien précisé que les visions, de quelque nature qu'elles soient, n'expriment point l'essence du mysticisme[9].

Dans les années 1920, Schweitzer tenait tout particulièrement à souligner que c'est en vertu de son rationalisme qu'il se sentait étranger à tout ce qui se présentait alors comme mystique ou que l'on étiquetait comme telle. Comme le suggérait le titre de l'ouvrage de Jules Sageret, *La vague mystique*, paru en 1920, le mysticisme était en effet à l'ordre du jour dans les milieux universitaires et intellectuels de l'époque. Émile Poulat a étudié de manière magistrale ce contexte dans *Critique et mystique* (1984) et *L'université devant la mystique* (1999), en soulignant également à quel point les intellectuels ont perdu en route «la mystique des mystiques» qui était celle qui les préoccupait au départ. En outre il ne faut pas oublier que dans l'entre-deux-guerres ce mot aura une «carrière fulgurante en politique»[10], se coagulant en mysticisme de masse. Lorsque Schweitzer prend les distances des dérives du sens du mot «mystique» qui étaient en train de s'imposer, d'une part il fait allusion aux études sur la psychologie du mysticisme dont l'ouvrage de Henri Delacroix paru en 1908[11] et salué par Bergson est l'exemple majeur; d'autre part, il critique le terme de «mystique» employé dans les études ethnographiques sur les «mentalités primitives» pour désigner un vague état de mysticité pré-logique dans un contexte pré-religieux[12]. De manière plus générale Schweitzer veut surtout

[8] «Lettres de Schweitzer à Oskar Kraus» (lettre du 18 novembre 1925), *art. cit.*, p. 119.

[9] *Cf.* J. Maréchal, «Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne», *Revue de philosophie* 12 (1912), p. 441. Ce point de vue, partagé entre autres par H. Brémond (*cf.* par ex. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 3 (1921), nouvelle éd. dirigée par F. Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 846), sera central chez Jean Baruzi qui soutenait que «l'expérience mystique ne doit pas être considérée comme liée aux visions et aux révélations» («Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique» (1925), *L'intelligence mystique*, éd. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Berg, 1985, p. 64).

[10] É. Poulat, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Centurion, 1984, p. 262.

[11] *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, 1908.

[12] Rappelons qu'en 1910 Lévy-Bruhl s'était servi du terme de «mystique» dans les *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, même s'il annonçait employer ce mot faute d'un meilleur. *Cf.* aussi *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan, 1938.

prendre les distances d'un mysticisme affectif qui aboutirait à un sentiment de fusion, voire de confusion avec le Tout, car il tient à sauver la relation entre raison et mystique.

Alors que la mystique primitive et la mystique magique (ou ésotérique) conçoivent l'accès au mystère sans aucun lien à la pensée rationnelle, la « mystique intellectuelle » naît lorsque l'homme commence à réfléchir à sa relation ontologique et éthique avec la totalité de l'être, s'ouvrant ainsi au mystère, sans néanmoins le percer.

> Le passage au surnaturel et à l'éternel se fait par un acte de la pensée. Dans cette mystique, la personnalité s'élève au-dessus de l'illusion des sens et, par suite, se considère, dans l'existence naturelle, comme asservie au terrestre et au temporel. Elle réussit à distinguer l'être de l'apparence et conçoit le matériel comme une manifestation du spirituel. Elle perçoit ainsi l'éternel dans l'éphémère. Reconnaissant l'unité de toutes choses en Dieu, l'Être en soi, elle échappe à l'inquiétude du devenir et de la disparition, pour entrer dans la paix de l'être intemporel, et se sent vivre en Dieu et éternellement, à tout instant. Cette mystique intellectuelle est le bien commun de l'humanité. [13]

Ainsi conçue, la mystique non seulement ne s'oppose pas à la raison, mais elle n'est pas non plus une prérogative de quelques élus. Ce sens mystique est le point d'arrivée (mais aussi de départ) de ceux qui essayent de percer le mystère et d'atteindre l'union avec l'Être par une voie intellectuelle. Dès lors, on peut qualifier de mystique tant le système plotinien que la philosophie hégélienne de l'Esprit – l'élément mystique étant ici présenté comme synonyme de l'élément « spéculatif » [14]. Si Schweitzer pense qu'il y a de la mystique entre autres chez Schopenhauer, Spinoza et Schleiermacher, il avoue que cette mystique intellectuelle pénètre notamment dans le christianisme. Parmi les noms qu'il évoque dans *La mystique de l'apôtre Paul* on retrouve des mystiques spéculatifs tels Suso, Eckhart, Tauler ou encore Silesius et Jacob Boehme. Ce dernier, aux yeux de Schweitzer, fut un hérétique mystique du protestantisme. D'après le médecin de Lambaréné, la mystique « apparaît partout où la pensée fait l'effort suprême pour comprendre le rapport de la personnalité avec l'univers » [15]. On frôle le mysticisme dès que la raison s'aventure à explorer la relation de Dieu avec le monde, poussée par le désir de saisir le sens de la mystérieuse volonté qui le traverse.

La mystique dénoterait alors que notre vision du monde résulte en définitive d'un « saut de la pensée », et non d'une « opération logique », mais c'est l'effort même de penser, comme l'écrivait Schweitzer en 1925, qui « nous conduit jusqu'à ce point extrême du saut, jusqu'à cette ligne de frontière qui, cependant, n'est pas nettement tracée » :

[13] *La mystique de l'apôtre Paul*, *op. cit.*, p. 6.
[14] *Cf.* H. Glockner, *Hegel-Lexikon*, Stuttgart, Frommann, 1957, p. 1602.
[15] *La mystique de l'apôtre Paul*, *op. cit.*, p. 6.

> Mais ainsi la mystique, telle que je la conçois, comme "fin" de la pensée logique (lorsqu'on aura auparavant parcouru l'entier chemin de celle-ci), peut-elle rester en contact avec toutes les formes valables de la pensée scientifique et même saluer avec beaucoup de respect et d'amitié cette pensée qui cherche audacieusement à prouver toutes choses par les moyens de la logique. Ce rationalisme et cette mystique rationaliste (c'est-à-dire ayant traversé la pensée rationnelle) sont unis dans leur rejet de tout ce qui est romantique – entendez par là le rejet aussi bien de toute conception affective du monde que de toute conception qui ne serait qu'un montage d'opinions.[16]

À la même époque, toujours en 1925, dans un article paru dans le dossier *Qu'est-ce que la mystique*? des *Cahiers de la nouvelle journée*, Maurice Blondel s'interrogeait lui aussi sur le problème de la mystique, auquel il souhaitait fournir une «propédeutique rationnelle». Convaincu que la pensée liée à l'action s'exerce encore dans les formes les plus hautes de l'expérience mystique, Blondel se proposait de réconcilier foi et raison en évitant le double péril du rationalisme et du fidéisme. Alors que Jacques Maritain soutenait que dans le domaine de la mystique la raison n'est pas autonome et doit forcément recourir à la théologie, Blondel était de l'avis que la raison trouve dans la mystique une réponse aux questions que la raison peut poser et entrevoir, mais sans être en mesure d'y répondre. Loin d'impliquer la suspension de la raison dans les régions caligineuses d'une expérience ineffable d'origine divine, la mystique constituerait au contraire «l'épanouissement suprême» de la raison, car elle est «en prolongement de la lignée de visée de notre connaissance et de notre action»[17].

Schweitzer était loin des débats de son temps sur la mystique qui intervenaient dans le cadre de la crise moderniste au sein de l'Église catholique et de la crise positiviste au sein de l'Université. C'est d'une manière asystématique, assez personnelle, que le pasteur alsacien essayait de répondre à la question du mysticisme. Et s'il ne parvenait pas à donner un tour systématique à sa philosophie, il a néanmoins eu le mérite d'employer des concepts originaux, tels que «mystique éthique» et «mystique rationaliste» ou «intellectuelle», qui interpellent autant les philosophes que les théologiens.

2. Le saut de la pensée logique

Pour éclairer les «chemins sauvages, déserts et inconnus»[18] (comme les appelait Tauler au XIVe siècle) de cette *raison mystique*, on peut tenter d'observer sa trajectoire et son parcours à partir de deux angles différents,

[16] «Lettres de Schweitzer à Oskar Kraus» (18 novembre 1925), *art. cit.*, p. 118-119.

[17] M. Blondel, «Le problème de la mystique», *Cahiers de la nouvelle journée, n°3. Qu'est-ce que la mystique? Quelques aspects historiques et philosophiques du problème*, Paris, Bloud & Gay, 1925, p. 44.

[18] J. Tauler, *Sermons*, Paris, Cerf, 1991, p. 245.

en deçà et au-delà de la ligne de frontière dont parle Schweitzer. À savoir, la questionner d'abord à partir de la perspective de ceux qui, au cœur de la foi, déclarent avoir vécu une expérience mystique dont ils revendiquent l'origine divine, s'inscrivant ainsi dans l'horizon d'un don absolu et gratuit; ensuite, à partir de la perspective de ceux dont la pensée part en exploration pour tenter de franchir les limites mêmes de la connaissance.

Dans le premier cas, l'interprète (philosophe ou théologien, historien tout comme sociologue ou psychanalyste, la mystique étant une affaire interdisciplinaire) a accès aux écrits, récits, ou traités de ceux qui ont mis la main à la plume pour décrire l'indicible ou pour justifier leur expérience, souvent contre leurs détracteurs[19]. Certes l'expérience mystique en tant que telle implique un saut de la pensée, comme l'indiquait Schweitzer, ou, mieux encore, pour citer les auteurs rhéno-flamands du Moyen-Âge: «Cette fruition est sauvage et farouche, comme si l'on s'était égaré. Car il n'y a là ni mode, ni chemin, ni sentier, ni demeure, ni mesure, ni fin, ni commencement, ni chose qui puisse être exprimée ou décrite. Voilà notre béatitude simple, l'essence de Dieu et notre sur-essence, au-delà de la raison et sans raison»[20]. Néanmoins, l'âme perdue «au pays de l'errance», après avoir été ravie par l'amour, déclare: «Raison m'apprit à vivre la Vérité», car seule la raison, chantait la béguine Hadewijch d'Anvers[21] au XIIIe siècle, rend «transparents» ces élans d'amour. Comme le précisera Harphius dans sa *Theologia mystica*, même au plus haut degré de l'union mystique, lorsque l'œil de la raison est ébloui par une lumière qui vient d'Ailleurs, «la vertu intellective s'incline toujours à voir que c'est que Dieu et quel il est»[22]. La raison surveille l'âme à chaque étape de son parcours spirituel, elle la questionne, l'incitant à ne pas s'arrêter au «sans pourquoi» (*ohne warum*) revendiqué par les mystiques. D'ailleurs l'expérience mystique n'est pas inintelligible. À ce propos il suffit d'évoquer Jacob Boehme, le théosophe allemand (dit le *Philosophus teutonicus*) dont l'influence sur Hegel et Schelling n'est plus à démontrer. En 1620, dans sa préface du petit traité *Sex puncta theosophica*, il déclarait ne pas avoir écrit cet ouvrage pour «les animaux irraisonnables qui ont la forme d'homme», mais pour ceux qui «voudraient sincèrement vivre et croître dans l'image de l'homme, dans le vrai homme»: «c'est pour ceux-là que nous avons fait cet écrit, et nous leur

[19] C'est en particulier au XVIIe siècle, à l'époque des querelles sur le langage mystique, que les justifications, méthodes et éclaircissements se multiplient dans la tentative de fournir une justification rationnelle d'une expérience qui semble échapper à la sphère intelligible.

[20] J. Ruusbroec, *Les Sept clôtures*, *in*: *Écrits* I, trad. fr. par A. Louf, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1990, p. 149.

[21] *Cf. Strofische Gedichten*, XIX et XX, *in*: Hadewijch d'Anvers, *Amour est tout. Poèmes strophiques*, trad. fr. par R. Vande Plas, Paris, Téqui, 1984, p. 179 *sq*.

[22] H. Harphius, *Théologie mystique* (1538), trad. fr. par J.-B. de Machault, Paris, Chastellain, 1617, III, 29, p. 786-787.

disons de ne point regarder comme impossible de reconnaître et de savoir de semblables secrets »[23].

Invitée à éclairer l'intuition mystique, la raison logique doit pour ainsi dire devenir plastique. Souvent figée dans des catégories conceptuelles rigides, la pensée rationnelle s'avère en effet incapable de s'adapter aux données suprasensibles d'une connaissance mystique qui revendique la *coincidentia oppositorum* sans se soucier du principe de non-contradiction. Ce n'est qu'en faisant preuve de dynamisme que la raison peut interroger et tenter d'illuminer un contenu cognitif et sémantique qui défie sa structure logique. L'objet dit « mystique » met la raison en mouvement, l'obligeant à dépasser ses limites et lui offrant aussi la possibilité de se réinventer et de se renouveler en permanence.

Pour aborder la mystique, on peut également adopter le point de vue de ceux dont l'élan mystique ne résulte pas d'une expérience vécue et qui à leur insu opèrent une critique de la mystique, la problématisent en éclairant le sens d'une mystique rationnelle ou « métaphysique », comme écrivait Jean Baruzi, selon qui les « Grands mystiques ont effectué le trajet logique de la pensée avant de s'aventurer par-delà »[24].

Parmi ces grands mystiques en équilibre entre foi et raison on pourrait prendre comme exemple Johannes Scheffler, alias Angelus Silesius, dont le *Cherubinischer Wandersmann*, chef-d'œuvre de la littérature mystique de l'âge baroque, est en réalité le résultat d'une élaboration intellectuelle de la mystique. C'est sous forme de notions abstraites que la mystique se présente au poète baroque que Leibniz soupçonnera d'« athéisme spéculatif caché »[25]. Entre 1650 et juin 1652, lorsqu'il occupe le poste de médecin à la cour du duc d'Oels, Angelus Silesius achète un exemplaire de la *Pro theologia mystica clavis* du jésuite Maximilianus Sandæus parue en 1640. Véritable vocabulaire mystique, cet ouvrage se proposait de fournir une clé d'interprétation pour pénétrer dans la région encore inexplorée du langage mystique afin de résoudre « ces épineuses subtilités qui provoquent du tumulte dans les écoles des Philosophes et des Théologiens, et qui enflamment les Scolastiques contre les Mystiques »[26]. Or en 1652, l'année même où il entreprend la rédaction du *Cherubinischer Wandersmann*, Silesius fait interfolier la *Clavis* et commence à l'annoter en recopiant des centaines d'extraits et de citations empruntés à des

[23] J. Boehme, *De la base profonde et sublime des six points*, trad. fr. par L.-C. de Saint-Martin, Paris, Migneret, 1806, p. 306.

[24] J. Baruzi, *Sur quelques rapports de la pensée mystique et de la pensée métaphysique* (1934), *in* : *L'intelligence mystique*, *op. cit.*, p. 88.

[25] Leibniz, *Mémoire adressé à Nicaise en 1697*, B. N., ms. Fr. 9362, p. 284, *in* : J.-B. Bossuet, *Correspondance*, éd. Ch. Urbain et E. Levesque, Paris, Hachette, 1909, t. 1, p. 7, n. 2.

[26] M. Sandæus, *Pro theologia mystica Clavis*, Cologne, Gualteriana, 1640, p. 148, entrée « *cognitio Dei* » (nous signalons que la première traduction française de la *Clavis*, assurée par A. Smeesters, paraîtra prochainement aux éditions Honoré Champion).

auteurs mystiques issus d'époques, de lieux, et d'horizons spirituels différents qu'il a lus et dont il possède les ouvrages (*in primis* Ruusbroec et les auteurs rhéno-flamands)[27]. Mais que se cache-t-il derrière ce travail mené avec une précision presque obsessive ?

Homme de science – à 18 ans il déclarait : *Mein Ziel ist Wissenschaft*[28] –, Silesius analyse chaque notion mystique, il ausculte les battements parfois irréguliers du langage mystique, il dissèque son tissu linguistique afin de comprendre le sens et l'origine des écrits qu'il a dévorés avec avidité. Derrière l'esprit méthodique se cache un homme tourmenté, en quête de la clé (*clavis*) pour pénétrer dans un hémisphère spirituel qu'il n'a pas atteint par l'expérience, mais dont il ne met pas en doute la véridicité[29]. Loin d'être le fruit d'une improvisation poétique, Le *Pèlerin chérubinique* – sublime expression de « l'essentialisme d'Angelus Silesius »[30] – serait donc le résultat d'un travail d'érudition patient et méthodique mené sur un dictionnaire afin de comprendre la mystique non seulement par la foi mais surtout par la raison. Comme l'a remarqué à juste titre J. Baruzi, « Silesius nous apporte, plus encore qu'une Mystique, une réflexion sur la Mystique »[31].

S'il est vrai que le *Pèlerin chérubinique* n'est pas le fruit d'expériences personnelles, néanmoins il ne faut pas le réduire au rêve d'une « aventure spirituelle », car l'itinéraire du *Wandersmann* est bien réel. Ici raison et foi mystique parcourent ensemble le chemin, jusqu'à la ligne de frontière, jusqu'au saut extrême, au regard d'un idéal commun, à la recherche d'une connaissance authentique.

3. Vers l'ultime savoir

Qu'il s'agisse d'une forme de connaissance s'inscrivant dans l'horizon d'un don absolu ou au cœur d'une aventure intellectuelle, cette expérience n'est pas irrationnelle ou imaginaire. Il s'agit au contraire d'une « science

[27] Je me permets de renvoyer à mon édition critique de l'intégralité des notes manuscrites de Silesius, à paraître en 2018 chez H. Champion *in* : R. Dekoninck et A. Guiderdoni (éds), *Maximilanus Sandæus, un jésuite entre mystique et symbolique*. Études suivies de l'édition par M. Mazzocco des annotations d'Angelus Silesius à la *Pro theologia mystica clavis*.

[28] *In* : A. Silesius, *Sämtliche poetische Werke und eine Auswahl aus seinen Streitschriften*, éd. G. Ellinger, Berlin, Propyläen, 1923, t. 2, p. 402.

[29] Rappelons qu'à cette époque Johannes Scheffler est encore protestant, il se convertira au catholicisme en 1654, en abandonnant paradoxalement la mystique pour se transformer en un controversiste.

[30] *Cf.* J. Orcibal, « L'essentialisme d'Angelus Silesius », *Critique* 63-64 (août-septembre 1952), p. 703-727, repris dans *Études d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, Klincksieck, 1997, p. 241 *sq*.

[31] *Cf.* J. Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative*, Paris, Aubier, 1951, p. 234.

expérimentale », pour reprendre les mots de Surin, dont les enjeux sont à la fois gnoséologiques et éthiques.

Par cette expérience les écrivains déclarent avoir appris à résoudre la complexité du savoir « dans l'unité et la simplicité d'une idée très légère et très nue »[32]. La mystique n'aboutit pas à une transgression de la raison mais à un renouvellement de l'intellect. Le regard de l'esprit s'ouvrant à une compréhension multidimensionnelle de Dieu, notre manière de percevoir les choses et de penser le divin se transforme et se dynamise. D'ailleurs, comme le remarquait au XVIe siècle le franciscain Bernabé de Palma, « il faut cadrer l'intelligence (*cuadrar el entendimiento*), éviter de contempler Dieu par une sorte de trou, mais plutôt d'une manière carrée [...], les choses doivent être appréhendées dans leur largeur, leur longueur, leur hauteur et leur profondeur [...], voir Dieu par une seule dimension, c'est comme si on regardait la mer depuis le rivage : on n'en voit qu'une partie, celle qui est devant vous »[33].

Cette forme de connaissance, qui peut être située dans la catégorie de « foi mystique », fournit un outil critique. La foi mystique, expliquait en 1924 J. Baruzi dans son *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, par une « mystérieuse alchimie » rejoint partiellement la raison critique :

> Mais alors que la raison critique désagrège les phénomènes et parvient à dissocier par l'analyse ce qui est illusoire et ce qui est fondé, la foi mystique aspire avant tout à dépasser le point de vue de l'analyse. La raison critique va en deçà de l'apparence ; aucune synthèse dont elle ne cherche à démêler le mystère. La Foi mystique, au contraire, va au-delà de l'apparence. Elle reprocherait aux faits aperçus non pas d'être trop obscurs, mais d'être trop nets et trop tranchés.[34]

La foi nue, sans images, sans figures, chantée par les mystiques, devient ainsi l'instrument d'une critique de l'apparence et de toute expérience pseudo-surnaturelle. Loin d'être une fuite dans un univers transcendant aux contours flous, la connaissance mystique est une véritable expérience de l'entendement pur qui conduit à « une sorte de conscience de l'en soi des choses »[35].

En deuxième lieu, cette forme de connaissance mystique est liée à l'action. Dans sa *Theologia mystica* le jésuite Sandæus écrivait que la connaissance expérimentale de Dieu propre à l'union mystique consiste dans une action vivante de l'intellect et du sentiment (*actione vitali intellectus et adfectus*[36]). La

[32] J.-J. Olier, *L'âme cristal*, éd. M. Mazzocco, Paris, Seuil 2008, p. 156.

[33] *Cf.* B. de Palma, *Via spiritus* (1532), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, III, 4.

[34] J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Salvator, 1999 (rééd. de la 2e éd., Paris, Alcan, 1931), p. 563.

[35] *Ibid.* Sur ce point voir aussi F. Trémolières, « Foi mystique et raison critique. Un débat de l'entre-deux guerres (Brémond, Loisy, Bergson, Baruzi) » *in* : D. de Courcelles (éd.), *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, J. Millon, 2007, p. 203 *sq*.

[36] M. Sandæus, *Theologia mystica*, Mayence, J. T. Schönwetter, 1627, p. 417.

connaissance mystique s'exprime dans l'action. Le parcours de maintes figures mystiques d'horizons et d'époques différents témoigne de cette circulation entre foi, raison et action. Il suffit de penser à Thérèse d'Avila, dont Dorothy Day, la co-fondatrice du *Catholic Worker Movement*, a dit: «c'était une mystique en même temps qu'une femme pratique, une recluse et une voyageuse, une nonne cloîtrée et cependant des plus actives»[37]. Parmi les figures de l'âge d'or de la spiritualité française, on peut citer à titre d'exemple Pierre de Bérulle, qui joua un rôle de premier plan dans la politique internationale, ou Madame Guyon, femme laïque qui, faisant preuve d'une indépendance intellectuelle inouïe pour l'époque, revendiqua avec passion sa liberté d'expression autant dans sa vie littéraire et spirituelle que dans sa vie publique et sociale, voire «politique» comme le suggère son activité à la cour de Versailles. Quant aux grandes figures mystiques du XXe siècle, il suffit d'évoquer l'engagement social et politique de deux philosophes, Edith Stein et Simone Weil, ou encore le secrétaire de l'ONU Dag Hammarskjöld, décédé en 1961 dans un accident d'avion, qui se demandait où passe la frontière entre raison et mystique. Dans une page de son journal datant de 1951, il écrivait: «Ici prend fin ce que je connais. Mais au-delà de la frontière mon être pressent une origine possible. Ici le désir se purifie et devient franchise: chaque acte est préparation, chaque choix, un oui à l'inconnu»[38].

C'est à la frontière de l'indicible que la connaissance mystique se transforme en action. La mystique est à la fin du chemin de la pensée, mais elle n'est pas à elle-même sa fin: en tant que force spirituelle elle doit se réaliser dans le monde. D'ailleurs, comme Schweitzer le souligne, «une mystique repliée sur elle-même serait comme le sel qui aurait perdu sa saveur»[39]. Il faut viser à une «mystique en mouvement», ce qui implique une circularité entre action et pensée, entre extérieur et intérieur.

«Le sens mystique, fondement de la connaissance, source de la religion, de la morale et de l'art, racine de l'humanité»[40], comme l'apostropha Loisy à la même époque dans son ouvrage *Religion*, doit susciter un élan éthique et s'incarner dans le monde. L'éthique serait ainsi la fleur qui pousse sur le terrain de la mystique[41]. Véritable noyau ontologique de la vie morale, l'éthique du respect de la vie qui est au cœur de la pensée de Schweitzer naît donc d'une *raison mystique*, à tel point que «mystique éthique» et «éthique mystique», «rationalisme mystique» et «mystique rationnelle», sont à ses yeux des termes interchangeables. Suscitée par une connaissance ultime qui dépasse le savoir démonstratif, l'«éthique mystique» résoudrait les tensions entre raison logique et raison mystique.

[37] D. Day, *La longue solitude*, trad. F. Roret, Paris, Cerf, 1955, p. 183.

[38] D. Hammarskjöld, *Jalons*, Paris, Félin, 2010, p. 101.

[39] *La civilisation et l'éthique*, *op. cit.*, p. 158.

[40] A. Loisy, *La religion*, voir l'avant-propos de la deuxième édition parue en 1924, qui reprend une leçon tenue au Collège de France en décembre 1923.

[41] *Cf. La civilisation et l'éthique*, *op. cit.*, p. 158.

Tout en étant convaincu que le progrès véritable dans le monde est, en dernière analyse, provoqué par le rationalisme, cependant Schweitzer transgresse les limites imposées à la raison par la critique kantienne. Au lendemain de la Première Guerre mondiale il affirme qu'une nouvelle conception rationnelle du monde doit émerger du chaos :

> [É]tant largement imprégnée de la connaissance scientifique des phénomènes et ayant exploré toutes les catégories du raisonnement et de l'entendement, elle voudrait découvrir la signification dernière de l'Être et de la vie et en déchiffrer quelques-unes des énigmes. L'ultime savoir permettant à l'homme de se sentir intégré au sein de l'Être universel s'apparente, dit-on, au mysticisme.[42]

Cette « connaissance ultime » coïncidant avec le mysticisme n'est pas confinée dans les régions de l'indicible ; elle ne culmine pas dans une connaissance apophatique et dans le silence de l'intellect, mais elle se traduit en effort éthique. Bien qu'elle soit incapable de dévoiler le mystère, la raison mystique s'efforce de donner du sens au monde. L'ultime savoir n'aboutit pas au crépuscule de la raison mais à l'aube d'une nouvelle intelligence, une intelligence mystique[43] qui éclaire nos pas au milieu des ruines afin de repenser une société où raison et foi, philosophie et théologie se rejoignent sans difficulté.

Cette harmonie entre religion et pensée rationnelle n'était pas illusoire pour Schweitzer, dans la mesure où il croyait que la religion la plus intime tend à devenir intellectuelle et la pensée la plus profonde, spirituelle[44]. Certes, il était tout à fait conscient de tendre à effacer les frontières entre pensée religieuse et pensée philosophique, et de n'être pas systématique ; il aimait d'ailleurs plaisanter en disant : « voilà pourquoi tant de livres de théologie me tombent des mains, parce que philosophiquement je n'y comprends rien »[45].

Point de rencontre paradoxal entre religion et rationalité, la mystique serait à la fois le point d'arrivée du parcours de la raison et le point de départ d'un voyage au cœur d'une région ineffable, comme le laissent deviner ces mots du philosophe et pasteur alsacien que je citerai en conclusion de cette exploration des frontières du pensable :

[42] *Ibid.*, p. 96.

[43] À ce propos, en 1622 J. Boehme écrivait : « Voilà comment on devient docteur, non pas uniquement à l'école de la Raison préposée au gouvernement de notre monde, mais dans la vraie science que donne l'Intelligence divine. Dieu a placé l'homme au-dessus de la Raison qui règle le cours de notre vie mortelle. Dieu a destiné l'homme à l'exercice de son propre pouvoir dans la lumière de l'Intelligence. L'homme doit réaliser la transmutation de la nature, il doit changer le mal en bien. Mais pour en être capable, il devra s'être changé lui-même. » *De la signature des choses*, trad. fr. P. Deghaye, Paris, Grasset, 1995, p. 150.

[44] *Cf.* « *Sources d'énergie de notre être spirituel* », Cahiers Albert Schweitzer, n° 10, décembre 1963.

[45] « Lettres de Schweitzer à Oskar Kraus » (2 mai 1926), *art. cit.*, p. 122-123.

Peut-être (c'est un point qui m'a frappé) avez-vous sous-estimé la force de mon attachement au Rationalisme du XVIIIe siècle? C'est finalement sans grande importance pour ma philosophie qu'elle soit rangée sous la rubrique du mysticisme. Je ressens avec une telle intensité la mystique comme un aboutissement, comme l'aboutissement d'une traversée totale du rationalisme, que je ne saurais jamais insister assez sur ce qui me relie à celui-ci. Ce n'est qu'au bout de ce chemin que la mystique me paraît justifiée, en tant qu'accomplissement du rationalisme. Tant pis si disant cela je heurte les esprits et ne rencontre qu'incompréhension [...]. Je veux être celui qui aura «pensé le rationalisme jusqu'à sa fin mystique». Voilà ma clé, voilà comment j'essaye de me comprendre, dans mon être le plus intime.[46]

[46] *Ibid.*, p. 123-124.