NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

67.2 N° 3 1945

Vraie et fausse mystique

Joseph MARÉCHAL (s.j.)

p. 275 - 295

https://www.nrt.be/fr/articles/vraie-et-fausse-mystique-2959

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

VRAIE ET FAUSSE MYSTIQUE (1)

I. ANALOGUES ET SUCCEDANES DE LA MYSTIQUE

Souvent des plaintes s'élevèrent, en des milieux spécialement adonnés aux études religieuses, contre l'abus fréquent du mot « mystique » dans la littérature contemporaine. « Mystique » (μυστικόν) qualifiait, dans la langue grecque classique, tout « ce qui concerne les mystères » : rites d'initiation, doctrines ésotériques, loi du secret, et ainsi de suite. Plus tard cet adjectif, avec la famille entière des dérivés du verbe μυεῖν (initier), passa dans le vocabulaire chrétien, où il désigna presque exclusivement divers aspects de notre participation surnaturelle au mystère divin (vérités révélées, sacrements, catéchèse, contemplation...). Or, un mot réservé longtemps, et pour ainsi dire « consacré », à des significations aussi sublimes, supporte mal certains contextes, odieux ou frivoles : tel un ciboire livré aux usages profanes. Qu'il suffise d'avoir rappelé, en passant, l'existence de cas extrêmes, et vraiment regrettables, d'« impropriété » verbale, qui n'offensent pas seulement le bon goût : ils n'ont rien d'utile à nous apprendre. D'autres emplois impropres du mot « mystique » sont beaucoup plus anodins ; plusieurs même n'ont rien d'abusif : ils obéissent encore (c'est par là qu'ils vont nous intéresser) à cette règle du langage correct, qui limite les glissements analogiques du sens d'un mot par l'obligation de respecter quelque signification fondamentale. Voyons donc, d'abord, comment le mot « mystique » a conservé presque toujours, sous ses affublements divers, une signification fondamentale caractéristique.

En parcourant d'un coup d'œil notre champ d'enquête, de la périphérie au centre, nous remarquons aussitôt les prouesses verbales, parfois bien capricieuses, de littérateurs de profession. Faut-il, à toute force, y chercher un sens précis ? Par exemple, dans l'« émoi mystique » ressenti par tel poète jeune en mélangeant des cocktails, y a-t-il autre chose qu'appel de la rime, ou

(1) Cet article, rédigé en 1941, a dû attendre, pour être publié, la réapparition de la N. R. Th. après la libération. La Revue a, dans son premier fascicule, rendu un hommage reconnaissant à son auteur, pieusement décédé le 11 décembre 1944.

quoi que ce soit de ce genre ? Et cette jeune fille moderne, « frôlée par l'aile mystique de la rêverie », tandis qu'elle fume des cigarettes entre deux parties de tennis, à quoi rêve-t-elle ? N'essayons pas de cerner une mysticité trop vaporeuse.

Voici d'autres cas, discutables certes, mais déjà consistants. Les sports ont leurs dévots, voire leurs fanatiques : à des amateurs fervents on prêtera, si l'on veut, une « mystique du sport » (qu'il serait grotesque d'entendre comme une mystique de l'hygiène), ou bien une « mystique de la vitesse » (encore que cette mystique ne soit qu'une ivresse). Voit-on s'affairer charitablement un petit scout aux yeux clairs, on croit volontiers à l'existence d'une « mystique du scoutisme ». Il y a quelque 25 ans, Guynemer et d'autres « archanges » de la guerre aérienne ont semé, dans le peuple de leurs admirateurs, le germe d'une « mystique de l'aviation ». Toute atmosphère d'héroïsme favorise l'éclosion d'une mystique : à défaut d'une « mystique du troupier », on connaît une « mystique du drapeau », une « mystique du combattant ». Du reste, le « métier » comme tel, lorsqu'il impose habituellement des tâches surhumaines, inspire quelquefois à de nobles âmes un sentiment qu'on a appelé de tout temps un « culte », et que l'on appellerait aussi justement un attachement « mystique ». Chacun peut, en se remémorant ses lectures de jeunesse, évoquer des « mystiques » de ce genre : marins et explorateurs, grognards de l'épopée napoléonienne, héros anglo-indiens de Rudyard Kipling, officiers méharistes du Sahara, et tant d'autres. Dans ces exemples, bien profanes encore, l'idée de « mysticité » ne trouverait où se prendre, si elle ne visait, au moins confusément, à travers l'objet matériel qui lui est associé, une réalité plus profonde et plus vaste, démesurée ou incommensurable, généralement une valeur morale : l'énergie audacieuse et disciplinée (sport), « l'évasion » (vitesse, aviation), le courage et le don de soi (scout, aviateur, combattant, etc.), la grandeur cachée d'une aventure ou d'une tâche (méharistes, gardes-frontières de Kipling, etc.). Au fond, la tonalité mystique est apportée ici par le sujet plus que par l'objet immédiat. S'il faut, pour « faire de la mystique », un objet qui s'y prête, il faut plus encore un sujet capable de « réagir mystiquement ». Or, chez beaucoup, cette réaction est si lente, qu'elle doit, pour ainsi parler, leur être extorquée par une transcendance écrasante de l'objet ; chez un petit nombre, —

des mystiques-nés, — elle est au contraire forte et prompte, au point de suppléer à l'insignifiance mystique d'objets parfaitement banals.

D'autres expressions rattachent plus directement l'attitude « mystique » à sa véritable cause objective. Par exemple : on décrit, chez des primitifs totémistes, une « mystique du clan » ; ailleurs, une « mystique de la race,... de la classe,... de la nation » ; chez des positivistes mêmes, une « mystique de l'humanité ». Le sentiment de l'homme individuel à l'égard du groupe social prend une teinte « mystique » dans la mesure où ce groupe apparaît mystérieux par quelque côté : mystérieux dans son origine, dans sa structure, dans son immensité enveloppante, dans la fatalité de son destin, dans l'absolu de ses exigences ; il arrive alors que le groupe soit érigé en idole. Au sein d'une collectivité, le sentiment « mystique » peut aussi s'attacher à la personne du « chef », ou même à la forme du régime politique : la « Sainte Russie », louée ou honnie naguère pour « son acceptation mystique du principe d'autocratie » (comme dit je ne sais quel auteur), a fait, depuis, l'expérience d'une mystique diamétralement opposée et non moins exigeante. Et les « impérialismes mystiques », comme on les a nommés, n'obéissent-ils point, par delà les calculs des politiciens, au sentiment — illusoire ou non — d'une sorte de prédestination terrestre ?

Si la politique a son mysticisme, que sera-ce de la philosophie ! Empruntant une formule heureuse de M. Gabriel Marcel, nous distinguerions, parmi les problèmes philosophiques, ceux qui ne sont que des problèmes et ceux qui constituent, en réalité, des « mystères » : les premiers naissent et se résolvent dans la région des concepts ; les seconds jaillissent en nous d'une source plus profonde que les concepts et n'auraient de solution parfaite qu'au delà des concepts, à l'infini. L'optimisme rationaliste ne veut apercevoir partout que des problèmes : aussi bien prend-il le contre-pied de la mystique. La tendance opposée au rationalisme ferait pressentir en tout problème un mystère ; ainsi discerne-t-on, dans l'âme russe, « la propension à placer, par une sorte de *mysticisme,* tous les problèmes au-dessus du monde des choses compréhensibles » (2). Quoi qu'il en soit de cette diagnose de l'âme russe, une philosophie saine et sobre résout des problèmes et, plus sûrement encore, amène l'homme au bord du mys-

(2) Joseph Conrad. *Sous les yeux d'Occident,* 2e éd. franç., p. 88.

tère : les trois thèmes fondamentaux de la métaphysique — Dieu, le Moi et le Monde — ne plongent-ils pas, tous les trois, dans cette zone d'obscurité, où une place demeure ouverte à la mystique ?

L'histoire nous montre cette place réellement occupée. Dans l'idée du *monde matériel,* les anciens philosophes grecs avaient reconnu l'arrière-fond inquiétant de l'ἄπειρον, c'est-à-dire du pur indéterminé, infini d'en bas, éternel inachèvement et inconsistance radicale, principe du devenir au cœur de l'être. Cet « indéfini » vertigineux, antitype de l'infini d'en-haut, avait de quoi frapper les imaginations d'une crainte quasi religieuse, du même ordre peut-être que l'angoisse de l'ascète hindou devant la perspective sans fin du *samsâra.* Car, à l'aube de la philosophie, lorsque le monde apparaissait peuplé de dieux — πάντα πλήρη θεῶν —, les notions premières restèrent longtemps chargées d'une émotivité élémentaire, d'essence mystique : l'ἄπειρον d'Anaximandre est encore, à ses yeux, quelque chose de divin (θεῖον). Mais plus tard même, sous l'artifice savant du mécanisme, la nature garde un visage secret, adorable ou redoutable. Qu'y a-t-il de moins mystique qu'une cosmologie matérialiste ? Pourtant, à travers le *De natura rerum* de Lucrèce passe le souffle d'un mysticisme brutal qui ne manque pas de grandeur. A plus juste titre, les historiens nous parlent d'une « mystique stoïcienne ». Identifiant Dieu à l'« Ame du monde », les Stoïciens adoptaient, devant le déterminisme des lois naturelles, une attitude d'absolue soumission et de dévotion intense : « O Monde, s'écrie Marc Aurèle, j'aime ce que tu aimes. Donne-moi ce que tu veux. Reprends-moi ce que tu récuses. Tout ce qui t'accommode m'accommode. Tout vient de toi ; tout est en toi ; tout rentre en toi ».

Cette « mystique du monde » (il s'agit d'un monde refermé sur lui-même, et se suffisant) reparaît dans le monisme des modernes, — plus sensiblement, lorsqu'un poète se rencontre pour amplifier la résonance affective des doctrines. Il ne faut point oublier, toutefois, qu'en traversant de longs siècles de christianisme, la mystique païenne de l'univers s'est imprégnée, selon l'expression de Romano Guardini, « de sensibilité chrétienne sécularisée » (3). La remarque qu'on vient de lire a précisément

(3) *Welt und Person,* Würzburg, 1940, p. 72, note 32.

été faite à propos des poèmes de R. M. Rilke. Le culte que celui-ci voue à l'univers « comme totalité » embrasse, dans une même actualité présente, le visible et l'invisible, les vivants et les morts : « ...non toutefois selon le sens chrétien (dont je m'éloigne avec une antipathie croissante) ; c'est, au contraire, dans un sentiment purement terrestre, profondément terrestre, bienheureusement terrestre, qu'il convient d'étendre à un cercle plus large, immensément large, ce qui est ici vu et touché : non point à un Au-delà, dont l'ombre attriste la terre, mais à un Tout, au Tout » (4).

Comme le monde, le *Moi* forme une « totalité en soi » ; il renferme même des profondeurs plus insondables que celles du monde matériel : d'un côté, par les facultés sensibles, il rejoint la matière infiniment instable et fuyante ; de l'autre côté, en tant qu'esprit, il s'épanouit en une région supérieure qui dépasse infiniment chaque Moi individuel. On conçoit donc très bien, que l'homme descende — ou s'élève —en soi, jusqu'à un niveau où il se sente pris de vertige, d'*horror sacer,* devant une immensité mystérieuse dont l'illimitation brusquement se révèle. Pourquoi, cependant, répugnons-nous à traiter notre propre Moi en objet « mystique » ? Parce que, dans l'attitude mystique, il entre toujours un peu d'adoration — et que nul homme normal n'est assez dépourvu d'humour pour tomber à genoux devant soi-même. Quel peut bien être, alors, l'objet des « mystiques du Moi » ? Jamais le Moi individuel dans son actualité présente, mais quelque *au-delà* qui le prolonge : soit une réalité transindividuelle immanente au Moi particulier, soit un Moi encore à réaliser, un Moi idéal. A la première catégorie se rattache, par exemple, la concentration extrême de la conscience qui couronne le Yoga de Patanjali, et qui s'interprète, dans le système du Védânta, comme un retour à la pure identité avec l'Esprit universel (l'*âtman* identique au *brahman*). A la seconde catégorie se rapporteraient assez bien certains individualismes exaspérés, tel le culte du « héros » et de la « virtù » chez les hommes de la Renaissance ; telle aussi, peut-être (5), l'exaltation véhémente

(4) Rilke, R. M., cité par Guardini, *op. cit.*, p. 69-70.

(5) « Peut-être », disons-nous ; car Nietzsche lui-même réserve le mot « mystique » à des significations plus médiocres : « L'union du scepticisme et du désir engendre la mystique » (« Sprüche und Sentenzen ». *Werke,* Bd. XII, Leipzig, 1919, p. 259, n° 117).

du « surhomme », chez Nietzsche : « Je vous enseigne le Surhomme, fait-il dire par Zarathustra. L'homme est quelque chose qui doit être dépassé... Seul, le Surhomme donne un sens à cette terre... Je vous conjure, mes Frères, demeurez fidèles à la terre, et ne croyez pas ceux qui vous leurrent d'espérances supra-terrestres » (6). Cette conception farouchement « terrestre » du Surhomme n'a rien d'un épicurisme ; elle s'empreint de grandeur tragique, lorsqu'elle marque, comme chez Nietzsche, la seule évasion possible hors du pessimisme. « Philosophe du dangereux *peut-être* », comme il s'appelle (*Werke*, Bd. VII, p. 11), il voit toutes choses autour de lui retomber au néant, et le « peut-être » subsister seul dans ce désert :

« Entre deux Riens,
recroquevillé,
un Point d'interrogation » (7).

Karl Jaspers, qui cite ce tercet désespéré, et le rapproche d'un aveu semblable de Kierkegaard, poursuit : « Constamment Nietzsche a conscience d'être emporté sur l'océan de l'infini, et d'avoir laissé pour toujours la terre ferme. Il sait qu'un Dante ou un Spinoza, par exemple, ne purent éprouver encore le degré de solitude où il se voit : eux avaient, en quelque façon, Dieu pour compagnie » (8). En ce « point critique » (« Nullpunkt ») d'une réflexion destructrice, mais impuissante à se détruire elle-même, Kierkegaard se réfugiait dans la « transcendance » d'un christianisme fait de paradoxe ; Nietzsche, croyant les cieux définitivement fermés, se retourne vers le monde, non, cette fois, pour le subir avec résignation, mais pour le dominer avec la « volonté de puissance » d'un Surhomme.

A mesure que progresse notre enquête, il devient plus difficile de faire totalement abstraction du *divin*. La mystique stoïcienne s'enfermait dans le monde, mais elle divinisait la raison immanente aux choses. Quant à la doctrine nietzschéenne du surhomme, elle diffère du tout au tout d'un individualisme sereinement athée ; car elle emprunte au « ressentiment » l'âpreté de sa tonalité affective, et (dans le sens psychanalytique du mot) elle « refoule » du divin : il y a des négations qui entretiennent le souvenir ; des blasphèmes, brûlants d'amour retourné.

(6) *« Also sprach Zarathustra »*, *Werke*, Bd. VI, Leipzig, 1923, p. 13.
(7) *Werke*, Bd. VIII, p. 424.
(8) *Vernunft und Existenz*, Groningen, 1935, p. 15.

Nous ne croyons pas que toute relation au divin soit bannie, non plus, de l'application du mot « mystique » à de solennelles abstractions, plus ou moins personnifiées : « mystique de la Science, ... de l'Honneur, ... de la Liberté, ... de la Raison » ; flanquées d'une majuscule, ces grandes abstractions ressemblent fort à des idoles — des « idola theatri » de Francis Bacon — ; avec une minuscule, elles restent « ouvertes » sur le divin, au moins par une échappée de vue. D'autres cas laissent perplexe : par exemple, le grave et exact Littré, appelé souvent le saint du positivisme, n'eût probablement pas consenti qu'on l'en proclamât le « mystique ». Cependant, de malicieux polémistes ont trouvé plus fort qu'un « Littré mystique », en risquant l'amusant paradoxe : « mystique de la libre-pensée, ou du libre-examen ».

Moins inattendue, certes, serait une « mystique de la Beauté », puisque la poésie et les beaux-arts sont voués au culte de celle-ci, et que tout culte peut avoir ses mystiques. Entre le mystique et le poète, les affinités ne manquent pas. Henri Bremond a souligné naguère (9), avec esprit, que tous deux poursuivent l'Ineffable, l'un pour s'y perdre, l'autre pour... l'exprimer tout de même en prose ou en vers. Quoi qu'il en soit, un simple lecteur distingue aisément, parmi ses poètes familiers, des « mystiques » (au sens large, assurément) et d'autres qui ne le sont pas du tout : les premiers ne seront pas toujours des poètes religieux, ni les seconds des poètes profanes. La tonalité mystique d'une œuvre littéraire tient beaucoup moins au sujet traité, qu'à la manière de le traiter. Il en va de même dans les beaux-arts. Que l'Angelico soit un « peintre mystique », tout le monde en convient : l'homme, l'inspiration, le sujet représenté appellent également cette épithète. Mais chez un Böcklin, par exemple, le symbolisme, sans s'élever jusqu'au divin, revêt une gravité mystique dans des tableaux tels que « les Champs-Elysées » ou « l'Ile des Morts ». Par contre, le mysticisme est absent, non seulement des tableaux mondains, mais des tableaux religieux de peintres académiques comme Bouguereau.

De toutes ces significations analogiques ou approximatives du mot « mystique », il est temps de dégager les traits dominants : les uns concernent l'*objet* appelé mystique, les autres l'attitude d'un *sujet* devant cet objet.

(9) *Prière et poésie*, Paris, 1926.

Dans un ordre de choses donné, seuls les *objets* irréductibles aux proportions communes tolèrent la qualification de « mystiques ». Qu'ils soient illimités, ou immenses, ou insaisissables, ou simplement inhabituels, ils s'enveloppent, à nos yeux, d'une brume plus ou moins opaque ; ils recèlent une zone d'inconnu, qui attire ou qui inquiète ; ni intellectuellement, ni pragmatiquement, ils n'entrent en notre pleine possession. Existent-ils en dehors de nous, ils nous enveloppent et nous dominent plus que nous ne les dominons. Si nous croyons relever leur empreinte en notre activité psychologique, ce ne sera pas dans le jeu sobre et harmonieux de nos facultés, mais dans quelque anomalie, quelque excès ou quelque paroxysme : ainsi, pour le monde antique, les enthousiasmes sacrés, ou l'ivresse motrice des Bacchantes. L'objet dit « mystique » consiste-t-il plutôt dans une doctrine, un idéal spéculatif ou pratique, ce sera un idéal démesuré par quelque côté, un idéal que ne cernent point nos prévisions rationnelles, ou tout au moins un idéal grandi et transfiguré par la magie des mots. Enfin, si l'objet est une réalité immanente au Moi, elle devra, pour nous paraître mystique, opposer à la pénétration de notre pensée réfléchie une insondable profondeur, qui crée une sorte de dédoublement de nous-mêmes. On traduirait assez bien cet ensemble convergent de nuances, en disant que l'objet mystique enveloppe en soi une part de « mystère » ou encore, qu'il est situé *au delà* des idées claires et distinctes. C'est bien le sens qui se rencontre chez des écrivains qui n'emploient pas les mots au hasard ; par exemple, André Maurois écrivait (à propos de H.-G. Wells) : « L'Etat mondial est pour lui une *mystique* espérance beaucoup plus qu'une idée claire » (10).

Du côté du *sujet* — on a pu l'entrevoir dans les exemples rapportés ci-dessus — l'attitude mystique suppose, à l'égard de l'objet, une disposition affective susceptible d'une gamme étendue de modalités : terreur sacrée, crainte respectueuse, espérance, admiration, acquiescement intellectuel précédant ou dépassant l'évidence rationnelle, foi confiante, dévotion, don de soi ; bref, un sentiment où la subordination de soi-même à l'objet s'oriente plus ou moins lointainement vers l'« adoration ». La puissance disponible d'un sentiment pareil n'est épuisée par

(10) *Magiciens et logiciens*. Ed. N. R. F., p. 96.

aucun objet fini ; elle reste « ouverte » sur l'infini. Par conséquent, sa source première jaillit, en nous, avant la pensée conceptuelle et morcelante. En tant qu'«ouvert » à l'infini, le sentiment mystique est donc primitif et spontané ; envisagé dans sa virtualité originaire, il se rapproche singulièrement de cette obscure tendance à l'infini, qui est au principe de toute notre activité spirituelle.

Aussi longtemps que l'attachement dévot, dont nous parlons, ne rencontre que des objets finis, auxquels un halo de mystère tient lieu d'infinité, la situation résultante peut être appelée « mystique », mais seulement *par analogie ;* que cet attachement, virtuellement infini, trouve un objet proportionné à son infinie puissance, alors commence à s'affirmer la mystique *au sens propre :* d'un côté, en effet, le « mystère » de l'objet s'est approfondi au point de lui devenir essentiel : car l'infini est, par nature, l'« inconcevable » ; d'un autre côté, l'attitude subjective, devant l'infini, s'est élevée réellement au plan de l'« adoration ».

Cependant, les considérations qui précèdent ne nous apprennent pas encore à quel degré d'intimité peut se nouer le rapport — déjà proprement mystique — entre cet infini mystérieux et la créature qui lui fait hommage. Il nous reste à enregistrer ce qu'ont dit, à ce sujet, les représentants les plus qualifiés de la « mystique divine », seule véritable « mystique de l'infini ».

II. MYSTIQUE DIVINE

La Mystique divine a pour objet Dieu ou le divin, c'est-à-dire l'objet même de la religion en général. Sous la plume d'auteurs incroyants, « mystique » devient parfois synonyme de « religieux », avec une nuance péjorative. Plus souvent, le mot « mystique » sera réservé à quelque aspect rare ou à quelque forme exceptionnelle de la religion, ne serait-ce qu'à une intensité de dévotion dépassant le niveau moyen.

Comme la religion, la mystique peut être *naturelle* ou *surnaturelle.*

1. *Mystique naturelle.*

La mystique de Plotin (204-269) représente, en Occident, le type classique de la mystique naturelle : c'est, à proprement par-

ler, une mystique philosophique, en ce sens que la mystique n'apporte pas seulement ici un complément extrinsèque à la philosophie, mais en livre la clef secrète et en constitue l'épanouissement dernier. Six siècles avant Plotin, si nous en croyons le R. P. Festugière O. P. ([11]), le fondateur de l'Académie aurait lui-même, par une intuition demeurée sans lendemain chez ses héritiers immédiats, expressément reconnu cette primauté absolue de la contemplation mystique.

Il est certain, du moins, que la métaphysique authentiquement platonicienne, autant que la métaphysique de Plotin et de Proclus, insère la mystique dans le cycle grandiose que parcourt l'émanation créatrice, lorsque, rayonnant d'un Bien sans mesure, elle descend les échelons de l'être jusqu'aux confins du non-être, et suscite en chaque être créé un mouvement de retour vers la source commune, vers le Bien. Dans le platonisme comme dans le néoplatonisme, l'ascension des choses vers leur Principe emprunte la voie des intelligences ; et l'étape intellectuelle de cet immense retour, si toutefois elle s'achève, se clôt nécessairement par une phase mystique. S'achève-t-elle ? D'après Plotin, l'élan d'amour, qui ramène l'intelligence vers son origine, peut réellement aboutir : la vraie philosophie n'a pas d'autre fin que cet aboutissement. Par une longue ascèse purifiante, par une *catharsis* à la fois intellectuelle et morale, le philosophe digne de ce nom se dégage de tout ce qui est multiplicité, de tout ce qui est « différence », même de la dualité qu'implique encore la conscience de soi ; et lorsqu'il rejoint de la sorte, au centre de soi, la pure unité originelle de son essence, il n'a plus devant lui que le Bien absolu d'où il émane, le « Père », auquel le ramène un amour vainqueur de tous les obstacles ; dans l'extase, il « touche Dieu », il « voit Dieu ».

J'ai exposé ailleurs l'ambiguïté de cette solution audacieuse, apportée par les *Ennéades* au problème de la mystique. Deux, ou même trois, interprétations sont possibles. Mais, en toute hypothèse, le sommet de la contemplation philosophique, c'est-à-dire, pour Plotin, le sommet absolu de l'activité humaine, émerge, croit-il, dans la lumière de l'éternelle Beauté, qui est le Bien même. L'acte mystique parfait est plus qu'un savoir à distance, plus que l'amour d'un absent : c'est une rencontre immédiate de Dieu, une *expérience* du divin.

(11) *Contemplation et vie contemplative, selon Platon.* Paris, 1937.

On a contesté, parfois, que la mystique des *Ennéades* signifiât autre chose, dans la pensée de Plotin, qu'une dialectique de notions, une déduction spéculative. Cette exégèse minimisante ne résiste pas à l'évidence des textes ; et elle méconnaît la perspective historique où s'insère le néoplatonisme. Celui-ci continue, en effet, avec plus d'éclat et de rigueur, un mouvement d'éclectisme platonicien, antérieur de deux ou trois siècles, qui poursuivait indubitablement l'expérience mystique du divin. Le récit, fait par saint Justin l'Apologiste (milieu du IIe siècle), d'un épisode de sa conversion au christianisme montre en action l'ambition mystique des « platonici » de ce temps : « Dans le désarroi de mes idées, déclare-t-il, je résolus de m'adresser aux platoniciens, tenus alors en grande estime ». Il se met effectivement à l'école de l'un d'eux, et connaît l'enivrement des premières découvertes au sein de l'intelligible. — « Dans ma simplicité, poursuit-il, j'espérais atteindre aussitôt *la vision de Dieu : c'est là, en effet, le but de la philosophie de Platon* » (12). Mais le jeune philosophe, errant, un jour, dans la campagne déserte, rencontre un vieillard vénérable qui ébranle sa confiance présomptueuse ; autre chose est de se proposer un but, autre chose de l'atteindre ; pour obtenir la vision de Dieu, l'effort ascétique ne peut suffire : « Toi, conclut le vieillard, commence par supplier Dieu de t'ouvrir lui-même les portes de la lumière ; rien de tout cela (des choses divines) ne saurait être vu ou compris, si Dieu et son Christ n'en donnent l'intelligence » (13).

A l'instar de Justin et de son interlocuteur, interrogeons-nous sur la valeur humaine et religieuse de la mystique philosophique. Cette valeur ne peut, en principe, être déniée au travail de purification croissante, qui — dût-il ne point rapprocher le seuil de l'extase — éveille, puis aiguise, chez l'adepte, le sens des valeurs spirituelles. Mieux encore, l'ascèse plotinienne, avec sa tendance inlassable vers plus de pureté et plus de lumière, marque la ligne de faîte, elle-même ascendante, vers laquelle s'orientent toutes les aspirations naturelles de l'homme à se dépasser : elle réalise par degrés l'idéal déjà latent sous les plus modestes applications du mot « mystique ».

Mais l'union immédiate avec Dieu, la *synousie* suprême que décrivent les Ennéades, est-ce un rêve ? Est-ce une expérience ?

(12) *Dial. cum Tryphone*, § 2, Migne. P. G., VI, col. 477.
(13) *Ibid.*, col. 492.

A quelle proximité de Dieu l'homme est-il capable de s'élever par ses propres forces ? Une immédiate vision de l'essence divine en elle-même ne deviendrait possible que par l'initiative surnaturelle de Dieu, c'est-à-dire par une grâce surnaturelle qu'il n'y a pas lieu ici de supposer. A défaut de cette vision essentielle, une intuition directe du Créateur en tant que tel, au point de jaillissement de l'être créé, se concevrait mal en dehors d'un panthéisme émanatiste. Reste la possibilité d'une intuition de notre propre essence, dans sa dépendance ontologique du Créateur : cette intuition, qui ne serait qu'une vision *indirecte* de Dieu (« in effectu creato »), n'a rien d'impossible en soi ; mais elle semble l'apanage des purs esprits ; notre âme, unie substantiellement au corps, n'a pas d'intuition essentielle d'elle-même.

Comme expérience intime (comme « Erlebnis »), le sommet de la mystique plotinienne se réduit donc vraisemblablement, ou bien à un état d'extrême raréfaction du contenu divers de l'esprit (avec suspension de la conscience distincte de soi), ou bien à une phase d'inconscience totale. Cependant — simplification ou inconscience — cet état s'accompagne, dans le subconscient, d'une polarisation actuelle des virtualités accumulées par l'ascèse préparatoire. Cet acquis n'est pas perdu : il est réactivé, mobilisé, aux approches de l'extase ; peut-être même sa puissance affective sort-elle renforcée de la crise extatique. La valeur religieuse de l'extase naturelle dépend donc très étroitement de la valeur religieuse de l'ascèse antécédente.

On entrevoit ici deux redoutables écueils de la mystique naturelle : le quiétisme, et ce que l'on pourrait appeler le « médiumnisme ».

Danger de quiétisme. La simplification de l'esprit peut s'effectuer par concentration croissante, mais aussi par vide progressif. Cette seconde manière, qui est celle de beaucoup de faux mysticismes, résulte parfois d'une ascèse trop étroitement négative ; plus souvent elle trahit une insuffisance d'ascèse morale. L'appauvrissement de la conscience n'est point alors compensé par une subconscience enrichie et disciplinée ; perdant de plus en plus le contrôle d'elle-même, l'âme est livrée au hasard des impulsions obscures.

Péril de « médiumnisme ». Nous entendons par là, faute d'un terme meilleur, un ensemble mal délimité d'aptitudes ou de

facultés étranges, paranormales, qui probablement sont latentes à quelque degré en tout homme. Refoulées peut-être, dès l'enfance, par l'orientation pragmatique de notre vie mentale ordinaire, et, en tout cas, trop faibles pour entrer en exercice dans les circonstances normales, elles tendent à remonter à fleur de peau dans les états de « dissociation psychologique ». Elles se traduisent alors par des phénomènes exceptionnels, dans le genre des suivants (qui trouvent leur pendant chez les mystiques chrétiens eux-mêmes) : transe physique (cfr les manifestations psychophysiologiques de l'extase) ; dédoublement de la personnalité (cfr les possessions) ; automatismes verbomoteur ou graphomoteur (cfr l'écriture automatique, la glossolalie, etc.) ; clairvoyance ou lucidité (cfr la lecture de pensée, la télépathie, etc.) ; hallucinations auditives, visuelles (cfr paroles intérieures et visions) ; — peut-être aussi, quoique plus rarement, lévitation, télékinésie et autres faits prodigieux, dont existent de nombreux récits, mais dont la preuve historique sera toujours extrêmement difficile à administrer.

Or, dans les mystiques naturelles, par exemple dans le yogisme indien, ou même dans la mystique néoplatonicienne, les phases supérieures de la concentration mentale ont presque fatalement pour rançon un état de « dissociation psychologique », favorable à l'éclosion de phénomènes paranormaux ou supranormaux. La signification religieuse de ceux-ci est ambiguë. D'après les maîtres les plus autorisés, ils ne sont pas essentiels à la vie mystique, et peuvent même y faire obstacle, surtout lorsqu'ils sont recherchés pour eux-mêmes. Ainsi, les *Yoga-sûtra* n'en tolèrent la recherche que transitoirement, car elle empêche, disent-ils, la pleine libération de l'esprit. Là où cette sage défiance s'endort, l'histoire nous montre la théurgie et la magie envahissant dangereusement le terrain. Le danger, alors, n'est plus seulement d'oublier un peu trop le but supérieur de la vie mystique, mais de contaminer celle-ci par des persuasions et des pratiques qui tendent à la détruire ; le danger fut même jadis (a-t-il cessé aujourd'hui ?) de substituer, au culte du vrai Dieu, le culte superstitieux d'entités intermédiaires : esprits désincarnés, génies ou démons, dont on soupçonnait l'intervention à l'origine de faits déconcertants, encore inexpliqués.

Néanmoins, une mystique purement naturelle, si exposée soit-elle à des déviations graves, peut — semble-t-il — donner de

Dieu et du divin une expérience *indirecte*, dépassant notablement celle que procure la piété commune.

2. *Mystique surnaturelle.*

En franchissant le seuil de la mystique surnaturelle, nous pénétrons dans le sanctuaire réservé des prédilections divines. L'expérience directe de Dieu n'y est plus une *limite* inaccessible, mais une *fin* réalisable ; la grâce surnaturelle — initiative d'en-haut, don gratuit de Dieu — comble désormais l'écart infini entre la puissance naturelle des facultés humaines et l'objet transcendant de l'élan mystique. Faut-il ajouter que la grâce surnaturelle, dans l'économie présente du salut, n'est autre que la grâce du Christ, et que, par conséquent, la mystique surnaturelle est essentiellement chrétienne, chez ceux même de ses bénéficiaires qui se trouveraient, de bonne foi, hors du corps visible de l'Eglise.

Les éléments de la doctrine chrétienne de la grâce sont suffisamment connus des lecteurs de ces pages. Ils savent que l'ordre surnaturel, l'ordre de la grâce, embrasse l'ensemble des moyens efficaces de réaliser la destinée surnaturelle, c'est-à-dire de préparer dès ici-bas, et d'obtenir après la mort, cette intimité glorieuse avec Dieu que les théologiens appellent la « vision béatifique ». Ils savent également que la « grâce sanctifiante », ici-bas, ne confère pas seulement un titre juridique à la béatitude suprême, mais fait participer déjà, par anticipation obscure sur l'au-delà, à la vie même de la Très Sainte Trinité : la « vision béatifique » est l'épanouissement définitif de cette participation à la vie divine.

Ne semble-t-il pas, dès lors, que l'on doive appeler « mystique » la vie de la grâce à tous ses degrés ? Cet usage du mot « mystique » se rencontre occasionnellement dans les prières de l'Eglise et dans les homélies des Saints Pères : il est entièrement légitime, car tout ce qui appartient à l'ordre surnaturel recèle *en soi* des profondeurs infinies de mystère et vient solliciter *en nous* une aptitude radicale non réductible aux lois de la raison naturelle. Qu'exigerait-on de plus ?

Pourtant, dans la sphère — tout entière mystique — du surnaturel, la « mystique », au sens le plus restreint, s'est taillé un domaine propre, dont la ligne de démarcation par rapport

à la commune vie chrétienne n'est pas facile à tracer. Un esprit de prière qui ne se dément pas, une certaine intensité devenue habituelle de l'action vertueuse, un renforcement notable de ce potentiel surnaturel que les théologiens répartissent en sept « dons du Saint-Esprit », dénoncent-ils déjà l'entrée du chrétien fervent dans la zone spécialement « mystique » ? Ou bien, au contraire, n'y a-t-il lieu de parler d'« états mystiques » qu'à partir du moment où apparaît, dans le mode ou dans le contenu des opérations de l'âme, un seuil qualitatif nouveau, quelque chose de franchement hétérogène aux étapes précédentes, par exemple, le recueillement poussé jusqu'à la quiétude, la suspension extatique des puissances, l'intuition d'objets incorporels, la perception de la présence et de l'action divines ? Mais borner la mystique surnaturelle à l'intensification des dons gratuits, infus en toute âme ornée de la grâce sanctifiante, ce serait rejeter en dehors ou au-dessus de la mystique, et par conséquent méconnaître, quelques-uns des phénomènes les plus caractéristiques qu'offre l'oraison des grands contemplatifs. En revanche, ne faire débuter la mystique qu'au niveau de l'extraordinaire, ou même du miraculeux, ce serait méconnaître une gamme d'états psychologiques plus modestes, dont le type spécifique ne tranche pas violemment sur celui des manifestations religieuses banales, mais dont l'enchaînement et l'efficacité accusent déjà une direction supérieure à celle que pourrait imprimer la bonne volonté humaine, aidée seulement de la grâce ordinaire.

L'ensemble des documents mystiques engagerait plutôt à joindre les deux points de vue dans une perspective unique. D'une part, on admettrait une continuité véritable entre la simple vie chrétienne et les états mystiques inférieurs, ceux-ci se distinguant par une prédominance croissante de l'initiative divine ; d'autre part, on prolongerait vers le haut le tracé de la voie mystique, à travers des seuils successifs ignorés de notre psychologie ordinaire, jusqu'au terme dernier dont la possibilité est reconnue par saint Augustin et par saint Thomas : l'intuition de Dieu dans le ravissement. La mystique de Ruusbroec s'élève jusqu'à ce sommet, que domine encore immensément la « vision béatifique » de l'autre vie.

A ces notations, forcément très sommaires, on nous permettra d'ajouter deux ou trois remarques.

1° La mystique divine apparaît si étroitement liée à la con-

templation, que les états mystiques se disent aussi, par équivalence, « états d'oraison » ; les grâces mystiques, « grâces d'oraison ». Ce lien serait-il exclusif, au point de créer un antagonisme entre la vie mystique et la vie d'action ? Mieux qu'aucune autre activité spirituelle, la prière se prête aux communications spéciales de Dieu. C'est vrai. Mais la prière n'est pas spéculation inactive : elle met en jeu l'amour autant que la connaissance ; et l'amour pousse au service dévoué. Et puis, si le vrai privilège du mystique est d'être, plus complètement que d'autres, soumis aux initiatives de la grâce, « patiens divina », pourquoi cette emprise divine ne se manifesterait-elle pas, quelquefois, dans le mode de l'action apostolique plus expressément que dans le mode de l'oraison ? Il y a beaucoup de variétés mystiques. Pourtant, aux degrés supérieurs de la vie mystique, la *contemplation* proprement dite, c'est-à-dire l'adhérence à Dieu par connaissance et amour, vient nécessairement au premier plan, car elle est l'acte mystique par excellence ; mais loin de ralentir l'action apostolique, elle l'inspire alors plus intimement que jamais, et en multiplie l'efficacité. Enfin, dans la phase suprême, que les théologiens appellent « union transformante » ou « mariage spirituel » (et certains psychologues, « état théopathique »), l'unité de la contemplation et de l'action est devenue totale et permanente : l'activité de l'homme a désormais son centre de rayonnement en Dieu ; le don divin envahit et transfigure l'âme entière. De cette transfiguration mystique est-il plus bel exemple que saint François d'Assise ?

2° Dieu a coutume d'accommoder son action toute-puissante aux convenances naturelles de la créature. Dans l'ordre spirituel, l'opération divine sollicite et respecte la coopération libre de la volonté créée. La réalité concrète de la vie mystique représentera donc, en chaque cas individuel, un concours de la grâce surnaturelle avec des facteurs purement humains : corporels, psychophysiologiques, spirituels. La constitution native de ceux-ci, doublée d'habitudes acquises, devra s'adapter à un équilibre total déplacé vers le haut. D'ordinaire, cette adaptation ne sera pas, d'emblée, parfaite ; et le développement de la vie intérieure, sous l'influence des dons mystiques, ressemblera fort à la croissance plus ou moins lente d'un organisme : étape par étape, avec des variations de rythme et des à-coups.

Or, un développement qui ne dépend pas uniquement de l'ac-

tion divine comporte des *risques :* le principal gît, sans doute, dans l'inconstance de la volonté humaine ; mais des résistances peuvent naître et des contre-coups inattendus se produire par le simple jeu naturel des forces physiques et psychologiques, soumises à un régime exceptionnel d'activité. Probablement faut-il chercher, dans ces contre-coups naturels, plus ou moins anormaux, d'une grâce supérieure, l'explication prochaine de beaucoup d'épreuves étranges que traversent les contemplatifs. Probablement aussi découvrirait-on là l'origine de plusieurs des phénomènes ambigus, que nous avons appelés plus haut « paranormaux », et que nous appellerons ici « paramystiques » : défaillance extatique, catalepsie et automatismes divers, visions sensibles et imaginatives (hallucinatoires dans leur mécanisme ?), télépathie, lecture de pensée, petite thaumaturgie, et ainsi de suite. Ce merveilleux n'a, *par lui-même,* aucune valeur religieuse ; entièrement absent chez de grands contemplatifs, il est représenté, très inégalement, chez d'autres ; il peut apparaître chez des mystiques débutants, et prend souvent beaucoup d'éclat chez de faux mystiques.

Que les phénomènes paramystiques, dans la mystique surnaturelle, ressemblent à ceux que présente la mystique naturelle, on ne s'en étonnera guère, puisqu'ils accompagnent, de part et d'autre, une réorganisation similaire du psychisme : sous un « agent principal » différent, — ici la grâce divine, là l'effort humain, — le mécanisme inférieur reste le même et garde ses lois propres. Faut-il s'étonner davantage que plusieurs de ces phénomènes s'observent aussi dans les cliniques psychiatriques ? Que l'on parle, si l'on veut, d'une « pathologie » de la croissance mystique : cela signifierait, tout au plus, que des troubles passagers, et relativement bénins, paient la rançon d'une ascension spirituelle infiniment plus importante. En fait, cependant, de la moyenne des cas cliniques à la moyenne des cas mystiques, les contextes ne sont guère comparables ; et peut-être dirait-on mieux, qu'un symptôme est, ou non, pathologique, d'après le tableau d'ensemble où il s'insère. Par exemple : il existe des cécités et des surdités hystériques : s'ensuit-il que toute suspension des sens externes, dans l'extase, soit morbide ? Ne peut-elle, au contraire, résulter très normalement d'un déplacement de l'attention, fixée ailleurs ? Ainsi pensaient saint Thomas et d'autres maîtres de la théologie, qui voyaient, dans les mani-

festations psychophysiologiques de l'extase, un contre-coup purement naturel de l'absorption de l'âme en Dieu. D'ailleurs, savons-nous si cette suspension du psychisme inférieur n'épargne pas, alors, à l'organisme un retentissement émotif difficilement supportable ?

Parmi les phénomènes paramystiques, les visions sensibles et les paroles intérieures posent au contemplatif un problème particulièrement délicat ; car (hallucinatoires ou non, dans la terminologie des psychologues) elles *purent* être produites par l'action de Dieu et des bons anges ; souvent même leur contenu et leurs fruits rendent *probable* cette origine ; d'autre part, elles ont été, de tout temps, une source d'illusions trop féconde pour les imprudents qui cédèrent à leur attrait facile. Aussi, des guides d'une exceptionnelle autorité, comme saint Jean de la Croix, prescrivent-ils de s'en détourner systématiquement, convaincus que celles qui viennent de Dieu (d'après eux, le petit nombre) atteindront malgré tout leur fin providentielle. Cette méfiance, chez le « Docteur mystique », est poussée si loin, qu'elle étonne à première vue, et qu'elle paraîtrait excessive si d'autres saints, experts dans la direction des âmes et gratifiés d'une oraison éminente, par exemple un saint Ignace de Loyola, un saint Alphonse de Liguori, ne montraient une sévérité pareille.

Le témoignage suivant, venant d'un humble frère coadjuteur, sans lettres, en même temps que d'un grand mystique, reflète à la fois la direction reçue et l'expérience personnelle : « Ces choses extraordinaires, écrit de lui-même saint Alphonse Rodriguez, lui paraissent dangereuses pour l'humilité, et inutiles pour pratiquer la vertu. Il faut les craindre et les fuir autant que possible » ([14]). « ... Pour être en sûreté, cette personne (le saint lui-même) préfère trembler dans les consolations, les visites, les délices spirituelles, les visions, les révélations, les miracles et les prophéties, toutes choses qui ne constituent pas la sainteté. C'est qu'en effet les illusions qui peuvent se rencontrer dans les consolations et autres faveurs divines ne sont pas toujours aisées à découvrir ; et il se peut que ce que l'on croit une chose sainte, ne le soit pas du tout... Si je ne procède pas avec crainte et

(14) *Obras espirituales*, 1re Partie, traduite en français sous le titre : *Vie admirable de S. Alphonse Rodriguez*, Paris, 1890, p. 209.

circonspection, je ne saurai pas discerner de qui ces choses proviennent, je serai trompé par le démon » ([15]).

L'extrême réserve qu'observent les maîtres de l'oraison à l'égard des visions et des révélations (plus encore vis-à-vis des autres phénomènes paramystiques) révèle leur souci de ne point compromettre, dans des alliages douteux, la solide réalité qui donne à la vie mystique tout son prix : l'union de plus en plus intime avec Dieu.

3° Une dernière remarque. La lecture des grandes œuvres de la mystique chrétienne force l'admiration de beaucoup d'incroyants même, tant y éclate à chaque page, en réponse aux avances divines, l'héroïque sincérité d'un amour humble et fort, délicat comme un parfum subtil et brûlant comme la flamme.

Mais cette admiration, née sur le plan du sublime, ne doit pas faire oublier que le mystique reste un homme, astreint aux servitudes terrestres, et que son incontestable élévation morale n'est point le signe infaillible d'une égale supériorité d'ordre intellectuel ou artistique. Il arrive que des lecteurs profanes d'ouvrages mystiques éprouvent bientôt, malgré une vive sympathie, un peu de déception : déception de leur curiosité naturelle, friande d'aperçus nouveaux sur le mystère de l'au-delà ; déception de leur sens esthétique, devant la maladresse hésitante, l'obscurité, parfois même l'apparente mesquinerie, le provincialisme (oserait-on dire), ou simplement la banalité de l'expression dont le mystique habille, tant bien que mal, le contenu transcendant de ses expériences. Par exemple, comment goûter les pauvres bouts-rimés, dans lesquels une très admirable contemplative du XVIIe siècle emprisonna trop souvent les paroles que daignait lui adresser le Seigneur ? Vraiment, si l'écrivain pieux ne manque guère d'édifier, il ne parvient pas toujours à charmer et à instruire de la manière que l'on souhaiterait. Mais il n'en saurait être autrement, non seulement parce que les expériences de la haute contemplation n'ont pas pour but providentiel d'éclaircir l'obscurité de la foi commune, — non seulement parce que les dons littéraires d'une sainte Thérèse sont partout chose rare, — mais surtout parce que l'extatique, mis en demeure de publier « le secret du Roi », se sent écrasé par la totale disproportion entre la magnificence de la lumière en-

(15) *Op. cit.*, p. 242.

trevue et la misère du langage humain. Fût-il une sainte Thérèse, « il balbutie de l'ineffable » ; il avoue son impuissance à traduire par des mots une intuition qui n'a pas de lexique propre. Bien plus, il est lui-même incapable de se représenter, en concepts distincts, ce qu'il a vu et touché par la fine pointe de l'esprit : la transposition fatale, rapetissante, de la communication divine en narration humaine commence déjà dans le langage intérieur de celui à qui Dieu se manifeste.

Saint Thomas, parlant du ravissement de saint Paul *(2 Cor.*, ch. 12) — qu'il suppose être une vision immédiate de l'essence divine, c'est-à-dire la plus haute faveur mystique qui se conçoive — n'hésite pas à souligner la dégradation fatale que subit le don transcendant, une fois introduit dans le jeu des facultés psychologiques. Le texte ([16]) est trop technique pour figurer ici dans sa teneur littérale ; en voici la substance :

Entre la vision de l'essence divine dans le Verbe, et le souvenir distinct requis pour porter témoignage du contenu de cette vision, une double transposition est nécessaire. La première transposition réduit le contenu original, un et simple, de la vision en un groupement de représentations virtuelles, de *species,* fragmentaires et analogiques. Ces représentations, ou *species,* n'interviurent en rien dans la vision de l'essence divine : elles sont l'effet rémanent, et pour ainsi dire les traces (« quasi quaedam reliquiae ») de cette vision dans l'intelligence. D'autre part, simples virtualités représentatives, elles ne réalisent point encore les conditions normales de la conscience actuelle ; une seconde transposition est requise pour les mettre « en acte second » et situer leur contenu dans notre durée : elles doivent être, pour cela, rapportées, incorporées pour ainsi dire, à des représentations concrètes préalablement formées dans l'imagination et la mémoire ; alors seulement elles enrichiront la conscience distincte et pourront se traduire dans le discours.

A mettre les choses au mieux, c'est le résultat d'une élaboration pareille, où s'immisce largement l'élément humain, point toujours garanti par une spéciale Providence, que nous trouvons consigné dans les écrits mystiques. Au lecteur bien disposé, ils apportent toujours un fruit religieux qu'on ne saurait trop apprécier : une estime plus grande des biens surnaturels et un

(16) *De Veritate,* qu. XIII, art. 3, ad 4.

accroissement d'amour filial envers Dieu. Mais y chercher autre chose que ce fruit d'édification exige, pour ne point se méprendre, un discernement dont tout le monde n'est pas capable.

Conclusion.

La première partie de cet article nous montrait l'ensemble des réalisations analogiques du mysticisme dominé par la perspective de l'*infini*, de l'infini cherché à tâtons à travers les objets finis ; la seconde partie nous fit reconnaître, dans cet infini, l'*Infini divin*, objet de la mystique proprement dite.

Envisagée dans son ampleur totale, la mystique est donc une « montée vers Dieu », d'abord obscure et indirecte ; puis consciente et directe ; plus encore, dans la mesure où la grâce parfait la nature, une montée réellement approchante, au-devant d'un Dieu qui daigne descendre vers l'âme : « Ecce Sponsus venit, exite obviam ei » (*Math.*, ch. XXV, 6). Faut-il rappeler que de grands contemplatifs, Ruusbroec par exemple, se sont plu à paraphraser ce texte ?

L'ascension mystique vers Dieu procède — les platoniciens l'avaient justement remarqué — du même « désir de Dieu », désir radical et implicite, qui donne le branle à toute notre activité spirituelle et qui en demeure le ressort caché. Avant nos conceptions rationnelles, avant nos décisions volontaires, Dieu est, pour nous, « le premier désiré, *primum desideratum* » ([17]), déclare saint Thomas faisant écho à ce que disait Aristote du Premier Moteur, cause finale universelle : « Il meut par l'amour qu'il inspire » : Κινεῖ ὡς ἐρώμενον ([18]).

Dans ce don initial, participation naturelle à « l'Amour premier », tout homme possède le germe vivant d'une mystique. Peut-être Bergson songeait-il à cela, lorsque, dans *Les deux sources*, il escomptait chez ses lecteurs, même chez les plus étrangers en apparence à toute religion, une connivence secrète, et comme une sympathie instinctive, avec le message des plus hauts mystiques.

Joseph MARÉCHAL, S. I.

(17) *Contra Gentes*, I, 37.
(18) *Métaphysique*, XI, 7, 1072 b 3.