NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 4 1991

Amour et désir chez saint Jean de la Croix

María del Sagrario ROLLÁN

p. 498 - 515

https://www.nrt.be/it/articoli/amour-et-desir-chez-saint-jean-de-la-croix-383

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Amour et désir chez saint Jean de la Croix *

À l'occasion du IV^e centenaire de la mort du Docteur mystique, je dédie ces pages aux religieuses du monastère de l'Annonciation de Quévy, en témoignage de reconnaissance.

Introduction. La question de l'amour

«Savoir que toutes les histoires reviennent à parler d'amour. La plainte que me confient ceux qui balbutient à côté de moi a toujours pour cause un manque d'amour présent ou passé, réel ou imaginaire. Je ne peux l'entendre que si je me place moi-même en ce point d'infini, douleur ou ravissement... Philosophie, religion, poésie, roman? Histoires d'amour.» Ainsi s'exprime Julia Kristeva dans *Histoires d'amour,* avec l'intention de se mettre à l'écoute des différentes plaintes ayant pour objet l'amour qui ont parcouru le discours occidental et nourri les couches les plus profondes de notre pensée, depuis le *Cantique des Cantiques* jusqu'au divan du psychanalyste, en passant par l'exaltation romantique et la chanson juvénile.

Sans revenir sur ce parcours historique, je voudrais seulement faire ressortir ces deux lignes parallèles — raison et désir — qui paraissent se télescoper dans la psychanalyse, quoique leur tension n'ait été étrangère ni à la religion ni à la philosophie[1]. Les hommes n'ont pas attendu Freud pour savoir qu'ils avaient des désirs. Mais il faut reconnaître que cet aspect insaisissable et troublant de l'âme humaine a été mis de côté par une philosophie séduite par le pouvoir de la raison[2]. Platon, plus poète que philosophe, avait fait une place au désir dans ses mythes; l'expression «amour platonique», qui est restée inscrite dans notre culture, témoigne de l'enthousiasme fervent qui animait ses recherches, et qui, plus tard, à travers le néo-platonisme,

* Trad. de P.H. GIRAUD.

1. La religion et la philosophie ont été particulièrement mises en question par la critique psychanalytique, tandis que d'autres formes de création, comme l'art ou la littérature, ont trouvé en elle et dans son recours à l'inconscient de nouvelles sources d'inspiration.

2. Curieusement Hegel lui-même, quoique rationaliste, et non moins romantique, fera du désir le sujet de la conscience de soi, dans la *Phénoménologie de l'Esprit.*

devait imprégner profondément la pensée chrétienne. Néanmoins la philosophie du système a domestiqué le souffle originaire, et la transmission académique que l'on fait aujourd'hui de Platon privilégie les aspects rationnels de sa philosophie au détriment des aspects esthétiques ou «mystiques». Platon lui-même ne voulait-il pas chasser les poètes de la République — après avoir reconnu, cependant, qu'ils étaient possédés par les dieux?

Outre la poésie, la religion chrétienne apporta elle aussi au petit peuple un discours sur l'amour. Et un discours bien construit, bien qu'il apparaisse comme scandaleux aux sages de ce monde. Le discours chrétien assumait à la fois la tradition juive — récits et poèmes imprégnés de la sensualité orientale — et la conceptualisation grecque. À cette confluence, il dut faire un formidable effort de rationalisation; mais, quand il y fut parvenu, il bifurqua irrémédiablement et fut en partie vidé de passion.

La vibration du désir suscitée par la révélation amoureuse et incarnée du Verbe, qui parcourt l'œuvre des Pères de l'Église, diminue progressivement, jusqu'à devenir la sourdine d'une systématisation philosophico-théologique croissante connue sous le nom de scolastique. La théologie ne dit pas non plus ce que ressent le peuple. La mystique semble surgir, justement, comme la défense d'une parole amoureuse qui court le risque de se trouver sans voix[3]. Aussi dans le discours mystique, si souvent poétique, comme c'est le cas de saint Jean de la Croix, le verbe «aimer» se conjugue à la première personne. L'exclamation, la plainte, le propos d'amour laissent s'épancher cet être de désir inquiet qui est à l'origine des *Confessions* de saint Augustin.

Cependant, le discours mystique a souvent dérivé vers l'irrationnel, devenant ainsi suspect à la raison vigilante ou à l'Église officielle. La nature même et les conditions de son apparition le rendent inassimilable et subversif, comme est subversif tout discours poétique, religieux ou psychologique, qui remue de façon intempestive le fond conflictuel de notre être.

Pour revenir à notre temps et au point de départ de notre réflexion, la psychanalyse ne laisse pas de nous surprendre. Le défi de cette doctrine consiste sans doute à avoir attaqué du dedans. C'est la raison raisonnante et éclairée qui engendre sa propre critique et se découvre comme opacité. Le positiviste Freud se met à écouter la

3. Cf. A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique.* Bruxelles, P. Mardaga, 1983, p. 277.

plainte du corps, et de là naît une blessure qui renvoie... à l'amour, — «faire de l'amour une cure»[4].

Avant la psychanalyse, pour la mystique chrétienne déjà, l'amour est «cure» («thérapie»), et la blessure de l'être, balbutiante dans le langage, est désir d'amour. La mystique chrétienne nous dit: *Ecce homo,* «Voici l'homme», aimez-le, car il a aimé le premier et désiré votre amour, ses bras ouverts en un éternel geste d'accueil:

> Un Pastoureau, esseulé, s'en va peiné.
> Il n'est plus pour lui ni plaisir, ni liesse,
> Car Il songe à sa pastourelle sans cesse,
> Le cœur d'amour tout navré[5].

La mystique chrétienne nous offre l'Époux souffrant comme objet du désir qui traverse notre humanité blessée. Amour divin et amour humain convergent et se complètent pour culminer dans le symbole nuptial. Comme le reconnaît Vergote, «la question de l'érotisation du désir religieux est inhérente à sa constitution même», mais dans sa constitution même, ouverte, il comporte implicitement la capacité de se sublimer pour devenir don d'amour réciproque[6]. Au-delà d'un quelconque manichéisme, qui condamne ou simplement «utilise» la chair comme prétexte métaphorique, c'est cette convergence que semble vouloir souligner Simone Weil: «Le désir d'aimer dans un être humain la beauté du monde est essentiellement le désir de l'Incarnation. C'est par erreur qu'il croit être autre chose. L'Incarnation seule peut le satisfaire. Aussi est-ce bien à tort qu'on reproche parfois aux mystiques d'employer le langage amoureux. C'est eux qui en sont les légitimes propriétaires. Les autres n'ont droit qu'à l'emprunter[7].» En effet, dans le Verbe Incarné, Dieu prend un visage humain qui interpelle le désir et l'oblige à l'amour. Mais en outre, dans cette descente nuptiale du Verbe-Époux, la création entière est exaltée et devient par conséquent susceptible de réaviver le désir d'un Absolu

4. J. KRISTEVA, *Histoires d'amour.* Paris, Denoël, 1983, p. 355.

5. Cf. JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres complètes,* 4e éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 925. *Sauf information contraire,* cette édition nous fournira la traduction moderne des poésies par le P. Lucien Marie de St Joseph, O.C.D. et, pour les œuvres en prose, la fameuse traduction du XVIIe siècle du P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, O.C.D. Par ailleurs, nous emprunterons à l'édition espagnole de la BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), *Vida y obras de San Juan de la Cruz,* 10e éd., Madrid, 1978, sa numérotation détaillée en parties, chapitres *et paragraphes* (le numéro des paragraphes n'apparaissant pas toujours dans les éditions françaises).

6. Cf. A. VERGOTE, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique,* Paris, Seuil, 1978, p. 179 et 213.

7. S. WEIL, *Attente de Dieu,* Paris, La Colombe, 1950, p. 163.

qu'en elle-même elle ne peut offrir. Le désir lui-même peut s'égarer et se dénaturer dans une multiplicité de dons et de signes, se fermant ainsi à l'accueil du Désir de Celui qui donne. — Cycle idolâtre de l'errance, que veut briser saint Jean de la Croix en entrant «plus avant dans l'épaisseur» nocturne pour renaître en une *vive flamme d'amour.*

I. - Anthropologie sanjuaniste

L'homme sanjuaniste est un être de désir. Poser cette affirmation, c'est sans doute définir l'homme de façon négative, par ce qui lui manque, et non pas par ce qu'il est ou possède. Mais nous croyons qu'accepter d'entrée de jeu cette négativité peut être de grand profit pour le lecteur moderne qui veut accéder au Docteur mystique sans le réduire à des interprétations étrangères à son esprit, qui chercheraient à pallier son radicalisme et à le rendre plus attractif ou plus «digeste». La radicalité de saint Jean de la Croix est l'autre face de son affirmation de l'humain solidement fondé.

Si nous ne confondons pas le *désir* avec son objet ou contenu, désir équivaut à *conscience* ou *sentiment d'absence*; c'est seulement en tant que *manque de* qu'il peut devenir ou être reconnu dans un second temps comme *tendance vers.* Dans son manque constitutif, le désir est donc fondamentalement dynamique. En ce qui concerne saint Jean de la Croix, son monde «est essentiellement personnel et vital. L'expression se présente comme 'description' d'une vie en marche. Il y a une âme-protagoniste qui fait le parcours tout entier... Le chemin est caractérisé et animé par l'union d'amour avec Dieu. C'est avec une insistance frappante que sont répétés cette expression ou ses équivalents. C'est le but, l'axe, le moteur de tout le mouvement. C'est la clé tant de l'expérience que du système[8].» Telle est la synthèse que fait l'un des meilleurs connaisseurs actuels de notre auteur. L'expression «vie en marche», de même que son orientation téléologique — *union d'amour* — nous donnent la dimension de quelque chose de non réalisé, d'une potentialité non totalement actualisée. De sorte que, si la réalité potentielle est *union d'amour,* la réalité actuelle est *séparation désirante*[9]. Et la conscience de la distance

8. F. RUIZ SALVADOR, «Introducción» aux *Obras Completas* de saint Jean de la Croix, Madrid, EDE, 1988, p. 18-19.

9. La psychologie moderne, héritière de Freud, parle de l'expérience de la séparation et de l'angoisse qu'elle provoque comme d'expériences structurantes de la relation d'amour ou d'appartenance; cf. p.ex. E. FROMM, *L'Art d'Aimer.*

de l'une à l'autre, en tant que parcours qui reste à faire, est une blessure qui libère la parole poétique:

Où T'es-tu caché, Ami,
Toi qui me laissas dans les gémissements?
Pareil au cerf, Tu as fui,
M'ayant navrée; après Toi
Je sortis, criant, et Tu étais parti[10]!

Autour de ces vers gravite l'œuvre entière de saint Jean de la Croix, tant l'élan lyrique que la plainte de fond de tout le développement en prose, c'est-à-dire du parcours progressif, gauche et lent, de la *Nuit* et de la *Montée*[11].

Dans le parcours du désir à l'amour, aucun point d'arrivée n'est définitif, mais une certaine plénitude joyeuse est décrite dans la *Vive Flamme,* comme le «plus haut degré de perfection auquel l'âme peut arriver en cette vie» (*VF* Prologue, 3). En ce sens, on peut aussi considérer l'œuvre entière comme l'expression d'une intensification de conscience à deux versants: conscience du désir et conscience de l'union d'amour. Il est probable que la réalité ontologique soit la même dans les moments les plus dramatiques de la *Nuit* que dans les extases du *Cantique* ou les ravissements de la *Vive Flamme.* Mais la perception ou l'appréhension existentielle de cette réalité varie dans le temps et l'espace, et c'est pourquoi *l'expérience* est diverse. Elle est d'ailleurs susceptible d'une certaine description psychologique — description qui, sans épuiser la réalité, l'éclaire, en considérant les structures sur lesquelles la vie surnaturelle se répand et s'articule, pour donner sa plénitude à la nature humaine.

Un tel don de plénitude implique une maturation, une mise en ordre et une hiérarchisation de la vie affective qui nous apparaissent particulièrement riches et éclairantes.

1. *Structure et dynamique*

Il y a chez Jean de la Croix une psychologie d'inspiration scolastique, psychologie de strates et de facultés, que nous pouvons déduire du commentaire de la strophe 18 du *Cantique.* Dans le développe-

10. *Cantique Spirituel,* strophe 1.

11. L'œuvre écrite de saint Jean de la Croix se développe sous la forme d'un commentaire doctrinal aux trois «poèmes majeurs»: *Montée du Mont Carmel (MC)* et *Nuit Obscure (NO)* pour le poème de la *Nuit Obscure;* commentaire du *Cantique Spirituel* (dans ses deux versions, A et B: *CA* et *CB*) et l'explication (incomplète) des strophes de la *Vive Flamme d'Amour (VF).* Elle comporte aussi quelques autres poèmes, des *Lettres,* et les opuscules et aphorismes réunis sous le titre de *Dits de lumière et d'amour.*

ment de la *Montée du Mont Carmel,* cette psychologie est constamment utilisée comme substrat théorique. Dans le *Cantique,* elle apparaît sous la forme de l'*allégorie de la ville,* avec ses faubourgs, ses quartiers résidentiels, ses jardins... L'allégorie permet d'établir des distinctions, depuis la partie la plus extérieure de l'âme jusqu'à sa partie la plus intérieure: tout d'abord, les cinq sens externes — vue, ouïe, etc. —, puis les sens intérieurs — «l'imagination», «la fantaisie», et un certain aspect de la «mémoire» qui archive et conserve les images. La partie rationnelle et spirituelle est constituée par l'entendement, la mémoire proprement dite, et la volonté. Mais encore plus à l'intérieur se trouve un autre niveau, que nous appellerions *métapsychologique,* et qui est le centre le plus profond de l'âme, sa substance directement informée par Dieu, le lieu où l'âme communique avec lui, pourvu que se soient apaisés les troubles extérieurs ou les altérations subjectives de la conscience.

À côté de ce schéma traditionnel, l'animant de l'intérieur, le débordant quand l'occasion le demande, apparaît une ébauche de psychologie mystique, beaucoup plus vive et originale. À cet égard, notre auteur développe les péripéties et vicissitudes du désir avec une finesse et une lucidité que la psychologie profane n'a atteintes que beaucoup plus tard, principalement avec la psychologie profonde. Tandis que le cadre de la psychologie scolastique peut à bon droit nous sembler étroit, la psychologie mystique met en relief une compréhension profonde et nuancée, qui nous semble parfaitement actuelle, de la complexité de l'âme humaine. Il s'agit d'une compréhension dynamique; elle n'est pas donnée a priori, mais se déploie et s'enrichit peu à peu, au fur et à mesure que le sujet mystique accède à des niveaux plus profonds d'expérience et de réalité[12].

Cette psychologie s'appuie sur le désir, mais le désir, à son tour, s'articule et se manifeste en énergies diverses, selon son orientation et sa capacité, quoique en fin de compte il soit appelé à s'offrir et à se fondre dans l'amour. Saint Jean de la Croix utilise souvent le terme *désir* au singulier, pour désigner une concentration de désir passionné orientée vers Dieu, c'est-à-dire pour exprimer un désir qui a déjà subi le processus de la purification, tandis que tout au long

12. En ce qui concerne les différents niveaux d'approche — psychologique, métaphysique, phénoménologique — de l'expérience et de ses limitations, voir l'excellent article de M. DE CORTE, *L'expérience mystique chez Plotin et chez Saint Jean de la Croix,* dans *Études Carmélitaines 20* (1935/II) 164-215. Voir aussi H. SANSON, *L'Esprit humain selon saint Jean de la Croix,* Paris, P.U.F., 1953, p. 48 s., pour la question de la continuité ontologique, qui se produit dans le processus de purification comme le passage à un autre mode d'existence (surnaturel).

de ce processus il utilise plutôt le verbe *désirer*. L'impératif est radical: (l'âme) «doit désirer avec tout son désir de venir à ce qu'elle ne peut savoir en cette vie et qui ne peut tomber en son cœur» (*MC* 2, 4, 6); «renoncez à vos désirs et vous trouverez ce que votre cœur désire.» Le désir vide et purifié, le désir qui se connaît et s'assume comme un manque radical, est déjà disposition d'accueil: (il) «est plus subtil et plus profond, parce que le désir de Dieu est une disposition pour s'unir à Dieu» (*VF* 3, 26).

C'est ainsi que le *désir*, en tant qu'ontologiquement constitutif de l'expérience humaine, et le *désirer*, en tant que processus d'explicitation dans l'expérience, engendrent toute une constellation de termes comme *ansia*[13], appétit (*apetito*), inclination (*afición*), passion (*pasión*), et qui, en convergeant dans la *volonté*, forment la psychologie proprement sanjuaniste. Cette psychologie n'est pas systématiquement exposée, bien sûr, mais décrite implicitement à travers l'étape de la purification nocturne.

2. *Le processus de l'itinéraire nocturne*

Par le symbole de la *nuit*, saint Jean de la Croix veut décrire un processus spirituel complexe et englobant. La *nuit* n'est pas le récit d'une vie, mais ce n'est pas non plus la transposition allégorique de concepts ou de doctrines théologiques. La *nuit* peut être entendue comme un itinéraire transpersonnel de l'être humain dans sa condition de créature confrontée à l'Absolu. Ces dimensions du symbole de la *nuit* le rendent susceptible d'explorations diverses, et surtout le rendent à son tour générateur de significations nouvelles[14].

13. Dans cet article, nous laisserons en espagnol le mot *ansia*, qui ne trouve pas de traduction adéquate en français. Il a été traduit, en général, par «angoisse» ou «anxiété», tant dans les études sanjuanistes que dans les œuvres du Docteur mystique lui-même. Cependant, dans le processus de purification nocturne, on distingue trois états psychologiques différents, qui correspondent à chacun des trois concepts en question: l'*anxiété (ansiedad)* est l'état d'inquiétude et de frustration de l'appétit insatisfait; l'*angoisse (angustia)* correspond à la déréliction nocturne, quand le désir désinvesti se voit confronté au vide et au manque radical; quand le désir s'enracine dans son origine et est vécu comme fondé dans l'Amour (en supposant l'absence), saint Jean de la Croix le nomme *ansia;* cf. G. MOREL, *Le sens de l'Existence chez Saint Jean de la Croix*, Paris, Aubier, 1971, vol. III, p. 75.

14. Si nous acceptons, avec G. MOREL, *La structure du symbole chez Saint Jean de la Croix*, dans *Recherches et débats* 29 (1959) 68-86, que le symbole chez saint Jean de la Croix a son origine dans le Mystère Absolu, alors nous ne confondrons pas l'expérience mystique avec une expérience esthétique, comme le signale cet auteur, et de plus nous devrons admettre que le symbole du mystique est accessible dans la mesure où le lecteur lui-même accède et participe à ce Mystère. Il en est du symbolisme mystique comme des «valeurs» chez M. Scheler: il est susceptible d'un certain dévoilement métaphysique selon la capacité ou disponibilité spirituelle de l'individu ou de l'époque historique qui scrutent le symbole.

Si l'on considère les axes sémantiques sur lesquels l'auteur projette ce symbole, on peut avancer trois significations[15]. Premièrement la nuit comme *obscurité,* signification originelle et fondatrice; par définition, la nuit est obscure; par analogie, la *foi* est dite obscure pour l'âme (sens théologal, particulièrement explicite en *MC* 2, 3-4). Deuxièmement, la nuit comme *passage (tránsito)* : la nuit signifie une *sortie* suivie d'un mouvement, le passage d'un mode d'existence naturel à un autre surnaturel. Cet aspect est illustré de façon triomphale par l'extase ascendante du poème de la *Nuit,* ou par l'envoi du *Cantique*; mais dans le traité de la *Montée du Mont Carmel,* c'est un mouvement gauche et pénible, le cheminement d'une âme prête à défaillir. L'aboutissement de cet axe sémantique c'est la nuit comme *union* : «Ô nuit! toi qui as uni / l'Aimé avec son aimée[16].» Mais, puisqu'il ne saurait y avoir de point d'arrivée définitif, cette union donne à son tour naissance à de nouveaux modes (mouvement spirituel), Enfin — troisièmement — la nuit est *privation* : et il faut voir dans l'abondance des termes de négation — «dépouillement», «nudité», «anéantissement», «manque» — autant d'opérations passives que le sujet doit effectuer dans ce processus. L'axe sémantique de la privation est celui qui exprime le mieux la transformation du désir, privation et purification de tout ce qui, de façon objective ou subjective, embarrasse le désir et le ferme à l'amour. Avant la purification nocturne, le désir paraît être comblé, quelquefois jusqu'au dégoût; néanmoins il se lasse et s'inquiète, se retourne sur son propre vide, «parce que c'est comme celui qui, ayant faim, ouvre la bouche pour s'emplir de vent; au lieu de se rassasier, il se dessèche davantage, parce que ce n'est pas là son aliment» (*MC* 1, 6, 6). Cet axe est celui qui nous apporte le plus d'éléments psychologiques, car en décrivant les investissements, les frustrations et les angoisses du désir, saint Jean de la Croix nous donne en réalité sa conception de l'homme dans sa relation au monde, à lui-même, et à Dieu — toute une phénoménologie de la conscience et de l'amour.

II. - Tension de la volonté et pièges du désir

Puisque la *psychologie mystique* s'insère de façon dynamique dans la *psychologie rationnelle,* nous devrons conjuguer les données de

15. Cf. M.J. MANCHO DUQUE, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico de la Noche Oscura y la Subida al Monte Carmelo,* Universidad de Salamanca, 1982.

16. *Nuit Obscure,* strophe 5, v. 3-4.

l'une et de l'autre pour éclairer la complexe unité de l'être humain tel que le présente saint Jean de la Croix. Le Docteur mystique affirme nettement cette unité de l'homme en Dieu, et parce que l'homme est un, il ne peut vivre en état de contradiction. «Partant, c'est une ignorance extrême de l'âme de penser qu'elle pourra passer à ce haut état d'union avec Dieu si, premièrement, elle ne vide l'appétit...» (*MC* 1, 5, 2).

Le concept de volonté est la clé qui permet de comprendre la compénétration des deux registres mentionnés ci-dessus. La volonté, en effet, n'est pas seulement une faculté spécifique parmi les trois puissances spirituelles, mais le courant profond où les autres convergent. Dans sa tension et dans sa polyvalence — manifeste tout au long du Livre Premier de la *Montée du Mont Carmel* (avant d'être traitée comme faculté spirituelle) —, la volonté peut être considérée comme la détermination consciente et l'explication subjective du désir qui était encore informe. À titre d'exemple, quelques passages des lettres adressées aux religieux dont saint Jean de la Croix avait la charge permettent d'établir cette relation: C'est du côté du ciel qu'il faut ouvrir la bouche du désir, vide de toute autre plénitude[17].» Dans une autre lettre on peut lire: «Il convient donc de savoir que l'appétit est la bouche de la volonté, qui s'élargit quand elle n'est pas embarrassée ni occupée par aucune bouchée de quelque goût que ce soit[18].» *Bouche du désir* et *bouche de la volonté* apparaissent comme des expressions parallèles pour se référer à l'appétit; mais de plus, la dernière lettre citée, précieuse synthèse de toute la purification nocturne, établit une nouvelle distinction tout à fait intéressante pour notre analyse: «...parce que l'opération de la volonté est très différente du sentiment qu'on en a. Par l'opération, elle s'unit à Dieu et aboutit en lui, qui est amour, et non pas par le sentiment et l'appréhension de son appétit, qui se fixe en l'âme comme but et comme fin» *(ibid.)*.

Il faut donc faire la différence entre la volonté en tant qu'*opération* et la volonté en tant que *sentiment*. La première est une, libre, pure et simple; elle est un vide total (de créature), et inversement elle est l'accueil de l'amour total, qui la sustente et qui l'emplit:

> Ni plus ni moins, quand l'âme est arrivée à une si grande pureté — tant de soi-même que de ses puissances — que la volonté soit fort bien purifiée de tout autre désir et de tout autre appétit extérieur

17. JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres Complètes*, trad. M. MARIE DU SAINT-SACREMENT, t. 7, *Les Écrits divers*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, *Lettre* 20: «Aux Carmélites de Béas. Malaga, 19 Novembre 1586» (*Lettre* 7 dans la BAC).

18. *Ibid., Lettre* 29, trad. P. P. SÉROUET, «À un carme déchaux, son fils spirituel, Ségovie, 14 avril 1589» (*Lettre* 13 dans la BAC).

> — tant en ce qui est de la partie inférieure que de la supérieure — et qu'elle a entièrement donné son 'oui' à Dieu en tout ce que dessus, la volonté de Dieu et celle de l'âme n'étant désormais qu'une même volonté et un même consentement prompt et libre, elle vient à avoir Dieu par grâce de volonté (*VF* 3, 25).

Le but est celui-là: «haut état de fiançailles spirituelles», dans lequel la volonté purifiée s'exprime désormais comme affirmation et possession. Et puisque tel est le but, c'est dans la volonté elle-même, paradoxalement, que «se trouve toute négation» (*MC* 2, 7, 6). Il s'agit de la négation du *sentiment,* qui, nous l'avons vu, conduit l'âme à se centrer et à se refermer sur elle-même.

Or ce sentiment s'exprime de diverses façons, selon la manière dont il est affecté par les choses extérieures (créatures ou autres biens) — appréciation subjective, appropriation imaginaire, intellection discursive — selon son degré de conscience en fin de compte. La volonté constitue tout un processus d'intériorisation du désir de possession[19], désir qui sera vidé par la *nuit.* Telle est la thématique de la *Montée du Mont Carmel* : purification des appétits *(nuit du sens)* et purification de l'entendement, de la mémoire et de la volonté *(nuit de l'esprit).*

2. *L'extroversion de l'appétit*

Dans le parcours de détermination consciente et subjective que réalise le désir — désir au départ informe —, celui-ci se reconnaît, dans un premier temps, comme volonté objective (vouloir quelque chose, ou vouloir tout...). C'est l'alternative qui apparaît au début de la *Montée* : le désir veut tout, chaque bien particulier, et il veut aussi Dieu. En ces débuts, il ne se découvre pas encore comme ce qu'il est (ontologiquement), comme manque. Le désir ne se reconnaît pas en lui-même, mais dans sa tension de possession vers l'objet, et dans sa com-plaisance (de l'objet). Il s'agit de l'*appétit,* version extériorisée du désir. Les *appétits,* au pluriel, en viennent donc à signifier les diverses formes d'appropriation que prend le désir affecté par la créature, et non pas les objets désirés ou possédés. L'appétit est une énergie[20]; la manifestation positive, en quelque sorte, de la négativité constitutive du désir comme tel.

19. Du point de vue de la philosophie, Ricœur souligne comment, dans le processus de différenciation de la conscience, *le mien* se constitue avant *le moi* proprement dit; cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad,* Madrid, Taurus, 1969, p. 182-183. En ce sens, on comprend que tout le processus de purification sanjuaniste soit comme une introspection en négatif: évidement et désappropriation radicale.

20. En tant qu'énergie, l'appétit est comparable à la pulsion chez Freud, susceptible, dans sa plasticité, de divers processus — évolutions, régressions ou sublimations.

Le désir a cependant une autre version, une version intérieure. Il tend obscurément vers son origine et, parmi la diversité des dons, la nostalgie de Celui qui donne l'inquiète et le fait vibrer: «Et non seulement il est nécessaire, pour vaincre la force des appétits sensitifs, d'avoir l'amour de son Époux, mais aussi d'être enflammée d'amour et d'anxiété *(ansias)*... Mais de dire quelles et de combien de sortes sont ces angoisses *(ansias)* d'amour que les âmes ressentent dans les commencements de ce chemin d'union..., on ne peut l'exprimer» (*MC* 1, 14, 2-3). Voilà ce qu'est l'*ansia* : le contrepoids de l'appétit, une certaine inclination du désir qui l'arrache à son extroversion et le fait vibrer déjà dans l'attente de l'amour; c'est le désir affecté d'altérité, blessé en son fond par la présence qui le mine. Mais l'*ansia* est plus de l'ordre de la passion que de l'action, puisque dès le début elle se présente comme un manque, tandis que l'appétit se présente comme un élan de possession. Cependant, tant l'une que l'autre sont des manifestations de l'affectivité sensible sur un mode d'existence superficiel[21].

Quand nous ouvrons le livre de la *Montée,* nous découvrons une âme tout entière tournée vers le monde et comme dé-réalisée par sa dispersion. La description des maux occasionnés par les appétits (*MC* 1, 6-10) n'est pas un sermon moralisant, mais l'expression de l'inquiétude du désir dans un contexte et une perspective nettement mystiques. Les maux en question se répartissent entre deux axes bien significatifs: le premier — psychologique — est centré sur la volonté. Saint Jean de la Croix explique comment celle-ci se dénature et s'épuise dans les appétits:

> Et comme celui-là se fatigue et se lasse qui creuse par convoitise d'un trésor, ainsi l'âme s'ennuie et se lasse pour obtenir ce que ses appétits lui demandent; et bien qu'elle en vienne à bout, néanmoins toujours elle se lasse, parce qu'elle n'est jamais satisfaite; et, au bout, elle creuse des citernes rompues qui ne peuvent garder l'eau pour étancher la soif... Son appétit est vide (*MC* 1, 6, 6).

Dans ces pages le Docteur mystique nous présente la situation confuse de l'âme extravertie en ses appétits: insatisfaction perpétuelle, frustration et convoitise rageusement augmentée, et de nouveau l'avidité d'un désir, qui, faute de s'assumer dans sa radicale nudité, tente gauchement de se combler dans la possession d'objets que sa tension propre lui fait miroiter sans qu'il puisse s'en con-

21. Cette affectivité superficielle est analysée avec une très grande pénétration par J. MOUROUX, «Note sur l'affectivité sensible chez Saint Jean de la Croix», dans *L'expérience chrétienne,* Paris, Aubier, 1952, p. 312-323.

tenter[22]. L'âme est «navrée et émue et troublée comme l'eau par les vents, et ainsi ils l'agitent sans lui donner repos, ni en un lieu, ni en une chose» *(ibid.)*. Or la désorientation de la volonté inquiète signale déjà le second axe — ontologique: l'attraction des appétits détache l'âme de son identité substantielle. Elle ne prête aucune attention à la réalité qui la constitue; aveugle et sale, elle devient opacité compacte, fermée à l'image de Dieu qui est en elle, comme «le miroir terni», «l'eau trouble» (*MC* 1, 8, 2) ou «la poix» (*MC* 1, 9, 1).

Cette crise culmine avec la mort de l'âme. Comme «ce qu'on dit des vipéreaux, qu'ils mangent les entrailles de leur mère à mesure qu'ils croissent dans son ventre et la tuent, vivant ainsi aux dépens de leur mère. C'est ce que font les appétits qui ne sont mortifiés, car ils tuent enfin l'âme en Dieu» (*MC* 1, 10, 3).

2. *La subjectivité désirante*

L'annulation de l'appétit, «privation du goût» ou suspension de la complaisance, est obscurcissement (nuit) de toute présence affective et effective de la créature à l'âme; elle devrait donc rendre au désir sa capacité originelle. Cependant, le désir cherche à s'investir dans les espaces intrapsychiques d'appropriation subjective de la réalité extérieure. C'est pourquoi la purification de la sensibilité est seulement un premier pas dans l'itinéraire nocturne. La *nuit* atteindra toute sa densité libératrice et dramatique avec la purification de l'esprit, c'est-à-dire avec l'obscurcissement de la présence de l'âme à elle-même, réalisé à travers l'entendement, la mémoire et la volonté.

Dans la *nuit de l'esprit,* nous découvrons que l'appétit n'est pas seulement une sensibilité vibrante, aveugle et impulsive; dans un second temps, d'intériorisation, il se consolide comme désir de savoir et de comprendre. En ce sens, la nuit de l'entendement est une alternative critique, dans l'horizon mystique, à la raison pure et au discours mental en tant que moyens certains pour l'union. La nuit ne se propose pas comme expérience métaphysique; l'impossibilité de penser Dieu, qui parcourt la pensée moderne depuis Kant, est mise en évidence par saint Jean de la Croix[23]: «l'âme qui sera en obscurité et s'aveuglera en toutes ses lumières propres et naturelles, verra

22. Cf. A. DE WAELHENS, «Les contradictions du désir», dans *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison,* Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, vol. II, p. 441-455.

23. Pour une confrontation entre l'athéisme, la pensée sécularisée et la mystique, voir M.S. ROLLÁN, *Mistica y Secularización ¿ Qué Dios?,* dans *Almogaren* (Centro Teológico de Las Palmas) 4 (1989) 91-112.

surnaturellement; et celle qui se voudra arrêter à quelque sienne lumière sera d'autant plus aveugle et arrêtée en la voie de l'union» (*MC* 2, 4, 7). Tel est le paradoxe. Cela ne signifie pas, cependant, faire des concessions à l'irrationnel. Bien au contraire; si, comme critère de discernement et de sens commun, le discours naturel de l'entendement est valable jusqu'à s'épuiser en atteignant ses propres limites, tout phénomène extraordinaire de l'ordre des révélations ou paroles «surnaturelles» sera condamné à la racine, comme présomption, stupidité et danger grave. À ce propos, le chapitre 22 du Livre 2 de la *Montée du Mont Carmel* est particulièrement révélateur, qui s'en remet au Christ, dans son Église, comme à la médiation unique et objective de la présence de Dieu.

La purification de l'entendement renvoie finalement à la volonté. Ne pas vouloir savoir, telle est la consigne: «savoir dresser la volonté avec force à Dieu..., nous contentant de savoir les mystères et vérités avec simplicité et vérité comme l'Église nous les propose» (*MC* 2, 29, 12).

Si l'appétit se manifeste, dans les *espaces* de l'esprit, comme *vouloir savoir,* en ce qui concerne le *temps,* il est impatience et désespérance, peur d'aller de l'avant, nostalgie et remémoration troublante, fixation angoissée sur un passé fait d'habitudes et de sécurités. Dans la dimension temporelle s'impose donc la purification de la mémoire. L'articulation mémoire/désir est essentielle chez saint Jean de la Croix; quoique cette articulation s'explicite psychologiquement comme trouble et douleur (*MC* 3, 3-6), il y a, au fond, l'intuition puissante de son infinie capacité de re-naissance et de re-création dans l'Origine, c'est-à-dire d'ouverture à l'éternité. La mémoire fonde, dans une certaine mesure, l'identité du moi comme identité psychique: par le moyen de la mémoire, le moi se reconnaît comme tel en se soustrayant à la fragmentation du temps, et en se constituant biographiquement sur celui-là.

Il semble, en effet, que l'auteur mystique reconnaisse implicitement cette fonction constitutive; mais il nous fait aussi voir que, retournée sur elle-même, la mémoire est appropriation anxieuse et insatisfaite du temps personnel et s'exprime comme un mouvement réitératif du désir, cherchant à fixer les «arrière-goûts» (*dejos*) de l'appétit.

> Qu'ordinairement le spirituel ait cette précaution: en toutes les choses qu'il ouïra, verra, sentira, goûtera ou touchera, de n'en faire de particulier registre ni réserve en la mémoire, mais qu'il les laisse aussitôt oublier — et qu'il s'applique avec l'efficace, si c'est nécessaire,

> que d'autres mettent à se souvenir; de manière qu'il ne lui en reste en la mémoire aucune notice ni figure, comme si elles n'existaient pas au monde, laissant la mémoire libre et désembarrassée, ne l'attachant à aucune considération d'en haut ni d'en bas, comme s'il n'avait point cette puissance de la mémoire (*MC* 3, 2, 14).

La vie mystique se présente comme une alternative radicale à un désir total (et, dans sa totalité, vide), de sorte qu'il n'y ait pas de fixations intermédiaires[24]. Comme il ne s'agit d'aucun processus d'autoréalisation, le passage par soi-même doit être rapide et léger; l'introspection consiste à se vider de soi pour atteindre une sortie ex-tatique et se reconnaître en un Autre.

C'est pour cette raison que l'oubli proposé *(négation)*, quoiqu'il puisse apparaître ou être ressenti comme une menace pour l'intégrité personnelle, — «car, voyant comment nous anéantissons les puissances touchant leurs opérations, il pensera peut être que nous détruisons plutôt le chemin» (*MC* 3, 2, 1) —, n'est pas *négativité* (ou du moins n'est pas réel anéantissement ontologique), mais disposition réceptive, «faisant en sorte que la mémoire se taise et soit en silence, tendue à Dieu» (*MC* 3, 3, 5). Cet oubli n'est-il pas aussi, en définitive, suspension du désir? Et, parallèlement, le silence du souvenir devient en puissance un langage neuf qui, au lieu de consoler, ouvre celui qui supporte ses excisions internes à l'affirmation de la volonté pure:

> L'âme peut employer tout le temps et la diligence qu'elle eût dépensé en cela et à examiner ses connaissances en un meilleur et plus utile exercice, qui est celui de la volonté envers Dieu; et à s'étudier à chercher la nudité et pauvreté spirituelle et sensitive — qui consiste à se vouloir priver véritablement de tout appui de consolation (*MC* 3, 13, 1).

Le silence de la mémoire fait taire l'angoisse et la crispation du res-sentiment[25].

Nous aboutissons donc au résultat suivant: la purification spécifique de la volonté comme puissance est à la confluence du détachement du désir dans l'espace de la possession claire et distincte (entendement) et dans le temps de l'appropriation biographique (mémoire), pour atteindre directement le sujet de l'amour.

---

24. Le terme de *fixation*, emprunté lui aussi à la psychanalyse, paraît s'adapter assez bien à la compréhension de ces processus de stagnation et de fragmentation du désir préalables à la purification nocturne.

25. Le res-sentiment en tant que forme de concentration sur soi du moi désirant, qui, dans son insatisfaction mémorielle, en vient finalement à établir des relations négatives avec le monde et avec les autres.

La force de la volonté réside dans ses passions (*MC* 3, 12, 2), et celles-ci sont à leur tour l'expression d'une subjectivité affectée par la créature. Cependant, la subjectivité volontaire dont traitent les derniers chapitres de la *Montée* nous semble habitée par une intention transcendante, qui ne déterminait pas encore l'appétit. Au début l'appétit, simplement excité par l'objet, avait du *goût* pour les choses, tandis que la volonté *se réjouit* «avec estime de quelque chose qui lui semble convenable; car jamais la volonté ne se réjouit, sinon quand elle prise quelque chose et que celle-ci lui donne contentement» (*MC* 3, 17, 1). Depuis le début jusqu'à la fin de la *Montée* sont parcourus en négatif tous les espaces de la subjectivité désirante, qui va de «il *me* plaît» («me *gusta*») jusqu'à «*je* veux/j'aime» («yo *quiero*»). La transitivité (à la fois grammaticale et réelle) du désir se trouve ainsi suspendue. Et cette suspension, quand il s'agit de la volonté, est déjà authentiquement négation de l'estimation et évaluation de l'objet du désir, médiatisée et exaltée par les autres puissances — achèvement du cycle de la *volonté comme sentiment,* auquel nous faisions allusion ci-dessus. De l'estimation, de l'évaluation, et de la complaisance considérée comme culmination de la joie, naît l'idolâtrie de tous les biens, considérés en eux-mêmes comme fin.

Cette absolutisation des choses, dont saint Jean de la Croix veut démonter le mécanisme, inverse leur sens médiateur; c'est le cas de «ceux qui n'hésitent pas à faire servir les choses divines et surnaturelles aux temporelles, comme à leur dieu; au lieu de faire tout le contraire, les rapportant à Dieu» (*MC* 3, 19, 9). La purification de la volonté renferme, implicites, une philosophie de la valeur et une certaine psychologie de la motivation religieuse, qui constituent une véritable évaluation de la créaure comme être-au-monde ou être-là[26] parmi les choses. Or la considération de cet intra-monde aboutit en définitive à une évacuation du *là* et à une projection dans l'*au-delà.* C'est seulement dans un horizon transcendant, où le créé est orienté vers le Créateur, que l'homme «acquiert plus de joie et de récréation en les créatures, s'en désappropriant; de laquelle récréation l'on ne peut jouir, les regardant avec un détachement de propriété. Parce que c'est un souci, lequel, comme un lacet, tient l'esprit en la terre et ne lui laisse dilater le cœur» (*MC* 3, 20, 2).

À partir de ce regard désapproprié et de cette dilatation du cœur se déploiera une perception neuve, que le *Cantique* dessine dans toute sa splendeur.

26. Nous prenons *l'être* au sens phénoménologique heideggérien.

III. - Du désir vide à la culmination dans l'amour

Chez saint Jean de la Croix, il n'y a pas à proprement parler de *vide* en un sens absolu, quoique la fréquence du terme puisse nous le faire croire. En effet, la purification nocturne ne se donne pas pour objectif l'indifférence ou l'*apathie,* à la manière stoïcienne, et la négation de la volonté n'est pas en soi un recours contre l'aiguillon du désir, — malgré ce que pourrait suggérer une lecture partielle des chapitres de la *Montée* concernant les *appétits.* Bien au contraire, la radicalité du vide proposé est proportionnelle à la conscience d'une vocation de plénitude et de don, c'est-à-dire d'amour.

Ainsi donc, à aucun moment il n'y a anéantissement des puissances ou capacités naturelles, mais plutôt *réserve* ou *suspension* de la transitivité qu'elles comportent:

> Pour venir à goûter tout,
> ne veuillez avoir de goût en rien.
> Pour arriver à posséder tout,
> ne veuillez posséder quelque chose en rien.
> Pour venir à être tout,
> ne veuillez savoir quelque chose en rien.
>
> .....
>
> Quand vous vous arrêtez en quelque chose,
> vous ne vous jetez pas au tout (*MC* 1, 13, 11-12).

Le désir *libéré de* ses investissements partiels, en tant qu'appétit, et ayant dépassé ses déterminations subjectives, en tant que désir de savoir, de posséder et d'être, se trouve vidé de toute sa capacité. De sorte que le vide (*vacio*) peut être compris comme un «moulage» (*vaciado*) sur les modes d'une existence nouvelle (surnaturelle), moulage effectué sur le modèle des vertus théologales: foi, espérance et charité. C'est le sujet du chapitre 6 du Livre 2 de la *Montée.*

La vertu en soi n'est pas proposée comme un objet moral ou un bien désirable. La vertu est la conséquence de l'orientation droite et de la concentration du vouloir «délié de» et qui s'abandonne, comme à la fin du poème de la *Nuit*:

> Je me tiens coi, dans l'oubli
>
> .....
>
> abandonnant mon souci[27].

Chacune des vertus théologales est le mode d'existence ou de purification qui correspond à l'une des trois facultés de l'âme (entendement, mémoire et volonté); le reste est le fruit de la purification.

27. *Nuit Obscure,* strophe 8, v. 1 et 4.

Mais la vertu en tant que telle consiste dans la force de la volonté pure et libre, c'est-à-dire de la volonté dans son opération par laquelle elle s'unit avec Dieu dans l'amour.

Il n'y a donc pas *vide* réel, mais transposition dans l'opération des puissances, restructuration de tout l'être, depuis la racine de l'esprit jusqu'aux extrémités de la sensibilité. Le vide «ressenti» est donc la contrepartie d'une réelle plénitude. Cependant, la conscience du mystique, orientée totalement vers le Tout, fait l'expérience de ce vide comme d'un abandon et le vit dans l'angoisse. C'est la «terrible nuit de la contemplation» (nuit passive), «en laquelle l'âme ne souffre pas seulement le vide et la suspension de ses appuis naturels et de ses appréhensions — ce qui est une souffrance très angoissante (comme si on pendait et retenait quelqu'un en l'air afin qu'il ne respirât), mais... souffre d'ordinaire une grande destruction et un tourment intérieur» (*NO* 2, 6, 5).

Le drame terrible — et à la fois la solitude sublime — que respirent ces pages pourraient nous faire penser à une certaine mort du désir, en une âme dévitalisée et proche du désespoir, mais saint Jean de la Croix attribue l'effort de survie qui se produit dans ces ténèbres à l'ardeur de la volonté et à sa pureté dans son état même de pauvreté et d'anéantissement: «la volonté seule touchée de douleur, d'afflictions et d'angoisses d'amour (*ansias*) de Dieu» (*NO* 2, 4, 1).

En effet, la permanence des *ansias de amor,* qui servirent de contrepoids aux appétits au début du cheminement nocturne, exprime bien la persévérance du désir à la recherche de son origine, désir qui accepte la déréliction et supporte le cruel «sevrage» de la purification passive, parce que l'âme se sait «en désir d'angoisse (*ansia*) de la part de l'amour dans les entrailles de l'esprit» (*NO* 2, 11, 7). Les *ansias de amor* sont tout le contraire d'un désir satisfait et fermé; elles sont l'expression d'une blessure ouverte dans l'être créature, blessure qui la renvoie constamment à son Créateur, en une perpétuelle aspiration d'amour: «C'est ce gémissement et douleur de l'absence du Bien-Aimé» (*CB* 1, 14)[28].

Le recouvrement de la santé commencera cependant, quand l'âme souffrante et enflammée découvrira dans la «source de la foi» (*CB* 13) l'origine de son désir. Après avoir été une *nuit* (à cause de l'obscurcissement de l'esprit, par cécité ou excès de lumière), la foi apparaît maintenant comme une illumination (transparences de la source),

28. JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres...*, cité n. 17, t. 5, *Le Cantique Spirituel B* (le Père Cyprien a traduit seulement le *Cantique A*).

et elle éclaire surtout les *entrailles (entrañas)* du désir, quand l'âme comprend que Celui qui la sollicite et la fait sortir d'elle-même, «voyant son épouse blessée de son amour et l'entendant gémir, il court à elle, blessé lui-même de son amour» (*CB* 13, 9, trad. cit.).

Or, la source n'est encore qu'une médiation; plus que comme une *arrivée* il faut considérer l'extase de l'âme, à ce moment du poème, comme une *renaissance* à un rythme neuf. Cadence du désir, dans un dynamisme de patience et d'ardeur apaisée, qui finira par dilater de façon inimaginable la capacité d'accueil de l'âme. Les *ansias* s'achèvent, du moins sous leur aspect pénible; l'angoisse se retire au loin, mais le *désir* croît de plus en plus. Ni inquiétude, ni frustration, ni lassitude — le désir purifié à la racine, gravitant autour de son centre, est à la fois comblé et élargi à la mesure infinie de l'Amour; «l'âme devrait ici dans ce désir sentir d'autant plus de rassasiement et de délectation que son désir est plus grand — et non pas sentir de la douleur et de la peine — puisque d'autant plus elle possède Dieu» (*VF* 3, 23).

C'est l'expérience du «plus profond centre de l'âme» relatée dans la *Vive Flamme* — «point d'infini, douleur ou ravissement»[29], où la souffrance est joie et où se perdre c'est être gagné. Seul celui qui est suffisamment pauvre dans son désir, celui qui accepte son manque constitutif, est prêt pour le don total, car «cet amour se termine non plus à la possession, mais à la communion. Le centre n'est plus l'être humain, mais Dieu à qui l'on s'unit. L'amour ne veut plus ici se saisir de Dieu, mais se donner à Dieu et être possédé par Lui. Il entre en Dieu, il habite en Lui, il demeure en Lui[30].»

E-37003 Salamanca María del Sagrario ROLLÁN
Paseo Estación, 51, 70B Universidad Pontificia de Salamanca

Sommaire. — L'œuvre entière de saint Jean de la Croix est considérée comme *un parcours purificateur et extatique du désir.* Le but du mystique est en effet l'union d'amour, que chantent les trois «poèmes majeurs», *Nuit, Cantique* et *Vive Flamme.* L'œuvre en prose, cependant, développe un processus d'évidement affectif et effectif de tout le désirable, qui n'est autre qu'une disposition à l'amour. Authentique conversion, d'un désir extraverti et égaré dans l'idolâtrie des créatures à un désir pauvre et vide, blessé d'absence, et tenu en éveil par sa soif d'Absolu. Saint Jean de la Croix a donné à ce processus la forme symbolique d'un itinéraire nocturne.

29. Cf. introduction du présent article, p.
30. J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme.* Paris, Aubier, 1943, p. 229.