

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Band: 47 (1993)

Heft: 4: Mystique et rationalité : Inde, Chine, Japon : Actes du colloque tenu à l'Université de Genève du 29 au 30 novembre 1990

Artikel: Introduction au colloque : mystique et rationalité

Autor: Muralt, André de

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147018>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

INTRODUCTION AU COLLOQUE: MYSTIQUE ET RATIONALITÉ

André de Muralt, Genève

Les diverses formes de la mystique dans la chrétienté médiévale

Le colloque qui s'ouvre aujourd'hui nourrit une ambition remarquable. Il s'agit de montrer dans les principales traditions religieuses de l'Orient que l'intention mystique ne contredit pas la recherche rationnelle de l'intelligence. Il y a une rationalité dans la mystique, il y a une logique de la mystique telle qu'elle a été pratiquée par les maîtres de la sagesse orientale. La mystique n'est pas simplement un élan fusionnel, un évanouissement substantiel de l'âme humaine dans le divin. Elle achève une recherche rationnelle, une quête d'intelligibilité: en un mot, elle prétend combler l'intelligence de l'homme.

Or cette constatation ne vaut pas seulement pour la spiritualité orientale. Elle vaut aussi pour la spiritualité occidentale, en tous cas pour les grandes formes que celle-ci a connues dans la tradition du Moyen Age chrétien. Celui-ci en effet a repris l'idéal de la sagesse antique, celui de l'intelligence des choses selon les causes les plus élevées. Elle l'a développé selon trois dimensions qui se prolongent en quelque sorte l'une l'autre dans le sens d'un même effort de pénétration du divin, au gré de la sagesse métaphysique, de la sagesse théologique, de la sagesse mystique enfin.

Les deux premières sagesse se contentent, si l'on peut parler ainsi, de méditer, en le comprenant, sur l'ordre du monde dans son lien de dépendance, d'altérité et d'unité avec le principe divin de toutes choses. La première remonte inductivement de l'expérience des phénomènes physiques et moraux à l'intellection de ce mouvant non-mû premier, intelligible et aimé pour soi-même que l'on appelle faute de mieux Dieu; la seconde déduit dans leur ordre synthétique l'univers des conséquences théologiques de ce principe théologal que sont les affirmations de foi de l'Évangile. La troisième sagesse, elle, dépassant les deux autres, promet à l'âme un état de vie sans commune mesure avec la condition incarnée de son sujet humain. Elle assume en un acte unique, temporel d'abord, puis éternel sans doute, les énergies cognitives et affectives de l'âme humaine, et se définit aussi bien comme acte d'intellection que comme acte d'amour à l'égard de Dieu.

C'est ce caractère à la fois cognitif et affectif de l'union mystique au divin qu'il semble utile de préciser. Car la variété est grande entre les conceptions mystiques de la chrétienté médiévale, et l'on a souvent retenu comme unique modèle de spiritualité occidentale l'une seule de ses formes, celle de Maître Eckhardt, pour la comparer aux diverses mystiques orientales.

Il s'agit en effet de penser métaphysiquement les conditions de possibilité, les conditions de rationalité de l'union de l'âme au divin, et il est évident pour qui s'engage dans cette recherche que les diverses structures de pensée métaphysique commanderont les divers types de conceptions mystiques. Dans cette perspective, la tradition néo-platonicienne semble offrir immédiatement les éléments les plus adéquats. La tradition néo-platonicienne développe une métaphysique de l'Un et elle privilégie l'accession à l'union mystique par la voie d'abord de la raison discourante, puis de l'intelligence intuitive, et enfin d'une intelligence visant au terme de son effort une identité totale et absolue avec le divin.

La percée (*Durchbruch*) de Maître Eckhardt illustre bien ce mouvement de l'âme. Elle abandonne derrière elle l'univers des représentations, celui des *Bilde*, c'est-à-dire des images, des concepts, des propositions de foi; elle dépasse l'union opérative que la connaissance et l'amour, fût-ce sous leur forme la plus sublime, permettent de vivre avec le divin dans la conscience personnelle: elle recherche l'unité selon l'être, l'identité entitative, avec le divin, et seul l'intellect dans sa pointe la plus aiguë lui permet de pénétrer dans la nudité de la déité en elle-même, au prix de sa connaissance, de sa conscience, de sa personnalité, de sa substantialité même. Dans cette unité indicible qui ne peut être désignée par aucun nom, qui ne peut être dite que néant, s'abolit l'être de l'âme humaine, et s'achève, c'est-à-dire s'opère de toute éternité le double mouvement de rencontre substantielle de l'Un divin avec l'étincelle de l'âme humaine, et du fonds de l'âme dans son petit château fort avec la déité dans son abîme le plus profond.

C'est là sans doute la vision la plus radicale de l'union mystique de l'âme avec le divin: leur néant substantiel dans l'abîme de l'Un. Et il est significatif que cette vision achève une conception intellectuelle de l'union spirituelle avec Dieu. Car il est possible d'en rester là, sans pousser jusqu'à la perspective extrême de Maître Eckhardt. Platon en avait donné l'exemple, et Duns Scot continue dans cette ligne au début du 14e siècle. Mais la pulsion parménidienne qui anime toute métaphysique de structure néo-platonicienne ne tarde pas à réduire ce type d'union intentionnelle et relative à une unité entitative absolue, comme c'est par exemple le cas de

Nicolas de Cuse, chez qui la considération rationnelle de l'identité des figures géométriques portées à leurs dimensions infinies prélude exemplairement à la doctrine de l'identification substantielle de toute créature, dont la créature spirituelle humaine, dans le tout infini de l'Un divin.

La *Theologia mystica* du Chancelier Gerson au début du 15^e siècle ne court pas le même risque de l'abolition métaphysique de l'âme mystique dans le divin. Elle présente une issue spirituelle au nominalisme triomphant de son temps. Celui-ci interdisait toute connaissance métaphysique rationnelle du divin, dans la mesure où il se résumait en la juxtaposition d'une expérience sensible brute, c'est-à-dire non susceptible d'une élaboration abstractive, et d'un système artificieux de langage formalisé destiné à formuler correctement cette expérience. Il ne restait donc, pour accéder à l'union spirituelle, que la voie du sentiment et de l'amour, l'attachement affectif aux paroles de l'Évangile se prolongeant en union amoureuse avec leur auteur. Ici aussi la vie spirituelle exige le silence. Mais le silence n'est plus la métaphore du néant indicible, il est désormais l'expérience concrète et véritable de l'inutilité des concepts et des représentations dans l'union vécue au divin. L'amour contemple sans parler, et s'il s'exprime, c'est en poésie ou en musique. L'analyse rationnelle est non pas dépassée, mais condamnée, et elle fait place à l'union affective, celle même que peuvent éprouver deux amis. Ils restent deux personnes, deux substances, mais vivent l'un de l'autre au gré de la même vie affective. L'union mystique que décrit le Chancelier Gerson maintient donc l'autonomie substantielle, la personnalité consciente de l'âme mystique dans son union à Dieu, mais celles-là ne sont pas ressenties comme une diminution ou un empêchement à celle-ci: la substance de l'âme unie à Dieu, la substance divine, restent deux substances; elles s'exercent dans une seule opération, un seul amour spirituel, et, pourrait-on dire dans un langage psychologique contemporain, dans une seule conscience amoureuse.

A une telle perspective on peut comprendre qu'un Nicolas de Cuse, ou un néo-platonicien tel Marsile Ficin, puisse objecter qu'elle manque d'intelligibilité, ou de rationalité. Et, de fait, sans pouvoir lui reprocher d'être purement sentimentale, il faut bien reconnaître qu'elle repose sur l'impossibilité prétendue pour le savoir métaphysique de saisir le divin. N'est-il donc pas possible d'élaborer une conception de l'union mystique qui maintienne l'autonomie des substances, humaine et divine, tout en assurant d'une part une certaine unité entitative et d'autre part une certaine

unité vitale d'exercice, à la fois intelligente et aimante, de l'âme humaine et de Dieu? La réflexion de Bonaventure et de Thomas d'Aquin vont en effet dans ce sens.

Nous avons à faire ici à deux tenants d'une métaphysique de la participation, non pas purement et simplement à deux platoniciens, car la participation est le bien non seulement des platoniciens, mais aussi de tout métaphysicien soucieux de rendre raison de la création divine de toutes choses. Il y a entre le créateur et la créature en effet une relation de participation qui fonde l'autonomie de la créature dans son être propre et manifeste tout à la fois la similitude entitative de la créature à son principe divin. Cette vision quasiment grecque se prolonge dans la théologie de la grâce chrétienne, telle que Bonaventure et Thomas d'Aquin l'explicitent. La grâce est conçue par eux comme un habitus entitatif de similitude divine rétablissant gracieusement la créature humaine dans l'amitié divine. De l'âme humaine ainsi grâciée découlent selon la structure même de ses puissances, intellect puissance de connaître et volonté puissance d'aimer, les vertus infuses de foi et de charité (la vertu d'espérance peut être négligée dans le présent propos), et c'est l'exercice des puissances de l'âme confortée par ses vertus surnaturelles qui permet l'union spirituelle de l'âme avec le divin, selon que l'âme adhère intelligiblement à la vérité divine par la foi et amoureusement à la bonté divine par la charité, selon surtout qu'en exerçant parfaitement sa foi et son amour de charité, l'âme augmente par là même sa similitude entitative à l'essence divine et aux trois personnes de celle-ci, selon cette parole de Saint Jean: "nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est". A la vérité, Saint Jean ici indique le terme dernier, la forme ultime de cette vision spirituelle de Dieu qui peut commencer déjà dans le temps. La foi de l'intelligence en effet fera place à la vision immédiate, et la saisie intelligible de la vérité divine sera alors une participation immédiate à l'essence divine, de même que l'amour sera l'embrassement ultime de l'essence divine par l'âme humaine, et de l'âme humaine par la bonté divine, ces deux unions n'en faisant manifestement qu'une désormais, puisque l'âme humaine sera aspirée dans la "conversation" des personnes divines, par delà tout concept, tout langage, tout discours théologique, fût-il de mystique spéculative, dans le silence d'une ressemblance entitative parfaitement exercée, dans l'intimité d'une même vie trinitaire infinie, dans l'éternité de l'unique substance divine.

Ces perspectives spirituelles mettent en oeuvre de manière intelligible, rationnelle pour ainsi dire, une métaphysique de l'être, de la création, de la causalité et de la participation, qui conjugue de manière originale les

aspirations profondes des diverses conceptions mystiques mentionnées jusqu'ici: l'unité de l'âme mystique et du divin selon l'être, selon l'opération de connaissance ou d'amour, soit l'unité entitative et opérative qui se retrouve d'une manière ou d'une autre dans toute forme de doctrine de l'union mystique. Mais il faut remarquer que les perspectives bonaventurienne et thomiste respectent plus fidèlement que d'autres les exigences mystiques de la théologie trinitaire chrétienne.

Il semblait nécessaire d'esquisser, au début d'un débat sur le thème des rapports entre la mystique et la rationalité, la pluralité structurelle des mystiques d'Occident. Le grand public semble ne connaître de la spiritualité occidentale que celle de Maître Eckhardt. Et il pense trop souvent que seul le mysticisme spéculatif eckhardtien peut être comparé à la mystique orientale. De nombreux livres, et très remarquables, ont rapproché à juste titre Maître Eckhardt et le bouddhisme zen par exemple. Mais l'Orient a développé aussi une pluralité de conceptions de l'union mystique. Peut-être a-t-il élaboré lui-même une pluralité de perspectives qui se rapprocheraient de celles, occidentales, esquissées ici? Quelles relations peuvent être établies entre toutes ces perspectives, au delà du parallélisme stéréotypé que l'on veut bien reconnaître entre les métaphysiques de l'Un de l'Occident et de l'Orient? Telles sont les questions que pose, en accueillant les nombreux savants et spécialistes ici présents, le médiéviste que je suis et qui avoue volontiers les lacunes de sa connaissance en matière de spiritualité orientale. Il espère que les discussions qui vont se dérouler permettront de donner réponse à ces questions, de mieux définir la spécificité des spiritualités d'Orient et d'Occident et par là même de contribuer à la compréhension réciproque des civilisations qu'elles animent.

