Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 8 (1920)
Heft: 37

Artikel: Étude critique : mysticisme et introversion
Autor: Lombard, Emile
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380028

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

ETUDE CRITIQUE

MYSTICISME ET INTROVERSION

> Quand la faiblesse des hommes n'a pu trouver les véritables causes, leur subtilité en a substitué d'imaginaires, qu'ils ont exprimées par des noms spécieux qui remplissent les oreilles et non pas l'esprit.
>
> PASCAL.

Le livre de M. Ferdinand Morel (1), dont nous regrettons que les circonstances ne nous aient pas permis de parler plus tôt, se présente comme une application des enseignements et des formules psychanalytiques à l'étude d'une classe importante de phénomènes religieux. Paru avant le *Jésus* de M. Berguer, il n'était pas destiné à susciter dans le public, par son sujet même, un mouvement de curiosité aussi vif. Mais il n'est, en son genre, pas moins digne d'attention. Et nous sommes heureux que cette occasion nous soit offerte d'examiner quelques-unes des questions qui se rapportent à la psychologie des faits mystiques.

Qu'est-ce que l'*introversion ?* — Ce mot correspond, dans la langue des psychanalystes, d'une part à une constatation que tout le monde peut faire, et qui a été faite longtemps avant eux, d'autre part à un ensemble de vues pas toujours très claires sur

(1) F. MOREL, *Essai sur l'introversion mystique.* Etude psychologique de Pseudo-Denys l'Aréopagite et de quelques autres cas de mysticisme. Genève, 1918.

les processus d'adaptation et de désadaptation et sur le rôle de l'inconscient dans la vie mentale (1).

C'est un fait d'observation courante qu'il y a des gens aussi portés à vivre en dedans que d'autres le sont à vivre au dehors. Ceux-ci sont sociables, expansifs, entreprenants ; ils aiment l'action, les difficultés à vaincre ; ils savent profiter des occasions. Ceux-là sont timides, réfléchis, renfermés ; ils méditent plus volontiers qu'ils n'agissent, fuient les devoirs de société, et se laissent aller par goût à négliger tout le côté pratique de l'existence. On connaît dans la littérature et le roman maints exemples de l'opposition de ces deux types, ou de ces deux tendances, qui entrent souvent en conflit chez le même individu. Cette opposition se retrouve, dans le domaine religieux, sous la forme classique du contraste entre la vie contemplative et la vie active. Les ouvrages de piété se plaisent à montrer que l'une de ces attitudes est en somme aussi légitime et aussi nécessaire que l'autre. La vie chrétienne idéale doit être faite de leur alternance et de leur harmonisation, de l'heureuse réconciliation de Marthe et de Marie.

Il s'agit donc d'une distinction psychologique assez banale. Les termes d'*introversion* et d'*extraversion* peuvent aider à la préciser (2). Mais ils désignent, en psychanalyse, quelque chose de plus spécial, que la théorie de Jung met en rapport avec la caractéristique différentielle de la démence précoce et de l'hystérie. L'hystérique a des réactions émotives exagérées, des symptômes qui simulent des affections organiques ; il projette extérieurement, sous une forme dramatique, les révoltes intimes et les illusions de sa sensibilité. Le dément précoce se montre indifférent et apathique (sauf dans la phase de compensation morbide où il devient extravagant et agressif) ; il se replie sur lui-même,

(1) Cf. C. G. Jung, *Contribution à l'étude des types psychologiques*. Archives de psychologie, t. XIII, n° 52, déc. 1913. — *La structure de l'inconscient*. Ibid., t. XVI, n° 62, déc. 1916. — *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, Zurich, 1917.

(2) Ces termes figurent dans la traduction que Maurice Mæterlinck a faite de *l'Ornement des noces spirituelles* de Ruysbrœck (nouvelle éd., Bruxelles, 1911). Ainsi on lit à la p. 76 : « Cette unité étant jouissante dans l'introversion, et fructifiante dans l'extroversion *(sic)*, la fontaine de l'unité coule. »

s'enfonce dans un rêve qui l'isole du monde réel. La maladie ne ferait ici, comme c'est le cas bien souvent, que porter à l'excès des phénomènes qui appartiennent aussi à l'état normal. Le contraste de ces deux affections, la démence précoce et l'hystérie, rendrait sensible en l'exagérant l'antagonisme de deux forces naturelles : la tendance centripète et la tendance centrifuge de la *libido*.

On sait que Freud donne toujours à cette expression un sens sexuel. Chez Jung, elle devient vaguement synonyme d'énergie, d'intérêt, de vouloir vivre, d'élan vital. Le type introverti et le type extraverti sont conçus comme deux modes de manifestation de cette poussée intérieure, comme deux façons contraires qu'elle a de réagir au contact du monde extérieur. L'extraverti se libère de ce que Freud appelle le désir incestueux de la mère, c'est-à-dire du penchant pour les souvenirs amollissants, pour la douceur des émotions faciles et pour toutes les manières agréables de perdre son temps. L'introverti ne sait pas s'en libérer ; il hait la réalité dure et sévère ; il fait effort pour se soustraire à l'effort, et dans la mesure même où il y réussit, il renonce aux avantages positifs qu'assure à l'extraverti, son heureux rival, l'acceptation de la lutte pour la vie.

Ce n'est pas là toute la théorie de Jung. Certains de ses éléments restent pour moi passablement obscurs (1). Je crois cependant que ces quelques indications suffiront pour que l'on voie à quelles présuppositions générales recourt M. Morel. Il s'inspire d'ailleurs aussi, pour une bonne part, de la psychologie sexuelle de Freud ; il retient des théories de Pierre Janet l'idée de la hiérarchie des fonctions psychologiques et celle de la perte de la *fonction du réel* dans les névroses ; il emprunte à Bleuler sa description de la pensée *autistique* (2), à Silberer enfin, qui

(1) C'est le cas en particulier de ce qui concerne le rôle respectif du sentiment et de la pensée, dans l'extraversion et l'introversion, comme agent de l'adaptation au réel. J'avoue n'avoir pas réussi jusqu'à présent à y comprendre grand chose. Et j'ai la consolation de savoir que des gens beaucoup plus compétents que moi en psychologie se plaignent d'être logés à la même enseigne.

(2) Mot nouveau pour une chose bien connue : c'est « l'histoire perpétuelle » des enfants et des rêveurs, le songe éveillé de tous ceux qui imaginent une réalité conforme à leurs désirs.

s'est spécialisé dans l'étude de l'imagerie mentale, sa distinction entre les symboles matériels et les symboles fonctionnels.

Muni de ces notions directrices, notre auteur entreprend l'étude de quelques cas de mysticisme. Son premier et principal sujet est le Pseudo-Denys. On ne sait quasi rien de ce personnage. Tout ce qu'on peut dire de lui, c'est qu'il vécut quelque part en Orient au commencement du VIe siècle de notre ère, subit l'influence du néo-platonisme, et écrivit des ouvrages de mystique chrétienne, qui sont cités pour la première fois en 531, à l'occasion d'une controverse entre catholiques et monophysites, et que la traduction de Jean Scot Erigène devait populariser en Occident. Il nous reste quatre de ces traités, plus dix lettres. Sur sa vie publique et privée, on en est réduit à de rares et vagues indices. Cette pénurie de renseignements n'arrête pas M. Morel. Il discerne en Denys deux symptômes : une tendance à l'ascétisme intellectuel (détachement de l'esprit, absence d'intérêt pour les choses terrestres), et une tendance à la rêverie. « Ces deux symptômes constituent ce qu'on appelle une introversion typique. »

Poursuivant son étude, M. Morel observe que ce sont surtout les actes d'un homme qui donnent la mesure de son adaptation à la réalité extérieure. Assertion dont personne ne contestera la justesse ! Il est vrai qu'à part ses ouvrages, on ne sait trop ce que Denys a fait. Mais précisément, ce n'est pas pour rien que « toute son activité à nous connue — y compris l'épistolaire — consiste dans la spéculation. » Cet homme érige son rêve en système ; la réalité lui importe peu. Les seuls actes qu'il décrive sont des actes cultuels, des rites. Et il les décrit avec une insistance significative. D'abord, le baptême. Cette cérémonie n'est autre que « le début de l'introversion liturgiquement mimé. » Dans les détails de la liturgie, on voit se manifester le désir d'avoir un nouveau père, qui est le parrain, le mystagogue, père librement choisi, alors que l'ancien père, qu'on ne peut choisir, représente la réalité qui blesse. Or, « le choix domine toute l'introversion. » Un second désir latent, auquel la liturgie baptismale donne satisfaction, est de « repasser par le sein de la mère. » Le baptême, comme les rites similaires dans les religions païennes, représente un enfantement nouveau. L'eau, dans

laquelle est plongé le néophyte et d'où il ressort tout nu, symbolise *la Mère*, refuge suprême de l'âme détournée du réel. Ce sein maternel où l'on rentre peut symboliser en même temps la mort, le non-être auquel la régression mystique veut aboutir.

La consécration monacale joue également un rôle considérable dans les préoccupations de l'Aréopagite. On ne sait d'ailleurs, mais peu importe, s'il a passé lui-même par cette cérémonie ou s'il se borne à la vivre par l'imagination. La formule de renoncement au monde, le signe de la croix, geste de mortification charnelle, les cheveux coupés, les vêtements qu'on quitte pour en revêtir d'autres, l'initiation aux mystères divins, tout cela encore ne fait que traduire en actes le processus intime de l'introversion. Et le mystère de l'eucharistie ou *synaxe*, couronne les autres mystères : il indique l'arrivée du mystique au but désiré, à « l'état d'unité dans le recueillement absolu » (σύναξις, pris ici dans le sens de *recueillement*).

Après le rite, le mythe. Denys admet une hiérarchie céleste, qui se compose de trois ordres : trônes, séraphins, chérubins, — dominations, vertus, puissances, — principautés, archanges, anges. M. Morel rappelle les origines iraniennes et babyloniennes de cette mythique céleste, les antécédents qu'elle a dans la littérature apocalyptique, gnostique, hermétique, néoplatonicienne ; et il met cette division du ciel en zones successives en rapport avec l'idée si répandue du voyage ascensionnel de l'âme, qui se retrouve chez les mystiques sous divers noms et diverses formes : les demeures du *Château intérieur* de sainte Thérèse, la *Montée au Carmel* de saint Jean de la Croix, les *Sept degrés de l'escalier de l'Amour* de Ruysbrœck, l'*Itinerarium mentis ad Deum* de saint Bonaventure. Tous ces itinéraires ont pour point de départ la réalité extérieure ; ils marquent les étapes que suit l'âme qui s'en détourne. La hiérarchie céleste de Denys est une échelle où il projette toute sa tendance à l'introversion. Elle commence, en bas, par les anges, qui « sont tournés vers l'Un et déjà introvertis », et s'élève de degré en degré jusqu'à l'immobilité quasi-extatique des « trônes théophores », en la proximité immédiate de l'Un. Et non seulement Denys se projette en ces symboles, mais il s'y « introjette », c'est-à-dire que, par une disposition congruente de sa sensibilité, il se transporte et vit en eux. Ainsi il assume personnellement la fonction théopho-

rique des trônes et « s'étale avec obligeance en vue des divines visites. »

Cette vive faculté d'*introjection* n'empêche pas Denys de se rendre compte de la valeur purement symbolique des images auxquelles il a recours. « Il ne veut pas qu'on s'y arrête ; il faut les dépasser. *Le but de toute hiérarchie est d'unir.* » De là le caractère particulier de l'extase de Denys, caractère abstrait, métaphysique, quoique M. Morel se fasse fort de montrer toujours dans cette abstraction « le reflet de la pensée introvertie. »

Ici intervient la distinction des symboles matériels et des symboles fonctionnels. Les premiers expriment, si nous comprenons bien, le contenu de la pensée, les objets, — idées, représentations, concepts, — avec lesquels elle opère. Les secondes révèlent « le fonctionnement lui-même de notre activité psychique, sans tenir compte d'aucune autre donnée. » Denys, décrivant l'effet de la prière, parle d'une chaîne lumineuse, qui suspendue au plus haut du ciel, descend jusqu'à nous, et que nous croyons attirer à nous avec nos mains alors qu'en réalité c'est nous qui nous élevons vers la lumière. Symbole fonctionnel : il y a effort, et il y a déplacement, attirance d'un pôle mobile vers un pôle fixe. Cette image de la chaîne doit être en rapport avec celle de la hiérarchie céleste, — céleste à son sommet, humaine à sa base, — dont le but est précisément de nous élever à Dieu. « Les mains qui nous élèvent le long de la chaîne signifieraient le phénomène d'introjection dans la hiérarchie. Et alors tout le système ne ferait qu'exprimer le phénomène endopsychique pur et simple de l'introversion aiguë. » Denys emploie aussi des symboles géométriques, à l'exemple des Alexandrins. Ces symboles, toujours fonctionnels, représentent les mouvements de l'âme : la ligne droite « le détour de l'âme vers les choses extérieures » (l'extraversion), la ligne circulaire « son retour des choses extérieures en elle-même » (l'introversion), la spirale un conflit entre l'extraversion et l'introversion, conflit d'ailleurs résolu en faveur de cette dernière.

Et ce symbolisme fonctionnel, dit M. Morel, « fait toucher au nœud même de la psychologie de l'extase dyonisienne. » Denys, comme les Alexandrins, donne un sens dynamique aux symboles que lui fournit la géométrie. Comme eux, il ne parle « pas seulement de cercle, mais bien de mouvement circulaire, de

danse en rond, de fleuve qui coule circulairement. » C'est l'image d'un processus psychique constitué par un effort négatif de l'attention, effort qui tend à garantir un centre, que l'on veut isoler, de toute communication avec la périphérie. Il s'agit de « fermer la porte aux sens », afin que se réalise un état psychologique fait de calme, de silence et de repos. Cet état peut être qualifié d'extatique. Plus on approche de l'extase, plus la pensée se raréfie, plus la *conscience matérielle* est près de s'évanouir. Graduellement les symboles matériels disparaissent au profit des symboles fonctionnels. Ceux-ci n'expriment que « l'effort psychique de l'introversion absolue », dans une conscience aussi vide que possible de tout ce qui vient du dehors.

En cela consiste l'*ignorance mystique* de l'extase. Le but dernier est la lumière ; mais on n'y parvient qu'à travers l'obscurité. En d'autres termes, l'extatique tend à une conscience immédiate, exclusivement fonctionnelle. Et il n'y peut tendre qu'en abandonnant toute connaissance qui procède soit des sens soit du discours. Le symbole de la lumière, moins abstrait que le symbole géométrique du centre, a la même signification. Par la lumière s'obtient l'union, l'unité ; « l'élan centripète » atteint le centre unique, le « pur recueillement endopsychique » qui est son but.

Cette conscience purement fonctionnelle, qui caractérise l'extase de Denys, n'est pas l'équivalent d'une perte de la conscience. C'est un état, forcément très bref, de fixité et d'homogénéité, dans lequel l'attention se retire de toute sensation et de toute représentation externe pour se concentrer sur un vague résidu d'introspection. « Le cercle de la sensibilité se resserre et paraît se retirer tout entier dans on ne sait quel centre cortical habituellement ignoré. La conscience semble se ramasser, se confiner dans on ne sait quelle glande pinéale psychique. »

Passant enfin à la métaphysique de Denys, M. Morel s'efforce de montrer qu'elle reflète avec exactitude l'état psychique de son sujet, qu'elle est une métaphysique d'introverti. Ce Dieu, dont l'unité est le principal, voire le seul attribut (Dieu, dit Denys, est « superessentiellement un »), n'est autre que la traduction, en termes d'ontologie, du même égocentrisme foncier qui se manifeste dans l'extase. « Le Dieu de Denys est la projection de son introversion. »

La seconde partie de l'ouvrage comprend une série d'études plus brèves consacrées à divers cas de mysticisme, dont il s'agit d'établir que l'introversion, une introversion plus ou moins accentuée, constitue le caractère commun. L'auteur commence par le mysticisme hindou ; il en étudie sommairement les principales formes d'après les ouvrages d'Oltramare, d'Oldenberg de Vivekananda. L'Inde lui apparaît comme le pays de « l'introversion mystique franche. » Cette introversion évolue, à travers quarante siècles d'histoire, dans le sens d'un état toujours plus caractéristique de simplicité et de concentration. Puis viennent les néo-platoniciens d'Alexandrie. Plotin aussi est un introverti. De même les mystiques spéculatifs allemands : Eckart, Tauler, Suso. Ce dernier, d'ailleurs, est détaché de l'école spéculative ; il prend place, à côté de deux mystiques dit orthodoxes, saint Bernard de Clairvaux et saint François de Sales, dans un chapitre où l'auteur se propose de décrire des cas d'introversion « moins franche, moins impersonnelle, et où l'individualité du sujet apparaît plus nettement. » Enfin, M. Morel étudie l'introversion chez deux femmes, Mme Guyon et Antoinette Bourignon, en ajoutant à ce qu'il dit de ces deux célèbres dévotes, dont la vie est particulièrement bien connue, quelques pages sur sainte Catherine de Sienne et sur Marguerite Ebner.

Dans sa conclusion, il entreprend de coordonner les remarques qui lui ont été fournies par l'examen des cas individuels. Selon lui, l'introversion mystique se développe différemment chez les hommes et chez les femmes. Elle prend, chez celles-ci, un caractère *autérotique* bien défini. Leurs désirs et leurs rêveries se polarisent en une personnalité imaginaire du sexe masculin (Jésus, le Seigneur, le Maître, ou simplement « Il »), dont elles subissent le pouvoir et reçoivent les caresses. Dans ce processus, le « pôle réel » des femmes mystiques (nous dirions : leur moi conscient) joue un rôle passif, conforme à la fonction réceptive de leur sexe dans l'amour, tandis que leur « pôle fictif » ou « autistique » (leur personnalité seconde) est actif, entreprenant, même tyrannique. L'image qu'elles se font de cette puissance qui les domine est très sensible, très extériorisée. L'objet de leur rêve se réalise sous une forme vive et plastique ; la représentation qu'elles en ont tend à devenir sensation. Et telle est la vivacité de ces images hallucinatoires ou pseudo-hallucinatoires

que l'organisme peut en être affecté à des degrés divers (1).

Cette faculté d'extériorisation est moins marquée et plus exceptionnelle chez les hommes. Encore parmi eux faut-il distinguer les mystiques ordinaires, ou « orthodoxes », et les mystiques spéculatifs. Ceux de la première catégorie ont, comme les femmes, un mysticisme autérotique, mais d'un autérotisme moins précis et moins agissant. L'image à laquelle leur rêverie s'attache est tantôt celle de la Mère (la Vierge Marie), tantôt celle d'une jeune femme (la Sulamite, l'éternelle Sagesse, etc.), tantôt celle de l'enfant Jésus ou du Christ en croix. Cet autérotisme hésite donc, d'après M. Morel, entre l'hétéro-sexualité et l'homosexualité. L'attitude des hommes, à l'égard de cette personnification symbolique, est autre que celle des femmes : ils gardent un rôle actif, prennent l'initiative des hommages et des rencontres, etc. Enfin, leur autérotisme est moins « périphérique », plus abstrait, plus intellectuel ; l'élément connaissance y tient une plus grande place. Chez les spéculatifs, ce qu'il y a de distinctif et de caractéristique, c'est un narcisme plus foncier. Il se repaissent de la contemplation du non-être ; « ils manifestent un désir extraordinaire de l'état primordial, incréé, qui ne peut être que celui d'avant la naissance du ventre de la mère ». Leur conscience se vide de tout ce qui est acquisition, produit de l'adaptation au milieu. Ils en arrivent à un état de repliement, d'occlusion mentale, de *solipsisme*, qu'on peut comparer en effet à l'état utérin.

Ces conclusions sont reliées à une théorie générale de l'inconscient qui se réfère à celle de Jung. M. Morel parle du psychisme inconscient comme d'une vieille connaissance et lui prête toute espèce de qualités et de vertus. Primitivement impersonnel et collectif, ce mystérieux psychisme devient plus personnel à mesure que l'on se rapproche du seuil de la conscience. « Il est une poussée en avant vers une adaptation toujours meilleure qui assure sa perpétuation... Il dépasse et déborde l'individu et il tend à ce sommet hiérarchique qui est la fonction du réel individuelle, laquelle s'accompagne de cette légère clarté qu'on

(1) Notons une singulière confusion de termes. A la p. 281, M. Morel emploie le mot *orgiasme*, qui signifie célébration des orgies, des mystères, pour *orgasme*, qui a le sens physiologique que l'on sait. Mais peut-être est-ce là une faute d'impression.

appelle la conscience. » Le point idéal où tremblote cette « légère clarté » doit se chercher quelque part entre la réalité extérieure, à laquelle il faut s'adapter, et l'inconscient que la conscience personnelle prolonge, tout en tendant à s'en dégager. C'est du moins ce que m'apprend le petit schéma inséré à la page 330 pour venir en aide aux intelligences obtuses. On peut exprimer ainsi la différence qui sépare un extraverti d'un introverti : chez l'un, la conscience personnelle « est toute à l'ambiance » ; chez l'autre, « elle renonce à l'ambiance et se replie sur elle-même et sur l'inconscient. » Il faut savoir, en outre, que la poussée sexuelle « semble être comme le véhicule le plus important de l'effort de l'adaptation à l'ambiance », et représente en une certaine mesure le psychisme inconscient lui-même. Donc, plus une régression de la poussée sexuelle sera accentuée, plus « elle fera pénétrer dans une couche inférieure du psychisme inconscient. » Le narcisme des introvertis francs, mystiques orientaux, alexandrins, spéculatifs, régresse jusqu'aux profondeurs les plus noires de l'inconscient collectif. L'autérotisme des femmes mystiques intéresse « des couches plus rapprochées de la conscience. » L'autérotisme des mystiques « orthodoxes » du sexe masculin correspond à une régression déjà plus profonde, quoique éloignée encore du degré régressif atteint dans l'introversion franche. Mais, « à quelque couche qu'on le prenne », c'est toujours l'inconscient qui, dans le mysticisme, est « ressenti comme divin. »

Je me suis efforcé de résumer le livre de M. Morel aussi fidèlement que possible, en m'aidant de beaucoup de citations textuelles. On aura pu voir qu'il renferme d'abondantes et subtiles analyses, dont l'intérêt demeure alors même qu'il paraît impossible d'accepter la thèse de l'auteur. Mais d'abord, une remarque de forme. Les remarques de forme, lorsqu'elles sont justes, et je crois que celle-ci l'est, ne sont pas sans toucher à la qualité de la pensée elle-même. Il est fait, dans cet ouvrage d'ailleurs soigneusement composé, un regrettable abus des termes d'école.

Une excellente tradition de la psychologie française veut que l'emploi des mots techniques soit réduit au minimum. On ne doit s'en servir que pour abréger le discours, et dans la mesure

seulement où ils correspondent à des concepts assez bien définis pour qu'on puisse, aussi souvent qu'il le faut, les rendre en langage clair. Ceux qui écrivent chez nous sur la psychanalyse feraient bien de se conformer à cette règle. Elle les obligerait à un travail de transposition parfois difficile, mais qui ne serait pas sans profit. En s'astreignant à traduire dans un langage accessible à tout honnête homme ce que les psychanalystes énoncent dans leur jargon, ils ne feraient que mieux ressortir ce qu'il peut y avoir d'intéressant et de bien vu dans les doctrines de Vienne ou de Zurich. Mais aussi ils ne tarderaient pas à reconnaître les inconsistances et les obscurités que masque souvent la pédante barbarie de ce langage, et ils s'apercevraient du peu de nouveauté de certaines observations que les admirateurs de la méthode psychanalytique sont trop portés à prendre pour de véritables découvertes.

Autisme, autérotisme, bipolarité, ambivalence, polymorphisme sexuel, multiformité périphérique, égocentrisme solipsiste, autosymbolisme bipolaire : tous ces vocables et bien d'autres du même genre hérissent la prose de M. Morel. Il dit n'avoir pu s'en passer (p. 18). C'est bien dommage. Car l'usage trop constant de cette lourde terminologie, outre qu'il crée des préjugés d'interprétation dont se ressent déjà la description des phénomènes, donne trop facilement l'illusion qu'une phrase est pleine de sens alors qu'elle n'est qu'une phrase (1).

Mais venons-en à la question de fond. A la page 27, la thèse centrale de l'ouvrage s'énonce en ces termes : « On a prétendu, avec raison sans doute, qu'il y a autant de mysticismes qu'il y a de mystiques. Chacun d'eux, en effet, possède sa particularité, son idiosyncrasie... Il n'en subsiste pas moins que tous ont en commun quelque chose — en plus ou en moins des autres, qui ne sont pas dits *mystiques*. Et nous pensons que le phénomène de l'introversion constitue précisément ce trait commun aux mystiques. » Cependant, M. Morel reconnaît plus loin que si tous les mystiques sont des introvertis, tous les introvertis ne sont pas des mystiques (p. 27. Cf. p. 293). Il semblerait qu'on dût en

(1) Je note à la p. 97 ce bel exemple de tautologie : « Le *mouvement circulaire* de l'âme... exprime très nettement une force centripète, qui se retire de la multiformité périphérique et se recueille, d'une manière uniforme, vers un centre. »

conclure que l'introversion ne peut servir à caractériser le mysticisme. Mais non : « L'introversion est le fait essentiel qu'ils [les mystiques] ont en commun » (p. 296). Seulement, « il faut admettre qu'il existe une forme spéciale de l'introversion, celle précisément que nous avons appelée introversion mystique » (p. 27). A ce compte-là, la tâche de tous les chercheurs de définitions se trouverait singulièrement facilitée. On pourrait dire, par exemple : Ce que la religion a de particulier, c'est la vie religieuse. S'il y a une introversion qui, parce qu'elle est mystique, diffère de l'introversion en général, c'est qu'il y a dans le mysticisme quelque chose de propre et d'essentiel, qui n'est pas l'introversion (1). La psychologie ne saurait se passer de la logique.

Elle ne saurait se passer davantage, lorsqu'elle veut s'appliquer à l'étude de faits anciens, d'une documentation appropriée à la difficulté de ce genre de recherches. Les preuves documentaires dont se contente M. Morel sont trop souvent d'une rareté et d'une fragilité affligeantes. Son travail, dit-il, « emprunte tout à l'histoire et ne lui rend rien. » Pourquoi ces derniers mots ? Une étude psychologique bien faite a toujours quelque chose à donner à l'histoire, en échange de ce qu'elle lui prend. Mais ce qu'il faut, alors, que la psychologie reçoive avant tout de la discipline historique, ce sont des leçons de prudence.

« Les méthodes d'investigation des psychanalystes », lisons-nous à la page 26, « ont été créées pour l'étude des vivants... Ces méthodes ne sont pas applicables à nos défunts mystiques. » L'auteur ne se flatte donc pas, et il faut lui en savoir gré, de « psychanalyser » à fond ces pauvres morts ; il se propose seulement de choisir dans leurs écrits « ce qui est le plus gros de signification psychologique. » Entreprise qui paraît raisonnable, mais dont les chances de succès dépendent du genre et de la valeur de ces écrits, j'entends ici de leur valeur comme documents person-

(1) A signaler, dans le même ordre d'idées, l'emploi fréquemment abusif du mot *idiosyncrasie*. Du moment que Denys partage les qualités d'introverti avec tous les mystiques (quoique ils ne soient pas tous également introvertis), il n'est pas exact de dire : « C'est au phénomène de l'introversion que l'on demandera une explication de l'idiosyncrasie de Denys » (p. 50). Voilà bien le danger de ces grands mots encombrants. Par la place qu'ils prennent, ils donnent l'illusion d'être utiles.

nels. Il y a des mystiques qui nous ont laissé de copieuses autobiographies, ou sur la vie desquels nous sommes assez bien renseignés par le témoignage de leurs contemporains. Ces données de fait fournissent un élément de contrôle plus ou moins sûr, plus ou moins précis, mais que rien ne remplace quand nous en sommes réduits à interroger des œuvres théoriques. Or précisément, dans le cas du Pseudo-Denys de l'Aréopage, « l'on n'a affaire qu'à de longs traités théologico-mystiques où nulle part l'auteur ne se livre. » Et aucun biographe ne nous renseigne sur la manière dont il a vécu. Dans de telles conditions, n'y a-t-il pas un singulier abus de langage à parler d'une « anamnèse » — même en qualifiant cette anamnèse de « fort sommaire » — et d'une « analyse psychologique » de ce cas ? Et comment ne pas songer à la duperie de certaines reconstitutions médicales où, selon la jolie boutade de M. Daniel Mornet, « des prophètes bibliques qui n'ont peut-être jamais existé nous révèlent leurs mouvements amœboïdes et les courts-circuits de leurs neurones ? » (1)

La psychanalyse n'est pas le matérialisme médical. Il ne s'agit pas de diagnostiquer, à des millénaires de distance, les perturbations de la conductibilité cérébrale chez de grands « dégénérés religieux ». Mais c'est quelque chose d'assez fort aussi, quand on a affaire à un auteur théologique dont on ignore tout pour ainsi dire, à commencer par son vrai nom, que de vouloir mesurer les déficits de son adaptation sexuelle et les réactions de son psychisme inconscient. Il est fâcheux que ces formules psychanalytiques, qui veulent être le fruit des examens individuels les plus approfondis qu'on ait jamais vus en psychologie, deviennent des prétextes à tout expliquer là même où l'on est dans l'impossibilité d'approfondir. En s'y prenant d'une certaine manière pour chercher des preuves d'introversion, le plus étonnant serait de n'en pas trouver partout et toujours.

Nous avons vu comment l'absence même des renseignements que nous voudrions posséder sur le compte de Denys est interprétée comme un indice en faveur de l'état mental qu'on lui attribue. Si nous ne savons rien de lui, c'est qu'il ne nous reste

(1) D. Mornet, *L'histoire littéraire et les sciences de la nature*. Revue universitaire, 15 déc. 1909.

de lui que des œuvres et des lettres spéculatives. Et s'il en est ainsi, n'est-ce pas parce qu'il ne vivait que pour la poursuite de son rêve ? M. Morel veut bien concéder que ceux des actes de l'Aréopagite dont ses écrits font foi ne représentent sans doute qu'une petite part de son activité totale. Mais cette petite part « semble avoir capté son attention tout entière. » Il faudrait pourtant se mettre mieux en garde contre le sophisme du dénombrement incomplet. Si Denys a pu s'occuper de tant de choses à côté de la composition de ses ouvrages mystiques, qui vous dit qu'il ne se soit jamais réellement intéressé qu'à cela ? Mais on insiste sur le fait que tout ce qu'il écrit témoigne d'un grand détachement à l'égard des réalités dont se soucie le commun des hommes. Il s'attarde longuement à méditer sur les rites chrétiens, sur la hiérarchie céleste, sur le mystère de l'essence de Dieu... De deux choses l'une : ou bien l'on décide d'avance que, pour être un écrivain mystique, il faut nécessairement être un introverti, et alors il ne vaut guère la peine de discuter ces symptômes et d'écrire un livre comme celui de M. Morel ; ou bien il faut convenir avec simplicité qu'un écrivain mystique, vivant à l'époque où l'on pense que Denys a vécu, ne pouvait guère disserter sur d'autres matières ni se livrer à d'autres méditations que celles-là.

Denys n'a pas inventé le baptême, M. Morel en convient. Mais il pense que son « sujet » avait des raisons psychologiques spéciales de s'intéresser au rite baptismal, des raisons d'introverti, parce que ce rite, comme ceux auxquels on peut le comparer dans les religions païennes, n'est en réalité que la mise en scène liturgique de l'introversion. Admettons que telle soit bien la signification de cette cérémonie. Il reste alors que cette signification est historiquement donnée, en dehors de tout ce qu'un Denys peut concevoir ou rêver. Et il est aisé sans doute de répondre que le problème psychologique n'est ainsi que reculé, puisque tous les rites, tous les mythes, puisque la religion elle-même, supposent à leur origine des opérations mentales. Mais cet argument, qui n'est qu'un truisme, ne doit pas nous faire accorder aux réflexions d'un mystique du VIe siècle la même valeur symptomatique que si toute l'histoire du sacrement recommençait avec lui. Le fameux parallélisme de l'ontogénèse et de la phylogénèse sort passablement compromis de la

critique des biologistes contemporains. Tout au moins n'est-il plus question de lui attribuer la valeur générale d'un postulat de méthode. Ce n'est pas le moment, pour la psychologie, de fonder beaucoup d'espoirs sur des interprétations qui concluent sans cesse du développement individuel au développement collectif, ou vice-versa (1), et qui supposent que les motifs intimes auxquels un individu obéit, en commentant avec complaisance les croyances et les institutions religieuses de son temps, sont nécessairement du même ordre que les facteurs qui président à l'évolution de ces institutions et de ces croyances dans les sociétés. Ce qui serait intéressant, ce serait de pouvoir prouver que l'idée chrétienne du baptême a été modifiée par Denys sur quelque point, dans un sens conforme à son « idiosyncrasie psychologique ». Mais il ne s'agit pas de cela. M. Morel veut nous montrer que l'introversion individuelle de son « sujet » reflète et reproduit l'introversion religieuse universelle.

Mais, au fait, n'exagère-t-on pas l'universalité de ce phénomène ? Est-ce par lui que s'expliquent ces cérémonies d'initiation, qui jouent un si grand rôle dans tous les cultes du monde ? Je ne crois pas que les spécialistes de l'histoire comparée des religions soient prêts à se porter garants de cette thèse. Il ne suffit pas, pour la prouver, de constater que l'idée de la nouvelle naissance s'exprime sous beaucoup de symboles et dans beaucoup de rites. Cette idée est en rapport avec une autre, dont elle peut être non pas le principe, mais la conséquence, celle de la dualité de la vie profane et de la vie religieuse. Si ces deux ordres d'activité sont considérés comme foncièrement incompatibles, il est logique d'en conclure que pour passer de l'un à l'autre on doive en quelque sorte mourir et renaître. Et le phénomène naturel de l'enfantement peut servir d'emblème à à cette transition solennelle, sans qu'il y ait à faire intervenir nécessairement cette nostalgie du sein de la mère que Freud et ses disciples disent constater chez tant de leurs patients. Je ne dis pas que le besoin d'apaisement et de repos, qui s'associe si facilement à l'image des caresses et des soins maternels, ne soit pas un de ceux dont l'homme va chercher la satisfaction dans

(1) Cf. A. Lalande, *La psychologie, ses divers objets et ses méthodes.* Revue philosophique, 44e année, nos 3 et 4, mars-avril 1919.

la religion. Mais ce n'est pas le seul. Désirer les forces sacrées qui rendent l'homme plus maître de lui-même et des choses, désirer le bienfait des organisations sacrées qui régularisent les rapports de l'individu avec la société, ce ne sont pas des désirs d'introverti ; à moins d'admettre qu'il y a introversion partout où il y a désir. Mais alors les mots n'ont plus aucun sens.

On sait quelle est chez les demi-civilisés l'importance des rites de passage par lesquels l'adolescent est promu à la qualité de membre du clan ou de la tribu. Ce qu'il abandonne alors, c'est la vie d'enfant qu'il a menée dans le cercle étroit de la famille. Dès lors, il entre dans la société des hommes ; il assume les privilèges, religieux ou autres, et les responsabilités de l'âge adulte. Comment M. Morel peut-il rapporter à l'introversion ce qui est plutôt y tourner le dos ? Et si l'institution des parrains et des mystagogues satisfait le besoin de changer de père (de substituer au rapport de nature un lien de consécration), ne doit-on pas voir là, au lieu d'un effet de la tendance introverse, un des phénomènes de transfert qui peuvent être inscrits au compte de l'*extraversion* ? A ce propos, il convient de remarquer que tout en se référant à la théorie de Jung, M. Morel ne paraît pas s'en tenir à ce que cette théorie a de plus clair, à la symétrie de cette formule : la forme morbide de l'introversion, c'est la démence précoce ; la forme morbide de l'extraversion, c'est l'hystérie. Il y a des mystiques qui pour lui se rapprochent du type de mentalité hystérique ; il y en a d'autres dont il compare l'attitude mentale à celle du paranoïaque (p. 321). Mais il les qualifie tous d'introvertis, quoique l'introversion des uns soit d'après lui moins franche et moins « centrée » que celle des autres. En réalité, ce qu'il appelle l'*autérotisme* des mystiques catholiques, hommes et femmes, l'élan de leur imagination et de leur cœur vers un objet fictif, conçu comme divin, et aussi les dons incontestables d'activité et d'organisation que certains d'entre eux déploient, comme nous aurons à le rappeler plus loin, sont des symptômes que l'on rangerait plus logiquement, semble-t-il, sous la rubrique « extraversion ».

J'ai parlé du baptême, envisagé comme une mimique d'introversion. Des remarques analogues peuvent être faites quand M. Morel s'efforce de donner une valeur symptomatique, toujours la même, aux autres thèmes de la méditation de Denys,

thèmes liturgiques (eucharistie, consécration monacale) ou mythologiques (hiérarchie céleste). Et lorsqu'il s'agit des autres mystiques, étudiés dans la seconde partie de l'ouvrage, c'est la même chose. Toujours les données de l'histoire, — quand données il y a, — sont interprétées d'une façon trop visiblement unilatérale pour ne pas affaiblir la valeur des indices que l'auteur en voudrait tirer. Ainsi, tout le monde sait que l'ascétisme de certains mystiques a pour contre-partie le libertinisme de certains autres. Et il y a sans doute un intérêt psychologique à le constater. Mais, avec le système de M. Morel, il devient par trop simple d'unifier la signification de ces symptômes en apparence opposés. Si vous vous abstenez de femme, comme saint Bernard de Clairvaux, c'est une preuve d'introversion. Si au contraire, comme les frères du Libre Esprit, vous usez sans scrupule de toutes les femmes, c'est une preuve d'égocentrisme, donc aussi d'introversion. Qu'il est difficile de ne pas être introverti !

D'autant plus qu'un enfant peut être voué à l'introversion de très bonne heure. « Dans bien des cas, les mystiques naissent prédisposés ou plus ou moins prédestinés à l'introversion. Plusieurs, en effet, sont consacrés, voués, donnés à Dieu par leurs parents dès avant leur naissance ou bien dans leur tendre enfance, à l'occasion du baptême par exemple. » Je n'invente pas ; c'est ainsi que s'exprime M. Morel à la page 297 de son ouvrage. Et il ajoute en note: « Il semble bien que là soit la véritable signification du baptême des enfants. Du moins on ne lui en trouve pas d'autre : le « monde » d'une part (l'extraversion) et « Dieu » de l'autre (l'introversion). On voue l'enfant à ce dernier. » Peut-être M. Morel apprendra-t-il dans la suite de ses études à concevoir autrement le sens du baptême. En attendant, je lui sais gré de la preuve qu'il me fournit : pour lui, qui dit religion, dit introversion. De même, au fond, dans son idée, qui dit pensée, pensée philosophique tout au moins, dit introversion. Platon et Plotin sont « deux types de philosophes inégalement introvertis » (p. 163). En effet, dans toute métaphysique, on trouve des éléments dus à la perception endopsychique. « Ces éléments fonctionnels, qui sont toujours perçus en état d'occlusion périphérique, sont projetés, réalisés, et plus ou moins hypostasiés. Et ce sont eux précisément qui forment en général

le pivot ou le centre de tout le monde métaphysique et dès lors autistique » (p. 335). Est-il besoin de phrases aussi compliquées pour dire que le système d'un philosophe reflète toujours les dispositions et les démarches de son propre esprit ? Mais si le mot introversion se prête à un usage aussi extensif et aussi banal, il n'est pas propre à fournir la définition du mysticisme.

A côté de cette phraséologie artificielle, on trouve dans la description de M. Morel des traits justes et intéressants. C'est à bon droit qu'il relève l'effort d'unification intérieure qui joue un si grand rôle chez tous les mystiques. Ce phénomène a d'ailleurs été souvent étudié, par E. Murisier notamment. Qu'on relise son substantiel petit livre intitulé *Les maladies du sentiment religieux* (1). On sera surpris d'y rencontrer des choses qui, depuis lors, n'ont guère été mieux dites. Ce qu'il décrit sous le nom d'« extinction graduelle des sentiments sociaux », en citant le mot célèbre de Ruysbrœck l'Admirable : *Je n'ai rien à faire au dehors*, c'est bien ce détachement de la réalité extérieure que l'on nous montre chez les grands introvertis. Un passage remarquable de Murisier est celui où il caractérise l'état douloureux de désordre intime qui pousse les mystiques à la recherche de l'unité : « Ces observateurs clairvoyants du *monde intérieur*, qui vivent repliés sur eux-mêmes..., considèrent l'unité et l'identité comme un idéal, comme une fin vers laquelle ils orientent leur existence et qu'ils atteignent à de rares instants ; mais leur état réel et habituel leur semble bien différent et même tout opposé, surtout à l'origine : c'est un état exagéré d'incohérence et d'instabilité, un perpétuel conflit des éléments psychiques qui ne réussissent pas à s'harmoniser. De là un sentiment de malaise et un besoin toujours renaissant de s'attacher à une puissance surhumaine, capable de leur assurer au lieu d'une protection extérieure et d'avantages matériels, le repos, la paix intérieure, la délivrance... » On dira peut-être qu'il y a bien des gens qui souffrent de se sentir incohérents et instables et que cela ne nous apprend pas pourquoi les mystiques cherchent et trouvent dans la contemplation et l'extase un remède à ce mal si répandu. Mais je remarque que M. Morel préconise, comme

(1) Paru en première édition en 1901.

vraiment dynamique et biologique, et comme remontant vraiment « jusqu'à la tendance fondamentale de l'individu », une explication qui revient exactement à celle-là (page 116). Denys fut ce que M. Pierre Janet appelle un «psychasthénique»; il souffrit «d'un certain abaissement du niveau psychologique qui l'empêcha de s'adapter. » De là sa nostalgie d'un état « où l'on jouit de la paix et du repos absolus, tandis qu'est impitoyablement refoulé tout ce qui rappelle l'extérieur et son changement perpétuel, témoin de nos déboires, de nos avatars, de nos efforts stériles et de notre faiblesse. » Il est vrai qu'à cette hypothèse, — absolument invérifiable dans le cas de Denys, — M. Morel croit devoir en ajouter une seconde, qui selon lui complèterait la première: « La tendance sexuelle de Denys ne suivit pas un cours normal. Pour des causes inconnues, elle subit quelque déviation, ou quelque arrêt de développement, s'attardant à une phase qu'on pourrait appeler narcisme. Au lieu de chercher franchement son objet dans l'autre sexe, elle se recueillit, trouva sa jouissance en elle-même... L'égocentrisme irrémédiable de Denys aurait de la peine à s'expliquer autrement. » *Obscurum per obscurius !* Si le cas de l'Aréopagite ne s'explique pas suffisamment par la psychasthénie, ce n'est pas ce problématique narcisme qui le rendra plus clair.

En ce qui concerne l'état de la conscience dans l'extase, M. Morel reconnaît que la théorie à laquelle aboutit son analyse se rapproche assez de celles qui ont été proposées par Ribot, Leuba, Godfernaux, de Montmorand. Il retient notamment les formules de ces deux derniers auteurs, qui font de l'extase soit « un état affectif pur », soit un « sentiment cénesthésique pur ». Mais « état affectif pur » lui paraît manquer de précision ; il préfère « sentiment cénesthésique pur », qui correspond à peu près, dit-il, à « conscience fonctionnelle ». Cependant cette dernière définition a selon lui l'avantage de lier l'extase à l'introversion et par là de remonter plus haut dans la recherche de la déviation originelle.

Les psychologues les plus experts ont bien du mal à parler intelligiblement de l'extase. Ce n'est pas étonnant. Ils n'ont pour se renseigner à cet égard que les écrits des mystiques, et les mystiques eux-mêmes, si prodigieusement doués qu'ils soient pour l'analyse intérieure, conviennent volontiers de leur impuis-

sance à décrire avec des mots ce qu'ils éprouvent dans cet état extraordinaire. Il y a à tenir compte de deux constatations, qui ne sont pas faciles à concilier. D'une part on ne peut, quoique certains psychologues aient commis cette erreur, assimiler le *raptus* extatique à une perte totale de la conscience. Non seulement les mystiques (je parle des grands mystiques chrétiens) gardent en général le souvenir de leurs extases ; mais ils en retirent d'inappréciables consolations, une héroïque et sainte exaltation, une force neuve à dépenser au service de l'Eglise (1). En serait-il ainsi au sortir d'un simple plongeon dans le noir ? D'autre part, on voit qu'ils arrivent à l'extase au prix d'un véritable dépouillement intérieur, au terme d'un processus qui tend à *désapproprier* la conscience en la privant de tout ce qui vient des sens et de l'intelligence, de tout savoir, de tout vouloir et du sentiment même de son identité personnelle.

La conscience de l'extatique se vide donc, semble-t-il, mais pour se remplir. De quoi ? De quelque chose d'immense et d'ineffable et d'infiniment désirable et précieux. C'est là que les interprétations métaphysiques ont beau jeu ! La psychologie, qui se doit par définition de n'y point recourir, en est réduite à tenter des caractéristiques négatives de ce que sainte Thérèse appelait « un bien qui enferme en lui seul tous les autres biens » (2). Murisier, comme Godfernaux, parle d'un état « purement affectif », dans lequel toute idée et toute image disparaîtrait de la conscience pour n'y plus laisser subsister que l'émotion précédemment attachée à l'image. « Les éléments intellectuels de la croyance disparus, l'âme n'est plus qu'ardeur et qu'amour. » De telles expressions ne font guère que paraphraser le témoignage des mystiques ; elles constatent sans expliquer. Et je comprends bien comment on passe de là à l'idée

(1) « J'ai vu par expérience qu'un ravissement d'une heure, d'une durée même plus courte, suffit, quand il vient de Dieu, pour donner à l'âme l'empire sur toutes les créatures, et une liberté telle, qu'elle ne se connaît plus elle-même... Pour le croire, il faut l'avoir éprouvé. Aussi, l'on ne donne point créance à une pauvre âme qu'on a connue très imparfaite et qu'on voit soudain prétendre à des choses héroïques. Très promptement en effet, l'âme ne peut plus se contenter de servir le Seigneur d'une manière vulgaire, elle aspire à le faire de toutes ses forces. » SAINTE THÉRÈSE, *Vie*, trad. par Bouix, 16e éd., revue par Peyré, p. 204-205.

(2) *Op. cit.*, p. 166-167.

d'une conscience « purement fonctionnelle », mais je ne vois pas que cette nouvelle formule soit elle-même d'une parfaite clarté et d'une inattaquable rigueur. Il est entendu que la vie psychique s'étend bien au-delà de la vie consciente ; que la conscience est une *fonction* qui s'exerce sur une part seulement de la vie psychique ; que le même phénomène mental peut être suivant les cas conscient ou inconscient. Toujours est-il que là où il y a conscience, *il faut qu'il y ait quelque chose dont on soit conscient.* M. Morel peut répondre que, d'après lui, la conscience ne fonctionne jamais à vide. Elle « perçoit des phénomènes qui, habituellement, sont inconscients » ; elle garde « une sensation indéterminée des modifications qui se produisent dans les organes et dans la vascularisation. » Soit ; mais alors ce n'est pas une conscience purement fonctionnelle. L'élément matériel est toujours là, quoiqu'il se réduise à un innommable apport de la cénesthésie.

Comment ceux qui ont touché à ce point d'extrême régression mentale peuvent-ils en parler comme d'un contact avec la source de toute vérité et de toute vie ? Les psychologues qui admettent que l'extase creuse un simple trou dans la conscience recourent volontiers à l'hypothèse d'une illusion de la mémoire, qui permettrait aux sujets mystiques de projeter après coup dans ce néant un contenu affectif et cognitif emprunté aux affirmations de leur théologie. M. Morel ne croit pas qu'il y ait de trou. Mais il ne met, comme on vient de le voir, pas grand chose à la place. Et la question se pose dans des termes sinon identiques du moins pareils : comment ce minimum peut-il laisser l'impression d'un maximum ?

Une théorie bien connue prétend justifier physiologiquement l'interprétation rétrospective qui déifie l'extase. C'est celle de l'érotogénèse (1). L'extase ne serait autre qu'une pâmoison de nature sexuelle. Faute de savoir identifier la jouissance qu'ils ont éprouvée, les extatiques se figureraient que Dieu s'est manifesté à eux. La religion elle-même devrait son origine au phénomène procréateur mal compris. Il s'agirait justement de savoir par quoi une pareille erreur d'interprétation est rendue

(1) Défendue notamment par Th. Schrœder dans le Journal of religious Psychology.

possible. D'ailleurs, quand il arrive aux mystiques d'avoir des hallucinations génitales plus ou moins caractérisées, elles ne se confondent pas pour eux avec leurs extases. La doctrine de Freud fournit les éléments d'une explication moins grossièrement simpliste. C'est pourtant bien à l'érotisme, refoulé, dévié ou sublimé qu'elle ramène tout en dernière analyse. Avec Jung, le pansexualisme se mue en un vitalisme assez nuageux. Le symbolisme sexuel devient le langage privilégié de l'inconscient. M. Morel fait de son mieux pour combiner Freud et Jung. Mais ses considérations sur le rôle de la régression sexuelle et du psychisme inconscient, tout en essayant de donner une portée biologique à sa conception du mysticisme et en particulier de l'extase, en laissent subsister le caractère foncièrement et assez sommairement érotogénétique. On a toujours affaire à une sorte de masturbation psychique plus ou moins systématisée, qui suivant les cas réclame l'évocation d'un être imaginaire ou s'alimente d'une contemplation interne dépouillée de toute image. Le recueillement extatique d'un Denys ne peut être, selon ce point de vue, que le fait d'un individu assez introverti pour goûter une suprême volupté à « jouir de son propre centre », à se pelotonner amoureusement dans l'obscur tréfonds de son moi.

Je ne songe pas à contester qu'il puisse y avoir et qu'il y ait dans ce qu'on est convenu d'appeler l'expérience mystique un fort coefficient sexuel. Il est bien naturel que la façon dont chaque mystique sent ou croit sentir les grâces divines soit influencée par ses dispositions affectives normales ou anormales ou exerce par contre-coup une influence sur celles-ci. Sans entrer dans le détail des cas, on s'explique aisément que le mysticisme féminin ait en général quelque chose de plus spontané et de plus simple que le mysticisme masculin. Il y a dans l'attitude religieuse, en tout état de cause, un élément de réceptivité qui répond mieux à l'instinct de la femme. Et lorsqu'il s'agit d'expérimenter mystiquement le divin, d'en faire non plus un objet de croyance et de représentation, ni d'acquisition volontaire, mais de pure affection, les femmes prennent un avantage marqué sur les hommes. La plupart de ceux-ci s'orientent vers un mysticisme plus intellectualisé, ou s'attachent à des images d'une sentimentalité plus cherchée, soit qu'ils adoptent une attitude intérieure qui les féminise en quelque sorte, ce à quoi se prête d'ailleurs

le genre du mot *âme* dans nos langues (l'âme humaine et son époux divin), soit qu'ils prennent pour thème de leur contemplation la Vierge Marie ou des aspects ou attributs féminins de Dieu (1).

Mais il n'y a pas dans ces constatations de quoi donner une base suffisante aux théories qui font dépendre tous les phénomènes mystiques et toute la religion elle-même de l'instinct sexuel, — ou d'un inconscient hypothétique manifesté par les impulsions, les tendances et les régressions de la sexualité. Il est impossible de concevoir comment des états psychiques profonds accompagnés d'un degré quelconque de jouissance érotique pourraient prendre une valeur religieuse aux yeux de ceux qui les éprouvent, si la religion ne préexistait pas à ces états. Et en fait, elle y préexiste toujours, ou du moins dans tous les cas accessibles à l'investigation psychologique, ce qui pratiquement revient au même, puisqu'une psychologie qui, en dehors de l'observable et du donné, commence à disserter sur les questions d'origine, quitte le seul terrain où elle puisse se mouvoir sans trop de chances de s'égarer.

Pour expliquer qu'une appétence tout animale, comme celle qui pousse les sexes à se rapprocher, puisse alimenter des activités aussi hautes, et aussi dépourvues de rapports avec les satisfactions de la chair, que celles qui se manifestent dans la vie religieuse, Freud et ses disciples ont recours au terme de *sublimation*. Ce terme répond certainement à quelque chose. Il faut bien que l'idéal emprunte, pour y asseoir ses superstructions, les soubassements orduriers de la vie. L'homme ne ferait jamais rien de grand, si une part de l'énergie qu'il emploie à satisfaire ses besoins matériels n'était pas susceptible de s'utiliser plus noblement. Mais d'abord, si l'on veut rattacher de proche en proche l'aspiration religieuse, la recherche du salut, aux tendances instinctives les plus élémentaires, il convient de ne pas oublier l'instinct de nutrition. Quelle que soit l'importance du sexe dans l'évolution de la conscience individuelle, c'est pourtant

(1) Il faut noter que le Père céleste du christianisme unit des qualités à la fois paternelles et maternelles, et que déjà l'Ancien Testament, en comparant Yahveh à une mère, voire à une mère qui allaite, fournit un point de départ littéraire à toutes les dissertations de certains mystiques sur les mamelles et le lait du Seigneur. — Sur le rôle de l'imitation et des réminiscences scripturaires chez les mystiques, voir les articles de M. Ch. Dombre dans cette Revue, janvier-avril 1919 et janvier-mai 1920.

de boire et de manger que nous sentons le besoin en premier lieu. Toutes les fois qu'un mystique parle de seins et d'allaitement, M. Morel, comme les freudiens orthodoxes, voit là une manifestation de sexualité infantile. Cependant, le petit enfant qui tette sa nourrice a pour cela une raison unique et suffisante : c'est qu'il a faim (1).

Ensuite, il convient de remarquer que le mot de *sublimation* prête à l'équivoque. Voici un homme, pauvre créature de chair, qui devient un héros de la vie spirituelle, un grand mystique, un saint. Est-ce là un des avatars de cette même énergie vitale, de ce même appétit universel, qui anime tant d'hommes demeurés charnels et égoïstes, si raffinée que puisse être leur sensualité ? Ou bien y a-t-il intervention d'un nouveau principe ? L'instinct animal se sublime-t-il par on ne sait quel pouvoir de transmutation magique, ou bien la sublimation se fait-elle sous l'influence de quelque force irréductible de l'instinct ? Une psychologie de bonne foi doit reconnaître que, dans les limites de son observation, les choses se passent comme si la seconde hypothèse était la vraie. Par rapport aux mobiles que l'on peut appeler naturels, ceux que fait intervenir la religion, avec ses paradoxales affirmations et ses extraordinaires exigences, présentent un caractère d'héterogénéité bien marqué. Les états mystiques ont une valeur et une qualité qui les oppose aux états de conscience ordinaires. L'hypothèse d'une activité subconsciente, si chère à la psychologie religieuse, ne suffit pas à lever la difficulté. Ce n'est pas que les phénomènes de dissociation de la personnalité soient contestables. Il est devenu banal de constater que certains individus, dans certaines conditions particulières, sont amenés à prendre pour les manifestations d'une entité étrangère, ce qui n'est que le produit d'une segmentation de leur moi. Le tout serait de savoir d'où viennent à ce second moi les vertus éminentes qu'on est obligé de lui attribuer pour rendre compte de tout ce dont les grands mystiques lui sont redevables (2). La

(1) JUNG dit avec toute la netteté voulue : « Ganz evident ist, dass der Saugakt nicht als sexuell qualifiziert werden kann. » (*Versuch einer Darstellung der psycho-analytischen Theorie*, 1913, p, 17.)

(2) « Cette subconscience », dit M. DELACROIX, « est une intelligence directrice qui contrôle et organise la vie. » (*Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908, p. 115.)

pétition de principe n'est écartée que dans le mesure où l'on détermine la provenance des forces qui peuvent agir chez l'individu, même à son insu.

Or, il y a des antécédents historiques qui, si petite que soit la part de l'imitation consciente et volontaire, exercent l'action la plus puissante sur le développement de chaque cas individuel de mysticisme. En faisant la part de ces antécédents, la psychologie religieuse ne résout pas la question d'origine : cette question est hors de sa portée. Elle évite du moins de piétiner sur place. L'expérience religieuse la plus originale n'est que très relativement originale. Toujours elle s'insère dans un système donné. Et ce système ne lui fournit pas seulement un cadre, mais une loi interne, une tonalité propre, une direction.

M. Morel réclame une classification purement psychologique des phénomènes de mysticisme. Celle qu'il adopte n'est guère satisfaisante. Qu'on en juge par les titres des chapitres de sa seconde partie : *L'introversion franche du mysticisme oriental. — L'introversion franche du mysticisme alexandrin et des mystiques dits « spéculatifs ». — L'introversion de mystiques dits « orthodoxes ». — L'introversion de mystiques dites « orthodoxes. »* Oriental et alexandrin appellerait occidental. Et spéculatif s'oppose mal à orthodoxe. Il paraît plus logique de distinguer les mystiques spéculatifs des mystiques dits *affectifs*, le mysticisme étant avant tout, chez les uns, une orientation de la pensée, tandis que chez les autres l'organisme sensible est assez directement touché pour que se produisent de véritables transes extatiques, des visions, des auditions et autres automatismes. Les faits cependant ne semblent pas donner raison aux psychologues qui voudraient établir une séparation stricte entre ces deux catégories (1). Denys l'Aréopagite fut-il un spéculatif *pur ?* M. Morel constate (p. 85) qu'il ne dit nulle part avoir eu d'hallucination caractérisée et que, bien loin de confondre le monde de son rêve avec la réalité objective, « il insiste au contraire très souvent sur la valeur purement symbolique des images de la théologie. » On aurait tort d'exagérer la valeur

(1) Ainsi Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1897, et Godfernaux, Revue philosophique, LVI, déc. 1903, p. 655-659. (Compte-rendu du livre de Revel, *Le mysticisme devant la science.*)

différentielle de cette constatation. Chez sainte Thérèse, dont nul ne songera à faire une représentante du mysticisme spéculatif, les paroles et les visions, qu'elle les appelle « intellectuelles » ou « imaginaires », n'ont nullement le caractère d'extériorité des vraies hallucinations. Et personne n'a plus qu'elle le sentiment de l'insuffisance et de l'inexactitude des métaphores de la langue mystique (1). D'autre part, si les mystiques orthodoxes sont fondés à voir une différence entre leur extase et celle des philosophes, qui est bien plutôt une illumination de l'entendement (2), on ne peut cependant pas affirmer que les virtuoses de la « supra-intellection » ne passent jamais par des états voisins de l'extase affective (3). Cette distinction en tout cas n'est pas assez rigoureuse pour qu'on puisse faire un grief à M. Morel de ne pas s'y arrêter. Mais sa table des matières témoigne d'un effort médiocrement heureux pour combiner un principe de classement emprunté à la psychologie, soit en l'espèce à la notion de l'introversion, avec des données historiques ou qui doivent à l'histoire ce qu'elles ont de plus intelligible.

Il y a une catégorie de phénomènes mystiques qui présentent toujours et partout les mêmes caractères. Ce sont ceux que décrit l'ethnographie : rites d'excitation et d'hypnotisation collectives, extase sauvage des cultes orgiastiques, et réapparitions de ces phénomènes dans les religions plus avancées, principalement sous la forme d'épidémies prophétiques. Sitôt que l'on quitte ce niveau inférieur, on se trouve en face de différences, qui, pour être psychologiques, n'en dépendent pas moins de facteurs histo-

(1) Elle dit par exemple, à propos de l'expression « mariage spirituel » : « J'avoue que cette comparaison est bien grossière » (*Château intérieur*, trad. par Bouix, 14e éd., p. 446.). Parole à rapprocher de celle de Denys qualifiant ses symboles hiérarchiques de « grossières images adaptées à la faiblesse de notre esprit » (cit. par M. Morel, p. 85).

(2) Cf. Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. viii, ch. vi.

(3) M. Morel (p. 162-163) cite un passage de Porphyre, biographe de Plotin, qui est d'un grand intérêt à cet égard : « Il [Plotin] faisait effort pour s'élever à Dieu. Aussi ce Dieu lui apparut-il, qui n'a ni forme ni figure, qui est au-dessus de l'intelligence. Moi-même, Porphyre, je me suis approché une fois en ma vie de ce Dieu, et je m'y suis uni. J'avais 68 ans. C'était cette union qui faisait tout l'objet des désirs de Plotin. Il eut quatre fois cette divine jouissance, pendant que je demeurais avec lui. Ce qui se passe pour lors est ineffable. »

riquement déterminables. Le mysticisme hindou s'inspire du pessimisme radical des religions de l'Inde ; il cherche la délivrance de tous les maux humains dans une extase où la conscience jouit en quelque sorte de son propre anéantissement. On n'y change rien en disant que le pessimisme n'est autre chose que l'introversion à son début. Il est bien certain qu'une appréciation pessimiste de la vie entre aussi pour une part notable dans la psychologie du mysticisme chrétien. Mais ce dernier, parce qu'il est chrétien, évolue dans un tout autre sens, au moins chez ses représentants les plus illustres, que le mysticisme hindou. Sur le terrain du christianisme, l'extase ne peut pas être le terme suprême de l'évolution mystique. Celle-ci, comme le montre très bien M. Delacroix, a un caractère nettement constructif. Par delà les crises extatiques et les automatismes sacrés, qui représentent une forme d'union transitoire et discontinue, elle tend à la réalisation d'un état définitif, dans lequel la présence divine, au lieu de se faire sentir par ineffables à-coups, pénètre toute la vie et se manifeste en permanence comme un principe supérieur d'action. C'est cette synthèse heureuse que Sainte Thérèse décrit par expérience, sous le nom de « mariage spirituel ». Avant elle, saint Paul en avait donné la formule : *Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi.* Là même où cet état n'est perçu que comme un idéal, il exerce une attirance qui empêche en somme la mystique chrétienne d'aboutir à l'impasse de l'inactivité. Les mystiques chrétiens ont un Dieu à qui ils rapportent leurs extases, et ce n'est pas une divinité anonyme et confuse, c'est le Dieu personnel et vivant de la tradition chrétienne ; c'est, pour employer des termes moins étrangers au vocabulaire de la psychologie, l'ensemble bien défini de notions, de sentiments et de jugements que le christianisme lie au nom de son Dieu (1).

Ce fait est d'autant plus remarquable que, par les écrits de

(1) Cf. Th. Flournoy, *Une mystique moderne*, Archives de psychologie, t. XV, n° 57-58, mai 1915, p. 208 et suiv. — Bien différente en cela d'une sainte Thérèse, Mlle Vé doit « renier son Expérience divine » pour retrouver la voie du Christ. Pourtant elle en garde le bénéfice : « elle revient à son point de départ, mais, comme après une montée en spirale, elle y revient à un niveau supérieur. » — Voir aussi H. Delacroix, *Remarques sur « Une mystique moderne »*, ibid., t. XV, n° 60, déc. 1915.

Denys l'Aréopagite, l'influence du néoplatonisme s'est propagée dans tout le mysticisme occidental. Elle se montre non pas seulement chez les mystiques des écoles spéculatives, mais chez un saint Jean de la Croix, disciple de sainte Thérèse. Cette influence était de nature à développer dans la chrétienté une nostalgie quasi orientale de l'anéantissement divin du moi. Appliquant au Dieu du christianisme la notion néo-platonicienne de l'Ineffable et de l'Un, Denys a introduit dans la spéculation chrétienne l'idée que l'accès du divin est réservé à une intuition obscure, étrangère à toute connaissance et à tout discours. Mais quel qu'ait été le succès de cette théorie, quelque usage qu'en aient fait les mystiques les plus orthodoxes pour conférer une valeur divine à des états psychiques éminemment confus, elle n'a en somme pas réussi à prévaloir contre la tradition apostolique qui subordonne l'extase à la vie et le prestige des charismes aux exigences de la charité.

On ne saurait trop insister sur le besoin si remarquable d'activité, sur le don d'organisation poussé parfois jusqu'au génie, qui se révèle chez tant de grands contemplatifs. Ce trait ne s'accorde guère avec la thèse qui fait d'eux tous des introvertis plus ou moins francs. A propos de saint Bernard de Clairvaux, qui se dépensa en œuvres apostoliques, parla avec autorité aux papes et aux rois, prêcha une croisade, se mêla ardemment à tous les grands événements de son époque, M. Morel déclare que toute cette activité est « marquée du sceau de l'introversion. » Il en dirait autant, je pense, du zèle infatigable et lucide que sainte Thérèse déploya comme réformatrice du Carmel. Etrange façon de se payer de mots ! Sans doute un moine du XIIe siècle et une religieuse du XVIe ne peuvent pas avoir les mêmes idées qu'un protestant moderne sur la pratique du devoir chrétien. Dans leurs préoccupations, les questions d'organisation monastique et de politique théocratique prennent plus de place que les « questions sociales » auxquelles tant de gens pieux s'intéressent aujourd'hui. La seule chose qui importe ici à la psychologie, c'est ce désir et cette capacité d'agir, ce sont ces gestes de réelle participation à la vie d'un milieu historique et social, qui protestent avec éloquence contre le diagnostic d'introversion.

Au demeurant, si l'on veut dire qu'il n'y a pas de vie mystique sans retour sur soi-même et sans discipline de concentration, on énonce quelque chose d'aussi incontestable que de médiocrement neuf. L'erreur est de méconnaître, lorsqu'il s'agit du mysticisme chrétien, que celui-ci ne borne pas son aspiration à l'absorption contemplative.

Et quant à vouloir, sous le nom d'introversion ou sous tout autre, donner une explication pansexualiste du mysticisme, c'est une entreprise trop hasardeuse à notre gré, surtout quand ce pansexualisme n'aboutit en fin de compte qu'à mettre en cause l'inconscient. Car le recours à l'inconscient n'est qu'un aveu d'ignorance de la psychologie. On peut toujours se tirer d'embarras en invoquant un dynamisme psychique quelconque, — à condition de le supposer préalablement capable de tout.

EMILE LOMBARD.