

Entre psychologie et mystique

Antoine Vergote

Extraits, sélectionnés et traduits par Jean-Baptiste Lecuit, de :

Antoine VERGOTE, « Plying¹ Between Psychology and Mysticism », dans J. A. BELZEN et A. GEELS (Antoon) (éds.), *Mysticism. A variety of Psychological Perspectives*, (International Series in the Psychology of Religion, 13), Amsterdam - New York, Rodopi, 2003, p. 81-107 :

p. 95-97 :

« **La mystique amoureuse : traverser les opposés coïncidents.**

Contexte

L'amour, "la relation de l'ego en totalité aux objets", peut-il être analysé ? Dans la pratique professionnelle et dans les investigations théoriques la psychologie observe, sépare et identifie des composants et leurs interactions dans des processus opérant selon des lois. Mais qu'est-ce qui contient l'unité des facteurs analysés et des processus ? Pour reprendre la comparaison par Freud de la psychanalyse avec l'analyse utilisée en chimie, quel facteur est responsable de l'unité du phénomène psychologique dans lequel la personne est personnellement impliquée ? Ou plutôt : s'implique elle-même ? La psychopathologie nous enseigne que dans ces cas l'unité est perturbée par un élément refoulé. Les composants psychiques conditionnent et limitent l'unité dynamique de la vie psychique, mais cette unité elle-même a le caractère d'une action. L'amour, déclare Freud justement, est la relation *dynamique* de l'ego en totalité. L'amour forme ainsi l'unité la plus englobante des dynamismes psychiques.

Par conséquent l'amour devrait être traité comme davantage qu'un sentiment ou une expérience. Nous devons l'identifier comme un acte, de la même façon que la linguistique moderne identifie le moment dynamique unifiant du langage comme un acte de parole, mettant ainsi l'accent, en linguistique, sur le moment actif du langage effectivement performé (Austin, 1962) [*How to do things with words* (Ed. J.O. Urmson). Oxford: Clarendon]. En outre ce n'est pas par hasard qu'il n'y a pas d'amour

¹ *Plying* et non *Playing*. *To ply* : « faire la navette ».

qui ne s'actualise à certains moments dans des actes de parole.

Comme acte de l'ego en totalité, l'amour est relationnel dans sa nature même. Seul un mouvement psychique vers un autre ego est capable de rassembler les composants de l'ego en une totalité. En effet, l'ego peut "aimer" la paix du soir et s'en sentir heureux. Ou il peut jouir passionnément de la lente découverte des énigmes du cosmos et sacrifier beaucoup d'autres plaisirs en faveur de son amour scientifique. Ou bien une personne peut aimer son chien, sa maison, sa nation, etc. L'amour a beaucoup de significations, ou, pour le dire en termes psychanalytiques : la libido, comme centre dynamique de la psyché, peut s'investir dans des objets différents. Mais la sagesse commune psychologique et linguistique comprend le mot amour dans son sens spécifique : la relation très personnelle qui investit la libido dans une autre personne. Seul l'autre ego comme objet total est capable de rassembler l'ego dans un mouvement qui assume toutes ses composantes et les unifie dans une présence auto-transcendante à une autre personne.

L'acte d'aimer requiert par conséquent la présence de l'autre comme ego en totalité. L'amour commence avec les signes séduisants perçus en l'autre. L'attention à ces signes est une part essentielle de l'amour en train d'émerger. Cette attention est le moment contemplatif de l'amour. Pareillement, il n'y a pas de mystique sans contemplation.

Si l'amour est ainsi l'investissement de la libido dans un ego en totalité qui satisfait le désir avec suffisamment de jouissance, nous pouvons dire que la mystique centrée sur */96/* la relation à un Dieu personnel est par excellence un mode de l'amour. Les autres mystiques sont semblables à la mystique amoureuse parce qu'elles sont un investissement libidinal d'une réalité sentie et pensée comme englobante [encompassing], et une communion avec elle : une communion affective avec la nature, une forme panthéiste d'unité avec une qualité divine omniprésente, une auto-transcendance d'émotions et de représentations vers un "tout" sans nom et non personnel qui coïncide avec le rien de l'esprit conceptuel.

Dans l'éventail de la mystique, la mystique chrétienne représente un mode particulier d'expérience et de relation : celui de l'amour dans le sens le plus approprié du mot. La psychologie de la religion doit tout d'abord reconnaître le fait de ce mode particulier de mystique qui peut être observé dans le christianisme occidental depuis les débuts du Moyen-Âge : chez saint Bernard, François d'Assise, Haedewych d'Anvers, etc. L'émergence de cette mystique amoureuse a très probablement un rapport avec le culte de l'amour courtois (Davenson, 1961 [H. Davenson, *Les troubadours*, Paris, Seuil], p. 157-170 ; Leclercq, 1963 [*Initiation aux*

auteurs monastiques du Moyen Age. L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris, Cerf]). Cela ne nie pas la dimension mystique ou l'existence de l'amour comme thème du christianisme ancien et non occidental.

Cette mystique amoureuse est apparue dans une religion qui la rendait possible et la favorisait dans sa nature même. Nous devons ici prêter attention au fait historique fondamental que d'après cette religion, la mystique amoureuse a son origine dans l'auto-déclaration divine, historique, non-mythique de Dieu qui se pose lui-même comme ego et comme présence vivante dans son acte de parole. Cette présentation est accompagnée du "premier commandement", un impératif catégorique dans lequel la relation religieuse imposée est précisément une relation d'amour : "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout esprit et de toute ta force" [Mc 12, 30, où Jésus cite Dt 6, 4-5].

L'amour humain pour Dieu n'est pas un pur amour opposé au désir. *Agapè*, dans son essence la plus pure, est divine. Mais l'opposition luthérienne dure faite par Nygren entre *eros* et *agape* trahit l'essence de la religion chrétienne, qui dès le départ propose la foi comme s'actualisant dans la participation [sharing] humaine à l'*agapè* de Dieu. Dès lors la mise en œuvre historique de cet impératif a été complexe et tortueuse, avec beaucoup d'événements imprévisibles. En effet l'acte d'aimer a l'intention d'unifier et de purifier les diverses composantes d'une personne dans la relation à l'Autre. Quoi qu'il en soit, l'impératif divin a été actif au long des siècles dans la religion biblique et a ensuite été repris dans le christianisme en terme de modèle du Christ. Pour identifier l'amour divin spécifique qui s'est révélé et communiqué lui-même, le christianisme a inventé une création sémantique en choisissant le mot *agapè*.

La psychologie elle-même ne crée pas de relation psycho-personnelle nouvelle. Elle observe, compare, identifie et analyse dans le sens que j'ai défini. En procédant ainsi en tant que science, elle essaie de réduire ce qui est nouveau aux phénomènes antérieurs dont elle a une saisie rationnelle. Comme les biologistes de l'évolution, les psychologues sont portés à être "uniformitaires" plutôt que "catastrophistes". /97/ Mais si la psychologie insiste a priori sur la continuité au point de nier le saut du moment de renversement décisif ("strophe"), alors elle laisse les humains et le langage pour morts. Par conséquent nous considérons avant tout la spécificité de la religion de l'*agapè* comme le fondement possible pour une mystique spécifique. »

p. 97-98 :

« Mes observations sur l'origine et le développement de la mystique amoureuse sont suffisantes pour concentrer notre attention

sur ce qui gouverne la structure la plus profonde et les processus dynamiques dans la mystique amoureuse : l'intention [scope : visée, but] d'aimer d'une façon qui corresponde le mieux à l'amour du Dieu aimant, le premier à aimer et à inviter le mystique à répondre à son amour. Dans d'autres modes de mystique les buts sont différents : union avec l'Être réellement omni-englobant, autoréalisation, libération de la souffrance, expériences extatiques, ascension platonicienne d'éros vers un amour plus élevé, etc. La psychologie ne peut qu'observer cette variété de buts et prendre en compte son intention spécifique pour chaque mode de mystique. La psychologie ne devrait pas imposer une visée universelle synthétique qu'elle transfère sur la mystique à partir d'un domaine autre et plus familier. Elle ne devrait pas non plus entretenir l'idée que la science doit expliquer en catégories générales les faits humains originaux et particuliers. Aucune psychologie n'explique le caractère unique de L. de Vinci ou de Cézanne en les comparant avec des peintres du dimanche.

Je considère ainsi la mystique amoureuse chrétienne comme ayant son origine dans la conviction de foi. Selon cette conviction Dieu lui-même n'est pas un mystique car il est *agapè* substantielle, l'acte d'aimer transcendant essentiel. Appelé et entraîné à partager cet acte d'aimer en lui répondant avec amour, le mystique humain doit aller à la rencontre de ce qui vient à lui, de ce qui fait irruption dans le psychisme et le finalise en direction de l'Autre. Car la visée [scope] est d'aimer l'Autre. Opérer un clivage entre l'objet — l'autre finalisant — et /98/ le but que poursuit le mystique, ce serait manquer la reconnaissance de l'unité de l'acte de l'ego en totalité. Comme il a déjà été dit, l'explication via l'intérêt auto-centré laisserait la vie mystique pour morte. Prenons la métaphore mystique typique de l'ascension. Pourquoi est-ce que le mystique "monte" ? Qu'est-ce qu'il désire positivement et que pense-t-il devoir laisser derrière lui pour atteindre son but ou pour progresser vers lui ? Veut-il s'affranchir de son corps pour oublier toute souffrance ? Et pourquoi ? Ou bien est-ce, comme ce fut le cas pour Jean de la Croix, parce qu'il a entendu l'appel de l'Amant divin ? Précisément parce que la mystique n'est pas un état donné et n'est pas seulement une expérience, mais une histoire de vie personnellement accomplie, l'attention à la visée est essentielle à la compréhension de la façon dont la mystique se développe [is worked out]. C'est de cette manière également que nous procédons dans les analyses et l'herméneutique d'un texte ; nous gardons constamment sa visée à l'esprit : poésie, fiction, scénario, rapport scientifique ou lettre d'amour... »

p. 98-99 :

« **Vie et expérience proche de la mort**

Beaucoup de démarches mystiques semblent déclenchées par une expérience soudaine. J'appellerais cette expérience le

moment fécond, une expression à certains égards familière en psychiatrie pour désigner l'expérience prégnante qui précipite le délire. Mais alors que dans le délire psychotique il s'agit de l'imagination vive et soudaine d'un auto-agrandissement, corrélée à de l'exaltation affective, dans la mystique il s'agit d'une sorte d'expérience de mort, en fait une expérience proche de la mort [near-death experience], car il n'y pas d'expérience possible de sa propre mort. [... ex. de Bouddha]. Ignace de Loyola, noble et soldat, "fort adonné au jeu, aux femmes, aux duels et aux armes" (Polano, 1574/1951, p. 527) est alité, blessé, à l'hôpital de Manrèse, lit la Vie du Christ et décide de devenir un saint. Jean de la Croix compose les premiers de ses splendides poèmes mystiques, aux intuitions pénétrantes, lorsqu'il est enfermé dans une horrible prison conventuelle, malade et presque épuisé à mort.

Dans son *Autobiographie*, Thérèse d'Avila relate deux expériences de mort qui furent les moments de retournement ("catastrophiques" !) de sa vie et le commencement de son pèlerinage mystique vers Dieu. Elle raconte comment son adolescence était marquée par de fébriles exaltations alternant avec la dépression. Elle était de fait une jeune fille séduisante et sensuelle, rêvant de gloire, adonnée à la littérature courtoise de l'époque. En bref : une sorte de Don Quichotte poétique au féminin. L'idéalisation, l'entretien de rêves éveillés de gloire, l'alternance d'exaltation et de dépression, les moments de perte de conscience : autant de traits d'une jeune fille très douée mais typiquement hystérique. Cela signifie qu'elle est une jeune femme chrétienne qui n'est pas accablée par l'angoisse de culpabilité mais qui par son orientation libidinale profonde [her very libidinal orientation] /99/ recherche un objet d'amour idéal [of ideal love]. Les vives expériences de mort sont ainsi les expériences négatives qui sont les moments "catastrophiques" qui la tournent vers une vie d'amour né de l'amour de Dieu. Nous devons être prudent : si les expériences négatives avaient été causées par la déception amoureuse et le désillusionnement, nous n'arriverions pas à un moment créatif, mais peut-être au désir tourné vers l'intérieur et négativement converti en haine, destruction et autodestruction. Nous observons cela dans des états aux limites de la psychose, dans lesquels la thérapie révèle le travail d'un intense désir d'auto-agrandissement et de plaisir non troublé par la frustration. Pour comprendre comment l'expérience négative provoque une division [opens a wedge] et fait que la personne s'engage dans une vie mystique [set himself on], nous devons supposer que l'expérience négative elle-même est ressentie comme le désillusionnement conscient d'un désir qui manquait sont but semi-conscient. Les expériences de mort de Thérèse d'Avila confirment cette hypothèse. »

p. 99-100 :

« Les expériences de mort de Thérèse d'Avila confirment cette

hypothèse.

Thérèse était certainement une personne ayant une passion intense pour l'amour. Très tôt, mais encore après des années de vie en tant que supérieure carmélitaine, elle s'interroge sympathiquement sur cette "chose étrange que cet amour passionné" (*Chemin de la perfection*, VII,1). Après son entrée au monastère à l'âge de vingt ans elle tomba gravement malade, au point d'être plus d'une fois proche de la mort. Elle décrit avec précision l'horrible torture physique dont elle a souffert pendant des mois : crampes dans tous ses muscles, soif intolérable et incapacité de boire, confusions cauchemardesques dans son esprit etc. (*Autobiographie*, IV,V,6). Lorsqu'elle relate cela, elle se souvient comment son expérience proche de la mort fut un éveil spirituel : "[...] Je m'en étonne, car je n'avais pas encore [...] l'amour de Dieu que j'ai éprouvé lorsque j'ai commencé à faire oraison ; je voyais seulement avec clarté qu'il ne faut guère estimer tout ce qui passe, et la grande valeur des biens qu'on peut gagner ainsi, puisqu'ils sont éternels" (Thérèse d'Avila, *Autobiographie*, V,2 [trad. M. Auclair, p. 31]). Elle est étonnée que les autres sœurs craignent manifestement la douleur qu'elles perçoivent chez une sœur qui meurt dans d'horribles souffrances. Elle-même n'en a pas peur, car elle est déterminée à "gagner les biens éternels". Il y a ici une similitude frappante avec l'expérience originelle de Gautama Bouddha : celle de la vanité des attachements passionnés aux choses qui passent. Bien

entendu cette expérience ne peut être faite que lorsque existe une force de poussée fondée sur le désir, qui est le contraire de la fragilité des plaisirs passagers. De cela, Thérèse avait déjà quelque idée ; pour elle cela est relié à une union avec le Dieu qui est éternel. Mais cette relation reste vaguement conceptuelle ; y réfléchissant après coup, elle est étonnée que cela ait eu le pouvoir de l'aider à supporter les souffrances physiques et mentales atroces de sa maladie. Par la prière elle convertira cette connaissance plutôt abstraite de Dieu comme "bien éternel" en un savoir d'expérience.

Une expérience de mort analogue suscita sa décision d'engager un mode de vie religieuse plus rigoureusement consacré à la prière. Thérèse raconte comment après la guérison de sa maladie et après des années de vie monastique, elle eut /100/ l'expérience et la vision cauchemardesques, très courtes mais inoubliables, d'être en enfer (*Autobiographie*, XXXII). Sa description a la puissance littéraire de l'*Enfer* de Dante. »

p. 100 :

« Cela [la vision de l'enfer, par Thérèse d'Avila] est semblable à l'expérience et à la vision de la souffrance désespérée de l'autodestruction que nous entendons parfois décrire dans un cadre clinique par des patients presque psychotiques [near-psychotic]. Je ne dirais pas que Thérèse était presque psychotique, pas plus que Dante ou Jérôme Bosch. Ces artistes étaient nourris

par une culture chrétienne qui avait développé l'opposition [contrast] entre le Dieu d'amour et le démon Satan conçu comme mal radical, la haine destructrice torturante et auto-torturante. C'est à l'intérieur de ce cadre radical que Thérèse interprète immédiatement sa vision de l'enfer comme lui étant donnée par "le Seigneur" lui-même, qui lui révèle ainsi la souffrance dont son amour l'a sauvée.

La comparaison avec la psychopathologie éclaire le sens mystique de la vision de l'enfer de Thérèse. J'ai déjà souligné la différence avec la souffrance désespérée dans les expériences auto-torturantes (presque) psychotiques. Dans ces cas la souffrance infernale de l'âme est la libido transformée en une rage destructrice et auto-destructrice devant d'impossibles rêves de grandeur et de maîtrise ; et même devant toutes les frustrations pénibles. La vision de l'enfer de Thérèse diffère encore radicalement des imaginations semblables en apparence qui se présentent dans les angoisses de culpabilité pathologiques sévères. Dans ces derniers cas Dieu lui-même est l'agent qui torture, alors que sans exprimer aucune angoisse Thérèse interprète sa vision comme donnée par le Seigneur miséricordieux, qui l'avertit et qui, en lui donnant les expériences opposées de l'enfer et de la jouissance mystique, l'encourage à s'embarquer dans une vie plus contemplative. »

p. 101-102 :

« Au vu de la compréhension et des expériences personnelles de Thérèse, aussi bien que de celles de Ruusbroeck, Jean de la Croix et beaucoup d'autres mystiques reconnus, toute discussion au sujet de l'"expérience" mystique doit être plutôt légère et confuse. La question à considérer est celle de la connexion entre la prière d'amour-désir et l'expérience. Certains éléments de ce sujet psychologiquement très complexe seront présentés ici.

Il faut d'abord souligner la nature profonde de la prière. La prière au sens propre du terme, telle que Thérèse d'Avila la considérait, est l'acte de parole relationnel comportant l'écoute et exprimant à l'Autre tous les sentiments, de la demande à l'admiration. Car selon la foi de Thérèse, Dieu écoute avec bienveillance. En fait, il parle le premier et nous invite à entrer en relation. L'option mystique de Thérèse est fondée sur la conviction de foi que l'Autre divin est personnellement et activement présent dans ses signes révélateurs et ses paroles. Sa quête mystique consiste à écouter et à aimer dans la prière. "Je me morfonds du désir de vous faire comprendre [...] cette opération, et ne sais comment m'exprimer. Il semble contradictoire de dire que l' Aimé fait clairement comprendre qu'il est avec l'âme, et qu'il semble en même temps l'appeler par un signe si réel qu'elle ne peut en douter, un sifflement si pénétrant, si audible, que cette âme ne peut manquer de l'entendre ; car il paraît évident que lorsque l'Époux qui est dans la Septième Demeure parle ainsi, sans toutefois qu'il s'agisse de paroles formulées, les gens qui se trouvent dans les

autres Demeures n'osent bouger, ni les sens, ni l'imagination, ni les puissances" (*Le château intérieur*, VI,II,3) [Trad. M. Auclair p. 956s]. La visée n'est pas l'expérience, l'auto-accomplissement, ou la libération, mais un surpassement des manières trop humaines d'aimer Celui qui a aimé le premier.

J'insiste sur le fait qu'aucune psychologie ne peut expliquer l'amour. La psychologie examine les conditions et les facteurs entrant dans la composition de l'amour. Mais une explication de l'amour par ces seuls facteurs réduirait l'amour à une caricature pathologique. C'est précisément ce que démontre l'étude de la psychopathologie de l'amour. Les vrais mystiques pourraient nous en apprendre beaucoup au sujet de la psychologie de l'amour, parce qu'ils étaient très conscients de ce qui se passe dans le psychisme humain désirant. [/ascétisme...]

Interpréter psychologiquement la mystique comme l'intention d'accomplir la dépossession du moi c'est, certainement en ce qui concerne /102/ les mystiques chrétiens, tomber dans le piège que ces mystiques dénoncent. Théoriquement c'est expliquer la cause par son effet. »

p. 103 :

« L'élément intéressant dans la vogue mystique actuelle est effectivement qu'elle exprime le désagrément causé par la routine consommée d'une vie quotidienne rationnellement et fonctionnellement organisée, qui n'est pas vivifiée par un sens plus élevé et plus profond. Aujourd'hui, l'inquiétude dans la civilisation n'est pas ou n'est plus le sentiment secret d'une culpabilité transmorale comme Freud le pensait quand il écrivit *Le malaise dans la civilisation* en 1930. Le malaise stimulant l'intérêt pour la mystique est le sentiment que la vie est coupée d'un mystérieux domaine qui attire depuis un au-delà de la quotidienneté et qui transfuserait dans l'existence une sorte d'être illimité.

[...]

Le vide résultant, ainsi que certains renouveaux religieux, ont ouvert un espace pour la mystique, et ce exactement dans le contexte culturel qui pouvait l'accueillir. En effet le désir de prendre part à l'expérience mystique a ses racines dans une des caractéristiques importantes de la modernité : l'avènement du subjectivisme. L'accentuation non discutée de "l'expérience" en lien avec la mystique témoigne de l'affinité de l'humeur mystique et du subjectivisme. La personne cherche à se libérer d'elle-même, à se libérer de ce qui lui semble étranger à ce qu'elle peut personnellement ressentir et penser et estimer pour l'élargissement de son *ego*. On attend de l'expérience subjective qu'elle apporte sa propre justification de ce que la personne estime. Ce souhait de vivre selon les exigences de l'être authentique subjectivement expérimenté est également stimulé par le malaise de la civilisation environnante. L'attrait de la mystique est la promesse d'une subjectivité et d'une jouissance authentiques. »

p. 103-105 :

« Quand ils ne sont pas fondés sur une lecture patiente et théoriquement libre de mystiques authentiques, les commentaires psychologiques courent le risque de répéter les idées de la vogue mystique combinées avec des préconceptions rationalistes. /104/ D'une part, ils interprètent la mystique comme l'intention d'atteindre l'expérience affective espérée : l'élargissement quelque peu extatique de la conscience. D'autre part, ils interprètent la discipline ascétique et méditative des mystiques dans des catégories dualistes : rejetant le corps, refusant la pensée conceptuelle, se libérant des données médiatrices objectives, révoquant les rituels religieux collectifs et mettant de côté les autorités. En résumé : la mystique est ici l'expérience très subjective que la psychologie explique comme la façon imaginaire et affective aboutie de vivre selon des catégories théoriques par lesquelles le moi est opposé aux éléments qui lui sont étrangers.

Une autre manière légèrement différente de considérer la mystique en opposition à l'esprit rationnel et technique, aux religions avec leurs concepts et leurs règles, consiste à voir dans la mystique une diffusion de l'émotion en expansion qui court en dessous et au-delà des limites d'un ego structuré, avec ses relations formelles. Ici l'expérience mystique est une sorte de communication affective informelle avec un indéfinissable tout. Paradoxalement, les gens qui entretiennent ce rêve heureux de la dissolution de l'ego le font en des paroles adressées aux lecteurs ou auditeurs raisonnants, paroles qui semblent médiatiser le sentiment immédiat de la supposée plénitude d'un ego sans ego. Je devine que ces paroles les sauvent de la plongée dissolvante dans l'attirant espace subjectif sans forme dont on rêve dans la mystique.

Dans toutes ces idées, ferveurs et interprétations, une caractéristique commune est frappante : la mystique est vue comme l'issue hors d'une existence considérée comme pauvre et inauthentique, une existence trahissant le vrai moi. Le mot "mystique" éveille une conscience obscure d'être au centre du moi et de viser une vie qui surpasse la routine quotidienne. La vraie mystique part effectivement d'une expérience négative et positive analogue. Mais c'est aussi le cas de certains développements pathologiques que je considérerai tout d'abord brièvement.

L'expérience négative-positive peut être dominée par le sentiment insupportable d'une souffrance dénuée de sens, combinée avec la conviction secrète qu'il faudrait rejeter cela comme intolérable, et maîtriser tous les faits pénibles. Cette secrète combinaison de deux états d'esprit, la révolte et la dénégation, se développe en différents types de pathologie, car les êtres humains essaient parfois d'effacer les expériences profondément négatives de différentes façons. Ils peuvent s'adonner à

l'enchantement hypnotique et à d'étourdissants vols oniriques déclenchés par les drogues. En faisant ici, ils cultivent un principe de plaisir exacerbé, mais terminent souvent dans un désert nu et sans espoir (On trouve d'impressionnants témoignages dans Michaux [H. Michaux, *Œuvres complètes*, vol. I & II, Paris, Gallimard (Pléiade)] (1947-1959)). En comparant cette pathologie à la densité de la jouissance mystique nous pouvons correctement évaluer les tromperies de l'« expérience mystique » induite par la drogue [... références]. Le rejet inconscient du corps, de ses défaillances, imperfections et douleurs peut aussi se transformer en délires et en ravissements psychotiques, peut-être accompagnés /105/ d'une imagerie mystique phosphorescente, comme dans le cas de Schreber. »

p. 105-106 :

« J'appelle mystique authentique la manière de vivre qui poursuit systématiquement l'au-delà de la réalité et de la vérité telles qu'elles sont positivement perçues dans l'expérience négative, mais restent voilées et extérieures à l'expérience personnelle. En décrivant l'expérience négative qui lance le cheminement mystique, j'ai attiré l'attention sur son radicalisme caractéristique, en comparaison avec la teneur flottante et quelque peu dépressive de l'humeur mystique et de son insatisfaction à propos de la vie quotidienne. C'est l'opposition très consciemment reconnue entre la mort et la vie spirituelles, entre l'auto-tromperie et la vérité, qui ouvre la voie au cheminement mystique. Car la mystique se lance sur un chemin conduisant à un monde [realm] vu intuitivement, avec lequel la personne devrait réaliser la communion. C'est la caractéristique la plus spécifique des mystiques authentiques : leur effort n'est pas centré sur le prétendu vrai moi, ni sur la jouissance de l'auto-accomplissement, mais sur la communion avec un au-delà dont ils attendent qu'il les soulage de l'inquiétude et de la souffrance de contingences qu'ils savent devoir accepter.

Suivant les cadres culturels, religieux ou non véritablement religieux, la voie mystique conduit au "divin", à "Dieu", à la "Paix", au "sublime néant"... Ces particularités ne sont pas seulement des synonymes attribués subjectivement à l'au-delà. Le pôle objectif du cheminement mystique détermine de manière décisive l'attention de l'esprit et de l'affectivité et les opérations [procédures] du processus. L'"expérience mystique" consiste en effet à consentir progressivement de toutes ses facultés humaines à la convocation de l'au-delà intérieur-extérieur du moi. La mystique chrétienne est déterminée dans son but et ses processus par l'audition — médiatisée — de l'appel du Dieu personnel et son offre de partager avec lui la relation d'amour intime. Selon le contexte culturel chrétien et la personnalité individuelle, y compris dans la religion chrétienne, il existe différents modes de cette mystique amoureuse. De toute façon, caractériser cette

mystique par l'expression romantique de fusion est une erreur assez traîtresse, [a rather treacherous mistake] eu égard aux fines analyses de ces mystiques. Seuls un rationalisme tyrannique ou des préconceptions bibliques expliquent de tels malentendus.

Dans toute mystique l'effectuation de l'existence authentique intuitivement conjecturée suit une voie qui se déploie selon des phases conformes à des lois, déterminées par la rencontre entre le désir humain sain et le mystérieux au-delà. Les mystiques sont de fins psychologues dans leur interaction pénétrante et attentive avec la réalité de l'au-delà mi-caché mi-révéle. Dans cette disposition le processus mystique élabore progressivement la tension énigmatique de l'expérience négative trans-illuminée par l'intuition positive. Les expériences /106/ de ravissement, que certains spectateurs pourront trouver impressionnantes, peuvent faire partie des hasards psychologiques du pèlerinage mystique. [Fin de l'article] »