

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 27 (1939)  
**Heft:** 111

**Artikel:** Études critiques : les grands mystiques chrétiens [Henri Delacroix]  
**Autor:** Burnier, Edouard  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380354>

### **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:** 15.01.2026

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

## ÉTUDES CRITIQUES

---

Henri DELACROIX, *Les grands Mystiques chrétiens*. Paris, Alcan, 1938. — xix-470 p. gr.-in 8°.

Bien qu'il ne s'agisse ici que de la réédition d'une œuvre déjà ancienne <sup>(1)</sup> il nous a paru intéressant de la présenter pour deux raisons. Tout d'abord, elle touche à l'un des problèmes centraux de la psychologie religieuse, celui de la nature et des lois de l'expérience mystique et, même quand l'auteur se défend d'être autre chose qu'un psychologue et un historien, son étude l'oblige à dépasser le cadre de la pure description et à poser le problème de la connaissance et de la vérité religieuses. Ensuite, les études de mystique faites par des penseurs non catholiques et non théologiens sont assez rares en langue française — je n'oublie pas M. Leuba — pour qu'on les examine malgré leur date déjà ancienne. Ajoutons à cela que la personnalité philosophique et morale de H. Delacroix confère à son œuvre une autorité particulière. H. Delacroix a un double mérite, scientifique et philosophique, qui est aussi celui de son œuvre : c'est un psychologue de métier — et il faut l'être pour aborder ces sujets de mystique qui touchent à des formes de la vie mentale souvent déconcertantes et toujours délicates à observer, quand elles ne présentent pas des caractères pathologiques.

Quant au mérite philosophique de l'auteur, nous ne le définissons, pour l'instant, que par la négative. H. Delacroix a réagi contre deux tendances doctrinales de la psychologie religieuse : la tendance sociologique, représentée par Emile Durkheim entre autres, dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*, et la tendance pragmatique de William James dans son *Expérience religieuse*. Nous le verrons, ce qui détermine cette double réaction marquée

(1) Parue en 1908 sous le titre *Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme. Les grands Mystiques chrétiens*. On se souviendra donc, en consultant la bibliographie de cet ouvrage qu'elle date, elle aussi, de quelque trente ans. Quand l'auteur parle d'essais parus ces dernières années (p. 2), il s'agit de 1905.

dans les travaux psychologiques de H. Delacroix, c'est une attitude philosophique très nette. A la pression sociale de Durkheim et à l'exigence de l'action de James, il oppose une philosophie de l'intelligence. Aucun phénomène conscient — qu'il s'agisse de la pensée, de l'art ou de l'extase — n'est réductible à un processus mécanique extérieur ou intérieur au sujet pensant. Ce qui est caractéristique de ces manifestations, c'est l'état de *conscience*. Or « la conscience n'est pas un reflet ; elle marque un niveau supérieur d'activité — elle est de l'ordre de la création, de l'invention et de la vie. Elle est une floraison merveilleuse, un aspect inédit de la vie de l'Univers. Il en est de la conscience à l'égard de ses conditions comme de la vérité à l'égard de la réalité. La vérité est une position fonctionnelle de la pensée vis-à-vis de la réalité qu'elle s'assimile peu à peu... La conscience est le degré supérieur de la réalisation de soi, à tous ses degrés et à tous ses étages » (1). Terminons ces quelques mots de présentation en rappelant que, psychologue, H. Delacroix a porté son attention sur deux autres grands sujets, le langage et l'art, qui montrent chez l'auteur le même intérêt pour l'activité créatrice de la conscience. Les positions esthétiques qu'il défend sont bien solidaires de celles que nous allons étudier de plus près au sujet de la mystique catholique. « L'art », écrit en effet H. Delacroix, « n'est pas imitation des choses, il est actualisation d'esprit. »

\* \* \*

L'ouvrage que nous avons à présenter maintenant se prête assez mal à l'analyse dans sa première partie. Celle-ci est formée d'études historiques sur des figures mystiques de premier plan : Suso, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix (2), saint François de Sales et Madame Guyon. Ces études, si elles sont conduites toutes selon la même méthode psychologique, sont poussées à des profondeurs très différentes. Ce sont les figures de sainte Thérèse et de Madame Guyon qui ont retenu l'auteur le plus longtemps, peut-être à cause des conditions historiques particulièrement favorables qui les rendent accessibles. Nous nous arrêterons à ces monographies, non pour les résumer, ce serait aussi délicat qu'inutile, mais pour analyser quelques points de méthode. On sait l'importance qu'elle a dans l'étude de faits aussi complexes et comment, à la lumière d'une observation, un relief peut apparaître et même une structure qu'un autre éclairage avait laissés dans l'ombre. Nous nous arrêterons plus longuement sur la seconde partie de cette étude qui, ramassant ces observations historiques et psychologiques, tente de définir l'expérience mystique et donne le schéma auquel, selon notre auteur, elle peut se ramener. Cette expérience, on le verra, est essentiellement une *intuition intellectuelle* et permet à H. Delacroix de dégager et de maintenir irréductible la notion de

(1) Cité par C. BOUGLÉ, *Les Maîtres de la philosophie universitaire en France*, p. 111 et 112. — (2) On regrette que, au moins à propos de saint Jean de la Croix, la magistrale étude de M. Jean Baruzi, parue en 1924, ne soit ni citée, ni discutée, dans cette réédition.

génie religieux, contre le matérialisme philosophique ou psychologique d'une part, et contre le rationalisme dogmatique, d'autre part. Il y a donc, dans ces conclusions, matière à une discussion proprement philosophique. Nous laissons de côté la note sur le quiétisme français du XVII<sup>e</sup> siècle qui termine ce recueil d'études.

\* \* \*

*La méthode historico-psychologique de H. Delacroix.* Dans sa préface déjà, l'auteur fait remarquer qu'une étude d'ensemble sur le mysticisme n'est possible que sur la base de nombreuses monographies qui restent encore à faire. « Il ne s'agit plus de rapprocher sans une critique préalable des phénomènes peut-être assez divers dans leur forme, leur signification et leur fonction... il faut avant tout étudier les faits dans l'ensemble de leurs conditions et ne comparer que progressivement, à mesure que les ressemblances s'imposent d'elles-mêmes. » Etant donné la longueur et la minutie de ce travail, le choix des sujets à étudier est de toute importance. Aussi l'auteur s'est-il adressé aux grands mystiques chrétiens, laissant volontairement de côté les formes médiocres ou inférieures de cette manifestation du génie religieux. On ne saurait lui donner tort, puisqu'il faut bien choisir. Mais on peut se demander si ce choix n'a pas quelque chose d'arbitraire et si l'auteur n'est pas conduit instinctivement vers certaines formes très évoluées et qui présentent ce caractère d'intuitionnisme intellectuel déterminant non pas tout état mystique ni même tout degré supérieur de cet état, mais seulement le type intellectuel de certains sujets. Visiblement l'auteur est porté vers les mystiques spéculatifs. Ceux-là ne sont-ils d'ailleurs pas les sujets qui s'imposent à l'historien soucieux d'observation directe, puisqu'ils sont seuls à laisser une œuvre écrite, souvent considérable (celle de Madame Guyon comporte 40 volumes) ? Cela n'infirme sans doute pas les conclusions de l'auteur qui a bien soin de marquer, dans son rapprochement final, qu'il s'agit de traits communs à une même famille spirituelle. Mais il faudrait insister sur le fait qu'il s'agit aussi d'une famille intellectuelle. Or l'auteur jette la suspicion sur d'autres états mystiques, d'expression moins spéculative, en les traitant d'inférieurs. Nous relevons ici un premier trait d'un intellectualisme qui n'est pas celui des mystiques en question seulement, mais celui de leur historien.

N'est-ce pas aussi la méthode même de H. Delacroix qui l'amène à cette conclusion, fort importante pour saisir la nature même de l'expérience mystique : il y a une histoire du mysticisme qui montre non seulement une permanence de ses manifestations à travers l'expérience catholique (c'est de celle-là seulement que H. Delacroix s'occupe), mais une progression. « Le mysticisme chrétien est parvenu lentement à son plein épanouissement <sup>(1)</sup>. » Et M. Delacroix s'autorise de ce fait pour justifier son choix : « Il y a avantage à prendre le mysticisme achevé plutôt que dans ses ébauches historiques » <sup>(2)</sup>. Il faut

(1) P. 111. — (2) *Ibid.*

draît précisément avoir écrit l'histoire du mysticisme pour affirmer absolument ce fait et nous ne saurions pas davantage le contester. Mais on peut, ici encore, se demander si l'auteur n'appelle pas « achevées » les formes de l'expérience mystique parvenues à un certain degré d'évolution intellectuelle. Il semble bien que ce soit le cas, puisqu'il précise lui-même sa pensée en ces termes : « Ce n'est guère que dans l'école allemande et flamande du XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle, en France chez les Victorins et dans le quiétisme que les tendances dominantes du mysticisme arrivent à *s'analyser complètement*. En même temps, chez certains individus d'élite, elles atteignent une ampleur de développement et une complication de détail qui les rendent particulièrement intéressantes » (1). On le voit, c'est la faculté d'analyse qui paraît caractériser l'état le plus achevé de l'expérience mystique. Sans contester que les figures étudiées par H. Delacroix soient d'authentiques mystiques et des plus grands, on peut se demander si leurs traits communs, qui sont évidents, sont bien représentatifs de toute l'expérience mystique chrétienne. H. Delacroix établit que les cas étudiés par lui sont historiquement indépendants les uns des autres. Mais n'appartiennent-ils pas tous à un certain type intellectuel, ce qui expliquerait leur parenté à travers l'histoire et les rendrait d'autant plus intéressants, sans qu'on puisse négliger pour cela les manifestations d'une mystique à la fois moins spéculative et moins portée à l'analyse ?

Un troisième point de méthode nous paraît devoir être soulevé, à la lecture de ces monographies, celui de l'homogénéité et de la pureté de la méthode psychologique de l'auteur. Voici comment il résume sa méthode : « Exposer, aussi historiquement que possible, ces successives observations individuelles, rattachées à leur milieu historique et à leurs conditions particulières ; les analyser pour en dégager les moments principaux, la formule et la loi d'évolution ; rapprocher ces formules, comparer les résultats de ces analyses et tirer de cette comparaison les éléments communs à tous les cas étudiés ; enfin, analyser cette formule typique, dégager ses éléments, les expliquer en les rattachant d'une part à certaines dispositions de la nature humaine, d'autre part à certaines exigences doctrinales et à certaines règles d'action empruntées au christianisme » (2). Et H. Delacroix de conclure : « Quant à l'interprétation, les théologiens ne s'étonneront pas de nous trouver en désaccord avec eux. Ils voient les choses du point de vue surnaturel ; nous les voyons du point de vue de la nature. Nous croyons que les états les plus sublimes du mysticisme n'excèdent point la puissance de la nature... Si la méthode psychologique réussit, toute discussion dogmatique est vaine. » (3) Il nous semble que dans sa simplicité et sa rigueur apparentes, cette méthode renferme une contradiction : ou bien l'on fera de la psychologie purement descriptive et l'on renoncera alors à toute explication recourant « aux exigences doctrinales et aux règles d'action du christianisme ». Ou bien — et nous trouvons l'entreprise aussi intéressante et légitime que si un théologien la tentait — on

(1) P. III. — (2) P. VI. — (3) P. XIX.

essaiera une explication ; mais alors pourquoi admettre les exigences doctrinales et refuser toute discussion dogmatique ? N'y a-t-il pas un certain dogmatisme à élever une méthode — fût-elle aussi riche en résultats que celle de la psychologie — à la hauteur d'une explication ? Que l'on repousse le « surnaturel » quand il s'agit d'expliquer le naturel, cela est de bonne méthode. Mais cela n'a rien à voir avec une discussion dogmatique qui porte non plus sur l'enchaînement des phénomènes, mais sur leur nature et sur les relations qu'ils entretiennent avec l'ensemble des manifestations de la conscience du sujet. Une méthode dogmatique peut être rejetée sans que l'on soit réduit pour cela à la seule investigation psychologique.

Il resterait à expliquer le terme de « génie religieux » auquel l'auteur recourt non pas comme à un simple donné psychologique, à un simple fait naturel, mais bien comme à un principe d'explication. Qu'on le veuille ou non, il faut bien se prononcer, si l'on entend dépasser la simple description psychologique, sur la nature de cet objet religieux, qui a la singulière faculté, chez les mystiques, d'absorber le sujet qui le pense. Autrement dit, l'explication du génie religieux ignore et tranche implicitement un problème de philosophie religieuse. Que dirait-on d'une étude sur Descartes qui aboutirait à conclure au « génie intellectuel » en prétendant donner à cette constatation une valeur d'explication ? Ce serait là une affirmation aussi légitime qu'insuffisante. Le génie n'explique rien à lui seul. Il est une capacité, une disposition dont il faut montrer la fonction sous peine, sans cela, de confondre René Descartes et le cartésianisme, *le* mystique et *la* mystique. De deux choses l'une : ou bien le « génie religieux » est une expression commode et adéquate pour désigner l'ensemble des phénomènes mystiques et leur spécificité psychologique ; il reste alors à qualifier cette activité par rapport aux autres manifestations de la vie intellectuelle. Ou bien, par génie religieux, on entend expliquer quelque chose de plus et l'on donne à cette expression une valeur noétique qu'il faut bien discuter. Sans doute la méthode dogmatique est à récuser. Elle est parfaitement étrangère à cette discussion. Mais la méthode psychologique nous paraît insuffisante. La meilleure preuve que nous pourrions en donner, c'est de montrer que H. Delacroix lui-même l'a constamment dépassée, et qu'il a eu bien raison. Il y a une philosophie de l'esprit chez notre auteur et qui contribue tout naturellement à soutenir et à achever son œuvre de psychologue, puisque l'esprit lui apparaît comme « l'achèvement de la nature ». Et, parce que, comme le dit H. Delacroix, « l'homme dépasse le monde et y ajoute », il faut bien que le philosophe relaie le psychologue. Nous verrons ce qu'il a ajouté à ces mystiques chrétiens de philosophie idéaliste.

\* \* \*

Nous bornons à ces quelques points de méthode les réflexions que nous suggère la lecture de la préface et de la partie monographique de l'ouvrage de H. Delacroix. Cette lecture est pleine d'intérêt, mais on comprendra que le



résumé n'en aurait guère. Nous avons lu avec un profit particulier les chapitres consacrés à M<sup>me</sup> Guyon dans lesquels l'abondance de la documentation historique et un travail critique serré soutiennent une construction psychologique sobre et vigoureuse. L'auteur possède ce don indispensable pour animer un portrait et le rendre attachant qu'est la sympathie intellectuelle. Il a, d'autre part, une longue accoutumance de son sujet puisque, avant d'écrire cette étude, il en a consacré une autre au mysticisme spéculatif en Allemagne et qu'il connaît ainsi les principales écoles mystiques du catholicisme occidental. On ne saurait trop souligner l'intérêt de ces études historiques, hors desquelles l'approche même des figures mystiques est souvent fort difficile : éditions rares d'œuvres considérables dans lesquelles, faute de connaissances historiques et psychologiques spéciales, le lecteur se perdrait souvent sans un guide expérimenté. Et puis, il est bon que, même si leur méthode n'arrive pas à saisir complètement un objet aussi ondoyant et divers que l'expérience mystique, des observateurs nous la présentent à l'écart des luttes théologiques. Et l'on sait que certains docteurs ont mis beaucoup de passion à condamner chez les mystiques tels écarts de doctrine sans aller assez loin, ni par l'information historique, ni par la sympathie, dans l'analyse psychologique de leurs œuvres. Non pas que cette « orthodoxie plus ou moins hétérodoxe » des mystiques, comme s'amuse à la qualifier H. Delacroix, ne soulève d'intéressants et de légitimes problèmes théologiques. Encore faut-il, puisqu'on s'accorde à parler de l'expérience mystique, en décrire *sine ira et studio* les manifestations et en établir la doctrine avant de mesurer ses écarts.

\* \* \*

*Les relations de l'expérience et de la doctrine.* C'est à distinguer les deux éléments constitutifs du mysticisme, l'expérience et la doctrine, que s'emploie ensuite Delacroix. Nous suivrons donc l'ordre de son étude, bien qu'on puisse trouver plus logique de décrire d'abord cette expérience avant de parler de la relation qu'elle soutient avec la doctrine. Mais l'auteur défendrait peut-être l'ordonnance de son exposé en faisant remarquer que chez les mystiques l'expérience et la doctrine ne se laissent pas dissocier ; on doit reconnaître en effet qu'elles soutiennent des relations très complexes ; et ce n'est pas une complexité de détails, dont on pourrait faire abstraction provisoirement : il s'agit bien plutôt de relations essentielles et qui touchent à la constitution même de l'expérience. En effet, d'une part l'expérience mystique apparaît systématisée, d'autre part elle est inexplicable si on lui retire la qualité qui paraît la plus opposée à la systématisation : l'invention, l'intuition immédiate en deçà de toute réflexion sur l'objet de l'expérience et sur la succession de ses états. Précisons ces deux aspects.

Ce qui frappe le psychologue, c'est l'ordre rigoureux, la progression régulière des états mystiques : inquiétude, béatitude, dépression, théopathie (ou

expansion) active. Tout se passe comme si l'on avait affaire à une activité logique, soutenue ; l'expérience paraît véritablement systématisée, par quoi l'auteur entend « une expérience où, avec la logique, s'introduit la symétrie et l'artifice, caractères de l'intelligence logique, pour faire de l'ensemble une suite raisonnablement organisée ...où le présent éclaire le passé, où les différents états sont jugés et appréciés à la lumière de ce qui les entoure et de ce qui les suit » (1). Bien plus, le système n'ordonne et ne dirige pas seulement l'expérience : il donne une valeur ontologique, garantie de réalité, à tous ces faits ; il les place dans une doctrine, les rapporte à des principes métaphysiques, qui sont les principes mêmes de l'être et de la connaissance.

Bref, l'expérience mystique paraît n'être pas ce que croient les auteurs mystiques eux-mêmes dans leurs autobiographies quand ils prétendent expérimenter la matière même de leur système. C'est une expérience déjà interprétée et pénétrée de doctrine. H. Delacroix le montre en faisant remarquer que les écrits autobiographiques ont le caractère de mémoires et de souvenirs, non de journal intime ou de carnet de route. Les écrits cherchent à justifier, à édifier et à enseigner, beaucoup plus qu'à décrire. Ils sont rédigés à un moment où leurs auteurs ont nécessairement acquis l'idée que leur expérience comporte une succession d'états formant une suite et même une progression.

D'autre part, on constate que les écrits doctrinaux apparaissent souvent en même temps que les écrits historiques dans l'œuvre des mystiques. De sorte que les dates montrent « une pénétration naturelle, une action réciproque de la doctrine et de l'expérience ». Enfin, la tendance intellectualiste — notons, en passant, le mot qui peut paraître trancher d'un coup la question que se pose l'auteur — des mystiques n'est-elle pas fortement soulignée dans un texte comme celui-ci (il est de sainte Thérèse) et qui contient une affirmation fréquemment reprise par d'autres mystiques : « C'est une grâce de pouvoir *expliquer* le don reçu par Dieu et en donner l'intelligence. Si l'âme veut marcher sans trouble, sans crainte, avec courage dans le chemin du ciel... il lui sera d'un très grand avantage de comprendre la nature des dons célestes » (2).

H. Delacroix affirme en conclusion que ce caractère logique de l'expérience mystique *s'accroît* à mesure qu'elle se développe. « Le mystique », écrit-il, « a trouvé la formule de sa vie... En ajoutant à ses états l'idée d'une loi qui les unit, d'un progrès qui les pose l'un après l'autre pour atteindre un absolu, il obtient enfin une expérience pleinement cohérente, qui se déroule à la manière d'un système, du réel qui est devenu du rationnel. »

Mais est-ce à dire que l'expérience elle-même soit le produit d'un ajustement après coup, autrement dit que nous avons affaire à une prétendue expérience ? Delacroix s'interdit de tirer cette conclusion. Tout en affirmant que le système est engagé dans l'expérience, il refuse de retirer à celle-ci son caractère propre, qui est d'être un donné psychologique, constatable histo-

(1) P. 347. — (2) P. 357.



riquement et que l'on peut même tenter de dissocier de sa représentation intellectuelle. Il serait également faux d'affirmer que le système précède l'expérience et la constitue comme telle.

La doctrine n'est donc ni la seule matière de l'expérience des mystiques ni le seul cadre dans lequel elle se déroule. Nous avouons d'ailleurs avoir eu quelque peine à saisir sur ce point la pensée exacte de H. Delacroix ou plutôt à la débarrasser d'une contradiction qui la menace constamment ; si celle-ci n'éclate pas plus ouvertement, c'est que l'historien se contente souvent sagement de dégager des tendances — tendance doctrinale et tendance intuitive — sans dire exactement quelle importance elles ont l'une par rapport à l'autre. Car il est bien certain que si l'on devait les pousser à l'absolu, elles se contrediraient logiquement l'une l'autre. La confusion qui nous paraît subsister malgré tout dans ce chapitre, le plus intéressant de l'ouvrage, se produit sur deux points. Le premier, c'est qu'après avoir parlé de l'expérience mystique racontée, l'auteur ne parle plus que de l'expérience vécue. Il est bien compréhensible que le rôle de la doctrine ne soit pas le même dans la première et dans la seconde. Et l'on peut dire que le récit de l'expérience est conditionné par la doctrine sans que l'expérience elle-même l'ait été. Il y a bien d'autres exemples de cette systématisation-là dans la littérature chrétienne qui sont toujours présents à l'esprit : celui des *Evangelies* et celui des *Confessions* de saint Augustin, pour ne citer que ceux-là. Mais H. Delacroix va plus loin. Il parle d'une activité de l'esprit accompagnant l'expérience. Et c'est sur la nature de cette activité que l'on voudrait une précision. Le psychologue, doublé du philosophe, qui analyse la doctrine des mystiques ne distingue pas assez nettement, nous semble-t-il, entre les deux activités de la raison, celle qui ordonne l'expérience et celle qui la constitue. C'est là, croyons-nous, que gît la principale difficulté quand il s'agit de déterminer la portée exacte d'une affirmation comme celle-ci : « L'intelligence contrôle l'expérience mystique ; elle en rattache les états successifs à un vaste système religieux qui l'accompagne et la garantit » (1). De quelle garantie s'agit-il exactement ? Est-ce d'une garantie interne et qui est donnée à l'expérience elle-même ? Mais alors l'expérience mystique prend un caractère intellectualiste que Delacroix refuse par ailleurs de lui donner. Ou bien, est-ce une garantie externe et qui porte sur le récit de l'expérience ? Mais alors le danger est grand de donner dans la pensée mystique exprimée après coup la primauté à la doctrine sur le fait vécu et de faire ainsi des mystiques des rationalistes dogmatiques. A vrai dire, il y a dans le vocabulaire même de Delacroix une variété de termes assez déroutante pour désigner cette activité intellectuelle : tantôt elle reçoit la qualification toute formelle de logique, tantôt celle de système, tantôt celle de doctrine ou même de tradition, tantôt enfin celle d'intellect, de travail intellectuel. Il y a derrière tous ces termes, et dans leur équivalence même, un intellectualisme qui est peut-être celui de notre auteur

(1) P. 352.

plutôt que des mystiques qu'il nous présente sous ce jour. Incontestablement, les mystiques sont des doctrinaires. Mais que faut-il entendre par là ? Ce ne sont ni des dogmatiques, ni des rationalistes, ni des intellectualistes, en ce sens qu'ils n'ont aucune métaphysique, aucune ontologie systématisée, ce que Delacroix leur confère en même temps qu'une doctrine. Cette doctrine des mystiques nous paraît, telle qu'elle ressort des portraits psychologiques si vigoureusement tracés par l'historien, d'une tout autre nature : elle est essentiellement pratique. Elle est une discipline et non pas une théorie. Elle n'est pas destinée à garantir ni à contrôler l'expérience qui reste souveraine, mais à l'entretenir, à l'entraîner. Elle fait partie, si l'on veut, de la méthode mystique et non de sa vérité <sup>(1)</sup>. Nous nous demanderons en terminant si la notion même d'expérience mystique, au sens où l'entend H. Delacroix, rend bien compte du fait mystique, si le mysticisme est essentiellement une *expérience* du divin. Et c'est précisément la manière d'envisager la doctrine mystique qui nous oblige à nous poser la question. En constatant dès maintenant que cette doctrine mystique a une portée beaucoup moins intellectuelle que pratique, nous sommes amenés à nous demander si la notion même de l'expérience mystique, telle que l'entend H. Delacroix, n'est pas, elle aussi, beaucoup trop intellectuelle ; toute la description de H. Delacroix et son explication tendent à montrer que le mystique veut connaître. D'où l'importance et la signification même données à l'élément doctrinal, systématique, logique. La nature même de cette doctrine nous paraît au contraire montrer qu'elle n'est pas au service d'une connaissance, mais de la pratique d'une présence. L'intuition des mystiques ne doit pas faire illusion. Ce ne sont pas des « intuitionnistes », pas plus que le terme d'expérience ne fait de leurs oratoires des laboratoires. Il semble bien sur ce point que H. Delacroix ait été induit en erreur par sa méthode même et qu'il ait fait de ses mystiques des psychologues de la religion. N'est-ce pas son propre intellectualisme qu'il projette ainsi dans l'expérience mystique, et ne lui arrive-t-il pas ce qu'il constate précisément dans les écrits qu'il analyse, de nous présenter une expérience raisonnée et systématisée ? Mais nous reviendrons sur cette question de l'expérience après en avoir très brièvement donné les caractéristiques.

*L'expérience mystique.* Les mystiques reconnaissent la qualité divine de leurs états à trois caractères : 1<sup>o</sup> l'extériorité par rapport au moi. Cette division d'avec la conscience ordinaire, caractère tout formel, indique pour les mystiques l'origine surnaturelle de leurs états. 2<sup>o</sup> La nature même de ces états et l'impuissance de la conscience ordinaire à constituer des états semblables. 3<sup>o</sup> Leur caractère actif, constructeur. Ces états sont impératifs et s'emparent de la conscience. Ces trois caractères se retrouvent dans l'état

(1) Nous ne voulons pas dire par là que les mystiques aient résolu de façon satisfaisante le problème de la doctrine chrétienne, mais préciser simplement le sens et la portée de cet élément doctrinal.

d'oraison qui « réalise l'essentiel du divin » (selon la formule curieuse de H. Delacroix). Mais il faut rappeler tout de suite que ces réalisations du divin comportent des degrés et que l'on voit les mystiques critiquer successivement leurs états d'oraison. Dans l'extase, par exemple, qui est un des états d'oraison, ils trouvent encore trop de précision et trop de rapport à la conscience personnelle. « Le caractère essentiel du divin c'est donc, pour le mystique, cette puissance d'organiser Dieu en lui-même — elle décrit un cercle d'évolution jusqu'à ce qu'elle se soit trouvée comme esprit et comme vouloir absolus, jusqu'à ce qu'elle ait uni dans un état définitif l'aperception de l'être par soi-même et l'activité créatrice » (1).

Le mystique substitue progressivement l'oraison passive à la méditation active et à l'oraison affective qui mettent en jeu des idées, des images, des émotions précises et sont, au moins partiellement, sous la dépendance de la volonté. Mais, ce faisant, il prétend identifier la confusion de ses intuitions avec les notions chrétiennes explicitées dans le dogme. Dans ces états, c'est le Dieu de l'Eglise qu'il croit expérimenter. H. Delacroix analyse longuement le mécanisme psychologique de cette identification. Nous retrouvons ici des considérations qui auraient trouvé leur place logique, semble-t-il, dans le chapitre précédent, puisqu'il s'agit de la relation entre la doctrine chrétienne et l'expérience mystique. Notons seulement que H. Delacroix pose la question en termes bien absolus et singulièrement simplifiés. Le Dieu chrétien n'est-il vraiment aux yeux des croyants qu'une doctrine et non une personne, et l'intuition mystique ne se sert-elle vraiment que d'images intermittentes, entre deux états d'oraison confuse, de représentations du Dieu chrétien ? Si commode que soit ce schéma pour l'analyse, il nous semble qu'il méconnaît deux faits essentiels : le Dieu chrétien est un Dieu mystique, c'est-à-dire une personne ou un esprit qui veut s'unir à d'autres esprits ou à d'autres personnes. Ensuite, l'intuition des mystiques chrétiens n'est pas une intuition idéaliste. Et c'est ici que la philosophie idéaliste de H. Delacroix paraît intervenir quelque peu dogmatiquement. Nous ne cherchons pas à l'auteur une querelle de théologien et ce n'est pas cette philosophie que nous critiquons ici. Ce qui nous arrête, c'est que la philosophie religieuse de H. Delacroix (qui doit être assez voisine de celle de M. Brunschvicg) déforme, involontairement, l'expérience chrétienne traditionnelle et l'expérience mystique. De l'une il fait un système doctrinal à base mythologique, de l'autre il fait un intuitionnisme intellectuel qui suppose une métaphysique idéaliste. Dans l'un et l'autre cas, la réalité de Dieu est supprimée. On n'a plus affaire qu'à deux processus, l'un dogmatique et statique, l'autre contemplatif et dynamique. La relation entre l'intuition mystique et l'expérience chrétienne dite traditionnelle est ainsi ramenée à la relation entre la conscience religieuse et la doctrine. Dans l'un et l'autre cas, Dieu cesse d'être le véritable objet de l'expérience. Tout se passe, dirait-on, comme si l'expé-

(1) P. 368.

rience chrétienne avait pour but de substituer à son objet soit une représentation correcte (le traditionalisme doctrinal) soit un état de conscience dont il semble bien que l'achèvement soit de se produire lui-même. Ainsi le mystique finirait par absorber son Dieu et l'état théopathique se prolongerait et disparaîtrait dans une activité de la conscience devenant son propre objet. On est frappé de voir combien les thèses de l'idéalisme contemporain trouvent leur exacte application dans ce processus mystique tel que le décrit H. Delacroix. « Vérité est intelligibilité » dit M. Brunschvicg. Et H. Delacroix montre précisément que la vérité des mystiques est une prise de conscience progressive qui assimile peu à peu son objet. Et non seulement elle l'assimile, mais elle le crée. Le divin, au sens d'un certain état de conscience créateur, remplace Dieu. Sans doute s'agit-il d'une tout autre intelligibilité que celle dont parle M. Brunschvicg ; nous n'allons pas, à la faveur de ce rapprochement, classer le maître de l'idéalisme contemporain au nombre des mystiques occidentaux. Mais lui-même peut-être ne tient pas non plus à voir déboucher à l'horizon de son idéalisme ces mystiques, dont la seule orthodoxie métaphysique ou théologique est de se refuser à tout jamais à l'identification de l'être à l'être connu, de Dieu au Dieu connu.

*L'intuition et le discours.* Le mysticisme spéculatif s'efforce de maintenir trois affirmations : 1<sup>o</sup> la réalité sous sa forme la plus haute n'est pas accessible à l'intelligence. 2<sup>o</sup> Il y a un mode de connaissance supérieur à l'intelligence. 3<sup>o</sup> Il y a pourtant quelque adéquation entre le réel et l'intelligible. H. Delacroix rappelle, à ce propos, les origines néo-platoniciennes de toute spéculation mystique. Ainsi Plotin admet au-dessus de l'intelligence l'Un qui ne se fragmente pas en conscience de soi. « Puisque la forme et l'intelligence sont incapables de fixer l'Un et de l'atteindre, la compréhension de l'Un ne peut être qu'une présence. Une union qui est un contact, un contact intellectuel » (1). D'où la distinction fondamentale, dans la théorie comme dans les pratiques mystiques, entre l'oraison extraordinaire et l'oraison ordinaire, entre la contemplation et la méditation. « Toute la critique mystique de l'intelligibilité », dit H. Delacroix, « est condensée dans cette distinction. » (2)

Cependant, si les mystiques sont portés d'instinct à donner à l'expérience intérieure une valeur absolue, ils savent aussi fort bien que sans l'intelligence l'intuition est aveugle ; elle ne se reconnaît pas elle-même. Il faut donc une infrastructure intellectuelle. C'est le système chrétien qui fournit les conditions d'intelligibilité et d'action. Ce qui amène H. Delacroix à dire que, pour les mystiques chrétiens, le Dieu ineffable est au Dieu de l'Eglise ce que l'intuition est au discours. Il le dépasse, mais il se précise et s'explicite en lui : l'intelligibilité est une expression du réel et l'intuition n'est valable que dans un ensemble avec lequel elle s'accorde.

Quant à la nature même de l'intuition mystique, H. Delacroix en explique

(1) P. 377. — (2) P. 378.

autrement que M. Leuba (dont il résume brièvement l'analyse) le caractère inconscient. Pour M. Leuba, dans les états extatiques la pensée est d'abord limitée, puis affaiblie et enfin disparaît dans l'inconscience. Cet état d'inconscience étant ce qui se rapproche le plus de la notion confuse d'un Dieu mystérieux et infini, l'inconscience même finit par être identifiée avec ce Dieu. Ce vide de conscience devient objet de pensée pour la conscience revenue, prend existence et devient « le rien qui est ». Mais, demande H. Delacroix, est-il vrai que le mysticisme se perde dans l'inconscience et que celle-ci soit la fin de l'intuition mystique ? On voit toute l'importance de la question. Il faut remarquer, tout d'abord, que ce mot d'intuition s'applique en réalité à plusieurs états assez différents. Or, si l'on classe ces états, on constate que le dernier terme, celui de la théopathie active, est un état permanent de conscience et d'organisation de la vie. Il peut, en outre, y avoir abrogation de la conscience intellectuelle sans que la conscience psychologique disparaisse. H. Delacroix pense que le vocabulaire des mystiques a parfois induit en erreur les psychologues, en leur laissant croire que la suppression de la conscience réfléchie excluait nécessairement toute autre forme de conscience. Une autre erreur serait de considérer les intuitions des mystiques spéculatifs comme des phénomènes absolument isolables et sans analogue. Elles se placent dans une longue série qui part d'excitations frustes, parfois produites ou favorisées par toute espèce d'artifices, et qui s'élève jusqu'à la notion d'ensemble de l'univers que se donnent les sages et les poètes. Cette intuition mystique de l'être du monde, cette identification avec le principe des choses, liée à un sentiment de souveraineté, est décrit aussi par beaucoup de sages et beaucoup d'artistes.

Et H. Delacroix pousse le rapprochement assez loin (1).

Nous terminerons sur ces mots l'analyse de cette dernière partie en soulignant simplement combien est délicate la définition de la spécificité de l'expérience mystique. Voilà une expérience qui ne se laisse caractériser ni par une méthode absolument originale, ni par un objet propre, ni par des conditions qu'elle serait seule à réunir, ni par un résultat absolument constant. Et, nous l'avons vu, chaque fois que le psychologue veut donner de la mystique une définition arrêtée, il en arrête du même coup le déroulement et la fixe arbitrairement en une doctrine ou bien, la maintenant créatrice et mouvante, il lui retire toute l'ontologie qui la soutient et la laisse livrée à elle-même comme une pure activité de la conscience.

Aussi sans nous permettre encore de rien affirmer contre une autorité aussi

(1) « L'artiste ou le contemplateur de la vie n'est peut-être empêché d'expérimenter l'absolu que par des réserves théoriques et un contrôle logique qui fonctionne encore, et qu'une exaltation supérieure ou une foi plus aveugle abolirait. Si cette restriction mentale s'efface, s'il se laisse aller sans retenue à l'état qui l'envahit, il y goûte, comme le mystique, le sentiment d'être élevé au-dessus de soi-même et d'être affranchi du monde, de s'apercevoir plus riche qu'un monde et capable de tous les mondes dans un moment éternel » (p. 389).



compétente que celle de H. Delacroix, dont la méthode est si scrupuleuse et si respectueuse des faits, continuerons-nous désormais notre lecture avec, dans l'esprit, une question centrale : dans quel sens et jusqu'à quel point peut-on parler d'une expérience mystique indépendamment de toute affirmation ontologique ? Le mot mystique, pas plus que celui de chrétien, n'est une épithète qui qualifie une expérience se donnant librement un objet ; peut-être un seul mot mérite-t-il de recevoir cette qualification, celui de vie, au sens où Pascal, parlant de la vie chrétienne, disait : « Il s'agit de nous et de notre tout ».

\* \* \*

En terminant, nous voudrions poser aux théologiens une question. N'y a-t-il pas, dans l'expérience mystique, un champ d'observation trop longtemps négligé, actuellement même mis à ban, et pourtant d'une grande richesse d'enseignements ? Une étude comme celle de H. Delacroix rend l'immense service de préparer des matériaux et d'ouvrir des perspectives. Il faudrait pousser plus loin. La théologie mystique nous paraît avoir deux grands avantages pour la théologie dite dogmatique à laquelle on veut l'opposer aujourd'hui. D'abord, elle est assurée d'une base historique et psychologique. Et cela a une grande importance pour une religion comme le christianisme, dite historique. En restaurant la notion d'expérience religieuse on s'assure de la source même de la vie et de la pensée chrétiennes. A condition, bien entendu — et nous voudrions avoir le temps de souligner cette réserve — que l'on ne s'en tienne pas à une théologie de l'expérience ; celle-ci sera toujours insuffisante et confond une matière ou une méthode avec une science. Nous voulons dire simplement qu'en conservant la notion d'expérience religieuse, la théologie se garde mieux — parce qu'elle oppose une affirmation constructive — du danger qui la menace à droite, le dogmatisme, et de celui qui vient de gauche, le symbolisme. L'autre avantage de la théologie mystique, c'est que non seulement elle restaure la notion d'expérience religieuse, mais elle s'adresse à la forme la plus caractéristique de cette expérience : celle qui considère Dieu non comme une cause métaphysique ou comme l'aboutissement d'une succession d'états de conscience, mais comme une Présence. La théologie mystique est celle qui respecte le mieux les deux conditions de toute pensée religieuse : la transcendance de Dieu par rapport à la conscience et la révélation de Dieu à la conscience. La notion expérimentale de la présence divine, l'affirmation première sur Dieu qui consiste à reconnaître en lui « celui qui est là » dépasse de beaucoup en possibilités pour la psychologie et pour l'ontologie religieuses celles qu'offrent le conceptualisme dogmatique et l'idéalisme symboliste. La présence n'est ni un attribut ni une modalité de l'existence. Elle en est l'affirmation primordiale, sous le double aspect de l'extériorité et de la relation vis-à-vis d'une conscience donnée. Mais, ici aussi, il faut faire une réserve et distinguer entre le spécifique



et le particulier en matière d'expérience dite mystique. L'étude de H. Delacroix nous fait penser que les cas qu'il juge spécifiques sont néanmoins des cas particuliers et que la spécificité mystique s'étend beaucoup plus loin qu'il ne l'a montré. L'expérience chrétienne tout entière, quand elle est vraiment une expérience, c'est-à-dire une relation vécue entre une conscience particulière et un objet qui lui est plus présent qu'elle-même, l'expérience chrétienne tout entière est une expérience mystique. Derrière le symbole, le mythe ou l'histoire de la Révélation « par Jésus-Christ », il y a d'abord et il y a enfin l'affirmation une et infiniment diverse de la présence de Dieu. On montrerait ce contenu mystique dans l'expérience des Evangiles primitifs, dans celle de Jean, dans celle de Paul ; on la montrerait dénoncée comme une hérésie, parce que excessivement intellectualisée, chez les gnostiques, mais aussi chez saint Augustin. Et l'on sait assez que toute la doctrine de la Révélation scripturaire chez les théologiens réformés s'effondre si on lui soustrait l'affirmation, qui la constitue et la garantit à la fois, de la présence du témoignage du Saint-Esprit.

Il faudrait conclure en montrant comment cette théologie mystique peut aboutir à une tout autre philosophie de l'esprit que l'idéalisme latent de H. Delacroix. En considérant l'expérience comme une fonction irréductible à toute vérité positive, en faisant donc de l'intuition mystique non plus un mode de connaissance absolu et privilégié, mais une activité de la conscience provoquée et soutenue par un donné extérieur à elle, la théologie mystique connaît, entre autres grâces, celle de ne jamais se mettre en contradiction avec une philosophie religieuse ou même une métaphysique fonctionnalistes. Car elle reconnaît ces trois facteurs constitutifs de la manifestation de l'être (je reprends les termes d'une étude parue ici-même) <sup>(1)</sup> : le réalisme métaphysique, la créativité — et l'activité de la conscience. Aussi ces mots nous paraissent-ils unir dans un effort convergent l'activité du mystique et la réflexion du philosophe : « Sans que l'homme ait à courir la dangereuse aventure de s'identifier à Dieu, il ne peut renoncer à son effort et à son activité d'homme sans compromettre l'œuvre de Dieu elle-même dans laquelle par sa destination propre il est engagé ».

Mars 1939.

Edouard BURNIER.

---

(1) André BURNIER, *Les conditions métaphysiques du fonctionnalisme*. Rev. de Théol. et de Phil., N° 103, 1937, p. 128.