Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 3

Artikel: Approche de la mystique
Autor: Keller, Carl-A.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381315

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 281-289

APPROCHE DE LA MYSTIQUE*

CARL-A. KELLER

Conformément à son titre, la présente étude est une approche, une tentative de baliser une voie, d'indiquer une démarche scientifique susceptible de nous conduire vers un but: la connaissance de la mystique. Nous nous proposons d'ébaucher une méthode qui permettra, sinon de comprendre le phénomène en question, du moins de mieux discerner la tâche qui incombe à la recherche dans ce domaine.

I. Mystique et «états autres» («Altered states of consciousness»)

Avant d'esquisser une méthodologie adéquate, il convient de définir avec exactitude le phénomène qu'on désire examiner. Il ne s'agit certes pas de commencer par élucider la nature et le sens de ce qu'on appelle la «mystique»; mais il est nécessaire d'isoler dans l'immensité des activités et des expériences humaines le champ limité que la présente étude se donne d'aborder. Nous désirons donc dire ce que nous entendons par le terme de «mystique», et situer l'objet dont l'exploration scientifique constitue le thème des quelques réflexions qui vont suivre.

Cette tâche nous oblige d'emblée à prendre position, avec le plus de clarté possible, dans un débat extraordinairement complexe. Notre opinion au sein de ce débat déterminera l'orientation de notre travail ainsi que son contenu. Les spécialistes de la mystique ont en effet de plus en plus élargi l'étendue de leurs investigations. En considérant la mystique comme étant essentiellement une «expérience» vécue passivement (cf. déjà William James[1]), un événement affectant le psychisme, une «survenance» subie par le mystique, un état psychique inhabituel (par exemple le fameux «sentiment océanique») que le sujet serait contraint, après coup, d'interpréter, les chercheurs ont abouti finalement à une inflation du terme de «mystical experience» qui désigne désormais couramment un grand nombre d'états psychiques anormaux ou extraordinaires, des états dits «supérieurs» ou «paroxystiques», des «peak experiences»[2] qui modifient la conscience ordinaire, laissant en celui qui les éprouve un souvenir quasi indélébile. Ainsi, R.C. Zaehner, dans son livre

* Texte d'une conférence, prononcée à Genève dans le cadre de la Société suisse pour la science des religions, le 16 octobre 1984.

[1] WILLIAM JAMES: *The Varieties of Religious Experience,* London, 1902, chapitre XVI et XVII.

[2] L'expression «peak experience», inadéquatement rendue par «état paroxystique», a été introduite dans la discussion savante par A. H. MASLOW: *Religion, Values and Peak Experiences,* Ohio State University, 1964.

intitulé «Mysticism, Sacred and Profane»[3], a mis côte à côte, tout en les différenciant, des états psychiques modifiés par des drogues, le sentiment d'union avec la nature et celui de fusion avec un Absolu ou de communion avec un Etre divin. De même dans un livre largement répandu, Ben-Ami Scharfstein [4] a examiné entre autres «Everyday Mysticism», «Creators' Mysticism», et «Psychotic Mysticism», pour aboutir dans le dernier chapitre à l'énumération de «Onze quintessences de l'état mystique» parmi lesquelles le lecteur trouvera aussi bien le «mysticisme de tous les jours» que cet «état mystique» que connaît le poète dans ses élans lyriques ou qu'éprouve le savant dans l'exaltation d'une grande découverte.

Cet élargissement du champ d'investigation relatif à la mystique et à ses manifestations a nécessairement abouti à l'éclosion prolifique, excessive même, de questions difficiles et donc controversées. Quelle est la différence entre les divers «états mystiques»? Qu'est-ce qui distingue l'état mystique religieux de celui qui ne l'est pas? Comment définir le rapport entre un état mystique induit par l'usage de drogues et les états mystiques de Jean de la Croix ou de Shankara? Et de manière plus générale, comment articuler le rapport entre l'expérience (i.e. la «survenance») d'un état mystique et le discours interprétatif qui tente d'en décrypter le sens? Ou encore comment traiter du rapport entre langage mystique et manifestation d'une rupture («mystique») du niveau de conscience? Le langage n'est-il qu'une conceptualisation ou une rationalisation postérieure à l'événement mystique, ou détermine-t-il plutôt la nature de l'expérience elle-même? Ou est-il en réalité parfaitement indifférent?

Nous estimons, pour notre part, que ce «grossissement» du champ d'investigation relatif à la mystique est à la fois utile et néfaste. Il est utile parce qu'il attire notre attention sur le fait que le phénomène dit «mystique» comporte il est vrai des états psychiques modifiés, qu'il englobe effectivement des ruptures du niveau de conscience. Mais il nous paraît nécessaire de s'imposer face à cette inflation de la notion de «mysticisme», une certaine ascèse dans son emploi. En considérant la «mystique» uniquement comme un état d'esprit qui peut frapper n'importe qui, n'importe quand, on fait fi du témoignage de ceux qu'on appelle traditionnellement les «mystiques»[5].

[3] R.C. ZAEHNER: *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford, 1957.

[4] BEN-AMI SCHARFSTEIN: *Mystical Experience*, Indianapolis/New York, 1973.

[5] Comme nous le soulignerons dans la troisième partie de cette brève communication, la modification de la conscience est le résultat d'une pratique, d'un effort. A ce sujet, nous faisons entièrement nôtre une remarque de Robert M. GIMELLO: «The mysticism of any particular mystic is really the whole pattern of his life. The rare and wonderful "peaks" of experience are part of that pattern, but only a part, and their real value lies only in their relations to the other parts, to his thought, his moral values, his conduct towards others, his character and personality, etc. *The modern study of mysticism has, I believe, tended to overlook those relations*» («Mysticism in Its Contexts», in STEVEN KATZ éd., *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, 1983, p. 85. — C'est nous qui soulignons.)

Une autre raison, péremptoire, pour considérer pareille inclusion comme superflue vient du fait que, depuis quelques années, l'étude de ces «états autres» (Altered States of Consciousness, «A.S.C.» dans la suite du texte), constitue le sujet de recherches scientifiques menées conjointement par des biologistes, des physiologistes, des médecins et des psychologues. Les «A.S.C.» provoqués par l'usage de drogues, par des méthodes d'hyperstimulation sensorielle ou au contraire par leur privation, les techniques et les effets de ce que l'on appelle couramment le «lavage de cerveau» impliquent manifestement des processus à la fois physiologiques et psychiques que des méthodes expérimentales permettent d'élucider. Dans ce domaine, de très nombreuses études ont déjà été faites ou sont encore en voie d'exécution. Leurs résultats ont naturellement des incidences sur la compréhension de certains aspects du phénomène mystique — sur ce point, les travaux de spécialistes tels que Charles Tart[6], Roland Fischer[7], ou Peter Heigl[8] font parmi d'autres autorité. Mais la mystique dans son ensemble, si elle connaît certes des «A.S.C.», est fondamentalement autre chose. C'est du moins ce que nous espérons démontrer par la suite.

Nous renonçons donc à tenir compte de cet élargissement du phénomène mystique et à appliquer ce terme à tous les «A.S.C» possibles; nous ne considérerons comme phénomènes mystiques que ceux qui sont insérés, enracinés dans une pratique religieuse. Nous nous distançons ainsi non seulement des auteurs susmentionnés (Zaehner, Scharfstein etc.), mais aussi de certains philosophes comme Walter T. Stace[9] et même d'un spécialiste dont nous nous sentons à certains égards assez proche: Frits Staal[10]. Les philosophes ont une

[6] CHARLES T. TART (éd).: *Altered States of Consciousness*, New York, 1969; le même (éd).: *Transpersonal Psychologies*, London, 1975.

[7] ROLAND FISCHER: «A Cartography of the Ecstatic and Meditative States», in *Science*, 1971; réédité in RICHAD WOODS (éd).: *Understanding Mysticism*, New York, 1980, p. 286-305.

[8] PETER HEIGL: *Mystik und Drogenmystik — Ein kritischer Vergleich*, Düsseldorf, 1980. — D'ailleurs, le premier à envisager la mystique expressément comme une modification de la conscience était probablement WILLIAM JAMES lui-même, cf. sa brève étude «A Suggestion about mysticism» (vers 1910), rééditée in RICHARD WOODS (n. 7), p. 215-222.

[9] WALTER T. STACE: *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia, 1960.

[10] FRITS STAAL: *Exploring Mysticism*, Berkeley/Los Angeles, 1975. — L'auteur juge sévèrement toutes les approches traditionnelles de la mystique: dogmatiques, philologiques, historiques, phénoménologiques, sociologiques, physiologiques et psychologiques; il préconise une méthode qui consiste en tout premier lieu à devenir soi-même, dans une certaine mesure, un mystique. Nous ne pouvons qu'approuver ce point de vue. En revanche, nous regrettons que Staal réduise la mystique à un processus psychique, voire même intellectuel: «Mysticism and mystical experience cannot be understood in isolation from the more general problem of the nature of mind. Conversely, no theory of mind which cannot account for mystical experience can be adequate» (p. 198). Nous regrettons aussi qu'il considère le côté religieux comme une «superstructure» et qu'il faut «remove mystical experiences from the real of religion» (p. 196); sur ce point, nous

nette propension à mettre l'accent sur la réalisation par les mystiques d'un «UN» métaphysique, qui serait l'aboutissement d'une démarche non seulement indépendante de toute pratique religieuse, mais encore supérieure à celle-ci, sans compter qu'elle en consacrerait même la caducité.

Si nous limitons le champ de la «mystique» à des phénomènes qui se trouvent enracinés dans une pratique religieuse, ce n'est pas pour en exclure toute réflexion philosophique; mais la tentative de dissocier l'essence de la mystique (qui serait de nature non religieuse) de la pratique religieuse fausse radicalement à notre sens la perspective selon laquelle il faut examiner les mystiques, même les plus philosophiques: Maître Eckhardt ou Shankara pour ne citer qu'eux [11].

Cette limitation de la signification du terme de «mystique» au seul domaine religieux se justifie par l'histoire de ce terme. Associé à l'origine aux rites initiatiques des «mystères» grecs, le terme a été adopté par les théologiens chrétiens (les Pères du monachisme et de l'Eglise) pour désigner un mode de connaissance immédiate de Dieu, connaissance rendue possible non seulement par des rites, mais encore par des méthodes de transformation du psychisme. Comme Louis Bouyer l'a démontré avec autorité [12], cette mystique chrétienne l'est authentiquement; ce qui veut dire qu'elle fait partie d'une intense pratique de la religion chrétienne: pour les mystiques, il s'agit non pas d'accéder à un Absolu quelconque dont l'identité importe peu, ou d'atteindre un «UN» métaphysique, mais plutôt de rencontrer le Dieu Un et Trine de la Révélation chrétienne.

II. Une dimension des systèmes religieux

L'étude de la mystique devrait donc se limiter à l'examen des phénomènes mystiques au sein du chritianisme, car c'est là l'application première du ter-

préférons l'option contraire: nous considérons comme «mystiques» certaines attitudes et pratiques qui se développent dans le cadre de la vie religieuse; une expérience prétendument «mystique» mais non religieuse est une simple modification de l'état de conscience, «a specific aspect of the mind» (p. 198).

[11] Eckhardt était théologien et prédicateur et c'est comme tel qu'il convient de le comprendre: toute sa prédication (qui renferme l'essence de sa pensée et de sa pratique) peut se résumer dans l'idée de la «naissance du Fils dans l'âme»: «Wer nicht erfasst hat, dass die Geburt des Sohnes durch den Vater im Seelenfunken den einzigen Anlass, den Inhalt und das Ziel der Predigt Eckeharts ausmacht und seinen Ausführungen, fast möchte ich sagen, eine grossartige Eintönigkeit gibt, der hat Eckehart verkannt» (JOSEF QUINT: *Meister Eckehart - Deutsche Predigten und Traktate,* München, 1963, p. 22). — Shankara, de son côté, était essentiellement théologien: sa pensée n'est ni spéculation libre, ni recherche philosophique indépendante de la tradition religieuse, mais au contraire exégèse des textes sacrés, rigoureusement déterminée par la Révélation védique *(śruti),* telle qu'il la comprend.

[12] LOUIS BOUYER: «Mysterium», in *La vie spirituelle,* 1952; en anglais in RICHARD WOODS (n. 7), p. 42-55. (sous le titre: «Mysticism - An Essay on the History of the Word»).

me. Toutefois, la démarche de la mystique chrétienne — connaître le Dieu trinitaire de manière initiatique, intime, directe, moyennant une transformation de la structure du psychisme — se retrouve, sous des formes analogues, avec d'autres expressions certes, dans d'autres religions. L'ésotérisme et la kabbale juifs, le *taṣawwuf*[13], au sein de l'islam; les diverses formes de yoga en Inde; *satipaṭṭhāna, śamatha, vipaśyanā*[14] et yoga au sein du bouddhisme, conduisent toujours les pratiquants, selon des modalités propres aux systèmes religieux respectifs, à des buts analogues. Le kabbaliste cherche à participer à la vie divine (à la vie des *sefîrōth* ou au retour du Divin vers son origine); le yogi hindou souhaite réaliser l'essence intime de lui-même et de l'univers (interprétée d'ailleurs de manière très variable); le soufi s'efforce de vivre totalement le *tawḥīd* (la «déclaration islamique d'Unité»), non seulement au niveau de la parole, mais aussi à celui du «cœur» et de l'existence fondamentale; alors que le bouddhiste tend à se décomposer selon les «cinq agrégats» de constituants atomiques dont est fait, en un flux constant, l'être humain; ainsi qu'à éprouver la non-substantialité *(anattā)*, la vacuité *(śūnyatā)* de ces éléments. Il s'agit donc toujours et partout de «devenir autre», mais dans chaque cas, ce «devenir autre» est décrit dans les termes propres à une perception particulière d'une dimension ultime de l'être. Par conséquent, il est également justifié de parler de «mystique» dans le cadre de religions non chrétiennes, et ce par analogie avec le sens de ce terme au sein du christianisme.

Nous venons ainsi de définir l'objet de notre étude: une certaine dimension des systèmes religieux; celle qui consiste à vivre la relation à un Ultime (ou à une dimension ultime des choses), non seulement au moyen de rites ou d'une réflexion purement intellectuelle, mais grâce à l'intériorisation totale de cet Ultime, au prix d'une transformation radicale du psychisme et de ses diverses activités.

En étendant le champ sémantique du terme de «mystique» à certains phénomènes au sein de tous les systèmes religieux (tout en excluant les A.S.C. non religieux), on fait surgir une problématique qui a beaucoup exercé l'esprit de maints chercheurs (et surtout des philosophes): les diverses formes de mystiques — chrétienne, juive, islamique, hindoue et bouddhiste (entre autres) — aboutissent-elles à une expérience une et universellement identique?

On voit immédiatement que cette problématique ne concerne pas uniquement la nature de l'expérience; elle est au contraire d'ordre métaphysique ou

[13] En parlant de la «mystique islamique», il serait plus correct d'employer le terme arabe: *taṣawwuf*, «acquérir et pratiquer le comportement d'un soufi». Ce comportement est spécifique, déterminé par les données de la Révélation islamique.

[14] *Satipaṭṭhāna*, «pratique intense de *sati*, présense d'esprit» (selon le Canon pāli), *śamatha*, «apaisement» et *vipaśyanā*, «perception de la réalité», sont trois modes clefs des techniques méditatives propres au bouddhisme — des techniques caractérisées par les doctrines spécifiques du bouddhisme.

théologique. Il s'agit non pas de savoir si l'expérience des divers mystiques est la même, mais si les différentes grandeurs ou dimensions ultimes que les mystiques prétendent atteindre — la Trinité chrétienne, le *En-Sōf* (l'«infini») et les *sefīrōth* de la kabbale, Allah un et unique de l'islam, le *brahman,* Vishnu, Krishna ou Shiva de l'hindouisme et la vacuité bouddhiste *(dharmakāya, tathāgatagarbha* etc) — se résument en une seule dimension ultime, en un Absolu, un Divin ou un «Néant» — une «vacuité» — dont les grandeurs désignées au sein des religions ne seraient que des noms ou des conceptualisations inadéquates. On sait que cette vision des choses est soutenue tout particulièrement par certains penseurs néo-hindouistes et par des occidentaux, notamment dans le sillage de René Guénon et de Frithjof Schuon.

Ce n'est pas ici le lieu d'aborder une telle question, qui, nous venons de le suggérer, relève de la métaphysique ou de la théologie. En revanche, il convient de souligner avec vigueur l'irréductible diversité des phénomènes mystiques, tout d'abord au niveau de l'expression. Ce n'est que par analogie, avec toutes les précautions de rigueur, que le terme de «mystique», d'origine grecque et incorporé à la pratique chrétienne, peut être appliqué à certains phénomènes non chrétiens. Cette diversité, déjà remarquée par les pionniers de l'étude comparée des mystiques —Rudolf Otto[15], Ernst Arbman[16], R.C. Zaehner[17] par exemple — et adoptée comme base de leur travail par la plupart des spécialistes des traditions individuelles — Gershom Scholem[18], Reynold A. Nicholson[19], Fritz Meier[20], ainsi que les interprètes compétents des mys-

[15] RUDOLF OTTO: *West-östliche Mystik - Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung,* Gotha, 1926 (Gütersloh, 1979).

[16] ERNST ARBMAN: *Ecstasy or religious trance, in the experience of the ecstatics and from the psychological point of view,* ouvrage paru posthume à Stockholm, en trois volumes: 1963, 1968, 1970.

[17] R. C. ZAEHNER (n. 3); le même: *Hindu and Muslim Mysticism,* London, 1960 (et d'autres ouvrages).

[18] GERSHOM SCHOLEM: *Major Trends in Jewish Mysticism,* London, 1955. En français: *Les grands courants de la mystique juive,* Paris, 1960. — Il paraît utile de relever la thèse principale de Scholem: «There is no mysticism as such, there is only the mysticism of a particular religious system, Christian, Islamic, Jewish mysticism and so on» (p. 6).

[19] REYNOLD A. NICHOLSON, l'un des grands pionniers des études soufies en Occident, a toujours souligné la spécificité de la mystique islamique: «It may be said, truly enough, that all mystical experiences ultimately meet in a single point; but that point assumes widely different aspects according to the mystic's religion, race, and temperament, while the converging lines of approach admit of almost infinite variety... Just as the Christian type cannot be understood without reference to Christianity, so the Mohammedan type must be viewed in connexion with the outward and inward development of Islam» *(The Mystics of Islam,* London, 1914, p. 2s).

[20] Notre vénéré maître et collègue de Bâle, à qui l'on doit des ouvrages fondamentaux sur la mystique islamique (notamment deux études monumentales sur deux soufis très différents: Najm al-dîn Kubrâ, parue en 1957, et Abū Sa'īd ibn Abī 'l-Ḫayr, parue en 1976) a consacré sa carrière académique à explorer «Das Wesen der islamischen Mystik» (titre d'une publication de 1943).

tiques hindoues et bouddhistes — est actuellement au centre des préoccupations d'un spécialiste juif, Steven Katz, et d'un groupe de chercheurs dont il a réuni les travaux dans deux ouvrages collectifs récents: «Mysticism and Philosophical Analysis» (1978) et surtout «Mysticism and Religious Traditions» (1983)[21]. Parmi les collaborateurs de Steven Katz, il convient de mentionner tout particulièrement le bouddhologue Robert M. Gimello et l'indologue Hans H. Penner. Forts d'une analyse rigoureuse des textes, ces auteurs arrivent même à la conclusion que la diversité ne caractérise pas seulement le discours mystique au sein de chacune des grandes traditions religieuses, mais que la nature même de l'expérience mystique est déterminée par les présupposés dogmatiques qui inspirent et dirigent la démarche mystique.

Notre approche de la mystique consiste donc à éliminer de notre enquête les «A.S.C» et les mutations de la conscience qui surviennent en dehors des pratiques religieuses, ainsi qu'à respecter soigneusement la spécificité de chacune des religions, et à l'intérieur des religions, de chacun des témoignages mystiques dont nous pouvons avoir connaissance.

III. Une pratique

Il reste un dernier point, qui est peut-être le plus important. Nous avons commencé par rappeler le fait que la plupart des chercheurs (sinon tous) envisagent la mystique sous l'angle d'une «survenance», d'une mutation du niveau de conscience, bref, d'une «expérience» au sens de «Erfahrung» ou «Widerfahrnis», opposé à celui d'«experiment». Selon cette acception du terme, la mystique serait quelque chose qui «survient» au sujet humain. Nous pensons que cette conception est erronée et qu'elle empêche une saisie véritable du phénomène de la mystique. Nous aimerions ici rappeler un incident caractéristique. En septembre 1976, l'Université de Calgary, au Canada, a organisé un colloque sur la mystique[22]. Elle y a convié des «practising mystics» et des «scholars»: les mystiques parleraient de leurs expériences, et les savants essayeraient d'analyser ces témoignages. Comme il fallait s'y attendre, les savants se sont penchés sur «l'expérience» des mystiques et ont traité des problèmes que posaient leur interprétation, ce dans des exposés au demeurant fort intéressants et érudits. Les mystiques, eux, ont procédé de manière différente: un moine chrétien a présenté «My Spiritual Discipline», un swami hindou a fait l'exposé des «Spiritual Disciplines of a Practising Mystic According to Hinduism», un roshi japonais a introduit son auditoire à la «Zen

[21] STEVEN KATZ (éd): *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, 1978 (Studies in Philosophy and Religion 5); le même (éd): *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, 1983; c'est surtout le deuxième volume qui mérite notre pleine attention.

[22] Les actes de ce colloque ont été publiés par HAROLD COWARD and TERENCE PENELHUM: *Mystics and Scholars — The Calgary Conference on Mysticism 1976*, Waterloo, Ontario, 1977 (SR Supplements 3).

Mystical Practice», alors que pour terminer, un rabbin a parlé de «The Humanistic Transcendentalist Practice of the Kabbalah». Il est vrai que — généralement vers la fin de leurs exposés — ces divers mystiques se sont aventurés, de façon allusive, hasardeuse et souvent peu instructive, dans le domaine des «A.S.C» qu'ils connaissaient aussi; mais il faut souligner que l'essentiel de leur contribution touchait à l'évocation de la *technique* qu'ils suivaient: de leur *«practice»*, de leur *«discipline»*. Ce que montre ce petit détail, c'est que la mystique n'est pas en premier lieu une «expérience». La mystique est une discipline, une pratique quotidienne, un style de vie, une méthode très sophistiquée de transformation de l'intériorité et de la perception de l'univers. Obnubilés par l'idée que la mystique serait essentiellement «l'irruption» d'un nouveau mode de perception et de connaissance, mode qu'il fallait absolument identifier et comprendre, les chercheurs ont presque toujours sous-estimé l'importance de ce qui la précède, c'est-à-dire l'effort, la méthode, le cheminement, les étapes, les fatigues, les dangers, les joies, les subtilités, les illusions et les désillusions du *«voyage»*. Rares sont ceux qui ont compris cela, en dehors des spécialistes des voies individuelles. Parmi nos prédécesseurs, il convient de signaler Ernst Troeltsch. Plus récemment, le psychologue Arthur J. Deikman a interprété des pratiques de type mystique comme des techniques de «dé-automatisation» des processus psychiques[23]. Lors d'un récent congrès, le jésuite Antonio de Nicola a présenté la mystique d'Ignace de Loyola comme une «technologie de transformation»[24]. C'est en suivant cette ligne d'approche qu'il faut selon nous étudier la mystique.

Concernant donc les études sur la mystique, la bonne démarche consiste à analyser les méthodes des mystiques eux-mêmes; c'est par ailleurs la visée que se propose d'atteindre l'ouvrage déjà cité de Frits Staal[25]: on peut comprendre rationnellement la mystique, nous dit-il, en se soumettant aux mêmes techniques d'entraînement que les mystiques.

Conçue comme analyse des techniques mystiques, de la mystique en tant que style de vie et de restructuration consciente de l'individu en vue d'atteindre un but, et cela dans le cadre d'un système religieux donné, l'étude des mystiques s'avère être d'une extrême urgence dans le contexte du marasme intellectuel, religieux et culturel de notre temps. L'étude des simples «A.S.C» revêt sans aucun doute un intérêt scientifique non négligeable, et elle a immanquablement des incidences humaines et politiques; mais l'étude des

[23] ARTHUR J. DEIKMAN: «Deautomatization and the Mystic Experience», in: *Psychiatry*, 1966, réédité par RICHARD WOODS (n. 7), p. 240-260; le même: «Bimodal Consciousness and the Mystic Experience, in: *Symposium on Consciousness*, 1976, réédité par Richard Woods (n. 7), p. 261-269.

[24] ANTONIO T. DE NICOLA: «Mystic Experience and the Technologies of Transformation», communication lors d'un congrès à Porto Rico en 1984: «God: The Contemporary Discussion», à paraître à New York.

[25] Cf. n. 10.

techniques mystiques offre en plus la perspective d'un renouveau possible des fondements spirituels de notre civilisation.

Nous terminons par une citation qui met bien en évidence le caractère volontaire de la mystique, engagement total de la personne qui la pratique:

«Quand on a compris le caractère radical du détachement conçu et réalisé par les grands mystiques, on ne peut plus confondre le mysticisme avec les transports de la subjectivité individuelle, qui demeurent anthropocentriques, et on emploie le mot "mystique,, avec prudence en le réservant à la désignation de ceux qui ont choisi, en une lucidité et en un sacrifice total, de mourir à eux-mêmes et au monde pour éclairer l'humanité d'une lumière qui vient de plus haut qu'elle»[26].

[26] FERNAND BRUNNER: «Portrait de quelques mystiques», in: ANDRÉ MERCIER (éd).: *Mystik und Wissenschaftlichkeit*, Berne, 1972, p. 167.

DIALECTICA
Case postale 1081, 2501 Bienne (Suisse)

(Suisse: 65. f.s. — Etranger: 80 f.s.
C.c.p. 10-5708, Dialectica Lausanne)

SOMMAIRE
1986/1

Clive Stroud-Drinkwater: *Seing and Following Some Rules.*

Pierre Thibaud: *La notion peircéenne d'objet d'un signe*

NOTES ET DISCUSSIONS

G. James Jason: *Epistemologies and Apologies.*

Gilles Granger: *Nécessité ou contingence.*

Guy Hirsch: *Abraham Robinson - Selected Papers.*

ÉTUDE CRITIQUE

Ferdinand Gonseth: *Pour une philosophie dialectique ouverte à l'expérience* (P.E. Pilet).

SOMMAIRE
1986/2

Daniel Laurier: *Nouvelles catégories pour l'analyse du sens du locuteur.*

Bengt-Olof Qvarnström: *Quine's Theory of Observation Sentence Understanding and His Inscrutability Thesis.*

S. R. Palmquist: *Six Perspectives on the Object in Kant's Theory of Knowledge.*

NOTES ET DISCUSSIONS

W. J. Holly: *On Donald Davidson's First Person Authority.*

W. Loh: *Fehldeutungen der klassischen Aussagenlogik.*