

Intervention au Collège de France le 2 mars 2001 dans le séminaire de Carlo Ossola sur la mystique du XVII<sup>e</sup> siècle :  
 « *La Pratique amoureuse* de Jean de Saint-Samson ou l'institution d'une langue étrangère », paru dans « Pour un vocabulaire mystique au XVII<sup>e</sup> siècle », Séminaire de Carlo Ossola au Collège de France, Nino Aragno Editore, Turin, 2005, pp. 293-309.

### **La Pratique amoureuse de Jean de Saint-Samson ou l'institution d'une langue étrangère**

L'œuvre de Jean de Saint-Samson est au cœur de la réforme du Carmel français, réforme commencée avec la venue des carmélites espagnoles dans les toutes premières années du XVII<sup>e</sup> siècle pour l'ordre féminin, et continuée, dans les années 1630, par la réforme de l'ordre masculin<sup>1</sup>. Cette réforme, qui soumet les carmes à une plus grande austérité dans la vie monastique, est tournée vers l'intériorité grâce à l'oraison mentale et à l'activité contemplative. Frère convers aux Carmels de Dol-de-Bretagne puis de Rennes, J. de Saint-Samson s'impose à ses supérieurs comme un spirituel, parfois même comme un directeur spirituel, qu'on écoute et qui va dès lors dicter une œuvre mystique immense (plus de 4000 pages manuscrites), aujourd'hui en cours d'édition<sup>2</sup>.

Autre élément biographique déterminant : c'est parce que Jean de Saint-Samson est aveugle qu'il dicte son œuvre. La diction orale, c'est-à-dire son rythme propre (plus rapide que celui de l'écriture) et sa progression sans retour, sont des éléments déterminants de son rapport à la parole et expliquent –un peu– le style étrange de ses discours. Mais l'étrangeté produite par l'énoncé de Jean de Saint-Samson ne se résout pas si facilement. Lire son texte, c'est se dépayser, non à cause d'un état archaïque de la langue mais à cause de l'appropriation

---

<sup>1</sup> On peut lire à ce sujet le chapitre 5 du tome II de *l'Histoire littéraire du sentiment religieux* de l'abbé Bremond, Armand Colin, 1967 (1923), lui-même nourri de la biographie de J. de Saint-Samson par le P. Sernin Marie de Saint-André, *Vie du vénérable Frère Jean de Saint-Samson*, Paris, 1881.

<sup>2</sup> C'est cette édition qui sera l'édition de référence ici : à ce jour sont parus les trois premiers volumes des *Œuvres complètes* : I, *L'Aiguillon* (1992) ; II, *Méditations et soliloques 1* (1993) ; III, *Méditations et soliloques 2* (2000), édition sous la responsabilité de Hein Blommestijn, Fac-Paris et Institutum Carmelitanum-Rome, à partir des manuscrits. Dix volumes sont prévus. N'existait auparavant qu'une édition très retouchée des œuvres par Donatien de Saint-Nicolas à Rennes en 1658-59, composée de deux in folio : *Les Œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif F. Jean de Saint-Samson* et plus récemment : *Œuvres mystiques*, éd. Max Huot de Longchamp et Hein Blommestijn, Paris, O.E.I.L., 1984 ; *La Pratique essentielle de l'amour*, éd. Max Huot de Longchamp et Hein Blommestijn, Le Cerf, coll. "Sagesses chrétiennes", 1989.

singulière de son locuteur. C'est donc l'étude du rapport entre l'exposition de la mystique et cet état de langue qui fera l'objet de notre enquête.

Poser la question : "Quel est le rapport entre la mystique et la langue qui sert à son exposition ?", n'est-ce pas un *a priori* contestable ? N'est-ce pas d'emblée faire acte d'allégeance à la thèse de Michel de Certeau<sup>3</sup>, reprise par Mino Bergamo<sup>4</sup>, selon laquelle la mystique est "fable" ou "discours", et n'existe que d'être parlée ?

Sans conteste, oui. Et ce, justement parce que la langue est d'emblée récusée par Jean de Saint-Samson comme outil pertinent de la pratique mystique. C'est ce paradoxe que je voudrais développer, grâce à l'analyse, dans *La Pratique amoureuse* de Jean de Saint-Samson, de l'évidement de la langue usuelle, évidemment propice à l'apparition d'une nouvelle langue.

Cet évidement se fait par phases successives et critiques, toutes phases constitutives de l'avènement d'une langue mystique : la critique de la représentation, la critique de l'activité rationnelle, la critique de la prédication linguistique et enfin, la critique de la mystique elle-même. C'est cette dernière phase qui est la plus dérangeante.

Puisque notre objet est le vocabulaire mystique, je me fonderai sur l'emploi et la valeur d'un mot représentatif pour chacune des critiques envisagées.

### 1. Critique de la représentation : le mot "Passion"

Le texte de Jean de Saint-Samson porte d'emblée un titre obscur : *Pratique amoureuse deduite dans les plus profonds excez de l'amour en l'objet universel du mesme amour dedans les profonds abysmes de sa Passion, qui montre les effets du mesme amour extatique, tant dehors que dedans*<sup>5</sup>. Ce titre est déjà un défi à la raison. On ne comprend qu'au fil de la lecture du texte que le sujet de la *Pratique* consiste en la contemplation de la Passion en tant qu'elle débouche sur une disposition mystique.

Ah, mon Dieu, mon Amour, la contemplation de cecy nous attache à vous en un ineffable goust, d'une manière très simple et tres eminente en un pareil regard par dessus tous ces sentimens, si que là nous sommes entierement perdus de nous mesmes en nos ineffables veües, notions et penetrations (p. 272).

---

<sup>3</sup> *La Fable Mystique*, Gallimard, 1982.

<sup>4</sup> *La Science des saints. Le discours mystique au XVIIe siècle en France*, Jérôme Millon, 1992.

<sup>5</sup> *Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, pp. 263-334. On ne sait rien de la date de composition de ce texte (probablement entre 1629 et 1636). J. de Saint-Samson est né en 1571, et après avoir longtemps été un spirituel laïc, il est entré au Carmel de Dol-de-Bretagne en 1606 à 35 ans, puis a été appelé au Carmel de Rennes où il vécut comme frère convers de 1612 à 1636, date de sa mort.

Les soixante-dix pages du traité vont expliquer ce que signifie "contempler amoureusement" la Passion et la première surprise vient de ce qu'à aucun moment il ne soit fait allusion à la Passion, au récit de la Passion, à ses circonstances, aux lieux et aux personnes : il n'y a pas place pour une seule citation évangélique. Cette Passion n'a même pas besoin de la croix (le mot n'est pas prononcé). Seul le mot "Passion" tient lieu de tout l'événement. On est loin de la méditation de la Passion dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace, qui a recours à la mémoire visuelle des événements par la composition de lieu, pour l'application des sens<sup>6</sup>. L'écart entre la méditation et la contemplation est souligné par Jean de Saint-Samson lui-même qui mentionne la "facilité" de la contemplation : "c'est ceste facilité qu'on appelle exercice d'oraison, à la différence de la pénible et industrieuse méditation faite pour l'entendement et l'affection" (p. 330). La finalité en est de "contempler Dieu sans image" (p. 330). C'est donc à une Passion sans image qu'en appelle le texte.

Le mot "Passion" ainsi employé relève déjà du vocabulaire mystique. Il n'y a pas beaucoup de termes d'acception strictement mystique chez Jean de Saint-Samson à part "mystique"<sup>7</sup>, ses dérivés morphologiques (comme "misticité", p. 309 ; 312) et ses presque synonymes ("science expérimentale", "science des saints", "théorie pratique"<sup>8</sup>...), –raison pour laquelle l'existence d'un vocabulaire mystique n'a de pertinence que dans une langue mystique– mais il y a beaucoup de termes de la langue ordinaire qui deviennent mystiques à être employés spécifiquement (c'est ce que révèle largement la *Clavis* de Sandeus).

"Passion" se définit dans la *Pratique amoureuse* comme un mot sans extension verbale, dont le contenu narratif ou descriptif est annulé. La décontextualisation est totale. Il n'y a pas d'extérieur au discours : pas de référent auquel renvoie le signe verbal. "Passion" n'a plus ici qu'un vague sens de manifestation excessive de l'amour. Il est privé de la charge de *pathos* que l'Écriture et la liturgie lui confèrent habituellement.

Le *pathos* est, selon la *Rhétorique* d'Aristote, "la disposition des auditeurs quand leurs passions sont excitées par le discours" (I, II, 5). Ici, il n'est pas question d'exciter les passions de l'auditeur. C'est ce qu'on peut appeler de manière oxymorique "Passion sans *pathos*", ce

---

<sup>6</sup> Voir la troisième semaine des *Exercices spirituels* et en particulier les scènes de la Passion découpées pour les besoins de la méditation, dans l'annotation 209, Ignace de Loyola, *Écrits*, Desclée de Brouwer, 1991, p. 160.

<sup>7</sup> Le mot "mystique" est très rare sous la plume des mystiques au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Jean de Saint-Samson est une exception de taille. Dans son premier texte, composé en 1629, *L'Eguillon, les flammes, les fleches, et le miroir de l'amour de Dieu, propres à enamourer l'ame de Dieu en Dieu mesme*, (O.C., op. cit., t. I), il a souvent recours à ce mot, particulièrement dans l'article sixiesme nommé "De la vie mystique". C'est tantôt l'adjectif "mystique" ("vie mystique", "voie mystique", "science mystique", "vérité mystique"), tantôt le substantif pluriel, "les mystiques", qu'il emploie de façon très moderne.

<sup>8</sup> O. C., op. cit., T. II, p. 102 ("quinzième méditation") et p. 357 ("Epithalame") pour "science expérimentale" ; p. 320 ("Pratique amoureuse") pour "science des saints" et pp. 263-264-265 ("Pratique amoureuse") pour "théorie pratique".

qui correspond, dans la langue de J. de Saint-Samson, à "être par dessus tous ces sentiments" (p. 272). Il n'est pas question de produire du pathétique chez celui qui reçoit le discours. Le discours mystique n'est pas tourné vers celui qui le reçoit pour agir sur lui mais au contraire, il a pour but d'en montrer l'effet sur celui-là même qui produit le discours. Idéalement, il n'est pas destiné<sup>9</sup> : c'est un coup de force dans l'univers rhétorique comme le souligne cette exclamation : "O, que si je pouvais jamais ne parler aux hommes, et que votre amour parlât pour moi et en moy. O Dieu infini qu'il serait bon de converser avec moy !" (p. 305). Quant à l'effet produit sur celui qui parle par son propre discours, il est peu développé dans la *Pratique amoureuse*, et plus nettement dans l'*Epithalame* où l'on trouve cette formule majeure pour la compréhension du discours mystique : "mais, o mon Amour et ma Vie, vous estes entré en moi au mesme moment que je l'exprime"<sup>10</sup>. Le discours mystique ne relate pas une expérience mais se trouve à son origine. La finalité du discours n'est donc pas la persuasion (comme résultante) mais l'accomplissement en celui qui parle d'une activité concomitante à l'activité de parole. Ce qu'aucun traité de rhétorique n'a jamais pris en compte. Pas même les traités de rhétorique sacrée comme le *De doctrina christiana*.

Cette activité concomitante est non prédictible ("il se peut que quelque chose se passe quand je parle") et en appelle à une critique du langage, car celui-ci peut être le moyen comme l'empêchement de cet effet.

## 2. Critique de l'activité rationnelle : le mot "circonference"

Le recours au *logos* pose problème dans la mystique, comme le prouve l'ouverture du traité, avec cette appréciation du désir de la parole :

il n'i a rien que nature non maligne n'appete tant que de pouvoir parler de Dieu selon le pouvoir de son industrie, ce qui n'est autre que fait et effort d'industrie humaine, infiniment esloignée de l'infusion sensible secrette et perdue de Dieu en soy (p. 263).

Le logos et l'amour infus sont d'emblée posés comme deux espaces sans intersection.

Quoique je parle volontiers de vous et de vos œuvres amoureuses, je ne m'en trouve pas plus avancé, d'autant qu'aux occasions que vous m'en presentez, je refuse d'operer et ainsi je ne l'ay l'amour qu'en paroles, et la faineantise et l'oisiveté en effet [...] A quoi bon donc tant de paroles, tant de demonstrations de desirs amoureux, puis que les œuvres ne s'ensuivent point ? (p. 269 et 270)

---

<sup>9</sup> Malgré la mention "au lecteur" qui ouvre certains des textes de Jean de Saint-Samson comme la *Pratique amoureuse*, l'*Epithalame* et l'*Eguillon*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, t. II, p. 348. Voir l'analyse que j'en fais dans *Une Poétique de crise. Poètes baroques et mystiques*, Champion, 1996, pp. 266-268.

Au commencement, la parole (la langue usuelle) et son effet (sur celui qui parle) sont dissociés. Au point que le "je" craigne le recours à la parole : "j'ai grand peur de me consommer en desirs et paroles" (p. 292) "parce que sans doute les grans et volontaires parleurs souvent n'ont autre chose que parolles" (p. 277). Cette critique des grands parleurs revient à de nombreuses reprises : "ils semblent tout percer à force de tout dire, et n'ont ni bras ni jambes pour operer non pas de beaucoup loin dedans le moins du tout sur ce qu'ils disent"(p. 287)<sup>11</sup>.

La défiance à l'égard de l'efficace de la parole est maximale<sup>12</sup>. C'est le point d'ancrage de la mystique comme "théorie pratique". Parler usuellement confine dans l'espace théorique celui qui parle alors que parler mystiquement coïncide avec une pratique. La parole n'a pas pour but de dire quelque chose mais elle doit faire advenir quelque chose, qu'elle peut aussi bien empêcher.

Mais qu'est-ce qui dans la parole est un empêchement ? C'est ce sur quoi porte l'essentiel de la *Pratique amoureuse* à travers le recours au mot "circonférence". Le mot apparaît une vingtaine de fois dans le texte. Il est peu clair au début puis la somme des occurrences l'éclaire : c'est le deuxième trait du vocabulaire mystique (le premier consistant à vider les mots de leur contenu représentatif) : un mot employé de manière mystique prend sens d'être répété dans des environnements différents, car il n'a pas de sens acquis ni de sens stable :

Qu'i a t il à dire là dessus [sur "cete infiniment importante science et conoissance"] ? Par où y pourra t on entrer, sans faire une grande enceinte de circonference ? (p. 266)

"circonférence" signifie alors "détour". A plusieurs reprises, le mot "circonférence" est déterminé dans l'énoncé : "circonférence de raison" (p. 272, 286), "circonférence de verités raisonnables" (p. 272), "circonférence d'escolle" (p. 289). On comprend donc que le mot signifie le détour intellectuel, détour que représente la compréhension comme appropriation dans l'espace<sup>13</sup> par opposition à l'adhésion, et il désigne en même temps la clôture (faire le détour, c'est aussi faire le tour, cerner, circonscrire): "amour ne scait point de circonférence pour aimer" (p. 287). Détours et limites sont les deux composantes essentielles du sens de "circonférence", assimilée à un découpage de l'espace, ce qui l'oppose d'ailleurs directement dans la langue de Jean de Saint-Samson à "abysme" (ce dont on ne peut pas faire le tour parce qu'il n'a pas de limite).

Enfin, le dernier sens qui se surajoute est le sens de limite extérieure de la mystique :

---

<sup>11</sup> Voir aussi p. 322.

<sup>12</sup> C'est cela qui constitue la mystique en fait linguistique : son souci permanent de la langue.

<sup>13</sup> La compréhension repose sur des distinctions ("ceci n'est pas cela") qui spatialisent les représentations mentales, leur donnant un espace que l'on peut cerner.

Les auteurs ont écrit très amplement de ces grossières et terrestres matières [i. e. "les bonnes mœurs"] pour l'érudition des hommes : c'est tout cela qui est la circonférence de ce que nous disons icy ; lesquelles on pourra voir pour les apprendre et les scavoir. Mais si c'est apprendre qu'on cherche, il ne faut jamais penser faire état de perfection" (p. 320)

Le discours moral est la circonférence du discours mystique : cela signifie qu'il représente un détour par rapport à la mystique. La circonférence est ce qui délimite le dedans et le dehors de la mystique. On commence alors à comprendre ce que signifient les adverbes "dedans" et "dehors"<sup>14</sup> dans le titre de la *Pratique amoureuse*. Dire, c'est toujours dire dehors (nous dirions "ex-primer") et c'est en cela échapper à la sphère mystique :

Mais qu'est-ce que je pense dire de la vérité et moins du tout de cecy ? Rien que ce soit, mon Amour, attendu que ce serait vouloir deduire explicitement dehors ce qui est totalement ineffable en soy. (p. 312)

La mystique se conçoit comme un dedans (non verbal) par rapport à un dehors (exprimable)<sup>15</sup>. Les données spatiales communes s'inversent alors : la circonférence ne circonscrit pas, en bonne géométrie, un intérieur défini – délimité, au sens étymologique – par opposition à un extérieur indéfini mais un intérieur sans bornes par opposition à un extérieur borné. La circonférence donne des limites au dehors et non au dedans. Nous sommes ici à l'opposé de l'analyse de Mino Bergamo sur "l'exotisme mystique"<sup>16</sup> : à partir de lettres de Surin, il analyse un espace du dehors et un espace du dedans, justement séparés par une circonférence, mais il situe –suivant en cela Surin–, la vie mystique dans le dehors, qu'il appelle "l'exotisme". Au contraire, chez Jean de Saint-Samson, c'est tout le reste qui est dehors, le dedans étant l'intime et indicible lieu de l'union. Mais seul le dehors est identifiable par la langue et il faut donc le parler car la circonférence du dehors éclairera par différence le dedans. "Que si la circonférence m'est icy nécessaire, j'y aurai recours comme par degrez arriver à cecy" (p. 305). Le dehors va surtout servir à définir *a contrario* la mystique. C'est ainsi qu'elle va se définir par opposition à la scolastique :

Je scai, et il est vrai, que la sapience, jointe à la doctrine scolastique en son explicité, semble rapporter et convenir à cecy de plus pres ou de plus loin mais c'est fort differemment (p. 311)

---

<sup>14</sup> Ce sont peut-être les deux mots les plus mystiques du traité.

<sup>15</sup> Voir Benedetta Papasogli, *Le "Fond du cœur"*. *Figures de l'espace intérieur au XVIIe siècle*, Champion, 2000, entre autres, note 9, p. 10 et les appendices.

<sup>16</sup> *La Science des saints*, op. cit., chapitre 3.

Quiconque trouve la Sapience meslangee avec la doctrine de l'escole douce et plaisante, tel homme est dehors pour jamais (p. 314)

Je scai bien qu'on peut se former quelques meditations par estude et doctrine, comme le font les bons et devots escholiers, mais tout cela, je dis cela mesme, est sans sapience et n'est qu'effort humain. C'est pourquoy ces hommes là sont toujours [...] touts vides de Dieu (p. 321)

L'"explicité" est l'ennemi de la mystique : on vient de le voir dans deux citations successives qui associent l'explicite et le dehors : l'activité encerclante de la raison allant de pair avec l'activité d'expression font sortir hors de la "region mystique".

Qu'est-ce qu'expliquer ? c'est gloser un mot donné par une série de prédicats, négatifs ou positifs. C'est justement ce que l'exercice mystique refuse.

### 3. critique de la prédication : "ni affirmation ni négation"

La contemplation mystique annule l'activité prédicative du discours :

Tout cet ordre de tant d'ineffables estas succedans les uns aux autres, est si merveilleux, qu'il en faut demeurer eternellement (en admiration) par une eternelle profonde reverence, en eminence de regard infini, qui ne scait ni affirmation ni negation en son ineffable ravissement (p. 311).

On retrouve là ce que J. de Saint-Samson avait très certainement lu dans la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite, traduite en français en 1608 par Jean de Saint-Francois et rééditée en 1629 : le traité se conclut sur une énumération de ce que n'est pas Dieu, ce qui nous place donc dans le cadre de la théologie négative avant un ultime retournement qui fonde la théologie apophatique :

Ce n'est ni science, ni verité, ni Regne, ni sapience, ni Un, Unité, ni Deité, ni bonté, ni Esprit tel que nous le puissions connaître [...] elle n'est aucune des choses qui n'ont point d'estre ni aucune de celles qui ont estre [...] bref, il n'y a d'elle ni position ni soustraction. Mais faisans d'elle nos affirmations et negations des choses qui sont apres elle, nous ne la mettons ni le l'ostons, ne la nions ni ne l'affirmons d'autant que ceste universelle cause de toutes choses est par dessus toute affirmation et par dessus toute negation<sup>17</sup>.

La mystique de Jean de Saint-Samson relève plus d'une théologie apophatique que d'une théologie négative, c'est-dire qu'il s'agit pour lui d'affronter l'ineffable par une autre voie que par la prédication négative. Mais qu'est-ce que parler sans affirmer ni nier ?

En voici un exemple au moment de la définition de la vie des mystiques :

---

<sup>17</sup> *Traité de la théologie mystique du Tres-Sainct Denys Areopagite*, traduit par Dom Jean de Saint-François, (1608), La Compagnie de Trévoux, 1995, p. 20.

Aussi leur vie est elle esprit tres pur, elle est inconüe de tous en son excellence, n'i aians que vous qui la conoissés en votre infini plaisir. Leur vie n'est pas ainsi et ainsi mais elle excede toute façon (p. 323)

Après un effort de définition, celle-ci est récusée : "leur vie n'est pas ainsi et ainsi". La négation n'est pas au principe de l'énoncé (et donc ce qui l'active) mais à son terme, comme ce qui l'annule. La parole se déploie de manière à vider un énoncé de son contenu, ce qui pourrait être une définition de l'apophatisme. On a vu un procédé assez proche avec l'annulation de la capacité représentative du signe linguistique (avec le mot "Passion"). Ce qui se produit au niveau du signe peut aussi se produire au niveau de l'énoncé.

Le moment le plus étonnant de ce procédé est la postulation mystique du "je". Il attend les "divines benedictions" :

au moyen de quoi je puisse avoir ce que je n'ay pas, et puisse estre ce que je ne suis pas (p. 275).

L'énoncé réussit à définir avec limpidité l'état mystique sans rien en dire. Car le plus grand danger qui guette la pratique mystique serait qu'elle se définisse rationnellement elle-même, qu'elle se dise dans la langue usuelle. C'est-à-dire qu'elle établisse pour elle une circonférence, s'asphyxiant en se donnant des limites.

#### 4. critique de la mystique : le mot "tendüe"

A un moment donné dans le traité, Jean de Saint-Samson s'essaie à définir pendant trois pages ce que sont les mystiques, qu'ils ne nomment pas ici "mystiques" mais "ceux qui sont si parfaitement saints qu'ils sont un en vous" (p. 322). Au terme de cette longue et tortueuse approche, il conclut ainsi :

Or comme il s'est fait que nous avons deduit cete matiere en passant seulement, pour faire monstre d'une aussi excellente personne s'il s'en trouvoit –mais à peine conoist on quelqu'un, non obstant toute consideration, qui mene parfaitement telle vie,– c'est pourquoi il ne faut pas que les hommes facent aucun fondement sur cete matiere, puis que c'est plustost ce qui n'est pas, que ce qui est, et qu'on ne scait à qui ni de qui on parle, sinon de ce qu'on ne conoist pas, quoi qu'il soit vray qu'il y en ait ; mais quand on les specifiroit, on ne feroit rien d'autre que les ignorer (p. 325)



On remarque d'abord la négation de toute valeur didactique de la mystique : elle ne peut pas enseigner<sup>18</sup> (en terme de rhétorique, on a déjà vu qu'elle ne cherchait pas à émouvoir les passions de l'auditoire : donc elle n'est ni du côté du *docere* ni de celui du *movere*). Mais plus grave encore est la question : Y a-t-il des mystiques ? "c'est plustost ce qui n'est pas que ce qui est [...] quoiqu'il soit vray qu'il y en ait". L'énoncé là encore dans sa contradiction empêche la stabilisation du sens et laisse peser le doute sur l'existence des mystiques. Jean de Saint-Samson a aussi recours à un autre procédé pour évaluer la possibilité d'existence du mystique : l'oxymore, celui-ci empêchant thème et prédicat de s'accorder, introduit, dans le jeu entre les deux, un espace d'incertitude<sup>19</sup> :

Mais posé que quelqu'un se trouve propre pour l'aborder et le poursuivre [l'exercice mystique] en tous evenemens à ses propres frais et despens, [II] ne peut estre que rare oiseau en terre, un cygne noir ou un corbeau blanc (p. 321)

Le mystique est-il rare, comme le dit l'épithète attribut, ou inexistant selon les métaphores oxymoriques ? L'alliance des deux systèmes de prédication laisse la place au doute. Mais sur quoi porte exactement le doute ? Sur la pérennité d'un état mystique incarné par un individu. De même que la théologie mystique est vide de tout contenu doctrinal, de même le groupe social des mystiques est un ensemble vide, sinon, dans les deux cas, il y aurait un danger de fixation de la mystique : elle ne peut pas être de l'ordre de l'accompli ni du permanent. Un peu comme ce que Descartes dit de la pensée : "*Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? A sçavoir, autant de temps que je pense ; car peut-estre se pouroit-il faire, si je cessois de penser, que je cesserois en mesme temps d'estre ou d'exister"<sup>20</sup>.

Si l'on revient sur le vide doctrinal de la mystique, J. de Saint-Samson est très clair dans la *Pratique amoureuse* :

son amoureuse passion, qui m'est perpétuellement en object comme un gros et grand livre ouvert, où je vois toute la doctrine nécessaire aux hommes et aux anges [...] cette doctrine divine n'est pas de grande estendüe ni de grand effet, mais si nous sommes en Dieu, nostre doctrine y est aussi (p. 275).

---

<sup>18</sup> Ce que Joseph Beaudé résume clairement : "elle n'enseigne pas, elle transforme", *La Mystique*, Le Cerf, 1990, p. 12.

<sup>19</sup> Voir à ce sujet les analyses de Michel de Certeau dans *La Fable mystique, op. cit.*, pp. 197-201.

<sup>20</sup> "Méditation seconde", in *Œuvres complètes*, Adam et Tannery, Vrin, 1996, tome IX, p. 21 (traduction française de 1673).

La doctrine représente un détour par rapport à l'adhésion, détour qu'il faut réduire à l'extrême d'où cette référence à la Passion comme à un livre, mais un livre blanc (un livre où peut lire l'aveugle). De la même façon que la doctrine s'évide de son contenu, il n'y a pas non plus d'individus mystiques identifiables avec certitude parce qu'il n'y a que des dispositions mystiques toujours temporaires, toujours fragiles, toujours évanouissantes. L'union mystique n'est pas définie comme un état de fait mais, dans la bouche du "je", elle est toujours optative : "je désire vivre en esprit vraiment abstrait des objects sensibles et du créé, pour vaquer à vous seul" (p. 297) ; "changés moi, vivifiés moi, transformés moi en vostre feu tout consommant, et cela purement afin que vous viviés tout seul et uniquement en moi comme sans moi et neanmoins par moi" (pp. 302-303). Le mot qui exprime cette tension vers Dieu, cette disposition mystique, c'est le substantif "tendüe" que l'on retrouve plusieurs fois :

mais, ma chere Vie, il faut que nous vous glorifions, icy comme viateurs en infinie tendüe d'activité, et puis en autre infinie tendüe d'activité suractive et perdue, en l'ordre de vostre flux débondé en nous d'une misticité indicible en ses effets (p. 309)

La mystique n'est que cette "tendüe", c'est-à-dire un processus en développement. Et il est frappant qu'il puisse être concomitant avec un autre processus dynamique, le flux divin. C'est sur ce point précis – d'une concomitance– que la parole peut retrouver grâce aux yeux du spirituel.

#### 5. Parler quand même : le "flux", figure de la langue mystique

Il vaut mieux parler que se taire malgré la critique sévère du discours qui a été faite dans le traité. Parce qu'on a réussi à élaborer une langue dans la langue. L'auteur s'en explique :

A quoi tant de craintes, à quoi tant de manifestations, à quoi tant de gémissements ? Ah, Si, mon Amour, c'est en tout cela que vous prenes votre singulier plaisir, si qu'il semble que ce soit mon jeu à ma mode possible, par lequel et auquel je joue avec vous reciproquement à mon tour (p. 305)

Mais si cela que je vous ai desja tant et tant de fois specifié, à quoi faire les vous tant icy repeter ? Si est, ma chere Vie, cete mesme repetition vous est tres plaisante et à moi aussi (p. 321)

La notion de plaisir réintroduit à ce stade le discours mystique dans l'univers rhétorique avec la fonction de "delectare" mais bien plus importante encore, l'expression "Mon jeu à ma mode possible" révèle que la parole est le seul moyen humain pour rejoindre Dieu.

Mais on n'a pas oublié que parler c'est courir le risque d'être "dehors", d'être dans la parole du détour, privée d'effets, voire porteuse d'effets négatifs :

Mais à quoi tant nous estendre en tant de si prodigieux et ineffables misteres, la manifestation desquels n'est que les obscurcir et presque les aneantir en nous ? Nenni ne disons pas ainsi [...] ne vaut-il pas trop mieux ne rien dire et tout faire, que de sembler tout dire et tout voir et ne faire presque rien ? C'est tout un ; il ne m'importe. Ma bonne volonté anime mes parolles, mais pour tout dire comme il faut, Dieu anime ma volonté et mes parolles **dans** le savoureux flux de son divin amour, dont les effets infinis operés pour moy me ravissent pour jamais (p. 274)

La parole devenue mystique suppose coïncidence entre le flux divin et les paroles mystiques. Le lien est indéniable grâce à la préposition "dans". Flux de paroles et flux divin se confondent. C'est l'effet de la parole mystique.

Le mot "flux" est un des mot qui revient le plus souvent pour qualifier la manifestation de Dieu en l'homme ; "Abysme" et "feu" sont les deux autres métaphores des manifestations divines. Et ce qui est frappant, c'est que ce flux est à la fois le propre de Dieu et de l'écriture mystique.

A la citation donnée plus haut sur le refus de l'affirmation et de la négation, on peut ajouter maintenant la conclusion :

Tout cet ordre de tant d'ineffables estas succedans les uns aux autres, est si merveilleux, qu'il en faut demeurer eternellement (en admiration) par une eternelle profonde reverence, en eminence de regard infini, qui ne scait ni affirmation ni negation en son ineffable ravissement. **C'est de quoi les excellens mistiques ravissent les hommes dedans le rapide flux de leurs deductions** (p. 311)<sup>21</sup>

Au flux divin qui provoque le ravissement correspond le flux des déductions mystiques qui elles-mêmes "ravissent". A ce stade, l'efficace rhétorique est retrouvée, une langue est constituée. Il faut en définir la grammaire.

Avant d'essayer de définir cette réalité verbale du "flux", on peut lui ajouter une autre réalité verbale mystique : l'érucciation, car là encore, quand elle apparaît, on note une coïncidence du flux divin et du flux de paroles : au moment où les mystiques éprouvent la jouissance de Dieu, "dedans votre flux debondé sensiblement" :

l'abondance de leur parole, coulantes d'eux comme par erucciation d'amour, tirent à eux d'une manière tres douce et delicieuse tous ceux qui les entendent, supposé qu'ils aient le goust disposé à recevoir cette delicieuse et attractive manne (p. 309).

---

<sup>21</sup> On peut remarquer dans ce passage le recours au pronom de troisième personne qui contribue à rendre étranger (à "moi", celui qui parle) le processus mystique.

"Flux rapide" et "éructation" (le fameux "rot mystique" qui agacera tant Chéron<sup>22</sup>) sont donc les métaphores de la langue mystique. L'éructation, comme un rot est irrépessible, suppose de parler sans contrôler le discours produit, donc en se souciant le moins possible de la composition du discours qui progresse en dehors de la logique dialectique et sans se soucier non plus de l'élocution, jusqu'à défier les lois de la grammaire<sup>23</sup>. On a déjà vu que l'invention elle-même était la plus simple possible (Passion nue et doctrine "sans étendue"). *Inventio*, *dispositio* et *elocutio* ne sont plus le processus pertinent d'élaboration de cette langue.

L'image du flux insiste sur la progression. C'est justement la progression du discours mystique qui est spécifique. Jean de Saint-Samson utilise de manière permanente, obsédante, les démonstratifs "cecy", "cela", "ce", "ceste", "là-dessus"... "Cecy" gagnant tous les records de fréquence, justement parce que "cecy" renvoie à l'état d'union. Il y a deux conséquences de ces emplois fréquents : les phrases s'enchaînent de manière très serrée et il nous faut sans cesse relire la ou les phrases précédentes pour être sûr de ce à quoi renvoie l'anaphorique (défini comme ce qui renvoie à un élément antécédent du contexte) s'il s'agit bien d'un anaphorique (mais le doute persiste quant à son statut possible de déictique, qui renvoie à la situation de communication et non au discours lui-même). La deuxième conséquence est l'opacification (la caliginosité) progressive du sens de ces démonstratifs qui reviennent de phrase en phrase en s'éloignant de leur ancrage premier, prédicatif. Que signifie encore un démonstratif quatre ou cinq phrases après une première occurrence explicative ? L'emploi des démonstratifs est une nouvelle manière de n'affirmer ni nier, un élément constitutif de l'apophatisme.

Avec cette saturation du texte par les anaphoriques, on retrouve le premier procédé rencontré dans le cadre de la critique de la représentation : l'effacement du référent du signe verbal, les emplois d'anaphoriques participent exactement à la même chose : vider les signes de leur capacité à faire signe, de manière à ce que le langage ne renvoie plus qu'à lui-même, ne désigne pas un dehors.

C'est ce que Jean de Saint-Samson avait inscrit au seuil du texte, dès la deuxième phrase, et qui était incompréhensible au premier abord :

rien ne se voit de plus excessif ni de plus merveilleux en pure théorie pratique que ce que cest exercice comprend et qu'il exprime dedans sans sortir (p. 263).

"Exprimer dedans sans sortir", voilà le cahier des charges très oxymorique de cette nouvelle langue qu'est la langue mystique.

---

<sup>22</sup> *Examen de la théologie mystique*, Paris, Edme Couterot, 1657 : voir à ce sujet, l'article "rot mystique" d'Eric Daronnat, in *Lexique mystique*, <http://sir.univ-lyon2.fr/GRAC>

<sup>23</sup> Certaines phrases de Jean de Saint-Samson restent incompréhensibles.

Un premier mouvement d'évidement de la langue est nécessaire pour que l'on se mette à entendre dans la langue une autre langue. C'est ce que j'ai essayé de montrer ici.

Si la langue usuelle n'a aucune efficace et tend à s'annuler : "Ainsi, à quoy faire dire cecy à qui ne sçait que c'est, ni mesme à celuy qui n'en a que peu ?" (p. 312), une fois travaillée de l'intérieur, transformée, elle retrouve sa force rhétorique du côté d'un "delectare" mystique qui coïncide avec le ravissement. Pour qu'advienne cette institution d'une langue étrangère, il faut qu'il n'y ait ni représentation, ni découpage dans l'espace, correspondant à l'activité dialectique<sup>24</sup>, ni prédication ; la langue n'est plus que processus dynamique refusant sa capacité référentielle pour se développer sur elle-même dans un renvoi permanent d'elle-même à elle-même *via* les anaphoriques. Elle devient alors flux pour que s'y manifeste le flux divin. L'étrangeté de la langue de Jean de Saint-Samson, c'est la manifestation de l'étrangeté de Dieu dans la langue : "O que si je pouvais ne jamais parler aux hommes, et que votre amour parlât pour moy et en moy"<sup>25</sup>

Michèle Clément

Lyon 2

notice biographique :

Michèle Clément est professeur de littérature française (XVI<sup>e</sup> siècle) à l'Université Lumière-Lyon 2. Elle est l'auteur de *Une Poétique de Crise. Poètes baroques et mystiques (1570-1660)*, Paris, Champion, 1996 et a fait l'édition critique des *Chansons spirituelles* et *Complainte pour un détenu prisonnier* de Marguerite de Navarre, Champion, 2001 et de *La Gélodacrye* de Jacques Grévin, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2001. Plusieurs articles sur la mystique dont les deux derniers parus : "Le Rire mystique" in *Humoresques* n° 12, Paris VIII, Juin 2000 ; "Le Temps mystique dans la poésie spirituelle du XVII<sup>e</sup> siècle", in *Littératures classiques*, n° 43, automne 2001.

Bibliographie

**Editions de Jean de Saint-Samson**

–Donatien de Saint–Nicolas, *Les Œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif F. Jean de Saint–Samson.*, Rennes, 1658-1659.

–*Œuvres mystiques*, éd. Max Huot de Longchamp et Hein Blommestijn, Paris, O.E.I.L., 1984

–*La Pratique essentielle de l'amour*, éd. Max Huot de Longchamp et Hein Blommestijn, Le Cerf, coll. "Sagesses chrétiennes", 1989.

<sup>24</sup> Telle qu'elle est définie par Socrate dans le *Phèdre* : "embrasser d'une seule vue et ramener à une seule idée les notions éparses d'un côté et de l'autre afin d'éclaircir par la définition le sujet qu'on veut traiter [...] diviser l'idée en ses éléments suivant ses articulations naturelles [...] Voilà, Phèdre, de quoi je suis amoureux, moi : c'est des divisions et des synthèses, j'y vois le moyen d'apprendre à parler et à penser", 266a-c.

<sup>25</sup> *La Pratique amoureuse*, *op. cit.*, p. 305.

–*Œuvres complètes*, sous la direction de Hein Blommestijn, Rome, Institutum carmelitanum et Paris, FAC : Tome I, *L'Aiguillon* (1992) ; tome II, *Méditations et soliloques 1* (1993) ; tome III, *Méditations et soliloques 2* (2000), (dix volumes sont prévus).

[La *Pratique amoureuse deduite dans les plus profonds excez de l'amour en l'objet universel du mesme amour dedans les profonds abysmes de sa Passion, qui montre les effets du mesme amour extatique, tant dehors que dedans* est dans le deuxième volume]

#### **Autres œuvres :**

–Ignace de Loyola, *Ecrits*, collection Christus n° 76, Desclée de Brouwer, 1991

–*Traité de la Théologie mystique du Tres-Sct Denys Areopagite*, traduit par Dom Jean de Saint-François, (1608), la Compagnie de Trévoux, 1995

#### **Critiques :**

Abbé Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Armand Colin, 1967 (1923), tome II, chapitre V (sur J. de Saint-Samson)

Michel de Certeau, *L'Absent de l'Histoire*, Mame, coll. "Repères", 1973 (chapitre II)

Michel de Certeau, *La Fable mystique*, Gallimard, coll "Tel", 1982

Joseph Beaudé, *La Mystique*, le Cerf, Coll. "Bref", 1990

Mino Bergamo, *La Science des saints, le discours mystique au XVIIe siècle en France*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992 (chapitre III)

Michèle Clément, *Une Poétique de Crise : poètes baroques et mystiques, (1570-1660)*, Paris, Champion, 1996 (sur l'*Epithalame*)

Benedetta Papasogli, *Le "Fond du cœur ". Figures de l'espace intérieur au XVIIe siècle*, Champion, 2000

*Littératures classiques*, "Littérature et religion", n° 39, Printemps 2000

Un lexique mystique (France, XVIe-XVIIe) est consultable sur le serveur de l'Université Lyon 2 (base de données en cours d'élaboration, quatre rédacteurs, quarante-deux articles) : <http://sir.univ-lyon2.fr/GRAC>