

SECONDO PASTORE

# le resserré et l'étendu

INTRODUCTION A  
JOSEPH DU TREMBLAY  
L'EMINENCE GRISE

I  
HERMENEUTIQUE  
ET LOGIQUE

études franciscaines

TOME XIX

SUPPLEMENT ANNUEL 1969

# études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris  
publiée par un groupe de frères mineurs franciscains et capucins

Rédaction / 26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration / Librairie Mariale et Franciscaine  
9, rue de Vauquois, 41 - Blois / c.c.p. Orléans 726.38

**Belgique** / Les Editions Franciscaines, 14, rue du Prince, Verviers

## Abonnements

	France	Etranger	Canada
Revue trimestrielle :	20 F.	22 F.	5 dol.
avec Supplément annuel :	30 F.	32 F.	7 dol.
de soutien, à partir de :	40 F.	40 F.	10 dol.

Les manuscrits ne sont pas retournés.

La revue se réserve le droit de publier ou non, en tout ou en partie, les lettres à l'éditeur, selon l'intérêt qu'elles offrent et l'espace dont elle dispose





SECONDO PASTORE

LE RESSERRÉ  
ET  
L'ÉTENDU

---

*INTRODUCTION A JOSEPH DU TREMBLAY  
L'ÉMINENCE GRISE*

---

I

HERMENEUTIQUE ET LOGIQUE



## A V A N T - P R O P O S

Cette étude est née d'un accident de parcours.

En poursuivant des recherches sur la contemplation du Christ chez les mystiques capucins français de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, il était inévitable de rencontrer, dans la galerie de portraits que nous offrent les premières générations capucines françaises, la figure mystérieuse de l'Eminence Grise.

Pour nous orienter dans son immense production, nous nous étions mis à suivre ses pistes christologiques. Mais peu à peu nous prîmes conscience que l'absence presque totale d'études sérieuses sur l'ensemble de sa doctrine obligeait à étendre notre champ de recherche bien au delà de nos intentions premières. Joseph du Tremblay avait fini entre-temps par nous fasciner par le mystère jamais résolu de son énigmatique personnalité.

Au risque tour à tour de nous égarer dans le labyrinthe de ses œuvres, d'être enchanté par ses accents prophétiques ou entraîné dans l'envol de ses conceptions sublimes ou, plus prosaïquement, d'être lassé par sa prolixité, nous avons parcouru l'œuvre spirituelle de Joseph de Paris. Nous sommes maintenant, croyons-nous, en mesure de donner quelques aperçus sur l'ensemble de sa pensée, mais si important qu'en soit l'objet, cette étude ne reste cependant pour nous qu'un incident de parcours et doit être considérée comme tel.

Si nous la publions, ce n'est pas uniquement pour étayer la base indispensable à notre objectif principal, la christologie mystique de Joseph, mais aussi pour verser quelques pièces au dossier de l'Eminence Grise. Il n'est pas superflu en effet, à partir de la doctrine à peu près inconnue de l'Auteur, de corriger quelques inexactitudes qui circulent sur sa spiritualité et de jeter, si possible, quelque lumière sur l'ensemble de sa personne.

Car que nous lèguent les études ou les jugements qui veulent tenir compte à la fois de l'attitude politique et de la doctrine de Joseph, sinon un fort reliquat d'ombre et de nombreux points d'interrogation ? A qui voudrait se tenir à égale distance de l'enthousiasme borné de ses panégyristes et de l'acharnement de ceux qui le veulent capable de toute noirceur, cousinant avec le diable, l'Éminence Grise apparaît fatalement comme un nœud de contradictions. Après avoir écarté les irénismes faciles et les simplifications exagérées, il reste encore à dissiper l'épaisse fumée que dégage le tourbillon des hypothèses et des explications contradictoires et à pénétrer jusqu'au vortex même de la vie de Joseph de Paris.

Il est donc difficile de tracer en quelques lignes le portrait de l'Éminence Grise. Nous ne faisons d'ailleurs pas œuvre de biographe et nous nous adressons à ceux qui connaissent déjà le clair-obscur de la personnalité troublante du capucin. Qu'il nous suffise donc de rappeler brièvement le bilan d'une certaine critique.

On y relève d'abord des essais de conciliation des contraires. Fagniez, malgré ses nuances, a cru pouvoir conclure que le Père Joseph « a réconcilié en sa personne des choses qu'on considère à tort comme incompatibles : la méditation des vérités éternelles et la conduite des hommes, le cosmopolitisme religieux et l'esprit national, les abstractions les plus hautes et l'art de débrouiller les situations et de trouver les expédients, l'ascétisme et les affaires ».<sup>1</sup> Avec l'enthousiasme du panégyriste, l'abbé Dedouvres pousse plus loin l'essai de conciliation. Il n'a jamais cessé, depuis 1892, de répéter que le P. Joseph « n'a jamais, non jamais, soit dans sa vie religieuse, soit dans sa vie politique, perdu de vue le but supérieur de sa vocation première ».<sup>2</sup> Quarante ans tard il écrivait encore, avec une bonne foi admirable : « Mais où donc pouvait-on trouver l'âme du P. Joseph ? Là même où il l'avait mise, dans son œuvre préférée du Calvaire ».<sup>3</sup> Pour ces deux panégyristes, en somme, l'ombre des manèges politiques du P. Joseph est de loin dissipée par la lumière de ce que Fagniez appelait son « ascétisme » et Dedouvres son « mysticisme ».

On sait que Bremond n'a pas mordu à l'appât si facilement. Il témoigne beaucoup de sympathie à Joseph, il ne demande pas mieux que de croire à la thèse de Dedouvres : il veut bien admettre que le capucin soit un mystique, mais *in partibus infidelium* et « sous un nuage » qu'il laisse aux autres de pénétrer. N'ayant sous les yeux que la *Méthode d'Oraison*, il voit en Joseph le partisan d'une discipline rigoureuse de l'oraison : ce qui le rapproche de saint Ignace, tout en lui gardant une note franciscaine. Bremond s'est aperçu sans peine que la brume dont s'entourent la pensée et la personne de Joseph

1. FAGNIEZ G., *Le Père Joseph et Richelieu*, Paris, 1894, t. II, 445.
2. DEDOUVRES L., *Le Père Joseph devant l'histoire*, Extrait de la *Revue des Facultés Catholiques de l'Ouest*, Angers, 1892, p. 53.
3. DEDOUVRES L., *Politique et Apôtre. Le P. Joseph de Paris. L'Éminence Grise*, Paris, 1932, t. I, 78.

vient en bonne partie de son langage. Sa sympathie ne l'a pas empêché de soupçonner un graduel déclin spirituel de l'homme politique.<sup>4</sup>

Hypothèse bien connue que Huxley reprendra à son compte, en dépeignant Joseph comme un mystique progressivement fourvoyé dans la politique.<sup>5</sup> Quoi qu'il en soit de son penchant vers le syncrétisme et de sa tendance à accentuer la divergence entre politique et spiritualité,<sup>6</sup> Huxley a eu le mérite de mettre en lumière la tentation subtile à laquelle l'Eminence Grise a pu succomber, c'est-à-dire « l'ambition par procuration ».

Plus récemment des historiens sérieux tels qu'Orcibal<sup>7</sup> et Cagnet<sup>8</sup> ont échafaudé des hypothèses sur certaines prises de positions de Joseph, en faisant entrer en jeu des suppositions aléatoires concernant sa doctrine. Le jugement de J. Orcibal est subordonné à la vision qu'il a de Joseph comme d'un ennemi de Saint-Cyran; celui de L. Cagnet se ressent quelque peu de l'attention qu'il porte au rôle joué par Joseph dans la répression des Illuminés. On y reviendra.

Les historiens de l'Ordre des Capucins ne sont pas toujours tendres pour leur confrère. Le P. Cuthbert épouse pratiquement la théorie de Bremond : Joseph est pour lui « the Peter of the sword », Pierre qui manie l'épée, qui aime le Maître sans en comprendre l'esprit. Et « this trait of spiritual immaturity seems stamped upon all his achievements ».<sup>9</sup> Godefroy de Paris, historien de la Province de Paris, semble reconnaître comme valable l'analyse de Huxley en admettant l'échec de Joseph « dans la difficile entreprise de vivre tout ensemble l'anéantissement passif et actif entremêlés » et en proposant comme modèle de cette réussite l'ex-maréchal de France converti, le P. Ange de Joyeuse.<sup>10</sup> Tout dernièrement le P. Raoul qui, dans son œuvre monumentale sur la même Province de Paris, a rencontré souvent la figure de Joseph, nous avouait en garder nettement l'impression d'un homme retors.<sup>11</sup> Cette méfiance n'est pas nouvelle : elle remonte à ses confrères du temps.

4. BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, *L'invasion mystique*, Paris, 1921, 168-192.
5. HUXLEY A., *Grey Eminence*, London 1941. *L'Eminence Grise*. Etudes de religion et de politique, trad. Castier, Monaco, 1945.
6. Le tort de Huxley est de prendre au sérieux d'une part le langage mystique de Joseph comme si c'était du pur Canfield et de l'autre de rendre le P. Joseph responsable de toutes les horreurs de la guerre de Trente Ans.
7. ORCIBAL, J., *Les Origines du Jansénisme*, t. II. *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran*, Paris, 1947.
8. COGNET L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. III (2) *La spiritualité moderne*, Paris, 1966, 271-273.
9. CUTHBERT F., OSFC, *The Capuchins. A contribution to the history of the counter-reformation*, t. II, London, 1928, 307-308.
10. GODEFROY DE PARIS, OFMCap., *Les Frères Mineurs Capucins en France. Histoire de la Province de Paris*, t. II (1597-1601), Paris, 1950, 540-541.
11. P. RAOUL, OFMCap., *Histoire des Frères Mineurs Capucins de la Province de Paris (1601-1660)*, t. I, Blois, 1965.

Pour avoir un condensé de ces appréciations contrastées sur le P. Joseph, il suffirait de prendre comme exemple le portrait brossé par M. G. Dethan dans son ouvrage sur les amis de Mazarin.<sup>12</sup> Ce que le lecteur en retiendra c'est la nette impression d'une figure qui, sous des dehors spirituels, aurait été le tortueux complice de Richelieu, un stratège dont la politique ne manquait pas de cynisme, un homme « *alquanto ambizioso* » (quelque peu ambitieux), au visage double au point de désorienter Mazarin lui-même, une espèce de courtisan jaloux de la confiance que Richelieu portait à l'Italien, dissimulateur, faussement humble, prophète facile et nourri de chimères.

Bref, dans le portrait de Joseph des ombres s'accroissent qu'il n'est pas facile de dissiper. Mais parce que la plupart des études sur l'Éminence Grise ne font qu'effleurer l'écrivain spirituel et ne tiennent compte que d'une infime partie de son œuvre, on réclame souvent un supplément d'information, dernière occasion pour lui de s'expliquer. A plusieurs siècles de distance on se méfie encore de ce diplomate qu'on suppose capable d'avoir gardé un atout, en l'occurrence dans sa correspondance ou dans les manuscrits du Calvaire, ces *reportata* de ses conférences spirituelles restées plus ou moins secrètes. En faisant le tour de la doctrine de Joseph peut-on espérer éclaircir le secret de sa personne ?

\*

A première vue, si l'on cherche à comprendre certaines attitudes politiques et autres de l'Éminence Grise en ayant recours à sa doctrine spirituelle, les ténèbres ne font que s'épaissir.

Prenons par exemple le cas de la rupture de 1629 entre Joseph et Saint-Cyran. Ayant été obligé de suivre la cour, Joseph demande à Duvergier de le remplacer au Calvaire du Petit-Luxembourg. A son retour il s'aperçoit que Saint-Cyran avait eu un tel succès que les religieuses ne juraient plus que par lui. M. Orcibal ne doute pas un instant que la rupture qui s'ensuivit entre les deux amis n'ait eu pour mobile la jalousie du capucin. Il repousse donc la thèse de Lepré-Balain, premier biographe de Joseph, qui accuse Saint-Cyran d'avoir « dans des discours sublimes » exalté « la perfection suréminente » de la vie mystique et ravalé « la mortification et les autres pratiques régulières ». M. Orcibal cherche néanmoins à s'expliquer ce heurt comme un affrontement de doctrine, quand il écrit que Saint-Cyran « avait dû en réalité préférer la méthode hérullienne à une ascèse quasi stoïcienne; fidèle au théocentrisme, il avait en outre prôné l'oraison passive, où l'âme consciente de la vanité de ses efforts propres, s'offre avec humilité à l'action de la grâce toute-puissante ».<sup>13</sup> Or si l'on interroge la doctrine de Joseph, on se rend compte que

12. DETHAN G., *Mazarin et ses amis*. Suivi d'un choix de lettres inédites, Paris, 1968, 145-156.

13. ORCIBAL, J., *op. cit.*, II, 441-443.

l'explication de Lepré-Balain est en effet insoutenable. Car comment Joseph aurait-il pu honnêtement accuser Saint-Cyran de « sublimité », alors que lui-même, s'étant assuré l'exclusivité de la direction du Calvaire, ne fera à dater de 1630 que parler de vie suréminente bien plus que n'aurait pu le faire Saint-Cyran ? La prétendue opposition de doctrine n'existe donc pas. Orcibal aurait donc raison d'accuser le capucin de jalousie, mais il se tromperait en lui attribuant une direction spirituelle inspirée d'une « ascèse quasi stoïcienne ». <sup>14</sup> Car Joseph parle mystique, cela ne fait pas de doute, et son théocentrisme vaut largement celui de Bérulle. Pense-t-il vraiment en mystique ? La question se pose. Sa pensée profonde démentirait-elle l'enrobage mystique de son langage ? Le recours à la doctrine — on le constate — est loin d'être clarifiant du premier coup.

Il en va de même quand on espère, en misant sur une involution de doctrine, éclaircir la position de Joseph dans l'affaire des Illuminés. Ceux qui ne voient dans la détention arbitraire du capucin Laurent de Troyes que l'assouvissement d'une rancune personnelle de Joseph, nous simplifieraient joliment les choses et ne seraient probablement pas loin de la vérité. Car comment ses agents peuvent-ils reprocher aux Illuminés de conseiller la lecture de Ruysbroeck, Tauler et autres, alors que Joseph lui-même, à cette époque, plaide souvent dans ses conférences aux Calvairiennes en faveur de la lecture des mystiques rhéno-flamands ? Cognet ne se trompe peut-être pas quand il voit en Joseph celui par qui s'amorce au XVII<sup>e</sup> siècle la régression de la mystique. Mais ce ne peut être qu'en raison de sa répression politique, et non de l'involution de doctrine que l'historien croit devoir supposer. <sup>15</sup> Joseph en effet ne sera jamais aussi hardi dans ses expres-

14. Il est curieux de remarquer que, selon la version de Fagniez, les positions doctrinales seraient exactement inverses. En parlant de Saint-Cyran Fagniez écrit : « Gardiens des saines doctrines, censeurs vigilants de toutes celles qui pouvaient troubler ou diviser l'Eglise, le P. Joseph et lui (Richelieu) comprirent qu'avec ses airs d'austérité et ses prétentions de réforme, l'ami de Jansénius insinuait une religion nouvelle, mélange de stoïcisme et de calvinisme... » (FAGNIEZ G., *op. cit.*, II, 72-73).

15. Cognet parle de « changement », d'« évolution ». Il trouve que, entre 1610 et 1625 (première et deuxième édition de l'*Exercice des Bienheureux*), « les opinions de l'auteur avaient sensiblement évolué, mais son estime pour Canfield n'en avait pas été diminuée ; il était seulement devenu plus réservé à l'égard de la vie suréminente ». Il conclut que « l'attitude complexe du P. Joseph nous met déjà en présence d'un fait sur lequel il faudra ultérieurement revenir : celui d'une réaction anti-mystique en France, qui commence surtout à se dessiner nettement à partir de 1623. Les causes en sont complexes et... point toutes d'ordre religieux » (COGNET L., *op. cit.*, 272, 273). Il faut ajouter que paradoxalement nous avons, vers 1623, un Joseph qui est victime de la réaction antimystique à l'intérieur de l'Ordre des Capucins, avant de devenir le bourreau des mystiques sur le plan politique, tout en restant lui-même secrètement un enthousiaste du langage typique de la vie suréminente.

Sur le rôle de Joseph à l'égard du déclin de la mystique, cf. encore COGNET L., *Le crépuscule des mystiques*, Desclée, 1958, 34-6. — Sur la

sions sublimes que dans les années 1637-1638. S'il avait été du camp opposé, rien n'eût été plus facile pour ses adversaires que d'extraire un certain nombre de passages de son *Traité de l'Oraison Essentielle* (1637-1638) pour l'envoyer à la Bastille ou au Château de Vincennes. Mais ces textes étaient soigneusement gardés dans le secret des Calvaires. Inconnus à l'époque, les moins dangereux de ces textes ont depuis été présentés par Dedouvres,<sup>16</sup> en mesure suffisamment importante pour révéler un Joseph canfieldien convaincu jusqu'à la fin de sa vie. Toutefois l'avis de Dedouvres, même quand il ne fait que publier des textes, ne pèse pas lourd dans l'estime des historiens. En outre, la découverte d'un Joseph canfieldien à une époque où l'on s'attendrait à le voir nettement anti-mystique ne ferait que compliquer l'affaire.<sup>17</sup> Aussi n'a-t-on guère pris au sérieux ces contradictions et encore moins tenté de les résoudre.

Bref la connaissance de la doctrine ne semble pas nous avancer beaucoup dans la solution de l'énigme que nous pose le double visage de l'Eminence Grise : elle semble, au contraire, nous valoir des difficultés supplémentaires. Pourtant c'est bien ici, sur le plan de son discours spirituel, qu'il faut pour ainsi dire croiser le fer avec Joseph de Paris.

Nous avons cru un moment pouvoir résoudre le mystère en échauffant l'hypothèse extrêmement séduisante d'une doctrine ésotérique et exotérique. Il y a, dans l'œuvre de Joseph, quelque chose de cela, bien sûr. Dans les années 1630-1638 la politique religieuse de Joseph semble souvent différer de sa pensée spirituelle. On sait par ailleurs qu'à dater d'un certain moment, il a renoncé à publier : ce qui s'explique soit par la crise qui l'a opposé, vers 1623, aux courants anti-mystiques de son Ordre, soit par son accès définitif à la politique qui l'absorbera entièrement. Après 1626, année où la troisième impression de *l'Introduction* apportera des précisions sur le langage mystique, la pensée de Joseph sera confiée soit à des manuscrits qui ne verront le jour qu'après sa mort (tels les *Fragments* de l'explication de la Règle séraphique), soit à ses filles du Calvaire ; et c'est à l'intérieur de monastères que désormais il se laissera aller, en sécurité, à ses envolées de sublimité.

Cependant le problème est beaucoup plus profond : il tient à la doctrine, mais dans la mesure où celle-ci est « langage mystique ».

vieille polémique entre Bremond et les capucins, cf. BREMOND H., *Histoire littéraire...* t. XI, *Le Procès des mystiques*, Paris, 1933 et la réponse de GODEFROY DE PARIS, *Le P. Archange Ripaut et les Capucins dans l'affaire des Illuminés français*, Extrait des *Etudes Franciscaines*, Paris, 1935.

16. DEDOUVRES L., *Le P. Joseph et le Quiétisme*, dans *Revue des Fac. Cath. de l'Ouest*, t. III (1893-1894), 327-376.

17. Cognet se borne à constater la résistance du canfieldisme chez le Joseph des dernières années : il ne peut qu'appuyer sur les réserves que les *Exhortations* du Calvaire multiplient à l'égard des fausses illuminées (COGNET L., *La spiritualité moderne*, op. cit. 273).

C'est le langage qui est à la fois ésotérique et exotérique, en des sens d'ailleurs interchangeable. Et c'est à partir du langage qu'on peut essayer de tracer un portrait intime de Joseph, qui rassemble pratiquement toutes les bribes de vérité que charrient les jugements les plus disparates. Le langage mystique de Joseph est suffisamment riche et ambivalent pour permettre d'y trouver l'explication soit des essais de conciliation d'opposés, soit des hypothèses involutives.

Conciliation d'opposés. Disciple de Canfield, mystique abstrait, poète de l'anéantissement ou bien tenant d'Épictète, ascète heureux, homme de la méthode ? Il serait possible de faire appel à des textes précis, au demeurant contradictoires, qui répondraient à l'un ou à l'autre de ces aspects de Joseph. Mais simplification abusive, qui ne rendrait pas justice à la complexité de ce diplomate spirituel. Ce n'est pas simplement en regroupant des thèmes, mais en se plongeant dans le langage qui en est porteur, que l'on peut découvrir le seul lieu d'une possible conciliation ou tension d'opposés.

Comme aussi une explication des hypothèses involutives. Car un langage symbolique, substantiellement d'emprunt, a pu alimenter le projet sincèrement mystique de la jeunesse de Joseph. Puis tout en restant le même, arriver par des glissements sémantiques imperceptibles, à nourrir, vers la fin de sa vie, le bouillonnement de ses desseins politico-apostoliques. Cela est possible, du fait que déjà au départ le langage était polyvalent.

\*

S'il est donc vrai qu'il faut interroger Joseph lui-même — et tous les historiens sont ici d'accord — il est vrai également qu'il ne faut pas attendre, de ce contact avec sa doctrine, une illumination immédiate. M. Dethan trouve « curieux qu'on n'ait jamais songé à réunir les lettres politiques du Père Joseph ». Il pense que « ces missives, dont le ton passionné anime une langue pesante sont... le meilleur et probablement le seul moyen d'entrevoir quel était ce curieux personnage ».<sup>18</sup> Mais dans les quelques échantillons que M. Dethan donne de ces missives supposées éclairantes, il retrouve à nouveau le double visage de Joseph et se heurte à l'ambiguïté du langage.

Faute évidemment de pouvoir profiter de l'invite de M. Dethan concernant la correspondance politique, nous allons simplement baliser le terrain pour une éventuelle étude de ce genre, en examinant, par le biais du langage, la doctrine spirituelle du P. Joseph. Notre intention n'est pas de parquer des idées, de ranger Joseph dans les courants spirituels du XVII<sup>e</sup> siècle, mais d'abord de le laisser parler. Laisser parler cet homme qui croit probablement malgré lui au sortilège des mots, avec la certitude qu'à travers les failles de son discours spirituel, on finira par entrevoir son être véritable.

18. DETHAN G., *op. cit.*, 148.

Laisser parler Joseph de Paris signifie pour nous le souci de se laisser conduire par lui, là où se cache son moi véritable. En effet nous n'avons pris confiance dans notre travail que quand Joseph lui-même nous a suggéré, dans le binôme *étendu-resserré*, non seulement une articulation herméneutique importante, mais la structure fondamentale et la loi dynamique de sa pensée.

Laisser parler Joseph de Paris cela veut dire aussi remettre à plus tard l'étude de ses sources et de ses rapports avec ses contemporains. Nous rencontrerons d'ailleurs assez d'allusions pour éviter le danger de considérer Joseph sans généalogie spirituelle. Joseph n'invente pas : il façonne, modèle, charge de sens à son gré ce qui lui vient d'ailleurs. Nous ne parlerons guère des comparaisons avec les capucins de son époque et avec Bérulle, auquel Joseph s'apparente par des sources communes, que par préterition. Le lecteur averti pourra éventuellement relever au passage les points communs et les divergences. Tous ces rapprochements seront mis en lumière dans l'étude que nous avons en chantier sur la contemplation du Christ. Si quelque lecteur craint que ce livre ne s'annonce gauchi par le manque d'enquête explicite sur la contemplation et sur le Christ, qu'il se rassure : on parlera suffisamment de contemplation et de thèmes christologiques pour que cette lacune soit comblée.

Première approche globale de la figure de Joseph de Paris à partir de sa doctrine spirituelle, cette étude ne se prétend nullement exhaustive : nous connaissons assez l'Auteur pour savoir que tout jugement sur lui a besoin d'être longuement décanté avant d'être considéré un élément sûr pour la compréhension de sa vie et de sa pensée. Nous croyons cependant que ces approximations rendront service à ceux qui désirent progresser quelque peu dans la connaissance de cet étrange personnage du Grand Siècle.

\*

Un mot sur la question critique concernant les œuvres de Joseph du Tremblay. Nous attendons toujours le travail particulièrement soigné que le P. Léopold, capucin de la Province de Hollande, a entrepris depuis longtemps, mais dont malheureusement il ne nous a donné, en 1961, que l'avant-goût,<sup>19</sup> en corrigeant des erreurs de datation et de destination de Dedouvres, au sujet de l'*Exercice des bienheureux*.<sup>20</sup>

Quel intérêt présenterait un travail critique ? Il pourrait porter sur l'ensemble des *Exercices pour Mme d'Orléans*, afin de remettre chronologiquement en place les quelques petits traités qui ont été arrangés autrement : en tout cas, l'écart de temps ne serait ni sensible ni par-

19. P. LEOPOLD, *L'Exercice des Bienheureux du Père Joseph de Paris*, Extrait de la *Revue d'Ascétique et de mystique*, t. 37 (1961), 148-156.

20. DEDOUVRES L., *Le P. Joseph de Paris. op. cit.*, I, 269. Cf aussi IDEM, *Le P. Joseph : études critiques sur ses œuvres spirituelles*, Paris, 1903.

ticulièrement significatif. Il s'agirait encore de dater quelques manuscrits mineurs flottant entre 1612 et 1630, comme de préciser quelquefois ce qui est de la main même de Joseph et ce qui est un abrégé dû à ses disciples ou à ses auditeurs. Le problème des destinataires se poserait au sujet de quelques conférences spirituelles, dont il existe des versions masculines et féminines.

Pour ce qui est des *Exhortations* du Calvaire, que nous citerons d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale Capucine de Paris en collationnant les différentes copies provenant de plusieurs monastères et les manuscrits de la Mazarine, nous avons découvert quelques problèmes intéressant notamment la disparition de passages christologiques dans certaines copies. Nous disons bien disparition, car il ne saurait s'agir d'interpolation. En tout cas, le problème de la fixation du texte n'est pas aussi sérieux que celui posé par Canfield et qui a amené M. Orcibal à étudier de près la question.<sup>21</sup>

Les innombrables répétitions de Joseph et le fait que ses *Exhortations* ne soient que des « reportata » amenuisent considérablement l'intérêt d'éventuels travaux critiques, qui, *salvo meliore judicio*, ne saurait probablement pas compenser l'effort qu'ils coûteraient.

Les doutes sur l'authenticité à propos des manuscrits du Calvaire sont écartés du fait même de leur soigneuse conservation par les religieuses de Joseph. Par ailleurs nous avons largement travaillé sur les imprimés, publiés par l'Auteur même : nous pouvons donc garantir des textes sûrs, que nous avons utilisés, au cours de notre travail, en ayant soin de tenir compte de leurs dates respectives. Au moins sous cet aspect nous nous croyons à l'abri des surprises auxquelles on peut raisonnablement s'attendre quand on aborde Joseph de Paris.

21. M. Orcibal nous a promis depuis longtemps une *Introduction critique à la Règle de Perfection*. Pour l'instant on peut trouver ses conclusions dans *La Règle de Perfection de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée ?* Extrait de *Divinitas*, XI (1967), 845-874.



## S I G L E S

### DES ŒUVRES DE JOSEPH DE PARIS

### CITEES DANS LA PREMIERE PARTIE

#### IMPRIMES

- DFE *Discours en forme d'exclamation sur la conduite de la Diuine Prouidence en la disposition des diuers euenements de sa vie depuis sa naissance jusques à son entrée en Religion.* Publié par Apollinaire de Valence in *Quatre Opuscles du P. Joseph du Tremblay*, Nîmes, 1895, (247)-314, que nous citerons sous le sigle 4 Op.
- EB *Exercice des Bien-heureux pratiquable en terre par les ames deuotes et despouillees des affections de la terre.* Fait par un Pere Capucin, à Troyes, par Pierre Sourdet demeurant deuant la Truye qui fille. Rue Nostre-Dame. 1610. Réimpression par Apollinaire de Valence (4 Op.), (315)-385. Nous citerons les deux éditions.
- IVS *Introduction à la Vie Spirituelle par une facile methode d'Oraison : pour toute ame deuotieuse & specialement pour les Nouitieux & Séminaires des FF. Mineurs Capucins.* Composée par le P. Joseph de Paris, Prouincial des FF. Mineurs Capucins de la Province de Touraine. Et imprimé par le commandement du tres-reuerend Pere, le Pere Paul de Caesene, General dudit Ordre. A Poictiers, pour F. Lucas, Libraire iuré de l'Uniuersité, 1616.

Nous citerons d'après la troisième édition :

— Edition nouvelle reueü par l'Authœur, & augmentée d'une Pratique interieure des principaux exercices de la vie Chrestienne, chez Jean Foüet, ruë Saint Iacques, au Rozier, 1626 (C'est cette édition qui contient l'explication sur le ch. 6 du V<sup>e</sup> Traité).

- PI *La Pratique Interieure des principaux Exercices de la vie Chrestienne,* composée par le P. Joseph de Paris... réduite selon la methode d'Oraison mise auparauant en lumiere par le mesme Authœur. A Paris, chez Jean Foüet, rue Saint Iacques au Rozier. 1626.

-- Autre édition, Paris, Durand, 1638.

Les traités sont les suivants : 1. De la confession. 2. De la maniere de faire oraison. 3. Exercice durant la Messe. 4. Meditation sur la mort de Iesus Crucifié. 5. Abrégé de la vie spirituelle. 6. Exercice durant l'Office diuin. 7. cf. infra.

TAE *Traicté tres-utile pour acheminer les Commençans & les Profitans à l'union de l'essentiel & pur amour.*

Ce traité apparaît dans les éditions de l'IVS de 1620, pp. 148-226 n. num. Dans PI, pp. 369-442 (éd. 1638).

1PS *De la Perfection Seraphique, ou du Bonheur admirable des seruiteurs de Iesus-Christ, exprimé soubz la forme d'une Couronne Mystique, laquelle il donne à tous les vrayz obseruateurs de ses diuins conseils et specialement aux Religieux de Saint François, par le P. Joseph de Paris, Prouincial des FF. Mineurs Capucins de la Prouince de Touraine. A Paris, chez Iean Foüet, ruë Saint Iacques au Rozier, 1624.*

2PS *La Perfection Seraphique. Fragmens d'une explication mystique sur la regle du Seraphique P. S. François, où est traité des trois vies Purgatiue, Illuminatiue & Unitiue... Par le R.P. Joseph de Paris... Premier Posthume. A Nyort, par la vefue Iean Bureau, Imprimeur et marchand Libraire, 1646.*

T3VR *Traité des trois vœux de Religion.*

Publié dans la 2PS, pp. 517-762.

EBC *Les Exercices spirituels des Religieuses Benedictines de la Congregation de Nostre Dame du Caluaire, composez par le tres-reuerend Pere Joseph de Paris, de sainte memoire, leur fondateur. A Paris, chez Lambin, 1641.*

Nous citons d'après la 2<sup>e</sup> édition : A Paris chez la veuve Edmé Martin, 1671.

(Les autres ouvrages imprimés seront cités dans la deuxième partie.)



## MANUSCRITS

(Nous citons d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale des Capucins de Paris.)

EpMT *Epistres escrites à Madame du Tremblay depuis sa resolution de quitter le monde iusques à sa fin, ms. 123 ter.*

EMO *Exercices spirituels et autres traictez fort intimes pour la conduite de la Bienheureuse Mere Fondatrice du Calvaire (Ex Madame d'Orléans), ms 122.*

Nous donnerons une importance particulière à certains de ces traités que nous citerons sous les sigles suivants :

TVP *Traité de la vie purgatiue pour l'estat parfait, ibidem.*

TVI *Entree en la vie illuminatiue par un traict de grace essentielle sur le modèle de la gloire des bienheureux, ib, (C'est le manuscrit des sept premiers chapitres de l'Exercice des Bien-heureux).*

TVE *Paradis ou traicté de la vie essentielle par le traict de la sapience au dessus de la raison, ibidem.*

7D *Les sept dons du St Esprit, ib. et 4 Op.*

12F *Les douze fruicts du St. Esprit, ib. et 4 Op.*

E10Ap *Traicté du renouvellement interieur sur le 10<sup>e</sup> de l'Apocalypse.*  
Exhortations de 1634, ms. 126, 127, 1340.

ECV *Exercice de la Compassion de la Sainte Vierge.*  
Exhortations de 1634, ms. 1338.

10J *Traitté pour la pratique ou exercice des dix jours, enseignant la correspondance requise à l'Institut du Calvaire. par le P. Joseph de Paris, Capucin.*  
Exhortations de 1635-1636. Il existe plusieurs copies : ms. 124, 118, 208-209, 1350.  
Nous citons d'après l'édition moderne. *Les Dix Jours*. Toulouse. 1913 (Ed. T.).

EAJ *Exercice de l'Amour de Iesus.*  
Exhortations de 1636, ms. 1338.

ESS *Exercice sur le Saint Sacrement.*  
Exhortations de 1636, ms. 1338-1339.

E5PL *Exercice sur les cinq playes de Nostre Seigneur.*  
Exhortations de 1636, ms. 1339.

E33IS *Exhortations sur le 33<sup>e</sup> d'Isaïe qui ont été faites à Paris aux Caluaires de la Crucifixion & Compassion, depuis l'année 1637 jusques à la fin de l'année 1638.* Par le T.R.P. Joseph Le Clerc du Tremblay, Capucin, fondateur de la Congregation de Caluaire.

Ces exhortations s'articulent en trois traités, que nous citons sous les sigles suivants :

- (TOE) *Traicté sur l'oraison essentielle pour voie d'union ordinaire et extraordinaire,* ms. 120 et ms. 1335.
- (TMV) *Traicté de la mortification viuifiante,* ms. 120-121, ms. 1336.
- (TV) *Traicté sur les vertus.* ms. 121, ms. 1337.

Les manuscrits des autres exhortations et des épîtres seront signalés dans la deuxième partie.

---

**PREMIERE PARTIE**

***HERMENEUTIQUE ET LOGIQUE***



## INTRODUCTION

**D**u point de vue de sa genèse ce travail s'explique à partir d'une réflexion sur un texte d'herméneutique, dont l'intuition nous semble indispensable pour saisir l'âme de Joseph de Paris à travers la logique symbolique qui organise son langage. Ce langage mystique, tout en étant situationnel, dépasse largement par sa consistance informationnelle l'expérience spirituelle de l'Auteur, et cette disproportion manifeste impose la primauté d'une herméneutique et d'une logique sur l'exposition des thèmes spirituels.

Partant ainsi d'un essai d'interprétation du langage mystique s'inspirant des modèles culturels abstraits, nous aboutirons aux premières hypothèses et verrons le conatif de l'unité et de l'impassibilité pointer à travers le descriptif sublime (Chapitre 1). Alors l'âme de Joseph transparaîtra à travers ses spéculations.

Sitôt pénétré dans l'univers que nous ouvre la consistance du langage, soit à son niveau d'information stéréotypée soit dans sa fonction de conatif d'expérience, nous verrons celui-ci s'organiser et se structurer grâce à deux opérateurs logiques principaux : celui de l'inclusion éminente, faisant appel à la spéculation de l'Essence, et celui de la *coincidentia oppositorum*, s'inspirant de l'exemplarisme du Christ : les deux relevant d'un double fonctionnement du binôme « resserré/étendu », que découvre une analyse structurale des œuvres de l'Auteur (Chapitres 2 et 3).

Joseph va se révéler comme l'homme de la méthode, en un sens beaucoup plus vaste qu'on ne le supposerait. Il est l'homme qui joue sur un échiquier spirituel, en recréant inlassablement son univers descriptif avec ses polarités, son dynamisme, ses symboles, ses formules, ses paradigmes, ses variables logiques, sa rhétorique, tout en poursuivant farouchement un énigmatique « essentiel » (Chapitres 4 et 5).

Cette première partie est évidemment analytique. Cela probablement n'ira pas sans déplaire à ceux qui voient dans

l'analyse structurale le calcul aride d'une raison aux aguets. Nous sommes pleinement conscient du reproche qu'on peut nous adresser : celui de ne pas avoir le génie de saisir d'emblée l'œuvre du Père Joseph et de troquer la richesse d'une intuition simple et profonde contre l'aridité des schèmes et des formules. Nous répondrions volontiers que Joseph n'est pas homme à se laisser saisir si facilement : au demeurant, nous pensons que, après tant de poésie et de roman au sujet de l'Eminence Grise, un peu d'aridité ne peut être que bienvenue. C'est, en tout cas, le prix qu'il faut payer pour arriver à voir à peu près clair dans l'œuvre de Joseph. Prix d'autant plus volontiers versé que, au terme de l'analyse, nous aurons la satisfaction de percevoir au fond des schèmes et des formules l'âme même de cet étrange homme spirituel.

# I

## AUX SOURCES D'UN LANGAGE ABSTRAIT

1. *Herméneutique d'un langage mystique*
2. *Souci de conduite et primauté du prescriptif*
3. *Le niveau d'aspiration et la perfection sublime*



## CHAPITRE PREMIER

### AUX SOURCES D'UN LANGAGE ABSTRAIT

Tout langage médiatise un moi situé dans le monde. Il est donc toujours plus ou moins autorévéléateur et autoimplicatif. Il serait illusoire de vouloir percer la mystérieuse personnalité de Joseph du Tremblay par la seule étude de sa biographie. Il serait de même à tout le moins téméraire de tenter une exposition de sa doctrine en se contentant de recueillir un certain nombre de thèmes plus ou moins classiques et de les comparer entre eux, avec leurs sources et avec d'autres textes contemporains, sans préalablement relever le défi que constitue son langage. Par contre, aborder l'étude de l'Auteur par l'approche de son discours, c'est le rencontrer sur un terrain où ce fin diplomate a gagné bien des batailles politiques et spirituelles.

Prenant en considération son style et ses thèmes, des historiens de la spiritualité<sup>1</sup> ont déjà essayé de situer Joseph par rapport aux modèles culturels abstraits de la mystique rhéno-flamande. Bien que nous trouvions chez lui une foule d'images empruntées à d'autres langages et modèles culturels, ou même simplement issues de sa fertile imagination qui compense largement son « abstraction », ce jugement nous paraît exact dans l'ensemble : Joseph parle en effet fréquemment d'« Essence » et d'« essentiel ». Si, de prime abord son énorme production littéraire abasourdit sous une avalanche d'images lyriques à la limite du tolérable, on est, par la suite, davantage intrigué et dérouté par la découverte d'un code « essentiel » qui commande son langage.

Certain que la connaissance du langage par lequel Joseph de Paris a défié et même abusé ses contemporains, conditionne avant tout autre chose l'interprétation exacte de sa

1. COGNET L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. III (2). *La spiritualité moderne*, Paris, 1966, 271-273.

doctrine et la compréhension de sa mystérieuse personnalité, il nous faut le suivre sur ce terrain. Pour mieux pénétrer le sens de cette escrime linguistico-conceptuelle qui est la sienne, nous essayerons non seulement de dégager les principes herméneutiques d'un langage qui se veut explicitement mystique au sens du xvii<sup>e</sup> siècle, mais encore d'en découvrir les substructures affectives. Ainsi à travers et au delà d'une apparente technicité du discours nous espérons rencontrer le vrai Joseph. Remonter à la source inconsciente qui règle sa logique, les constantes et les variantes de ses images, concepts et schèmes, c'est mettre au jour son moi véritable que cache cette abondante verbalisation dans laquelle l'Auteur se veut, se dit, se projette, s'idéalise.

Notre propos n'est donc pas de remonter, à travers l'histoire de la spiritualité, aux sources historiques du langage de l'Essence, mais de descendre dans les profondeurs de l'inconscient de l'Auteur, où les mécanismes psychologiques, en se dévoilant, révèlent la « raison » du choix de certains modèles culturels et, par le fait même, la clef de la signification logico-symbolique de leur emploi.

## HERMENEUTIQUE D'UN LANGAGE MYSTIQUE

Bien avant qu'on lui reproche son style et son langage élevés, Joseph s'était empressé de les justifier. Dans les *Aduis particuliers utiles pour l'intelligence* de sa *Méthode d'Oraison*, il adopte le schème dionysien « resserré/étendu » pour expliquer ses différents langages :

Saint Denys, l'excellent disciple de Saint Paul, et le Maistre des Maistres de la vie spirituelle recite que l'Apostre saint Barthelemy souloit dire que la Theologie est tres-resserree & tres-estenduë.

Resserree, puisqu'en l'unité de son obiect, qui est Dieu, elle raccourcit & contient le sommaire de toutes choses. Estenduë, puisque traictant de tout ce qui est en Dieu, & puisqu'en luy sont toutes choses elle s'estend sur tout.<sup>2</sup>

A partir de là, l'Auteur, qui a « formé sur ce modele ce discours de Theologie mystique & methode d'Oraison »,<sup>3</sup> applique disjonctivement ce schème au langage, établissant ainsi deux équations : « Resserré = conceptions eminentes », « Estendu = style populaire ». Le style populaire, réservé aux enfants, aux apprentis,<sup>4</sup> « excite à la piété par des termes familiers »,<sup>5</sup> s'étend « en digressions morales »,

2. IVS, *Aduis*, 26. « ...La théologie est tout ensemble développée et brève, l'Evangile ample, abondant et néanmoins concis », DENYS, *De la théologie mystique*, ch. I, III, (trad. Darboy).

3. *Ib.*

4. *Ib.*, 28.

5. *Ib.*, 29.

bref, il est facile.<sup>6</sup> Le style éminent trouve son modèle chez saint Paul et saint Augustin qui « s'esleuent dans un ressort à perte de vuë iusques au ciel ». Il devrait se caractériser, selon l'Auteur, par une « eslevation concise », car il se justifie par l'effort de « tendre à la perfection sublime ».<sup>7</sup> En réalité, la concision ne restera qu'un désir : ce qui importe à Joseph c'est moins la concision du langage éminent que l'unité et la sublimité dont il est porteur. Celui-ci évoque en effet et rend possible l'unité structurale de toute la vie spirituelle et la méthode unitive qui, du point de vue de l'activité humaine, en constitue le sommet.

Le fait d'avoir conscience de « s'exposer a differens genres de blasmes »,<sup>8</sup> ne détourne nullement l'Auteur d'employer l'un et l'autre langages après les avoir testés sur le vif dans ses leçons données aux Novices et surtout dans les *Exercices* écrits pour Mme d'Orléans.

Personne n'a jamais reproché à l'Auteur son style populaire, mais ses discours sublimes, abstraits, essentiels. Ce fut le cas en particulier du chapitre VI du cinquième traité de l'*Introduction à la vie spirituelle*, celui de l'Affection ; les critiques qu'il attira sont à l'origine de l'*Aduis* que Joseph ajoutera à l'édition de 1626. Nous en tirerons d'importantes leçons herméneutiques concernant son langage spirituel.

Dans ce chapitre fort contesté, l'Auteur s'efforce de rattacher les quatre actes de l'affection — offrande, demande, imitation, union — à l'exemplarisme essentiel et trinitaire. Il cherche dans la Trinité des mouvements de mutuelle communication, de demande réciproque, des formes de ressemblance et d'union qui puissent lui servir d'archétypes pour l'opération de l'âme. Se rendant compte qu'à ce sujet son lecteur a besoin de précision, il écrit :

Et combien qu'il y ait de la difference en la maniere de la communication, dautant que le Pere par un reel escoulement & une veritable emanation donne toute son essence aux deux autres personnes, & les autres la luy rendent en ce sens mystique, qu'ils cognoissent la tenir de luy, & la luy referent par recognoissance et amour : Et le Père & le fils influent ensemble leur essence au saint Esprit, laquelle il leur refere comme à son principe : Neantmoins l'egalité entr'eux est totale en la parfaite possession de leur essence & de toutes ses perfections.<sup>9</sup>

Les principes herméneutiques sont déjà présents. L'Auteur distingue soigneusement un sens littéral, le « reel escoulement & veritable emanation », et un sens mystique, « la recognoissance » des personnes qui reçoivent l'essence. C'est ainsi qu'un peu plus loin, usant de la liberté que lui offre le sens mystique, il dira, à propos du sang du

6. *Ib.*, 28-29.

7. *Ib.*, 29.

8. *Ib.*, 28.

9. *Ib.*, V, 6, 409.

Christ, que « l'escoulement de cette sacree liqueur hors des veines du fils de Dieu & le retour qu'elles y font, est un deuotieux symbole du flux & du reflux de tous les biens en la diuinité ».<sup>10</sup>

Nous trouvons donc au sein de l'exemplarisme trinitaire un sens « véritable, réel » et un sens « mystique ou symbolique ». Ces distinctions ayant dû paraître insuffisantes à certains censeurs, dans l'*Aduis* de 1626, Joseph apporte les éclaircissements indispensables qui permettent de lever toute ambiguïté provoquée par l'usage mystique du langage scolastique :

Saint Paul rend une excellente raison de ce que la doctrine spirituelle n'est pas entenduë de tous, quand il nous dit, que pour juger sainement cette diuine science, il faut l'examiner spirituellement, & que nos sens & nos pensees ordinaires ne peuuent atteindre à sa sublimité. Et de plus il est nécessaire d'appliquer avec une grande prudence cet examen spirituel, selon la diuersité du sens literal et du sens mystique. Car lors que l'on fait profession de traicter litteralement des pointes de la foy, il n'est licite de varier les termes formels, determinez par les saints Conciles, & regeus dans le commun usage de l'escole. Ce qui n'exclud pas toutes-fois la maniere de parler mystiquement, dont on se sert pour l'edification des moeurs, afin d'esleuer les ames à la cognoissance & à la pratique de la vie interieure, & de leur decouvrir les richesses que Dieu a preparé à ceux qui l'aiment; de sorte que celuy qui voudroit faire passer par la rigueur d'une mesme censure le discours literal & scolastique, & celuy qui est mystique ou allégorique, & par forme d'appropriation, confondroit l'une & l'autre, en telle maniere qu'il rendroit toutes les veritez incertaines.<sup>11</sup>

Ce qu'il appelle ici « sens mystique ou allégorique » recouvre aussi ce que certains considèrent comme le sens typique de l'Écriture. Les passages : *Os non comminuetis ex eo* et *Ex Aegypto vocavi filium meum*,<sup>12</sup> écrit Joseph, « s'entendent precisement & ponctuellement selon leur première imposition, de l'Agneau Paschal, & du peuple d'Israel, & mystiquement designent le Fils de Dieu en sa Passion & en son retour d'Égypte ».<sup>13</sup> Cette comparaison lui sert à établir deux règles de la « doctrine mystique » :

La proposition mystique doit contenir un vray sens, mais il n'est pas necessaire de s'arrester aux termes selon ce qu'ils signifient litteralement & precisement... il ne faut pas exiger que les paroles que l'on aporte soient prises precisement, ponctuellement, formellement & expressément selon ce qu'elles

10. *Ib.*, 411-412.

11. *Ib.*, *Aduis sur le sixiesme chapitre du cinquiesme Traicté qui est celuy de l'Affection*, 696-697. *Rom.*, 8, 4-5.

12. *Jo.*, 19, 36 ; *Matth.*, 2, 15.

13. *IVS, Aduis sur le sixiesme chapitre...*, 698.

signifient par leur première & comme naturelle imposition. Car lors cette proposition seroit proprement literale, & ne seroit pas mystique.<sup>14</sup>

Que la proposition mystique doive avoir un sens, fût-ce non littéral, suffit à constituer la base analogique nécessaire à tout exemplarisme. La deuxième règle sert à l'Auteur pour préciser la valeur de ce support analogique :

La seconde règle qu'il faut observer, est que les paroles sous lesquelles cette doctrine spirituelle & mystique est contenue, se doivent considerer par voye d'éminence, quand elles se raportent à Dieu : Plus par forme de negation que d'affirmation, estant plus facile de parler des perfections diuines par le retranchement de nos imperfections, que par des paroles affirmatiues, & qui sont trop basses pour exprimer ce qui est en la diuinité. D'autant que ce que nous disons estre en Dieu y est d'une autre maniere que nous ne le pouuons ennoncer, comme estant escluee au comble d'une perfection infinie, & esloignee de toute imperfection.<sup>15</sup>

En concédant une valeur mystique aux anthropomorphismes bibliques — « quand on dit que Dieu a une bouche, des yeux & des oreilles, il ne les a que mystiquement & spirituellement, en ce qu'il nous inspire des saintes pensees, cognoist nostre cœur & escoute nos prieres »<sup>16</sup> — Joseph avoue implicitement que tout langage sur Dieu, non seulement manifeste une large part de projections humaines, mais est commandé par un besoin d'archétypes :

Et selon ce genre de parler, toute la Theologie mystique va chercher en Dieu les principes de toutes choses, & dit qu'en luy se trouuent les elemens, les astres, les Cieux & tout ce qu'il y a de grand & de rare en la nature & en la grace.<sup>17</sup>

Notons-le en passant : ces mots « grand & rare » nous font pressentir que, chez Joseph, l'« Essence » constituera le symbole par excellence du Sacré, de la plénitude du réel, de la profondeur de l'Être : image à la fois de la perfection à atteindre et de son inaccessibilité.

Appliquant immédiatement les principes qu'il vient de poser, Joseph avoue avoir parlé de ces quatre perfections de Dieu uniquement dans un but pratique. L'auteur — dit-il — n'a pas voulu se livrer à des spéculations scolastiques, mais composer une doctrine spirituelle :

Il n'allegue pas en ce lieu les quatre excellences remarquables en Dieu pour en traicter scolastiquement & de propos delibéré, mais seulement pour expliquer l'esprit & le dessein des quatre actes de l'affection... qui sont comme les quatre elemens de ce liure... Quand donc on presuppose que ces quatre

14. *Ib.* 698-699.

15. *Ib.* 699.

16. *Ib.* 699-700.

17. *Ib.* 700.

actes *donner, demander, imiter & unir*, peuuent estre considerez en Dieu selon quelque maniere, c'est comme si on disoit que les quatre elemens se trouuent en luy. C'est a dire qu'il contient eminentment, comme estant la premiere cause, toute la bonté de leur estre & est exempt de tout ce qu'ils ont de foible & de defectueux.<sup>18</sup>

Parce que l'exemplarisme de la ressemblance et de l'union ne présente pas de grande difficulté, Joseph se contente de justifier l'emploi des mots-concepts « offrande » et « demande » et de leurs synonymes. Tout en admettant l'emploi métaphorique du concept d'offrande, il cherche à prouver l'emploi en son sens propre du concept de la demande. Nous trouvons donc dans le même contexte un exemplarisme métaphorique et un exemplarisme réel.

Dans le premier cas, la notion d'offrande, liée à la gratitude, doit être dépouillée de toute « marque d'infériorité & dépendance » :

(...) ces termes de gratitude ou ingratitude doiuent estre considerez en parlant de Dieu, avec la negation de l'imperfection qu'ils designent entre nous, & avec l'eminence de la vertu qui reluist en gratitude ou recognoissance, qui consiste à recognoistre & à aymer celuy duquel on a receu du bien... Et mesme quand (l'Auteur) dit que le fils rend & comme redonne à son pere (l'essence) par recognoissance, ce mot de *Comme* designe manifestement une locution metaphorique.<sup>19</sup>

Malgré cette réduction, les termes n'en conservent pas moins une signification résiduelle, sans laquelle la proposition n'aurait aucun sens mystique :

Ainsi ce terme de recognoissance ne signifie pas necessairement infériorité, hommage & dépendance, mais peut designer la cognoissance du don que l'on a receu, & la bonne affection que l'on porte au donateur : Ce que l'on ne peut desnier au fils à l'endroit de son Pere sans manifeste impiété.<sup>20</sup>

Dans le deuxième cas, Joseph fait l'apologie d'un exemplarisme qu'il veut littéral, et dans lequel les concepts n'auraient pas besoin d'entorses métaphoriques pour s'affirmer. Il n'en poursuit pas moins sa critique du langage : le terme « demander » ne signifierait pas « la nécessité disetteuse comme est la nostre, mais la nécessité heureuse » enracinée dans la « nature des choses », laquelle « requiert, exige et demande les proprieté qui leurs sont plus intimes & essentielles » :

Or parlant du mystere de la tres-sainte Trinité, cette proposition est veritable en propre terme : Que la perfection du Pere requiert, exige & demande necessairement, & ne peut qu'il ne veuille, que les autres personnes l'ayment & recognois-

18. *Ib.*, 701.

19. *Ib.*, 704-705.

20. *Ib.*, 705.

sent... au sens que nous avons dit, c'est à sçavoir qu'ils ont reçu de luy l'essence, & la proposition contraire à cette précédente repugne à la vérité Catholique. De mesme le fils & le saint Esprit requierent, exigent & demandent necessairement, & ne peuvent qu'ils ne vueillent que le Pere leur communique son essence. Le mot de *demander* signifie en ce lieu ce que l'on diroit autrement requérir ou exiger. Ce qui exprime proprement les relations, les esgards & les conuenances entre les choses. Mais on s'est seruy specialement de ce mot de, *demander*, pour ce qu'il a un rapport plus distinct avec le second acte de l'Affectation, qui est celuy de la demande.<sup>21</sup>

Bref, même quand il parle de l'exemplarisme divin avec toute la rigueur scolastique, Joseph ne spécule sur le mystère de Dieu que pour mieux comprendre et conduire l'homme, et la rigueur scolastique demeure surtout un désir. En se rendant compte, dix ans après la première édition de l'*Introduction*, que

pour s'accomoder à tous, il est utile quelquefois, selon le conseil de St. Paul, *de donner du lait avec de la viande solide*,<sup>22</sup> & d'esclaircir la doctrine spirituelle & les discours d'une haute perfection, par des termes estendus & significatifs,

c'est-à-dire de mêler les deux langages — ce que d'ailleurs il n'a jamais cessé de faire — Joseph conclura son petit traité d'herméneutique, en affirmant que l'usage du langage mystique

principalement doit auoir lieu quand on n'allegue pas les mysteres de la foy, ainsi que nous auons dit, pour en parler au fonds, mais que l'on les propose comme des principes liez aux conclusions, & amplifications des leçons morales & spirituelles.<sup>23</sup>

Avant de tirer les conclusions de cet étrange emploi du langage scolastique comme langage mystique, il nous faut préciser que ces textes ne sont que des exemples prenant appui sur la spéculation trinitaire. L'interprétation mystique de l'Écriture nous ouvrirait, certes, des pistes variées et inépuisables.<sup>24</sup> Cependant puisque Joseph de Paris emploie le langage mystique surtout à propos de l'Essence de Dieu, considérée soit en elle-même soit en son déploiement dans les attributs essentiels, c'est sur ce terrain « abstrait » que nous allons le suivre.

21. *Ib.*, 707.

22. *I Cor.*, 3, 2.

23. *IVS*, 709.

24. Au delà du sens littéral Joseph reconnaît trois sens de l'Écriture : l'*allégorique* qui préside à l'usage du symbole, le *moral* propre aux chrétiens communs, l'*anagogique* ou *mystique*, « quand on parle des ames qui sont en estat de perfection fort eminent et approchant de la gloire ». E10Ap., ms. 1340, 221.

On est donc tout naturellement amené à se demander pourquoi l'Auteur utilise un langage mystique et pourquoi il aime se servir en particulier d'un code dont le mot-clef est l'« Essence » de Dieu.

A la première question il est facile de répondre que cela relève de l'insuffisance des mots ordinaires, qu'il faut surqualifier pour les porter au niveau des vérités spirituelles.<sup>25</sup> C'est le décrochage bien connu entre signifiant et signifié pour que le sens ajoute à la signification.

Que les termes ordinaires ne suffisent pas, Joseph le laisse entendre très clairement : « Il est raisonnable que... nous cognoissons les richesses que Dieu nous a données, & qu'elles nous soyent expliquées spirituellement puisqu'elles sont spirituelles ».<sup>26</sup> Dans la *Perfection seraphique*, voulant justifier les multiples distinctions qu'il vient d'y introduire, Joseph énonce un principe valable pour l'ensemble du langage traitant de la vie spirituelle :

Il est à propos d'auertir, que d'autant que la vie spirituelle abonde beaucoup plus en la variété des secrets merueilleux, que de termes propres & signifiants, l'on est contraint quelquefois d'user d'une même parole pour expliquer choses diueres. Ce qui pourroit apporter de l'embrouïllement si on ne se l'esclaircit.<sup>27</sup>

Le langage mystique se caractérise donc d'une part par la redondance qui « se définit quantitativement par l'inverse de l'information »<sup>28</sup> — nous allons voir sous peu une certaine faiblesse du cognitif chez Joseph — d'autre part le langage mystique compte sur la polysémie des mots, même scolastiques, qui perdront en précision et rigueur pour gagner en connotation, en suggestion, donc en sens.<sup>29</sup>

Joseph de Paris n'est pas un théologien qui ait à embellir sa doctrine par de pieuses considérations. Tout au contraire, c'est un homme de piété et d'action qui utilise souvent des données spéculatives en leur trouvant une portée spirituelle. Il cherche — comme il l'a dit plus haut — « des principes liez aux conclusions & amplifications des leçons morales & spirituelles ». Il en résulte une certaine primauté des conclusions sur les principes, de la pratique sur la spéculation. Ce qu'en langage analytique on pourrait traduire par une « primauté du conatif sur le cognitif », ou encore du prescriptif sur le descriptif.

25. Cf. DE CERTEAU M. S.J., « Mystique » au XVI<sup>e</sup> siècle. *Le problème du langage mystique*. dans *L'homme devant Dieu*. Mélanges H. de Lubac. II, Paris, 1964, 267-291. DURAND G., *L'imagination symbolique*. Paris, 1968, 108.

26. IVS, I, 3, 23.

27. 2PS, 191.

28. LEFEBVRE H., *Le langage et la société*. Paris 1966, 214.

29. *Ib.*, 215.

La spéculation en soi n'intéresse que médiocrement notre Auteur. Après avoir traité des mouvements intratrinitaires précités, il s'empresse de relativiser l'importance de son point de départ spéculatif :

Selon que nous dit l'Apôtre, Dieu opère dans les âmes dévotieuses plus qu'ils ne peuvent concevoir, & la charité surpasse de beaucoup la science.<sup>30</sup> Même il n'est besoin que le Novice pour bien faire ces quatre actes, soit instruit scolastiquement en la doctrine précédente, que le rayon de la grâce découvre bien plus clairement, & la voix de l'esprit infini éclatante du milieu de l'oracle de ces divines conceptions ainsi qu'entre les Cherubins du Sanctuaire, peut d'un seul mot faire plus nettement entendre à l'oreille du cœur les vérités de Dieu, que les plus faciles discours de l'industrie humaine roulante sur terre, & non envoyée d'en haut. Et encore qu'il soit besoin de mesler ces deux manières d'instruction, le Novice doit faire estime principalement de l'école de la dévotion & de la vie spirituelle, qui l'introduit promptement dans le cabinet des délices célestes, que la seule science peut à peine après un long-temps toucher par le dehors du mur, comme à tasons & œuglettes.<sup>31</sup>

Notons en passant une conséquence importante de ce réductionnisme spéculatif. Toutes les fois que Joseph parlera théologie, que ce soit en thomiste ou en scotiste; toutes les fois qu'il parlera philosophie en platonicien, plotinien ou stoïcien, ce ne sera jamais qu'en langage mystique. Pour avoir en vain plusieurs fois essayé une réduction cohérente de passages disparates ayant trait soit au motif de l'incarnation, soit à l'appréciation des philosophes anciens, nous avons l'impression qu'une telle tentative est de soi vouée à l'échec : elle nous ferait, en effet, sortir de l'univers spirituel dans lequel l'Auteur évolue.<sup>32</sup> Joseph dépasse sereinement les « propres termes », faisant feu de tout bois pour atteindre ses buts spirituels.

À la lumière du principe : « l'esprit de Dieu & son opération & la prière et Oraison de cœur pur est à rechercher par dessus toutes les sciences littérales »,<sup>33</sup> la spéculation perd évidemment de l'importance. Néanmoins, par son reste de sens propre, enrichi de sens mystique, elle n'en constitue pas moins le tremplin de l'*excessus* symbo-

30. Eph., 3, 19.

31. IVS, V, 7, 415-416.

32. Le P. Julien-Eymard d'Angers avait déjà pu critiquer le prétendu thomisme de Joseph que Dedouvres avait pris au sérieux. En parlant de l'éclectisme des capucins de l'époque, le P. Chesneau note : « Le chanoine Dedouvres (t. I, 195) prétend, il est vrai, que le P. Joseph du Tremblay est thomiste; mais à mon avis du moins c'est là une illusion : le P. Joseph me paraît dans ses écrits comme un profond psychologue qui étudie consciencieusement les puissances de l'âme, mais que l'on ne peut ramener à quelque système que ce soit ». CHESNEAU C., *Yves de Paris et son temps*, t. II, *L'Apologétique*, Paris, 1946, 5.

33. IVS, V, 7, 415.

lique dont l'Auteur a besoin pour projeter son aspiration à un niveau éminent. C'est en ce sens que le discours scolastique sur les échanges trinitaires, par exemple, « encore que sublime & peu intelligible aux commençans, est utile & capable de leur donner ouverture en la vie spirituelle », car

Ce discours est comme une clef de Paradis, pour nous donner entree dans les puissances du Seigneur, & dans le conclave de l'Espoux, qui n'est autre que l'oraison, discours capable de nous faire voir l'excellence, & le dessein de ces quatre actes, tant de fois enseignez en ce traicté.

Ce que nous faisons en diuers langage, lors que nous les proposons aux enfans comme leur premier rudiment, & qu'ailleurs nous les adorons en silence avec l'Apostre,<sup>34</sup> comme les plus hautes merueilles apprises dans le troisieme Ciel de l'ineffable Trinité, & *tanquam arcana verba, quae non licet homini loqui.*<sup>35</sup>

Le langage sublime de la spéculation semble donc se situer entre le langage réservé aux enfants et le silence contemplatif. Joseph est certainement séduit par l'idéal de la contemplation et veut, par sa méthode, conduire l'âme jusqu'à la porte du « cabinet » où les secrets de Dieu portent le langage à basculer dans le « silence d'en haut ». D'autre part il se résigne difficilement au silence. Sa démarche se caractérise donc par un effort d'anticipation et de compensation, que soutiendra le langage éminent, dans la mesure où il constituera, par sa sublimité, une approximation des « arcana verba » du silence contemplatif. Il l'avoue lui-même dans des conseils donnés aux Maîtres des Novices :

Le style du Pere Maistre ne doit estre affecté mais affectif, & laissant à part l'ornement d'un langage recherché et des conceptions doctrinales, & purement morales, comme pour les communs Chrestiens ou religieux, il doit par l'oraison & lecture des liures spirituels & mystiques se rendre maistre en la doctrine de l'esprit, qu'il doit enseigner avec l'Apostre, non par les discours persuasifs & applaudissans de l'humaine sapience; mais par la descouverte de l'esprit de Dieu, & des effects puissans qu'il opere. Donc la hautesse de leur style sera employée à leur presenter ce que l'Apostre appelle *profunda Dei*,<sup>36</sup> les abysmes, & thresors sans fond & sans riue, des biens que Dieu prepare à ses amis, où les yeux, les oreilles, les coeurs sensibles perdent terre, & où le seul esprit de Dieu peut faire prendre pied à l'ame qui s'abaisse avecques humilité, en la veuë de son ignorance : mais pourtant avec soigneuse recherche & desir de la perfection, se coule jusques en la profondeur inespuisable du diuin amour.<sup>37</sup>

34. 2 Cor., 12, 4.

35. IVS, 414-415.

36. 1 Cor., 2, 1-4.

37. IVS, I, 3, 22-23.

Si la « hauteesse » de style inclut le langage abstrait, il semble bien que le côté ardu inhérent à la spéculation et au symbolisme de l'Essence soit voulu par Joseph et employé en vue d'évoquer la sublimité : il estime favorable à la création d'un climat d'autant plus mystérieux que les auditeurs s'y retrouvent moins. Ainsi que nous le verrons sous peu, c'était l'atmosphère que Joseph cherchait à créer lors de ses entretiens avec les filles du Calvaire.

Il ne faudra donc pas s'étonner si les « hautes merueilles » dont il parle assez souvent en des termes équivalents, sont parfois moins un sujet d'adoration ou d'admiration contemplative qu'un élément descriptif des secrets de la conduite dont le niveau essentiel est évoqué à l'aide d'une formulation relativement parasitaire, rédigée en code contemplatif (comme un discours sur Dieu), mais dont la portée est essentiellement prescriptive d'unité et de sublimité de comportement.

Donnons pour l'instant à ces affirmations un caractère d'hypothèse. Pour les étayer, il faut aller au-delà d'une herméneutique du langage religieux et mystique en général. Essayons donc de relever les caractéristiques propres au fonctionnement du langage de l'Auteur.

Puisque le langage ne fonctionne pas toujours de la même manière et que, par conséquent, la connotation d'un mot doit être recherchée soit dans le contexte linguistique, soit dans la situation de celui qui parle et les circonstances qui l'ont déterminé — ce qui constitue sa « gamme de possibilités fonctionnelles »<sup>38</sup> — nous devons nous demander quelle est la situation psychologique de Joseph de Paris qui commande son langage abstrait. Nous n'hésitons pas à répondre : le souci de la « conduite ». Et si nous cherchons les modalités déterminantes qu'il donne à la conduite, nous retrouvons automatiquement les formes selon lesquelles il parle du modèle. Les qualités de la conduite étant la sublimité et l'essentialité, le langage selon lequel il parlera du modèle sera celui de l'Essence et des Attributs Essentiels.

Nous observons ici une première tension à l'intérieur du style « mystique ». Le langage de l'Essence en tant que prescriptif d'un « mode de vie » est sujet à l'anthropomorphisation et à la symbolisation réductrice qui sont plutôt un « en-deçà » qu'un « au-delà » de la spéculation sur Dieu. En tant que prescriptif d'une conduite « essentielle » ou sublime, le langage abstrait garde toute sa force symbolique, car c'est lui qui permettra de dynamiser l'esprit en incarnant le symbole d'un niveau d'aspiration.

Sans tomber dans l'analyse réductionniste de R. M. Hare, nous pouvons utiliser ses catégories, en tant qu'elles s'appliquent parfaitement à un certain choix du langage par Joseph. Enseigner un principe, c'est apprendre à effectuer des actes d'une certaine espèce dans un certain type de situation. Ces principes peuvent être modifiés à la

38. DIANNI A., *L'analyse du langage et les jugements moraux dans l'œuvre de R. M. Hare*, dans *Revue Philosophique de Louvain*, t. 65 (1967), 281-331. Cf. pp. 284-285.

lumière d'une connaissance nouvelle d'une nouvelle situation. Changement qui est à considérer comme une création de principes nouveaux.<sup>39</sup> Or nous verrons l'Auteur tirer du trésor culturel « abstrait » et utiliser le principe logico-symbolique de l'Essence dès que s'approche la naissance de l'esprit, dès que l'appel à la sublimité se fait entendre, dès que doit jaillir une opération essentielle.

Au delà du caractère de discernement et d'engagement propre au langage religieux en général,<sup>40</sup> nous mettons donc l'accent, chez Joseph, sur la primauté du prescriptif dont le rôle est d'exécuter une action et d'orienter un choix par rapport au descriptif, qui a le rôle de décrire ou de se rapporter à une réalité. Il y a à cela des raisons bien précises. Cette accentuation correspond, en effet, aux stimulations et aux événements de la vie de Joseph, auxquels le langage s'efforce de réagir. Il est évident que le projet de comprendre un auteur à partir de son langage n'exclut aucunement la méthode inverse et complémentaire qui permet de comprendre le langage à partir de l'homme.

Il s'agit donc maintenant de mettre en relief deux constantes de la personnalité de l'Auteur qui dévoilent l'aspect prescriptif de son langage abstrait : le souci de conduite et le vertige de sublimité.

## SOUCI DE CONDUITE ET PRIMAUTE DU PRESCRIPTIF

Parler de primauté du prescriptif sur le cognitif semble suggérer une « réduction moralisante » des thèmes spéculatifs, telle qu'on l'observe, par exemple, dans le mysticisme médiéval de la *Théologie germanique*.<sup>41</sup> Nous préférons éviter cette terminologie car, si dans un contexte herméneutique Joseph emploie le terme « moral » comme synonyme de « spirituel » et de « mystique »,<sup>42</sup> il lui donne par contre une acception nettement dépréciative quand il l'applique à la conduite. Ne vaudrait-il pas mieux dire alors que l'adoption du langage de l'Essence par Joseph constitue souvent, au niveau du descriptif, une réinvention spéculative de thèmes spirituels de nature conative ?

Si le langage de l'Essence est auto-implicatif, il doit y avoir correspondance entre l'assimilateur de l'exemplarisme essentiel et la psychologie de l'Auteur, ce qui paraît fort aisé à établir.

39. *Ib.*, 301-302.

40. Cf. par ex. COSSEE de MAULDE G, S.J. *Analyse linguistique et langage religieux. L'approche de Ian T. Ramsey dans « Religious Language »*, dans *NRTh.*, t. 91 (1969), 169-202. ANTISERI D., *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso* (Giornale di Teologia, 31), Brescia, 1969.

41. COGNET L., *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, 1968, 226-227.

42. C'est ainsi par exemple que l'expression « nihiliste » du Ps. 38, 7, *substantia mea tamquam nihilum ante te* « se doit entendre moralement » (à savoir de façon mystique). 2PS, 369.

Joseph est un émotif, un imaginaire qui a fait assez tôt l'expérience de toute la gamme des sentiments et des émotions. Lisons le *Discours en forme d'exclamation*, rédigé durant son Noviciat, où il évoque son enfance et son adolescence. Passant sous silence l'histoire fort connue de sa « passion enfantine », <sup>43</sup> nous ne retiendrons que le récit du débat entre le corps et l'âme à la suite de la lecture d'un roman de chevalerie, qui dépeint bien l'extrême sensibilité de François du Tremblay au seuil de l'adolescence :

Soudains, je crus voir mon corps s'élever contre mon âme, et mon âme se plaindre de mon corps... Quelles paroles... Elles résonnaient en mon cœur, qui ouvrait à tous deux un parquet pour de rang y plaider leur cause. A dire vrai, l'âme seule jouait ces deux personnages; elle parlait pour elle et pour le corps, qui peut bien pâtir mais non raisonner. Enfin lassée d'un si long débat, et vaincue de ses propres raisons, elle défaillait et s'écoulait comme de la cire fondue. L'entendement jugeait avec terreur l'énormité de ses peines; la volonté les rejetait avec horreur, et la mémoire s'effrayait en s'en ressouvenant. Le corps, bouillonnant en la fournaise de tant de travaux, jetait partout une moite et chaude sueur, comme l'écume de sa passion. Les jambes tâchaient de le porter hors de là; mais l'étonnement les tenait attachées. Les mains voulaient jeter le livre, comme l'auteur de tout ce mal; mais les yeux ne s'en osaient détourner, de peur de voir des phanômes. Les oreilles tremblant au moindre bruit, cherchaient d'endormir leur sentiment; mais l'inquiétude de la peur les réveillait. Bref je ne pouvais supporter ce tourment, ni m'en éloigner.<sup>44</sup>

Même en admettant qu'une part de ce récit relève de la littérature, il n'en reste pas moins que cet adolescent, qui se dit lui-même doué d'une « nature bouillante »<sup>45</sup>, paraît marqué par le conflit. Il porte les traces cuisantes de son passage à travers une « variété de géhennes »; il a l'expérience du déchirement, de l'orage des émotions, de l'inégalité de l'âme. Rien d'étonnant que la domination du moi par la connaissance de la psychologie des sentiments l'ait toujours préoccupé, dès le début de la correspondance spirituelle avec sa mère.<sup>46</sup> Les passions et les émotions ont été le sujet constant de toute sa doctrine, et il n'a jamais cessé de les pilonner — il n'y a pas d'autre expression — et de les tenir à distance de l'esprit.

Un autre aspect bien connu de Joseph de Paris, c'est son goût marqué pour l'action. La première lettre à sa mère, écrite pendant son voyage d'études, nous le montre avide de relations humaines, passionné par l'étude des langues<sup>47</sup> : indice que, de toute façon, il se desti-

43. DFE, 4 Op., 282 sv.

44. *Ib.*, 279-280.

45. *Ib.*, 294.

46. Voir DEDOUVRES L., *Le P. Joseph de Paris*, I, Paris, 1932, ch. V, 169-190.

47. *Ib.*, 113 ss.

nait à une carrière diplomatique. Le tempérament du baron de Maffliers devenu religieux ne change pas et les débuts apostoliques du jeune Joseph seront foudroyants. C'est d'ailleurs ce qui lui permettra de faire l'expérience angoissante de la dispersion et de la multiplicité. Il confiera à sa mère :

Priez Dieu pour moy, à ce que j'apprenne à deuenir frere mineur & enfant du crucifié st. François, car pour vous dire en verité, je suis souuent las de viure parmy tant de fange et de corruption.<sup>48</sup>

Et encore :

(Priez Dieu pour moy) ... que ne voulant tirer les autres du borbier, je ne vienne à m'y plonger moy mesme. Ce monde & sa conuersation est pleine de filet et de pieges...<sup>49</sup>

Ces allusions à sa vie qu'il appelle « distraicte et extrouertie »<sup>50</sup> font comprendre combien Joseph a dû sentir de façon pressante la nécessité de « s'abstraire », c'est-à-dire de trouver un moyen de parer à la multiplicité des sentiments et au flux de l'action. Action à laquelle il était sans doute bien incapable de renoncer, et qu'il louera sans fin, d'abord sous l'aspect de la vie apostolique, ensuite, à partir de son accès définitif aux affaires de l'Etat, sous l'aspect politique.

Si le but de la conduite est, par définition d'assurer l'unité de l'organisme, en l'occurrence de l'organisme spirituel, qui tend à persévérer dans l'être, à rester « un », en résistant à toutes les forces dissociatives, rien d'étonnant que Joseph ait chéri le langage de l'Essence, qui est le langage même de l'Unité et de la simplicité, dont, comme d'une source féconde, découle la multiplicité. Le Dieu *unicus et multiplex*, « en soy unique » mais aux « opérations tres diuerses et multiplées »,<sup>51</sup> lui fournira des schèmes, lui inspirera des symboles, au travers desquels il deviendra l'idéal de conduite de cet homme multiple et un.

Ce souci de conduite « unitive » — l'apparent pléonasse est indispensable pour exclure la conduite « morale » — se trouve confirmé par la présence de certaines réminiscences stoïciennes dans ses premières lettres de direction et par la façon assez nette d'utiliser l'oraison à des fins de comportement et donc de la rendre fonctionnelle.

Les réminiscences stoïciennes d'abord. Nous n'avons aucune intention de chercher à placer l'Auteur dans les courants qui ont pris position vis-à-vis du stoïcisme au XVII<sup>e</sup> siècle,<sup>52</sup> et nous pourrions dire, sans

48. EpMT, ep. 33; ms. 123 ter. 2461.

49. *Ib.*, ep. 34, 2467.

50. *Ib.*, ep. 33, 2466.

51. *Exhortation pour le jour de la Chandeleure* (1613), ms. 118, 765.

52. Pour une bibliographie, cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Le renouveau du stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, dans les « Actes du VII<sup>e</sup> Congrès » de l'Association Guillaume Budé (Aix-en-Provence, 1963), Paris, 1964, 122-153.

crainte de beaucoup nous tromper, que Joseph n'a pas explicitement cherché de concordances entre stoïcisme et christianisme et qu'il est de moins en moins tendre pour les philosophes « moraux ».

Cependant il paraît indéniable qu'au moment où il tentait de se prendre en main, il ait été sensible à certains thèmes stoïciens. Le fait qu'il parle de l'âme comme « étant un grain de l'essence de Dieu »,<sup>53</sup> évoquant ainsi la « parcelle arrachée de Dieu » du sage phrygien ;<sup>54</sup> qu'il se serve de l'exemple de l'antiquité pour critiquer l'imagination ou la « mémoire artificielle » ;<sup>55</sup> ou encore qu'il parle, dans ses premiers écrits, de « raison » plutôt que d'esprit, tout cela prouve qu'il avait eu un contact avec les stoïciens. Sa formation humaniste, on le sait, ne s'est pas limitée à l'étude des poètes : il aimait aussi les historiens moralistes de la décadence grecque et latine.<sup>56</sup> Les éditions des philosophes stoïciens foisonnaient à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, et il est plus que probable que Joseph ait commencé à chercher chez eux cette domination sur les passions, cette émergence hors de la multiplicité, de la complexité et de la confusion qui le faisaient souffrir. Il semble, par exemple, faire écho au sieur de Pressac,<sup>57</sup> quand il déclare que le plus grand des arts consiste à savoir se dominer :

Donc les maistres de cet art diuin nous enseignent que si nous sentons esleuer en la partie concupiscible quelques unes des passions qu'auons dit y résider, comme l'amour, desir ou ioye pour quelque chose contre le vouloir de Dieu nous esmeut ; nous deuons porter en l'obiect de Dieu ce doux & amoureux sentiment.<sup>58</sup>

Ce bel art a pour but d'affranchir l'esprit de toute anxiété et l'establiir en la liberté des enfans de Dieu.<sup>59</sup>

Comme l'estude du pilote et courrier s'employe, l'un à se gouuerner prudemment parmy les diuerses natures des mers, vents et riuages ; l'autre à se bien conduire parmy les chemins fourchus et le peril des brigands, de mesme nostre adresse doit estre mise à nous regir sagement entre ces creatures...<sup>60</sup>

S'il s'agit là d'une influence stoïcienne, elle se trouve évidemment intégrée dans la texture spirituelle des lectures mystiques de son Noviciat. Cependant l'impassibilité constitue bel et bien un idéal pour Joseph :

J'estime qu'une des plus grandes graces qu'on puisse receuoir de Dieu est de sçauoir dextrement fermer les portes à toutes

53. DFE, 4 Op., 284.

54. *Entretiens*, I, 14, 1-12.

55. EpMT, ep. 17 b, ms. 123 ter, 2401.

56. DEDOUVRES L., *op. cit.*, t. I, p. 109.

57. JULIEN-EYMARD d'ANGERS, *art. cit.*, 139.

58. EpMT, ep. 17 b, 2387.

59. *Ib.*, 2391

60. *Ib.*, ep. 15, 2357.

les anxietés, ennuyés et chagrins, qui sont autant de brouillards qui s'esleuent de nostre estre terrestre et limoneux...<sup>61</sup>

Le jeune capucin veut se revêtir des qualités de Dieu, qui sont la simplicité et l'impassibilité :

(...) nous accoustumans à nous passer des consolations sensibles, nous entrons en vray et stable repos, fondé sur l'immobile conformité de nostre vouloir à celui de Dieu, duquel alors, en quelque maniere, nous vestons les qualitez, deuenant tous spirituels, immuables, & presque tousiours en un mesme estat de tranquillité, en lieu qu'auparavant, comme les bestes, nous estions tous sensibles, muables, tendres au moindre mal et facilles à mouuoir à tous vents, soit d'un doux ou d'un amer sentiment.<sup>62</sup>

A cette primauté donnée au souci de la conduite et de ses effets essentiels il est logique de voir correspondre une assez forte fonctionnalisation de l'oraison à des fins de comportement. Il ne faut pas évidemment donner un caractère exclusif à cette affirmation, car il ne manque pas de textes où l'Auteur semble démentir explicitement cette pragmatization.<sup>63</sup> Nous ne voulons pas non plus traiter la question de principe, de l'existence d'une prière « pure ». <sup>64</sup> Cela mis à part, il n'en reste pas moins que l'une des premières descriptions de l'oraison données par Joseph apparaît dans un contexte fonctionnel : l'élimination des distractions. Pour faire évanouir « ces phantosmes » qui voltigent dans l'âme en l'empêchant d'atteindre la sérénité de l'esprit, « ayde beaucoup — écrit Joseph à sa mère — s'occuper ou aux affaires nécessaires de sa famille, ou à lire des bons liures, traicter avec gens de bon discours, vacquer aux oeuvres pieuses, mais surtout s'adonner quelquesfois à l'oraison interne et mentale, ce seul nom de laquelle fait tant admirer le monde que scauez...<sup>65</sup>

61. *Ib.*, ep. 17 b, 2391-2392.

62. *Ib.*, ep. 19, 2417.

63. Par exemple : « Quelqu'un qui aura pris pour obiect de son Oraison, non le pur amour de Dieu, mais le repos de sa conscience, & l'acquisition de quelques vertus, en l'obiet de sa propre richesse ayant les yeux couuerts de ceste lame d'or, il ne void plus son vray obiect, qui doit estre de plaire uniquement à Dieu : Que si mesme de loing cet obiect luy rayonne, si neantmoins il n'arrache & ne rompt le voyle duquel le propre amour luy a bandé les yeux, il ne voudra pleinement s'efforcer d'atteindre à ce but trop haut et difficile à sa nature paresseuse : Et quand mesme il le voudroit, demeurant ainsi aueuglé, il ne pourroit monter par ceste droicte eschelle : & quand Dieu mesme luy offriroit la grace de faire la moitié du chemin, & qu'il pourroit monter, il en perdrait la volonté au milieu de la course, trouuant plus doux de retomber bassement en son centre, qui est la recherche de soy-mesme que de s'esleuer au tres-parfaict bon-heur du pur amour Diuin » (IVS, IV, 21, 338-339).

64. BREMOND H., *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929.

65. EpMT, ep. 17 b, ms. 123 ter, 2401.

L'oraison n'apparaît donc ici que comme un moyen parmi d'autres, quoique privilégié, pour acquérir la tranquillité de l'âme. Il n'est par conséquent pas improbable que ce soit cet aspect de tranquillité que Joseph voit dans la « quiétude » de sainte Thérèse, quand il écrit, en citant la mystique d'Avila, qu'il faut offrir à Dieu « un esprit libre et tranquille... par une plus simple et longue jouissance d'oraison et quiétude ». <sup>66</sup>

Si l'oraison est tellement importante pour la conduite, c'est qu'elle remplit la fonction de discernement, en lui prêtant ses schèmes et son langage. L'oraison représente pour Joseph la zone symbolique de l'illumination, de la connaissance, de la vue. Or la première connaissance indispensable pour faire naître l'esprit semble bien être pour l'Auteur la connaissance de la structure de l'âme. Psychologiquement, sinon structurellement, cette vue-intention semble toujours précéder la connaissance de l'exemplarisme trinitaire ou essentiel. Il faut d'abord isoler l'esprit ou la raison supérieure des autres opérations, ou, comme nous dit Joseph : « il faut sçavoir distinguer nos troupes des ennemis ». C'est à quoi mène le « droict escalier de l'oraison » :

Or Dieu pour faire cette tant nécessaire descouuerte, nous a bien à temps pourueus d'une haute tour, sçavoir nostre raison et intelligence, dont le feste atteint jusqu'à la hauteur du throsne du mesme Dieu, perçant non seulement les nues, mais tous les choeurs des Anges, en laquelle montant par le droict escalier de l'oraison l'ame reconnist ses forces et celles de son ennemy; vit tous leurs deportements, sçeut choisir les aduantages du champ de bataille, et mesme aprit des ruzes... Donc Madame, auant que nous mette aux champs, allons nous un peu promener au haut de la tour, et ne nous estonnons si au commencement il nous arriue comme à ceux qui montent sur les tours de Nostre Dame, car pour la nouueauté d'estre ainsy esleué de terre, en lieu de mieux voir leurs yeux s'esblouissent, mais peu à peu leur veuë s'affermist et s'esgaye en la variété de tant de belles maisons, rues et places... <sup>67</sup>.

Que Joseph conçoive l'oraison comme l'inspection d'un champ de bataille, la phénoménologie de la naissance de l'esprit le montrera suffisamment dans la deuxième partie. <sup>68</sup> Mais que, dans le *Traicté de la Vie purgative* (trilogie des EMO) consacré au discernement et au pilonnage des émotions, l'oraison apparaisse comme illumination de conduite, voilà qui est normal car il faut que l'âme

s'employe à penetrer avec loisir & attention et comme avec esprit d'oraison la lumière des discernements de la propre

66. *Ib.*, ep. 22, 2436.

67. *Ib.*, ep. 15, 2357-2358.

68. Le troisième degré d'union, le sommet de l'*Introduction*, nous montrera l'esprit (l'acte des actes) aux prises avec le discernement des imperfections. Cf. IVS, V, ch. 37 sv., 640 sv.

recherche, portant cette vérité comme un flambeau par tous les recoins de son intérieur.<sup>69</sup>

Pour se discerner soi-même il faut « écouter l'esprit de Dieu parlant en l'oraison ». <sup>70</sup>

L'emploi fonctionnel de l'oraison est encore plus évident dans le *Traité de la vie illuminative* (l'Exercice des Bienheureux), qui devrait être le lieu logique de l'oraison pure. Le chapitre troisième est entièrement consacré au problème de la régulation de l'intérieur par le fond de l'âme, et les passages du même type foisonnent partout. Cette imbrication de l'oraison et de la conduite est une constante de la doctrine de Joseph et pointe sans cesse dans l'*Introduction*, dont le titre d'ailleurs révélateur, *Introduction à la vie spirituelle par une facile Methode d'Oraison*, équivaut en effet plus ou moins à *Méthode pour l'illumination de la conduite*.

Conclure que la conduite prime sur l'oraison paraît cependant délicat, lorsqu'on voit Joseph faire passer logiquement la connaissance de Dieu avant celle du moi :

(...) plus le Soleil de la Diuine cognoissance donne sur le visage intérieur, plus tout ce qui est dans l'ame luy est descouuert, & plus clairement toutes les graces desquelles Dieu l'a embellie, & toutes ses fautes, & difformitez, luy sont cogneuës.<sup>71</sup>

Toutefois, puisque nous sommes à la recherche de cet inconscient qui commande le langage de l'Auteur, sa « latéralité » et ses structures logiques, il est bon de prendre acte d'un de ses aveux, d'avril 1638, qui semble distendre l'interaction de ces deux connaissances. « J'aymerois mieux le veuë de tous mes pechez — avoue Joseph à ses filles — que de tous les secrets de Dieu ». <sup>72</sup> Dans cet aveu significatif nous trouvons une preuve de l'hypothèse émise plus haut. Le langage qui parle des secrets de Dieu ne serait souvent pour Joseph qu'une « verbalisation » des secrets de la conduite, à pleine fonction conative, et le capucin aurait pu inverser inconsciemment l'équivalence « plus la connaissance divine augmente plus l'intérieur s'éclaircit » en « plus on se connaît, plus on connaît les secrets de Dieu ». Ainsi, à partir d'un principe qui n'est certes pas faux, étant donné la médiatisation du moi pour toute expérience mystique, Joseph peut justifier l'emploi d'une grille contemplative pour expliquer la conduite, risquant ainsi, à partir de cette verbalisation sublime, de glisser vers une forme de compensation imaginative.

Que l'Auteur emploie le code contemplatif pour le comportement cela est prouvé d'une d'une façon indiscutable par des textes du *Traicté*

69. TVP (EMO), ms. 122, 199.

70. *Ib.*, 203.

71. IVS, IV, 23, 348.

72. *Exhortation pour la renovation des voeux*, ms. 1340, 28-29.

*du Paradis de la vie essentielle* où, en directeur spirituel, il donnait un discernement de l'état de Mme d'Orléans, pour la convaincre que l'heure était venue pour elle d'exercer l'activité de l'esprit. C'est ainsi que pour signifier à sa dirigée la sublimité et la nouveauté du trait divin, manifesté par un secret instinct au fond de l'esprit, il emploie des images propres au langage de l'Essence et une terminologie hautement contemplative. Il parle, sur le registre du sens spirituel de la vue, de « leur incogneuë ou lustre diuin », d'« eschantillon de la beatitude », d'« estincelle de la gloire des bien-heureux », de « co-gnoissance de Dieu sous forme deiforme », de « plein midy », de « grand soleil », de « leur intime, uniuerselle, simple », de l'âme « pleine de splendeur », élevée « dans le ciel par une permanente habitation d'une volonté deiforme », « reuestuë de soleil ».<sup>73</sup>

Là où l'Auteur donne l'impression de parler de la contemplation de l'Essence, il ne s'agit en réalité que d'une verbalisation, à codage contemplatif, dont le but est de convaincre Mme d'Orléans de ratifier cet instinct secret qui, en dépit de son amour de la solitude, la poussait à faire la volonté de Dieu manifestée extérieurement en l'occurrence par le bref de Paul V qui la voulait coadjutrice à Fontevault.

Faute d'avoir compris cette constante de Joseph qu'est l'emploi du descriptif, typique d'une phénoménologie de la contemplation, pour des discernements de conduite, nous avons buté longtemps sur de papiers textes.

Cette pragmatization du langage et des catégories propres à la zone symbolique de l'oraison-contemplation nous montre donc d'une part la primauté du prescriptif; elle s'explique d'autre part par le qualificatif « sublime » que Joseph veut donner à la conduite et, en suivant cette piste de la sublimité, nous ferons un pas de plus dans la découverte des mécanismes à demi inconscients qui commandent le langage de l'Auteur.

## LE NIVEAU D'ASPIRATION ET LA PERFECTION SUBLIME

Le principe de « sublimité », qu'il soit sous forme de substantif, d'épithète, d'adverbe ou des nombreuses expressions synonymes, ne se précise qu'au terme d'une évolution. Au début « sublime » et ses analogues ne désignent qu'un attribut plus ou moins poétique d'allure aristocratique, qui manifeste l'élan juvénile du capucin, son esprit de noblesse, non sans une teinte d'exotérisme cher à ses contemporains. Ainsi parlera-t-il à Mme du Tremblay de « haute perfection », de « sublime perfection », à laquelle ses « aptitudes de nature et de grâce » semblaient la disposer. Parmi ces aptitudes il lui reconnaît « un grand mespris de l'opinion du vulgaire ».<sup>74</sup> Joseph manifeste sa crainte

73. TVE (EMO), ms. 122, 265-269 passim.

74. EpMT, ep. 17 b, 2393.

de parler de « choses plus basses » que ne l'exigeait l'esprit de sa mère; il a soin de maintenir avec elle un « haut ton spirituel ». <sup>75</sup> « Sublimes et theogalles vertus », « si hautes vertus de parfaites victoires », « rares voyes de la perfection », « hauts mysteres », « si speciale vocation », <sup>76</sup> autant d'expressions de sublimité qui s'appliquent à une vocation de Dieu, vocation que Joseph considère équivalente à l'appel de la perfection tout court. Il dira par exemple que « la plupart des asmes ne sont tirées de Dieu par la voye de la perfection », tandis qu'il y en a d'autres appelées à une « perfection singulière ». <sup>77</sup>

Ce trait de Dieu, cet « appel à perfection plus grande », qui dans la vie purgative (sous l'aspect purgatif) se manifeste « par les afflictions et euenements estranges », <sup>78</sup> se définit également du point de vue illuminatif à l'encontre d'une oraison commune et ordinaire. C'est le « traict particulier et extraordinaire » qui est l'objet de l'*Exercice des Bienheureux*.

A partir de l'*Introduction à la Vie spirituelle*, l'Auteur précise mieux sa pensée. Il imagine trois degrés de perfection ou trois vocations. Il a besoin de se trouver des termes inférieurs de comparaison pour donner plus de corps à sa sublimité. Il explique ces degrés à l'occasion de l'acte d'union, ce qui revient à dire, comme nous le verrons un peu plus tard, que l'union au troisième degré et la sublimité ont pratiquement la même fonction logique d'essentialité :

L'union en général — écrit Joseph —

se fait en trois sortes selon que les ames sont plus ou moins appellees, & obligees à la perfection.

1. L'union de tous les chrestiens qui sont en grace, mais encore attachez à la terre comme par les racines d'une condition seculiere... Ainsi les communs Chrestiens sont unis à Dieu, autant qu'ils le regardent par droite intention en leurs actions, luy desploient le sein de leur conscience par une confession frequente, le fond de leurs bourses par aumosnes & Offices de charité, recoiuent l'influence de sa lumière & chaleur par l'usage de la saincte communion, & de quelque Methode d'Oraison populaire, mais ils sont encores plantez & enracinez en terre.

2. La seconde sorte d'union est propre à plusieurs autres ames, qui sont souleuees par l'eminence d'une plus singuliere deuotion, soit par les voeux solempnels ou par la libre pratique des conseils Evangéliques, mais qui ont le meslange des possessions & biens du monde. Elles ressemblent aux vapeurs sacrées, qui montent en haut vers le soleil, embaumees de l'odeur de myrrhe, symbole de mortification, & de

75. *Ib.*, ep. 14, 2349-2350.

76. *Ib.*, ep. 15, 2380-2381; ep. 17 b, 2385; ep. 20 B 2427.

77. TVP (EMO), ms. 122, 194-195.

78. *Ib.*, 202.

l'encens broyé avec toutes sortes de parfums plus exquis, Symbole d'Oraison, mais avec soy elles portent la terre.

3. La troisième sorte d'union appartient aux esprits pleinement apostoliques, en quelque estat & condition qu'ils se retrouvent, & spécialement des vrais Freres mineurs...<sup>79</sup>

Nous aurons largement l'occasion de décrire ce troisième type de vocation : Joseph ne parle que de cela. Ne retenons de cette vocation sublime, marquée par « la pureté interne & essentielle de ses voeux »,<sup>80</sup> que le fait qu'elle se définit, au dessus du commun, par un dépassement affectif des préceptes, en tant que symboles d'une conduite morale magique ou régressive.

Tout en identifiant la sublimité de la perfection avec la vocation religieuse — et surtout avec l'esprit de la Règle de Saint François ou du Calvaire — Joseph ne peut parler de perfection qu'en des termes « sublimes », même quand il traite de la conduite des laïcs (auxquels, il faut bien le dire, il ne s'est intéressé qu'exceptionnellement dans ses écrits). Les épîtres à sa mère l'ont suffisamment montré. Dans la *Populaire et facile methode d'Oraison* les exhortations à ne pas se borner au « projet d'une mediocre vertu » ne manquent pas.<sup>81</sup> La première *Perfection Seraphique* vise à « resueillir par une doctrine plus generale et plus plausible les esprits de ce temps »<sup>82</sup> mais en vain chercherait-on dans cet « extrait de l'excellence de l'Esprit seraphique », écrit pour les laïcs, des traces d'une sublimité moindre. Car l'œuvre « tend à exciter les ames à une vertu non commune, par l'exemple de nos ancestres & spécialement de S. François, que Dieu presente pour un rare modele de perfection, non seulement à ceux de son ordre, mais aussi à tous les Chrestiens ».<sup>83</sup> Les esprits auxquels l'ouvrage s'adresse sont « ceux qui estans nourris dans le monde soustiennent les charges de cette vie temporelle... en soupirant apres le repos d'une solide deuotion »<sup>84</sup> et s'enrichissent « des thresors d'une perfection solide et permanente ».<sup>85</sup>

Mais c'est surtout dans la deuxième *Perfection Seraphique* dont nous examinerons à loisir la structure, que nous sommes témoins d'un vrai paroxysme de sublimité. On sait que ce livre, alors qu'il était encore en chantier, a été accusé de démesure par certains pères de l'Ordre, probablement choqués par les acrobaties « mystiques » de leur confrère.<sup>86</sup> En effet Joseph voulant exposer les douze chapitres de

79. IVS, II, 4, 125-127.

80. *Ib.*, 129.

81. PI, 47 ss.

82. IPS, *Préface*, pp. non num.

83. C'est le titre du chapitre I, *ib.*, 1.

84. *Ib.*, *Epître au lecteur*, pp. non num.

85. *Ib.*, *Préface*, pp. non num.

86. Joseph prend la défense de la sublimité dans les lettres 37 et 38 aux Pères de son Ordre. L'ironie s'y mêle à la déception pour l'esprit « moralisant » que Joseph découvre chez les capucins contemporains chargés de l'éducation

la Règle de saint François d'une façon mystique, n'obtient le nombre 12 qu'en multipliant les quatre genres de vie qu'il propose (purgative, contemplative, mixte, essentielle) par les trois types ou degrés de vocations déjà présentés dans l'*Introduction*. C'est ainsi qu'après avoir décrit une première fois les quatre genres de vie au niveau des communs chrétiens, il commence l'escalade à la sublimité, en écrivant :

Les speciaux amis de Dieu reçoivent en ces quatre genres de vies precedentes, une double portion, & un double esprit, comme par un droit d'ainesse spirituelle (...) Il faut s'écarter du commun pour annoncer les merueilles de Dieu aux Ames qu'il appelle au bon-heur d'une vocation sublime...

Or pour la mieux connoître, il nous faut encore decrire comme nostre Seigneur conduit ses favoris, & ses chers amis, en tous ces degrez, & genres de vie, avec une sublimité de grace toute diferente du train ordinaire, dans lequel cheminent ses seruiteurs, qui ne luy sont si domestiques & si intimes.<sup>87</sup>

Mais cette sublimité ne représente que le niveau de la vocation spéciale. Aussi Joseph franchit-il encore un autre degré :

Entre les speciaux amis de Dieu, les plus fauorisez, & ceux qui sont attirez par le trait de la perfection seraphique, reçoivent encore un nouuel accroissement d'une triple dignité spirituelle.<sup>88</sup>

L'analyse structurale de cette œuvre montrera qu'avec ces trois degrés Joseph n'a pas encore gravi tous les échelons de la sublimité.

Pour l'instant l'on peut émettre l'hypothèse que ce véritable complexe de « hauteur » ne pouvait trouver un langage adéquat que dans les thèmes métaphysiques de l'« Essence » et les images qui les colorent. Pour en avoir confirmation, citons l'un des nombreux plaidoyers pour la sublimité que nous fournissent les Exhortations du Calvaire.

Presque au terme de sa vie ce prédicateur intarissable est amené à se demander pourquoi il employait le plus souvent un langage abstrait pour parler à ses religieuses :

Je pense quelquefois — confie-t-il à ses auditrices — pourquoy je vous tourmente tant; il semble que tout ce que ie vous dis soit des Rythmes (des Romans) et des fables, car enfin ce sont des paaures filles.<sup>89</sup>

des jeunes. Cf. DEDOVRES L., *Le P. Joseph. Etudes & critique sur ses œuvres spirituelles*, Paris, 1903, 180-182.

87. 2PS, 71-72.

88. *Ib.*, 79.

89. E33IS (TOE), I, ms. 120, fol. 13 v-14 r (Entre parenthèse la variante du ms. 1335, 13).

Joseph avoue son penchant pour la subtilité contre lequel il semble vouloir réagir en improvisant ses leçons spirituelles :

Si je mestois mis à y penser auparavant je... m'estendrois en trop de subtilitez qui ne vous conviendroient pas. C'est pourquoy si ces discours ne sont pas biens polis, il les faut prendre de moy comme ils viennent.<sup>90</sup>

Cependant il ne renonce pas absolument au langage sublime pour décrire la perfection, quitte à prévoir quelquefois des objections de ce genre :

Vous me direz que ceste perfection est plustost imaginaire que réelle et que ie parle a des pauvres filles comme ie ferais à une compagnie d'anges.<sup>91</sup>

ou à s'avouer incompréhensible à soi-même :

Je sçais bien que vous ne m'entendez pas puique je ne m'entends pas moy-mesme, mais je sçais bien aussy que nous nous entendrons mieux quand nous serons meilleurs.<sup>92</sup>

L'intention qui sauve alors Joseph du burlesque est visiblement celle de faire perdre pied à l'intelligence par le langage de la sublimité, afin d'accéder au mystère de Dieu par la pratique. Il y a donc ici encore primauté de l'aspect prescriptif-conatif qui vise toutefois à une sur-compréhension des mystères de Dieu par l'amour. Ainsi, dans une Exhortation de l'*Exercice du Saint-Sacrement* (22 juin 1636) Joseph peut dire :

J'auoue dès l'abord que vous ne m'entendrez guere aujourd'huy pour la sublimité des choses que j'ay à vous dire mais vous m'excuserez bien, car ayant à traicter des mystères diuins, il en faut parler comme de Dieu, ce que ie ne puis faire sans user des termes propres comme il nous l'a enseigné, mais si vous ne l'entendez pas, au moins vous aurez le bon-heur de posseder des choses infiniment au dessus de vostre compréhension et peu à peu par la pratique vous y deuiendriez plus sçavantes que moy.<sup>93</sup>

Le but de Joseph, en aidant ses sœurs à « perdre terre »<sup>94</sup> à force de considérations sublimes, n'est pas tellement de leur ouvrir des horizons contemplatifs sur l'Être de Dieu : la conclusion de ses conférences est inévitablement pratique. L'incompréhensibilité du mystère de Dieu évoquée à l'aide de discours « incompréhensibles » est un

90. *Ib.*, 4, fol. 44 v.

91. ECV, 3, ms. 1338, 351.

92. E33IS (TOE), 11, ms. 120, fol. 126 r-v. Ces aveux n'empêchent pas Joseph d'attaquer les « spiritualités alambiquées », qui se caractérisent par le fait que « souvent ceux qui les prêchent n'y entendent non plus qu'un perroquet ce qu'il dit » (10 J, Ed. T., 281).

93. ESS, ms. 1339, 20.

94. *Ib.*, 23.

symbole du domaine descriptif ou plutôt sur-cognitif à fonction conative : que la pratique (amour) rejaillisse en connaissance est surtout le fruit de l'action divine. Joseph, dont la visée est bien davantage l'opération active de l'âme par la « foy nuë et le pur amour », prône évidemment le minimum du cognitif et le maximum du conatif par l'amour, vraie source de connaissance. On nous rappelle l'exemple de saint Jean « l'aigle des Euangelistes » :

D'où vient qu'il a parlé plus hautement des mysteres diuins et des secrets de l'amour du Sauueur que tous les autres euangelistes; c'est qu'il auoit puisé cette science dans le coeur; il s'arrestoit principalement à le considerer et penetrer les mysteres qui y estoient cachez.<sup>95</sup>

Joseph parle de science puisée dans le cœur; considérer la foi comme un « minimum de cognitif » n'est pas lui dénier sa valeur d'intuition à l'intérieur de l'amour. Si nous avons employé cette expression c'est uniquement pour souligner l'écart entre ce « resserré » de connaissance, la foi nue qui devrait presque se refuser au langage, et l'énorme verbalisation de Joseph, utilisant la grille contemplative, où la catégorie de « vue » évoquerait plutôt une connaissance lumineuse. Mais puisque chez l'Auteur « voir » signifie aussi bien « tendre à » (vue = en vue) que « connaître » l'évocation des hauts mystères dont Joseph parle comme d'objets de contemplation, est destinée le plus souvent à activer l'amour-tendance et à hausser le plus possible le niveau du projet spirituel. Ces hauts mystères symbolisent et traduisent à la fois, sur le registre de la vie illuminative et avec une redondance déroutante, ce contact unitif avec la réalité, qui précède l'adoption d'une norme de conduite essentielle.

Cette relativisation du langage de l'Essence est confirmée par le fait que Joseph peut aussi bien présenter une apologie de la sublimité, sans recourir à l'arsenal métaphysique sur Dieu, en se contentant d'employer les concepts habituels de l'essentialité de l'âme. On en a un exemple dans la 2<sup>e</sup> *Exhortation sur le 33<sup>e</sup> d'Isaïe*, « qui traicte de la sublimité de l'Esprit du Caluaire, laquelle doibt estre accompagnée d'une constance inesbranlable ». Joseph indique « quelque discernement fort notable pour cognoistre cette sublimité de perfection, cella estant fort important pour l'aduancement des ames de sçauoir toutes ces distinctions dont nostre 33eme d'Isaye, sur quoy i'ay fondé tout ce discours ».<sup>96</sup>

Les distinctions dont il va parler ne sont pas scolastiques mais symboliques. Dans Isaïe en effet

il est dit que l'ame est fort esleuee dans une citadelle fortifiée sur une fortification de rochers et que la dedans elle se nourrist de bon pain... de façon que voicy deux choses en ce premier point : sublimité et rocher. Car autre chose est d'estre

95. *Ib.*, 39.

96. E331S (TOE), ms. 120, fol. 15 v.

esleué ou d'estre rocher, tout ce qui est esleué n'est pas rocher et tout ce qui est rocher n'est pas esleué (...) la sublimité designe spirituellement la pureté d'intention. Car tout ce qui est pur est sublime, qui vient du mot grec « agios » qui veut dire sans terre, c'est à dire séparé de tout ce qui est impur (...) je parle... de la pureté d'intention qui est lorsque l'ame n'a point de propre recherche et intention de plaire à soy mesme mais à Dieu seul, se desgageant de toute propre satisfaction et interest. Voilà donc cette sublimité, mais ce n'est pas tout.<sup>97</sup>

Nous sommes donc sur le terrain de la conduite. La sublimité, synonyme d'élévation et de séparation du terrestre (amour propre) est le symbole même de l'opération de l'esprit. Mais le sublime a un sujet d'attribution : la constance, l'assurance, la fermeté de l'intention et du comportement, car

il faut auoir une sublimité accompagnée de rocher, ce qui designe une grande fermeté et constance, car on peut bien auoir une bonne intention sans auoir la constance d'y demeurer ferme. On s'esleue à Dieu mais ce n'est que par saillies, on n'y est pas établi par une constance de rocher.<sup>98</sup>

Pour Joseph il n'y a donc pas sublimité sans constance : l'équivalence « sublime = constant » ramène évidemment la sublimité au niveau de la « conduite essentielle » :

sur quoy ie vous diray une belle maxime que plus une chose est esleuee et sublime, plus elle est forte et asseuree et plus elle est forte et seure plus elle est sublime et esleuee, ce qui est contre l'opinion de ceux qui tiennent que les choses sublimes ne sont pas seures.<sup>99</sup>

C'est cette équivalence qui va permettre à Joseph, bravant une partie de l'opinion contemporaine défavorable aux mystiques abstraits, de faire l'apologie de la sublimité et des auteurs chez qui il la puise. S'il ne cite ici que Tauler, Canfield et la *Perle Evangélique*, ce n'est pas qu'il oublie ses auteurs favoris comme Denys, Ruysbroeck, Herp :<sup>100</sup>

Plusieurs bons religieux et congregations disent que la vie spirituelle et sublime, comme est d'aller vers Dieu par la foy nuë et le pur amour sont tromperies, que les religions où on

97. *Ib.*, fol. 15 v.16 r.

98. *Ib.*, fol. 16 v.

99. *Ib.*

100. Dans une exhortation du 9 octobre 1637, Joseph déplore l'oubli dans lequel est tombé Denys « ce grand saint qui a donné les plus hauts enseignements de la vie spirituelle en cette ville de Paris ». En conseillant à ses filles de le prier, il ajoute : « Et ce luy sera un grand contentement si dans ce grand oubly de ce qu'il a enseigné en ce royaume et principalement en cette ville... vous essayez de le pratiquer fidèlement » (E331S (TOE), 19, fol. 200 r). Pour un rapide portrait des auteurs favoris de Joseph, cf. IVS, V, 18, 496-501.

tend à une perfection si esleuée deschoient facilement, qu'il vaut bien mieux suivre la voye ordinaire des commandemens de Dieu et pratique des bonnes oeuvres et bonne moeurs, & du reste suivre son sens et inclination, propre iugement (et) enfin mener une vie douce. Mesme ie cognois des ordres entiers qui par cette commune tromperie deffendent la lecture de la 3<sup>e</sup> partie du Père Benoist, de la Perle Euangelique, de Tolere et de plusieurs autres bons auteurs, disant que cella est perilleux. ils ont raison pour les ames mal disposées qui s'y veulent esleuer sans fondement, mais non quant à ceux qui y sont appellees de Dieu, comme vous autres que j'y prepare depuis tant d'ans (30 ans !).<sup>101</sup>

La sublimité dont il parle n'est donc pas d'ordre contemplatif, mais bien de l'ordre de la conduite :

je desire vous destromper et vous exempter des erreurs qui se glissent dans la vie interieure, car mon dessein n'est pas tant de vous faire arriuer à une oraison sublime, comme de vous esueilleir de votre paresse, vous oster l'adhesion que vous auez à vos sens et à vos passions, propre amour et propre raison et de vos consolations et satisfactions, qui est ce qui oste la vraie sublimité.<sup>102</sup>

Evidemment, puisque cette précision est tirée d'une exhortation qui introduit le traité sur l'Oraison essentielle, Joseph appliquera à celle-ci le concept de sublimité, mais sans jamais oublier de mettre en lumière cette fonction de discernement pour la conduite qu'il reconnaît habituellement à l'oraison :

Je dis que là où est la plus grande sublimité, là est aussi la plus grande assurance. En voicy la raison... une ame qui est esleuée par dessus des sens par la pratique de la foy nuë et du pur amour, est cent mille fois plus constante et assurée de son salut, parce qu'elle est plus proche de Dieu, pourueu qu'elle soit conduite seurement; qu'une aultre qui agist par ses sens, qui ne veut point quitter la meditation par fausse humilité, paresse et bassesse d'esprit, pour se laisser esleuer et tendre au traict simple en se tenant là attachée comme à son baston, elle est tousiours rampante contre terre, veut tout discerner par propre amour, ne scauroit croire ny aymer aultre chose que ce que ses sens luy representent.<sup>103</sup>

Et il apporte une autre preuve de cette primauté du souci de la conduite, en dénonçant les tromperies d'une fausse sublimité et en faisant ressortir l'importance de la dénudation de la volonté par rapport à celle de l'intellect, à savoir de l'aspect conatif par rapport au cognitif :

101. E33IS (TOE), ms. 120, fol. 16 v-17 r (ms. 1335, 16).

102. *Ib.*, fol. 17 r-v.

103. *Ib.*, fol. 17 v.

je ne demande pas tant la dénudation d'intellect comme de la volonté, tant la simplicité en l'opération qu'en l'intention, car il y a des âmes qui ont des belles pensées, de grands desirs, des grandes ferueurs, grande dénudation d'intellect, et compréhension d'une haute perfection. tout cela sans effect par ce qu'elles s'y établissent par orgueil contre l'aduis des superieurs qui jugent que l'âme doit prendre un moyen moins parfait ; et elle n'est pas simple ni soubmise, et telle qu'elle n'est soustenue (tellement que cela/n'est soustenu) que d'air, ce n'est que tromperies.<sup>104</sup>

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point quand nous étudierons les opérations logiques permettant à Joseph d'employer le langage de l'abstraction même quand il parle de l'amour.<sup>105</sup>

Pour conclure, en revenant aux distinctions établies plus haut des différentes vocations, nous allons voir que cet esprit de sublimité, identifié ici à l'esprit même de la Congrégation du Calvaire (comme ailleurs à l'esprit de la Règle de Saint François), est vu par Joseph comme un type de conduite qui, à l'encontre de la perfection commune, commence par le fond de l'esprit, par l'essence de l'âme. Le capucin terminait ainsi l'exhortation d'où nous avons tiré les citations précédentes : « Je vous dis derechef que quand je pense aux enseignements que je vous donne je les estime folie ». Ce le serait en effet s'il n'avait la conviction que ses filles sont « appelées à une haute vocation », « à la perfection du Caluaire par des voyes extraordinaires ».<sup>106</sup>

Mais ses filles savaient de quoi il parlait. Joseph avait commenté l'esprit propre au Calvaire dans les *Dix Jours*, en expliquant la perfection comme une conduite réglée par Dieu :

L'esprit de la perfection chrétienne, qui est le vostre, consiste qu'au lieu que nos actions soient animées par notre esprit raisonnable, qui n'est point péché, elles le soient par l'Esprit divin, et que, comme l'âme conduit le sens, il faut que Dieu conduise notre âme.<sup>107</sup>

Il y a toutefois plusieurs manières d'être conduit par l'Esprit de Dieu, Joseph va donc faire ressortir la manière propre aux Calvairiennes :

Ce n'est pas une doctrine subtile et curieuse, mais d'esprit et d'amour que Dieu opérera en vos âmes. Pour mieux entendre cet exercice si sublime et le reduire en effect, nous dirons qu'il se fait en deux manières. L'une est de commencer par le fond de l'esprit qui est la source de l'intérieur, lequel ensuite se communique aux puissances de l'âme, aux passions et sentiments. L'autre est de commencer par le bas de notre

104. *Ib.*, fol. 18 r (ms. 1335, 17-18).

105. On développera ensuite la portée de l'équivalence « Essence = Volonté ».

106. E331S (TOE), fol. 27 v, 23 v.

107. 10J, Ed. T., 17, 260.

neant et de nos sens, pour s'élever jusqu'à l'intime de notre âme. Ce qui fait reconnaître l'excellence de la vie spirituelle, laquelle par la vue de l'Esprit de Dieu en soi on visite tous les coins et recoins avec une clarté inextinguible, chassant les moindres tenebres et ombres de péché et déracinant peu à peu les mauvaises habitudes, au lieu desquelles les vertus prennent possession, qui rendent une personne pleine de foi, de charité, d'une ferme confiance en notre Seigneur, d'une humilité profonde en la vue de son néant. Enfin c'est l'échelle de Jacob où les anges descendent du ciel jusqu'en bas et remontent au sommet, Dieu y demeurant en autorité.<sup>108</sup>

Cette dernière image, qui traduit la *coïncidentia oppositorum* chère à Joseph et une complémentarité des deux manières d'agir ou de se conduire, est immédiatement dépassée par une distinction précise :

La première manière de se perfectionner vous convient, et l'autre est pour les communs chrétiens, qui est par la vie active et purgative, qui est propre aussi aux vocations ordinaires et médiocres. Mais l'extraordinaire des premiers et parfaits chrétiens est un trait puissant, à l'exemple de celui du Sauveur qui était uni à son Père, de la Vierge et des Apôtres, lesquels ont commencé par le fond de l'esprit.<sup>109</sup>

La sublimité consiste donc dans une conduite (être conduit) qui part du principe d'intégration qu'est le fond, l'essence de l'âme :

Votre esprit est donc que Dieu commence en vos âmes par la vie unitive, essentielle, et du pur amour, pour après le faire couler en la vie purgative et illuminative, en l'oraison, en vos exercices et actions, et que le corps même s'en ressente, par les effets de ce Divin Esprit qui le rend pur et souple à suivre la grâce.<sup>110</sup>

Nul ne peut ignorer le danger de ces affirmations, danger d'ailleurs commun à tous les moyens courts. Une bonne partie des écrits et des exhortations de Joseph est consacrée d'ailleurs à pallier les conséquences de ce principe, qui informe sans aucun fléchissement toute sa doctrine.

\*  
\*\*

Le Père Joseph n'est pas homme dont on puisse faire le tour d'une haleine. Cette première approche par le langage et la personne ne permet de ramasser qu'un certain nombre d'impressions. Le capucin semble conditionner, plus ou moins consciemment, l'exposé de la vie spirituelle par un souci de conduite, dynamisé par le mot d'ordre

108. *Ib.*, 261.

109. *Ib.*, 261-262.

110. *Ib.*, 263.

de la sublimité « aller toujours par surpassement ». La recherche d'unité intérieure et de stabilité affective, le complexe de hauteur et une certaine impatience, que dévoile son impétuosité d'anticipation, le caractérisent. Les schizomorphes « resserré/étendu » ont donc une chance de devenir la clef de sa personne et de sa doctrine.

Sur le plan du langage semble s'imposer la question de sa « valeur » (au sens de la sémantique) : valeur qui, au delà de sa teneur littérale, peut être garantie par le « sens mystique ». Ce « sens », qui dépasse la « signification » de l'abstraction comme de n'importe quel autre point de départ des thèmes spirituels, fait légitimement entrevoir que les concepts et images, employés par Joseph, recouvrent et inspirent des champs de sens, réglés par des symboles logiques fondant une métalangue faite d'articulations sémantiques, de codes, d'attributions logiques, qui sont tributaires de la psychologie de l'Auteur et forment la structure de sa pensée.

Si le désir d'unité, postulée par une expérience conflictuelle et l'éparpillement de l'action, de conserve avec le vertige de sublimité et la fougue d'anticipation, définit vraiment en profondeur l'esprit du Père Joseph et trace son portrait essentiel, tout cela devrait se trouver dans le schématisme de sa pensée tel qu'il se manifeste dans la structure de ses œuvres.

Dans le double but de serrer de plus près la personne et de nous familiariser avec la logique de la doctrine, notre enquête se poursuit donc par une analyse structurale, apte à nous livrer les codes, les symboles logiques et les polarités de l'univers mental de notre Auteur.



L'INCLUSION EMINENTIELLE ET L'ESSENCE

1. *L'étendu et les opérateurs d'unité*
2. *Architecture de l'unité et de la sublimité*
3. *L'exemplarisme trinitaire et essentiel*



## CHAPITRE II

### *L'INCLUSION EMINENTIELLE ET L'ESSENCE*

Ce bref essai d'herméneutique nous a fait découvrir le binôme « resserré/étendu » et son application disjonctive à deux types de langage. Tout comme le Corvick d'Henry James étudiant Vereker, nous étions longtemps passé à côté de cette « image dans le tapis » sans la remarquer spécialement. Mais dès qu'elle s'est imposée à notre esprit et que nous avons choisi de l'employer comme révélateur, toute la doctrine de l'Auteur s'est cristallisée autour d'elle. N'est-elle pas le symbole même de la personnalité de Joseph du Tremblay, multi-forme et passionné d'unité, tel en somme que nous le cherchons à travers son langage ?

Le binôme « resserré/étendu » relève en effet moins d'une préoccupation stylistique que d'une nécessité intérieure. En mettant en lumière sa fonction d'opérateur logique et sa puissance symbolique, on entrevoit la valeur psychologique des symboles à travers lesquels il se manifeste et celle des schèmes sur lesquels il opère. Ceci conduit tout naturellement à la phénoménologie de la vie spirituelle, à laquelle nous consacrerons la deuxième partie.

Le binôme « resserré/étendu » fonctionne de manière disjonctive ou conjonctive. Employé disjonctivement il symbolise l'opposition entre conduite sublime (ou essentielle) et conduite morale (ou régressive). C'est exactement ce que nous avons déjà remarqué pour les deux langages : le premier est réservé aux parfaits, le second aux enfants. Employé conjonctivement le binôme symbolise, au contraire, l'ensemble de la vie spirituelle, prise à la fois dans son unité et dans sa richesse polymorphe.

Bien que l'emploi conjonctif exclue de soi toute possibilité de disjoindre les termes, nous pratiquerons pourtant une disjonction « méthodologique » en faveur du pôle « resserré »,

afin de pouvoir mettre en relief l'opérateur logique qu'est l'inclusion éminentielle, dont l'Essence constitue le modèle privilégié.

L'inclusion éminentielle cependant ne sera jamais qu'une forme de *coïncidentia oppositorum*, où le « resserré » n'aura de sens qu'en tant que principe d'organisation, d'unification, de sublimation de l'« étendu ». Sans lui, ce dernier deviendrait un pur symbole de confusion, de désordre, de dispersion, de régression. C'est donc à l'aide du symbole de la *coïncidentia oppositorum*, dont le Christ reste l'exemplaire le plus parfait, que nous essayerons de dégager la force logique totale du binôme, envisagé à la fois comme symbole de totalité et de tension dialectique entre les facteurs de la vie spirituelle. Nous remarquerons alors la double fonctionnalité de l'*étendu* en le rencontrant non seulement comme expansion et extension du *resserré*, mais aussi comme l'un des pôles de la tension présente au cœur même du principe d'intégration. Le Christ apparaîtra alors comme une « variable logique » de l'Essence, comme un nouveau principe d'unité, dialectiquement plus riche et absolument indispensable à la phénoménologie de la vie spirituelle, telle que la conçoit, la décrit et la vit notre Auteur.

L'utilisation de ces deux opérateurs logiques nous permettra de mener à bien l'analyse structurale des œuvres les plus systématiques, *l'Introduction* et la deuxième *Perfection Séraphique*. Dans ce chapitre nous allons voir opérer l'inclusion éminentielle; dans le suivant, la *coïncidentia oppositorum*.

Arrivé ainsi au terme de notre analyse structurale après l'examen des schèmes de pensée, nous aurons en main des éléments révélateurs, des constantes à la fois de la doctrine et de la psychologie de l'Auteur.

## L'ETENDU ET LES OPERATEURS D'UNITE

Chercher les opérateurs logiques d'unité et d'inclusion, c'est procéder — nous l'avons dit — à une espèce de disjonction à l'intérieur du binôme en faveur du resserré, pour le voir opérer sur l'ensemble de l'étendu qu'il organise et inclut.

Or l'étendu de la vie de la vie spirituelle se dessine de plusieurs manières selon des variations d'argument ou d'optique : c'est un champ à incidences multiples. Il se manifeste d'abord dans la trichotomie classique de l'homme, selon l'archétype, cher à Joseph, de la maison ou du château à trois étages, où la basse-cour, les salles et le cabinet symbolisent respectivement les sentiments, les puissances et le fond de l'esprit. Cette image commande l'étendu des trois vies — purgative, illuminative, unitive ou essentielle — appropriées respectivement aux trois étages et aux trois classes de spirituels : commençants, profitants, parfaits. Ce schème ternaire intègre, dans *l'Exercice des Bienheureux*, par exemple, une autre manifestation de l'étendu, que sont les quatre actes de l'affection, déjà connus. Ce qui peut donner le schème suivant :

structure psychologique	vie spirituelle	degrés	actes oraison
fond-esprit puissances sentiments	vie unitive/essentielle vie illuminative vie purgative	parfaits profitants commençants	4. union 3. imitation 2. demande 1. offrande

Notons toute de suite que le jeu d'appropriations, cher à Joseph, portera souvent les éléments de cet étendu à s'organiser sur d'autres axes : ses schèmes sont pivotants. A partir de la schématisation n° 1, la difficulté la plus grande vient de ce que l'Auteur joue à la fois sur le plan de la progressivité (quand il considère les trois vies ou les quatre actes comme des degrés) et sur celui de la totalisation de l'étendu (quand il considère les mêmes comme des « modes » de la vie spirituelle ou de l'oraison).

Or il est important de montrer que la totalisation prime sur la progressivité si nous voulons dégager du schème un opérateur logique d'unité et d'inclusion. En effet l'axe horizontal « fond-vie unitive-parfaits-union » représente un principe logique plutôt qu'un degré. Bornons-nous, pour le prouver, à des textes de l'IVS, d'autant plus que l'essai d'herméneutique nous conviait à la réduction de la Méthode d'Oraison.

Le chapitre VIII du premier traité annonce le plan de l'œuvre selon un schème apparemment diachronique, mais qui en réalité relativise la progressivité en faveur de la totalisation. Sous la comparaison du Soleil et de ses trois effets principaux nous trouvons l'ensemble de la vie spirituelle, constitué par l'habitude d'oraison, l'habitude de la mortification et des vertus et par un troisième élément qui est l'esprit de la règle ou de la vocation de chacun. Joseph annonce cela diachroniquement : « Et expliquons sommairement le commencement, le progrès, & la fin de la vie spirituelle ».<sup>1</sup> Il place le commencement dans l'oraison — ce qui fausse les schèmes habituels, mais s'explique par le but du livre (utilisation de la grille de l'oraison pour « lire » la vie spirituelle) —, le progrès dans la mortification et les vertus, et la fin dans l'esprit de la vocation.

Or l'habitude de l'esprit de la règle (ou vocation) possède tous les attributs d'une opération du fond de l'esprit. Joseph en emploie une des images classiques : celle de l'effet du soleil dans le vase des Vestales. Ce vaisseau « large en haut, & étroit en bas » fait converger tous les rayons du soleil « dans le fond comme en un centre de lumière ».<sup>2</sup> Il s'agit donc d'un centre de référence des deux autres rayons ou effets spirituels :

1. IVS, I, 8, 77.

2. *Ib.*, 81.

Il faut exposer à Dieu la lampe de son coeur, large en haut par des celestes affections, estroict en bas & vers la terre, par le resserrement de tous ses desirs, recueillis en un seul point, & en cet un, tant necessaire de n'auoir plus autres desirs ny autres desseins sur la terre, que de receuoir les rayons & influences du special esprit de la règle.<sup>3</sup>

Ce « resserré » des desirs devient le point de référence des modalités de la vie spirituelle :

Pour donc finir la reduction de la comparaison de ces trois effets du soleil, nous disons qu'il importe que le P. Maistre enseigne au Nouice de referer toute son estude d'oraison, mortification et vertus, & bien cognoistre et prendre l'esprit de la regle, qu'à ces trois poincts principaux se reduit toute la vie spirituelle.

1. La cognoissance et pratique de l'oraison.
2. La cognoissance & pratique des mortifications & vertus.
3. La cognoissance et pratique de l'esprit de la regle & à iceluy referer l'Oraison, mortifications et vertus.<sup>4</sup>

Ce troisième point échappe à une interprétation selon le critère de pure progressivité. Il correspond au troisième effet du Soleil que Joseph veut « tres-special ».<sup>5</sup> Il situe donc sur un autre plan, celui de la sublimité. Oraison, vertus, mortifications, c'est l'étoffe de toute vie spirituelle : un « étendu » appelé à une réduction, à une sublimation, à l'esprit de la vocation, que nous avons vu n'être, à son troisième degré, qu'une espèce de charisme unitif<sup>6</sup> de conduite.

Or si l'on reporte cette présentation de l'étendu à allure nettement totalisante sur le schème n. 1 à allure progressive, nous voyons une parfaite correspondance, sur l'axe horizontal, entre les trois aspects de la vie spirituelle, dont le dernier « esprit de la regle, centre de reference et de reduction » se détache des deux autres — comme « effet très spécial » — pour apparaître comme opérateur logique plutôt que comme degré de l'étendu.

En laissant pour l'instant le schème en horizontal, nous obtenons ceci :

S. 2

ETENDU	Etoffe vie spirituelle	vertus-mortification oraison	sentiments puissances	vie purgative vie illuminative
RESSERRE	Opérateur logique	ESPRIT DE LA REGLE	FOND	VIE UNITIVE

3. *Ib.*, 81-82.

4. *Ib.*, 89-90.

5. Dans le Soleil « on remarque trois effets principaux, desquels les deux premiers sont communs en tous lieux, le troisieme est tres-special », (IVS, I, 8, 77-78).

6. Cf. la fin de notre premier chapitre.

Cette schématisation nous montre que la vie unitive, se trouvant sur le même axe que l'esprit de la règle, a en commun avec lui sa fonction logique de réduction et d'unité. Que la vie unitive ne doive pas être pensée d'abord comme degré, cela est déjà parfaitement compréhensible au niveau de l'ensemble des trois traités de l'EMO, qui ont pour objet les trois vies. Leur titre et leur contenu nous laissent entendre qu'ils ne sont pas en succession. La vie purgative étant pour « l'état parfait », la vie illuminative s'exerçant « par un trait de grace essentielle », nous avons déjà dans les deux premiers traités toute la trame de la vie spirituelle élevée à la puissance « sublime ». Le troisième traité par conséquent *Le Paradis de la vie essentielle* n'ajoute pratiquement rien au contenu essentiel des deux précédents. Il ne fera que reprendre les mêmes thèmes de conduite et d'oraison, en expliquant et en développant leurs caractères d'essentialité, se révélant ainsi comme un traité sur les principes logiques et les modalités psychologiques de l'essentialité.

En enrichissant le schème précédent de cet apport des EMO et en faisant pivoter l'axe du resserré pour souligner sa fonction logique, nous obtenons :

S. 3

E	vertu/mortification		
T	sentiments		
E	vie purgative		
N	Traité de la Vie Purgative pour l'état parfait		
D			
U			
V		ESPRIT DE LA REGLE	R
I		VIE UNITIVE	E
E		FOND DE L'ESPRIT	S
S		Traité PARADIS DE	S
P	oraison	LA VIE ESSENTIELLE	E
I	puissances	OPERATEURS LOGIQUES	R
R	vie illuminative	D'UNITÉ/INCLUSION	R
I	Traité vie illuminative par un trait de grace essentielle	ESSENTIALISATION	É
T			
U			
E			
L			
L			
E			

Notons en passant qu'il résulte de ce schème que le mouvement diachronique d'une effective progressivité dans la vie spirituelle ne sera jamais qu'à rythme binaire. D'autre part nous faisons observer que la zone du resserré « essentialisant » cache un synchronisateur intermédiaire : la vie mixte, dont nous allons nous occuper plus loin.

Si l'esprit de la règle de saint François est opérateur logique d'unité et d'inclusion plutôt que degré, elle l'est en tant que « variable séraphique » de la vie unitive et de l'acte d'Union. C'est en effet à celui-ci que Joseph réserve de préférence la fonction logique d'inclusion et de centre de référence dans l'IVS. Ce rôle est présenté à l'aide d'un principe capital, réducteur de progressivité dans la pratique, et au moyen d'une équivalence : « oraison = union », au niveau de l'utilisation de la grille contemplative.

Voici le principe capital, totalisateur de la vie spirituelle :

(...) Il faut établir ce premier principe de la vie spirituelle : c'est que l'ame doit estre toute à Dieu, comme Dieu est tout à elle; d'où il s'ensuit qu'elle doit luy preparer tous ses estages, l'aymant de tout son coeur, par le droict usage des sens logez au coeur; l'aymant de toute son ame, par le droict usage des trois puissances superieures, l'aymant de tout son esprit, la (Mens) des Latins, & le (Noùs) des Grecs : par le droict usage du sommet, ou fonds de l'esprit.<sup>7</sup>

L'équivalence « oraison = union » est également importante, car la réduction structurale à l'unité se fera, dans l'IVS, à l'intérieur de l'oraison :

La Definition plus briefue, & plus essentielle de l'Oraison, est de l'appeller, *L'union de l'esprit humain avec l'Esprit Diuin, Qui adhaeret Deo unus spiritus est*<sup>8</sup> : La quelle mesme comprend en soy toute nostre felicité, non seulement presente, mais encores s'estend jusques dans l'éternité, pour dès maintenant nous recueillir comme en un poinct, & nous presenter ensemble tout nostre bonheur, qui consiste à ce que nous soyons unis avec Dieu par une société d'amour inseparable.<sup>9</sup>

« Briefue, essentielle, comme en un poinct » : nous avons là les modalités resserrées de l'oraison. Mais l'union ne symbolise pas que le point resserré de l'oraison, mais bien aussi l'opérateur d'inclusion de toute la conduite, dont l'oraison représente la zone « illuminative ». Si, en utilisant l'archétype de la maison, Joseph tirait du principe capital allégué la conclusion « qu'il ne suffit pas de preparer & consacrer à Dieu ces trois estages l'un apres l'autre, ains tous à la fois », <sup>10</sup> il en conclura aussi que :

le meilleur genre d'oraison est celuy lequel tout à la fois embellit, & met en bon ordre ces trois estages, & fait que chasque jour en l'oraison, on puisse exercer ces trois vies, Purgative, Illuminative, Unitive, lesquelles correspondent & seruent d'embellissement aux trois estages.<sup>11</sup>

7. IVS, II, 11, 155.

8. 1 Cor., 6, 17.

9. IVS, II, 7, 137-138.

10. *Ib.*, II, 12, 156.

11. *Ib.*, II, 13, 157.

Il faudra donc s'attendre, en parcourant l'IVS, à une inclusion de la conduite dans l'oraison, ou si l'on veut, à une exposition de l'unité de la conduite à l'aide de la grille contemplative.

Après avoir donc découvert au sein de l'étendu « informe » le principe logique du resserré qui l'organise en le dynamisant, voyons comment il opère en créant la structure de l'Introduction d'abord, de la deuxième *Perfection Séraphique* ensuite.

L'analyse de l'IVS nous montre au début le resserré en expansion. L'Auteur part du symbole privilégié du resserré, le Soleil, dont il présente les trois « effets », mouvement, lumière, chaleur, qu'il multiplie ensuite par quatre actes d'oraison « lesquels ainsi trois fois multipliez, forment le nombre de douze, nombre de perfection & de totalité ».<sup>12</sup> Ce qui donne le schème :

S. 4

SOLEIL	mouvement	mémoire	v. purg.	préparation	(4)	12
symbole	lumière	intellect	v. illum.	méditation	(4)	
RESSERRÉ	chaleur	volonté	v. unitive	affection	(4)	

(Sommaire IVS, II, 5, 131)

Après avoir vu s'étendre l'ensemble de l'oraison-vie spirituelle en douze actes, observons la réduction ou l'absorption progressive dans l'unité. Notons tout de suite que cette réabsorption n'est pas symétrique avec le mouvement d'expansion. Les paliers de la réduction à l'unité ne sont pas 12/3/1, mais bien 12/4/1 ou plutôt 8/3/1 ; ce qui s'explique par le déplacement d'axes que le principe d'unité impose à l'intérieur de l'étendu 12. Le fait que la réduction à l'unité ne soit pas symétrique au mouvement d'expansion du schème 4 rend possible l'apparition de nouveaux principes d'unité à l'intérieur de chaque quaternaire, obéissant à la tension de la *coincidentia oppositorum*. On les verra opérer au chapitre suivant.

Le premier palier de réduction se présente apparemment dans le mouvement de 8 à 4, à savoir des huit actes de la préparation et de la méditation aux quatre actes de l'Affection. A ce palier c'est donc l'Affection qui est opérateur d'inclusion éminente :

Mais comme le troisieme point de l'Oraison, à sçavoir l'Affection, est le plus excellent de tous, comme de plus pres unissant nostre volonté avec celle de Dieu, qui est la fin de l'Oraison, aussi par ces quatre actes auquel il est subdiuisé, il accomplit tout ce que dessus, avec plus d'éminence & briefueté, selon ce qu'il s'ensuit.<sup>13</sup>

12. *Ib.*, II, 1, 109-110.

13. *Ib.*, II, 14, 167.

Voici la schématisation de ce principe :

S. 5

Etendu/8 actes	Vies/appropr. symb.	Resserré inclusif
1. droite intention 2. profonde inclination 3. sujet d'oraison 4. desaveu des distractions	PREPARATION V. PURGATIVE	9. OFFRANDE 10. DEMANDE
5. le Christ 6. l'homme 7. la passion 8. la fin de la Passion	MEDITATION V. ILLUMINATIVE	11. IMITATION
	V. UNITIVE	12. UNION

Le schème montre clairement que la réduction de 8 à 4 est boiteuse. L'acte d'union se trouve éjecté en horizontale parce qu'il est sur-inclusif en verticale des trois autres actes de l'Affection, qui ont absorbé les huit précédents. Examinons donc le rapport entre l'union et les trois actes, en relisant un texte ancien de l'*Exercice des Bienheureux* :

Ces quatre actes ne sont, en leur fonds, qu'une mesme chose ; car en chascun d'iceux, l'ame s'unist à Dieu, mais en diuerses manieres, & par degrez, selon que nous sommes composez de diuers estages.<sup>14</sup>

Les actes de l'affection sont échelonnés comme d'habitude par souci de méthode, mais comme projet ils sont unitifs : ils demandent d'être structurellement absorbés dans l'union « la fin de tout le reste »,<sup>15</sup> car

Cet acte se peut dire l'acte des actes, duquel tous les autres s'escoulent, & auquel tous aboutissent, comme à leur centre, ainsi que nous auons deduict au commencement du traité de l'Imitation.<sup>16</sup>

L'union joue son rôle sur-inclusif en projetant hors de soi trois degrés, que nous avons déjà reconnus comme symboles de trois vocations. Dans la structure de l'œuvre et grâce à la polysémie des termes qui est caractéristique de Joseph, ces degrés sont en réalité des modes, dont les deux premiers ont fonction d'inclure la vie purgative et illuminative, et le troisième d'en expliciter la sur-essentialisation.

Le « premier degré de l'union de la volonté par voye d'abnegation & despouillement de toutes les affections qui mettent obstacle entre Dieu & l'ame »<sup>17</sup> n'est autre chose que la perfection de l'aspect pur-

14. EB, 5, 46-47, 4 Op., 335.

15. *Ibidem.*

16. IVS, V, 18, 494-495.

17. *Ib.*, V, 21, 523 ss.

gatif de la vie spirituelle, par sur-inclusion des actes d'offrande et de demande, qui contenaient déjà éminemment les quatre actes de la Préparation, à attribution purgative. Cette inclusion est tellement transparente que l'Auteur s'impose des précisions sur la différence, par exemple entre cet acte d'union et la droite intention, premier acte de la Préparation :

En la droicte intention nous luy jettons un regard, afin qu'ayant dissipé par sa lumiere les tenebres de nos sinistres intentions, nous commencions & poursuiuions à marcher dans le chemin des actes qui suyent le premier acte d'intention... Mais ici en l'union nous sommes arriuez au but & prests d'entrer au Soleil mesme, comme si nous estions ses propres rayons.<sup>18</sup>

En simplifiant délibérément pour mettre à nu la structure de l'œuvre on peut dire que ce premier « mode » d'union correspond à l'essentialisation de l'acte d'offrande et de demande par une ratification totale de la dépendance et un anéantissement radical de tous les obstacles affectifs à l'unique objet de la volonté de Dieu.

« Le second degré d'union par voye de la plenitude de la volonté, qui entre en la jouyssance & en la complaisance des diuines perfections » reprend manifestement le sujet de l'acte d'imitation, qui incluait les quatre actes de la Méditation à attribution contemplative.<sup>19</sup>

Le troisième degré « par la voye de recüeillement des puissances en l'unité de l'esprit »<sup>20</sup> est présenté comme étant l'union tout court. Nous sommes au terme du mouvement qui est un trait invariant de Joseph. Après avoir exposé l'essentialisation de la vie purgative et illuminative, à savoir toute l'étendue de la vie spirituelle, il présente l'opérateur logique de cette essentialisation, sous forme de « fixation » des degrés ou modes précédents. C'est ainsi qu'il faut lire les textes, au delà d'une appropriation symbolique jouant sur la progressivité ; car phénoménologiquement les deux premiers degrés sont déjà présentés avec les mêmes caractéristiques de l'opération du fond, qui ne devrait en principe être réalisée qu'au troisième.

Ce degré ne contient en effet que la description de l'opération essentielle, et dévoile le secret de la réunion des puissances, qui est la fleur de la Méthode. Toutefois Joseph, qui veut sauver et faire tenir ensemble progressivité et totalité<sup>21</sup> cherchera à définir ce troisième degré comme une sur-essentialisation des actes précédents ; mais ces descriptions sont plutôt un conatif de sublimité que des analyses des états

18. *Ib.*, 527.

19 *Ib.*, V, 23, 537 ss.

20. *Ib.*, V, 31, 596 ss.

21. « Le premier degré nous separe de tout le mal, le second nous donne entrée en tous le bien, le troiesme nous y conserue. Le premier est plus propre pour les commençans, le second pour les Profitans, le troiesme pour les Parfaits » (IVS, V, 32, 609-610).

mystiques.<sup>22</sup> Au sommet de l'union il y a donc la fixation d'un type unitif de conduite (purgative-illuminative).

Exercer la vie purgative unitivement, c'est le but des commençants sublimes :

Nous nous sommes arretés principalement sur cette utilité première, qui prouvent au Commençant de s'habituer à la réunion de ses puissances, au sommet de l'esprit, combien que ce soit pour peu de temps, d'autant que c'est principalement ce qui convient à son estat d'employer quelque traict de la vie Unitive, pour mieux exercer la purgative, par la victoire de ses imperfections.<sup>23</sup>

Atteindre la perfection du point de vue illuminatif : c'est

l'autre profit de la vie Unitive, qui esleue l'ame dans l'air pur d'une conversation celeste, en la decouverte & jouissance de mille & mille secrets inexplicables, & priees intelligences entre ces deux nobles esprits, celui de Dieu & celui d'un homme parfait.<sup>24</sup>

En restructurant la case de l'Affectio du schème 5 en faisant pivoter l'aspect sur-inclusif de l'union, nous obtenons le

S. 6

P. 4	OFFRANDE DEMANDE	1 <sup>er</sup> DEGRÉ d'union	(aspect purgatif)	U N I O N  3 <sup>e</sup> DEGRE' (UNITIF) zone logique de sur-essentialisation
M. 4	IMITATION	2 <sup>e</sup> DEGRÉ d'union	(aspect illuminatif)	
O	zone d'essentialisation et d'inclusion éminente		zone de sur-essentialis. et de synchronisation	

Le point final de l'œuvre culmine donc dans le principe logique de sur-inclusion éminente qui synchronise la vie active (purgative) et la vie illuminative (contemplative). Nous allons retrouver les mêmes mouvements d'inclusion progressive en reconstituant la structure de la deuxième *Perfection Séraphique*, structure compliquée et à fonction « situationnelle », qui révélera le synchronisateur intermédiaire de la « vie mixte » essentiel à l'Auteur pour fonder la mystique de l'action et l'élever à la puissance sublime.

22. Ce qui oblige l'Auteur à établir une « distinction notable du despoillement qui s'exerce en l'acte d'offrande ou de celui qui se pratique en ce lieu par la totale victoire de nous memes » (IVS, V, 38, 653).

23. IVS, V, 38, 661.

24. *Ib.*, 661-662.

## ARCHITECTURE DE L'UNITE ET DE LA SUBLIMITE

On a vu, dans l'*Introduction*, que l'unité était en même temps symbole de sublimité grâce à l'équivalence « Union = Esprit de la Règle ». La 2PS, qui est un commentaire mystique de la Règle de Saint François, se présentera comme une explication du niveau d'aspiration sublime, camouflé sous une architecture extrêmement compliquée, dont la vie mixte constitue la ligne de faite.

Ayant à commenter « mystiquement » les douze chapitres de la Règle séraphique, Joseph invente douze vies spirituelles ou plutôt douze « sortes de vie »

lesquelles sont comme les douze fondemens précieux de la Perfection chrestienne, & principalement de l'ordre Sera- phique; en quoy nous rencontrons la figure tres parfaite & mysterieuse d'un triple cube, car le nombre de quatre y est multiplié par trois. Il y a quatre genres de vies, contenant chacun deux especes; Ainsi chacun de ces genres de vie fait un ternaire.<sup>25</sup>

L'Auteur multiplie les distinctions, subdivisions, explications, pré- cisions terminologiques : vies, genres de vie, variétés, moyens, degrés désignent tour à tour la même chose. Ce qui est loin de simplifier notre analyse structurale en vue d'une réduction à l'unité. En réalité, au-delà de cette floraison de termes nouveaux, nous allons retrouver le même dynamisme de systématisation que précédemment.

Le nombre 12 étant obtenu par la multiplication de 4 par 3, sa décomposition va mettre à jour deux mouvements qui se recourent. Le facteur 3 — nous y avons fait allusion en parlant de la perfection sublime — désigne trois vocations, que Joseph présente comme trois degrés de progression logique vers la sublimité. Nous reporterons ces trois vocations (degrés) sur l'axe vertical de nos schémas. Le facteur 4 rend compte des quatre formes de vie qui englobent l'étendu de la vie spirituelle. Elles sont reportées sur l'axe horizontal.

Appliquons cette grille au texte suivant et voyons ce que nous obtenons :

Doncques pour en parler précisément, il y a quatre principaux genres de vie, qui contiennent sous eux d'autres especes, comme en toutes les sciences bien reglees l'on voit de telles subor- dinations, afin que chaque chose soit connue plus clairement.

Les quatre principaux genres de vies sont. 1. la Vie Actiue, ou Purgatiue. 2. La Vie Illuminatiue ou Contemplatiue. 3. La Vie Mixte composée de ces deux precedente. 4. La Vie Essentielle, ou Deiforme parfaite. Car cette Deiformité conuient proprement à l'excellente vie essentielle.

25. 2PS, 194.

Chacun de ces genres suprémes s'étend, & subdiuise en especes. Par exemple. La Vie Actiue ou Purgatiue, qui n'est qu'une mesme chose, s'étend & subdiuise en deux autres especes de vies, sçauoir en la vie Sainte, & en la vie deiforme initiatiue. La Vie Illuminatiue ou Contemplatiue, qui n'est qu'une mesme chose, s'étend, & subdiuise en la Vie Angelique & Seraphique. La vie Mixte s'étend & subdiuise en la vie Hierarchique, & en la vie Apostolique. La vie Essentielle & Deiforme parfaite, qui n'est qu'un mesme chose, s'étend en la vie Heroique & Unitiuue... La vie Essentielle & Deiforme parfaite ... est la clôtüre, le sommet, & la perfection de toutes les autres.<sup>26</sup>

Le texte se laisse facilement schématiser de la façon suivante :

S. 7

1.

2.

3.

4.

charismes vocations	sentiments aspect purgatif	intellect aspect intellectuel	volonté aspect actif	fond aspect essentiel
V. commune	v. Act.-Purgative	V. Illuminative-Contemplative	V. MIXTE	V. Héroïque
V. spéciale	v. sainte	v. Angélique	v. hiérarchique	V. Unitive
V. sublime	v. déiforme initiative	v. Séraphique	v. apostolique	V. Déiforme parfaite

En lisant le schème selon l'axe horizontal nous constatons que des quatre éléments donnés de l'étendu de la vie spirituelle, le troisième constitue une nouveauté du point de vue structural.<sup>27</sup> La vie mixte, prise comme « mode de vie » assume la dimension « publique » de la conduite, à l'encontre de la vie Active ou Purgative qui semble être le mode de la conduite privée. Ceci ne doit pas nous surprendre si l'on songe que Joseph, à l'époque de la composition de l'ouvrage, vient de se lancer définitivement dans l'action politique. C'est pourquoi nous avons parlé de « fonction situationnelle » des structures que nous sommes en train d'analyser.

La présentation de la vie mixte, comme modalité publique de la conduite, ne rend pas compte de la fonction de totalisateur logique qu'elle joue par rapport à la vie active (privée) et la vie illuminative. Rôle que Joseph lui attribue pourtant dans les textes suivants, où il plaide l'unité de toutes les vies et la centralité de la vie mixte. Ne donne-t-il pas comme titre au chapitre 15 :

26. *Ib.*, 191-192.

27. La vie mixte est déjà présente dans l'EB, 8, 79 (4 Op., 345) et partout dans l'IVS; mais elle est éclipsée par la structure ternaire, qui préfère le terme « unitif » ou « essentiel » comme synchronisateur.

L'excellente afinité qui se rencontre entre ces quatre formes de vies en sorte que chacune d'elles obtient la dignité de Vie Mixte, & participe des qualitez des vies qui luy sont voisines ?<sup>28</sup>

Dans un commentaire de la vision d'Ezéchiel<sup>29</sup> les figures du char mystique et du Fils de l'homme lui permettent de présenter l'unité de la vie spirituelle (« entrelassement des vies »)<sup>30</sup> et la centralité de la vie mixte :

Ces roües sont ces quatre genres de vie dont nous auons parlé, qui souleuent l'ame parfaite dans le chemin du Ciel... Or ces quatre genres de vie nous ont été fort bien représentez par ces quatres roües mystiques, qui étoient jointes l'une à l'autre : Car il ne faut qu'une roüe demontée, & hors de son essieu, pour arêter tout court, & empêcher de passer outre : Elles marchaient & se mouuoient ensemble, & auançoient toujours sans reculer. Ainsi ces quatre genres de vies en l'état de la perfection Seraphique paruiennent à ce comble supreme d'excellences qu'elles sont toutes associées, & unies les unes aux autres, en sorte que chacune d'elles tire une noble communication de celles qui luy sont voisines : Et d'autant que la vie mixte est estimée tres-parfaite, & la plus aprochante de celle que nôtre Seigneur a exercée en terre avec ses Apotres, nous decouurons en ce lieu les richesses merueilleuses de la perfection seraphique, en ce que chacune de ces quatre vies y acquiert la dignité, l'éfet d'une vie Mixte en la forme que nous allons représenter.<sup>31</sup>

Dire que les quatre vies acquièrent « la dignité & l'éfet d'une vie mixte » équivaut à reconnaître à celle-ci la fonction de totaliser logiquement l'étendu des deux vies précédentes pour le projeter, unifié, vers l'essentialité de la quatrième vie (essentielle). Tout en étant donc un principe d'unité, la vie mixte n'en garde pas moins sa figure modale de « vie publique ». Or cette imbrication symbolique nous semble révéler la tendance inconsciente de Joseph à faire de l'action publique le cœur de la vie spirituelle. C'est cette ambivalence de la vie mixte (mode et totalisateur) qui lui permettra de l'utiliser comme moyen terme entre l'étendu des deux premières vies et le resserré de l'essentialité.

Cet aspect absolument capital une fois précisé, oublions-le pour un temps. Il réapparaîtra au sommet de la réduction.

Après avoir lu le schème 7 une première fois selon les trois premiers éléments et constaté qu'il n'illustre pas la fonction totalisatrice de la vie mixte, il nous reste à constater que le même phénomène se

28. 2PS, 166.

29. Ez., 10, 9 sv.

30. 2PS, 180.

31. *Ib.*, 169-170.

produit pour le quatrième élément, quand nous lisons à l'horizontale le tableau en sa totalité. En effet le quatrième élément (vie essentielle) y est présenté comme un « mode », alors que dans le texte suivant Joseph nous l'explique plutôt comme opérateur logique d'unité, d'inclusion, de sublimité :

C'est pour parler brièvement de cette vie Essentielle, qui est immédiatement unie avec l'Apostolique, & que les Apôtres reçoivent en sa plénitude... au saint jour de la Pentecoste. C'est elle qui exerce les autres vies avec un grand releuement & surcroît de force diuine; car la vie Actiue y est pratiquée héroïquement, par des exploits de mortification tous signalez & magnanimes : la vie Contemplatiue unitiue, par des traits d'oraison tres-simple : la vie Mixte Deiformement, par l'exercice des vertus exemplaires aprochantes des diuines perfections : de sorte qu'elle n'est pas tant composée des autres, comme elle les contient par eminence. C'est pourquoy on la nomme Sureminente, lequel terme est pris de St. Paul qui appelle *Sureminent*, ce tres-haut degré de l'amour que le Fils de Dieu nous porte, & que nous luy portons.<sup>32</sup>

Nous voilà à même de tracer un nouveau schème, qui rend raison de ces principes, valables à partir du troisième degré de sublimité, celui de la Perfection séraphique :

S. 8

vies/modes étouffe vie spir.	Vie Act-Purgative conduite privée	Vie Illuminative- Contemplative oraison	v. Mixte conduite publique
VOC. SUBLIME Sublimité 3 <sup>e</sup> degré	Vie déforme initiative	Vie Séraphique	Vie Apostolique
V. ESSENTIELLE principe d'inclu- sion éminente. sublimité 4 <sup>e</sup> degré	HEROIQUE (MENT)	UNITIVE (MENT)	DEIFORME (MENT)
→ (ligne de pseudo-progrès) 193			

Par rapport au schème n. 7, nous assistons à une première réduction : la vie essentielle, avec ses modalités (adverbes/épithètes), présentée dans le premier tableau comme genre de vie en horizontale, est maintenant devenue opérateur logique, en verticale, du processus de sublimation. En attribuant à la vie Essentielle le rôle de totalisateur (non encore plénier) l'Auteur dépouille la vie mixte de sa fonction logique unitive, en la réduisant ainsi à une pure modalité de l'étendu (vie publique, apostolique). Dans le schème n. 8, nous voyons les trois modalités de la vie essentielle servir de support à une double fonction, totalisatrice et sublimatrice. Le rôle totalisateur apparaît en

32. *Ib.*, 174-175. Cf. aussi p. 193.

horizontale du fait que les trois modalités adverbiales recouvrent toute l'étendue de la vie spirituelle. La fonction sublimatrice ressort, selon l'axe vertical, du fait que chacune de ces modalités apparaît comme la sublimation de l'un des modes de vie précédents, qui se trouvent déjà au troisième degré, au niveau de la vocation sublime. C'est donc un quatrième degré de sublimité qui se dégage.

Nous restons toutefois en présence d'une triade que Joseph va s'efforcer de réduire à l'unité, en utilisant le même procédé. La dernière modalité (vie deïforme, deïformement) va devenir à son tour un opérateur logique supérieur, permettant de totaliser et de sublimer les deux autres modalités. Joseph nous permet de découvrir ce mouvement, lorsqu'il parle de « l'Office et l'Éfet special du ternaire qui appartient à la vie Essentielle ». <sup>33</sup> Il illustre la réduction qui s'opère au sein de l'essentialité par les caractéristiques du Soleil : rapidité, sublimité, domination-puissance :

Ces trois prerogatiues de ce Roy des Astres conuiennent fort proprement à la dignité de ce genre supreme de la perfection Essentielle : car si nous la considerons en ses actions, elles sont emportées par la rapidité du zele Heroïque, toujourns demeurant dans l'ordre de la volonté diuine. Si nous considerons son éléuation, elle arriue au plus haut point des exercices unitifs. Si nous considerons sa préseance, & domination absoluë sur elle-même, & sur tout ce qui est du monde, pour faire que Dieu seul regne paisiblement en elle, luy-même, afin d'acroître l'autorité de ces ames, qui sont toutes à luy, les reuët de ses plus riches ornemens, il se les rend semblables, Deïformes, & toutes parfaites. <sup>34</sup>

Ce texte nous montre premièrement que la troisième modalité de la vie essentielle (déïformité), n'étant qu'un accroissement de deux autres, se trouve rejetée du ternaire en vue de constituer un nouveau principe logique d'inclusion et de sublimation. Ce qui fait apparaître un cinquième degré de sublimité.

Cette expulsion réduit l'étendue de la vie spirituelle à deux genres de vie qui, au quatrième degré, sont la vie héroïque et la vie unitive. Que devient alors la vie mixte, dans sa qualification essentielle, puisque sa sublimation (vie deïforme) est devenue un opérateur logique supérieur ? Elle se trouve donc sans représentation modale de vie active « publique ». Or nous constatons, dans l'ensemble de l'exposé de l'Auteur, que toutes les caractéristiques publiques de la vie active sont assumées par la vie « Héroïque », et par une certaine coloration apostolique de la vie Unitive. Si la vie héroïque apparaît désormais comme essentialisation de la vie mixte (active et publique) plutôt que comme essentialisation de la vie purgative ou active privée (cf. schème 8), c'est que Joseph tend à remplacer les mortifications de la vie

33. *Ib.*, 243 ss.

34. *Ib.*, 243-244.

purgative par l'activité publique des travaux apostoliques (et politiques). Ce qui correspond parfaitement à son évolution personnelle.

Si la sublimation de la vie mixte comme « modalité active publique » est assurée par la sublimation de la vie Héroïque, il ne faut pas oublier que sa fonction logique de synchronisateur dialectique devrait elle aussi être sublimée. Or c'est exactement cette essentialisation de la fonction logique totalisatrice que Joseph nous décrit comme rôle de la vie déiforme : qui tient ensemble l'héroïque et l'unitive, et les sublime :

La vie déiforme parfaite conjoint les perfections de ces deux vies. En l'une, l'amour actuel semble parfois plus véhément, au moins il produit au dehors des effets plus remarquables. En l'autre l'amour habituel y est plus fixe, son opération intime est permanente, combien que l'extérieur soit moins éclatant. Or la vie déiforme est autant ou plus agissante au dehors que l'Héroïque, autant ou plus stable au dedans que l'Unitive.<sup>35</sup>

Le texte semble vouloir dire que la vie déiforme correspond à un accroissement sur deux axes. Elle opère synchroniquement sur les modes actif et contemplatif (« autant ») et diachroniquement sur le degré (« plus véhément, plus agissante, plus fixe, plus stable ») : c'est-à-dire tant sur le plan de la totalisation que sur celui de la sublimation.

L'Auteur présente parfois la sublimation des vies héroïque et unitive déiforme sous l'aspect de charismes actifs ou contemplatifs. Il semblerait alors dissoudre l'unité dialectique qu'il vient d'effectuer. En fait, quand il n'use pas d'une simple appropriation symbolique, Joseph — qui veut toujours dire au moins deux choses à la fois — s'efforce de mettre en relief, au sein de chaque charisme, la tension entre action et contemplation qui est propre à la vie déiforme. On verra donc les âmes contemplatives s'ouvrir à l'action, et les âmes héroïques s'approprier les qualités essentielles de la contemplation.<sup>36</sup>

Que ces différentes accentuations ne remettent pas en cause l'unité dialectique fondamentale réalisée par la déiformité, cela est visible dans ce dernier texte, où est décrite l'unification ultime, l'intégration finale :

En la vie Deiforme le Soleil de l'amour Essentiel, autant que la fragilité humaine le permet, se tient fixe au fond de l'esprit, illuminant toutes les parties hautes & basses ; il communique une stable clarté & chaleur aux puissances supérieures ; il les unit avec Dieu en une élévation, & transformation suprême ; il donne force au corps de luy rendre service par dessus les foiblesses de la nature, dans lesquelles il plaît à Dieu de s'exhaler pour en laisser toute la gloire à sa puissance.<sup>37</sup>

35. *Ib.*, 249.

36. On verra jouer cette tension dans le chapitre 10, dans lequel nous traitons de la phénoménologie de l'action.

37. 2PS, 253-254.

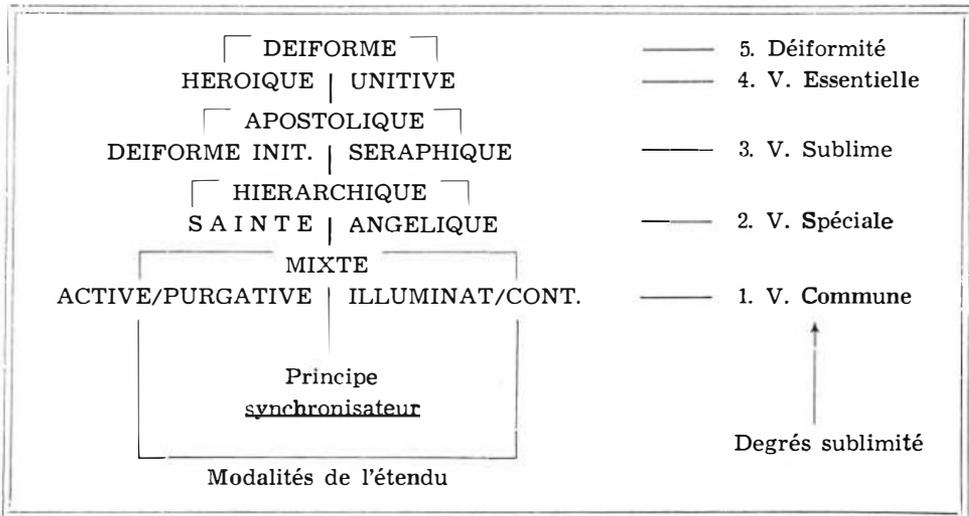
La réduction ultime peut donc se schématiser de la façon suivante :

S. 9

degrés sublimité	3 <sup>e</sup>	4 <sup>e</sup>	5 <sup>e</sup>
modalité activo-purgative	V. Apostolique	VIE ESSENTIELLE HEROIQUE (ACTION-Contempl.)	V. ESSENTIELLE DEIFORME PARFAITE
modalité contemplative	V. Séraphique	VIE ESSENTIELLE UNITIVE (Action-CONTEMPL.)	Mixte totale (ACT-CONTEMPL.)

Au terme de cette analyse structurale de la deuxième *Perfection Séraphique*, il paraît se confirmer que tout l'effort de l'Auteur traduit une volonté farouche d'unification en même temps qu'un besoin de se griser de sublimité. Transparente apologie de son désir d'action et de son engagement apostolico-politique, l'œuvre parle par sa structure même qui fait de l'action la ligne de faite de l'unification, le chemin de crête conduisant aux sommets de la sublimité. L'évolution des schèmes à géométrie variable de l'Auteur que nous avons essayé de reconstruire ne dissimule pas que la vie déiforme n'est au fond que la dernière sublimation de la modalité publique de la vie spirituelle. On trouvera sans peine des confirmations pour étayer cette impression que donnent les schèmes. Complexe de hauteur, apologie de l'action, arête du chemin de sublimité : nous pourrions proposer une image de tout cela dans une dernière schématisation de la structure de l'œuvre sous la forme éminemment symbolique d'une ziggourat :

S. 10



On pourrait dire, du moins métaphoriquement, que du haut de cette ziggourat Joseph contemple l'Essence; c'est-à-dire qu'il puise dans l'exemplarisme essentiel le désir et le modèle de l'unité et de la sublimité.

## L'EXEMPLARISME ESSENTIEL ET TRINITAIRE

Après cette analyse structurale il n'est pas sans importance de voir jouer explicitement l'exemplarisme trinitaire et essentiel, qui est l'archétype sous-jacent à cette réduction à l'unité. On se souvient qu'on était parti d'une question de langage. Joseph faisait l'apologie du langage « resserré », à savoir des spéculations sur l'essence et la trinité, parce qu'il était le langage même de l'unité. Dans l'ébauche d'herméneutique de notre premier chapitre nous avons vu que dans la spéculation trinitaire Joseph s'intéressait surtout au dénominateur commun des opérations divines, à savoir l'aspect « essentiel ».

En laissant de côté pour l'instant l'exemplarisme essentiel des EMO, très précieux du point de vue d'une analyse phénoménologique, reprenons le fil des deux œuvres en question, pour découvrir la portée logique des spéculations sur l'Essence et la Trinité.

Le principe d'unité, dans l'IVS, est l'acte d'union « de nostre esprit à la diuinité ».<sup>38</sup> La « divinité », objet de la vie unitive, participe au rôle logique de celle-ci. Une des approches symboliques de cette fonction de la divinité est constituée par l'image du Soleil, image privilégiée de l'inclusion éminente, dont Joseph souligne très clairement la portée psychologique :

Il est requis que le Nouice pour mieus conceuoir, & retenir ceste Méthode, lise & s'efforce d'entendre le Formulaire d'Oraison cy dessus exprimé sous la comparaison du Soleil<sup>39</sup> d'autant qu'il est capable de donner des grandes ouvertures, non seulement pour lors que le Nouice encore couuert des broüillards du monde, a besoin de quelque luyant & puissant object, qui esclaire & dissipe ses tenebres, tel que peut estre celuy de ce Soleil materiel, que nous proposons, comme une tres-visible, et naifue image du vray Soleil spirituel; ains encore à l'aduenir, & de plus en plus il peut estre grandement esclaired, pour penetrer les nouvelles richesses qui se decouurent chasque iour dans ce Royaume de lumiere, lesquelles estans là haut enfermées comme dans le globe d'une splendeur inaccessible, elles nous sont icy bas deualees, & comme apportees à nos sens, par les rayons de la similitude de cet astre tant amy & familier à nostre veuë, selon mesme que l'Ecriture l'employe si souuent à ce dessein.<sup>40</sup>

38. IVS, II, 5, 133.

39. Cf. Schéma 4, p. 63.

40. IVS, II, 6, 134-135.

Le texte est important : il marque un point en faveur de l'Essence comme symbole au sens strict du mot et nous aurons l'occasion de faire voir l'osmose entre symbole logique et symbole poétique. L'image du Soleil nous intéresse ici en tant que nous la trouvons appliquée à l'unité de la nature divine dans le fameux chapitre sixième du V<sup>e</sup> Traité, dans lequel on peut retrouver le mouvement de la pensée de Joseph, qui commence à nous devenir familier. L'Auteur y cherche d'abord les modalités d'une expansion trinitaire (les archétypes des trois premiers actes de l'affection, se donner, s'entredemander, se ressembler) pour faire ressortir ensuite le principe d'essentialité et d'éminence qu'est l'essence divine elle-même :

Et en quatriesme lieu, toutes ces excellences excellent d'autant plus, qu'elles sont fondees sur la quatriesme, qui est la parfaicte union entre les personnes, reduites en l'unité d'une seule nature. Cette unité essentielle est celle qui comme dans un contour & cercle d'un Soleil unique contient d'une maniere inexplicable l'influence du Pere, la lumiere du Fils, & la chaleur du Saint Esprit.

Or ces trois qualitez sont tellement unies en ce bel astre, qui eclaire cet uniuers visible, qu'elles ne peuuent estre l'une sans l'autre, & chascune est autant parfaicte que l'autre...

Ce qui conuient beaucoup mieux aux trois personnes sacrees, qui ne sont pas dans le cercle de leur nature diuine comme les qualitez de cet astre materiel & diuisible, mais comme personnes tres-accomplies, esloignees de toutes imperfections des accidents, subsistentes en une essence indiuisible, de l'unité de laquelle il prouient que ce que les personnes s'entrecommuniquent les unes aux autres, selon l'ordre naturel qui leur conuient, c'est se le communiquer à soy-mesme puisqu'elles ne sont qu'un ; et ne se peut qu'elles ne possèdent tout en commun avec une totale plenitude.<sup>41</sup>

Tout en faisant apparaître principalement le dénominateur commun de l'unité, Joseph n'en présente pas moins le flux et reflux classique entre perfections essentielles et unité, le mouvement dialectique « expansion -inclusion » qui lui est nécessaire pour sa réduction méthodique de la multiplicité. Dans la dernière partie de l'IVS nous trouvons ce mouvement sous-jacent à des descriptions fantaisistes de la Trinité ou de l'Essence. Il imagine la plénitude de Dieu constituée par quatre dimensions : Profondeur, Hauteur, Largeur, Espaisseur.<sup>42</sup> Cette « espaisseur » coïncide au fond avec la plénitude, qui s'identifie à l'Essence divine, sous l'image d'un Palais, dont les chambres représentent les perfections essentielles :

Ainsi une mesme essence infinie remplit toutes les perfections diuines, qui sont une mesme chose avec elles : Et neant

41. *Ib.*, V, 6, 406-408.

42. *Ib.*, V, 24, 546 ss.

moins selon des considerations distinctes, elles contiennent une agreable varieté & opulence de richesses.<sup>43</sup>

Cette opulence et variété de l'Essence s'étend encore en « Quatre beautez & ornemens que la Sainte Escriture remarque en ce diuin Palais » : plénitude, joie, clarté et musique, qui vont occuper l'Autheur pendant cinq chapitres.<sup>44</sup> Nous retrouvons ici un rythme constant de la pensée de Joseph : à peine a-t-il rejoint l'unité que déjà il la déploie. Le mouvement continu entre « resserré » et « étendu » est la respiration de son âme.

Mais au-delà de ces variations littéraires sur le thème, l'exemplarisme de l'Essence intervient pleinement à partir du troisième degré d'union, qui contient le dernier principe d'unification :

Le troisieme degré de ceste Union se fait par voye de reunion des puissances, Memoire, Intellect, Volonté, au fond de l'Esprit : comme les trois Diuines Personnes sont unies en une Essence, & comme l'influence, la lumiere, & la chaleur se joignent à leur Soleil.<sup>45</sup>

Naturellement cet exemplarisme essentiel influe sur l'unification de la vie spirituelle par l'intermédiaire de son application immédiate à la réunion du fond de l'esprit<sup>46</sup> et à l'amour essentiel qui tient ensemble activité et passivité, extension et unité de projet. Le plan du *Bref Traicté de l'essentiel et pur amour* mérite une attention particulière, jouant sur l'équivalence « Essence = Amour », il présente l'unité en expansion jusqu'à atteindre encore une fois le nombre mystique de 12, afin de pouvoir organiser l'étendue de la vie spirituelle autour du symbole-concept fourni par cette équation :

Le nombre desquelles perfections & ressemblances de l'essence & de l'amour de Dieu estant infiny, pour maintenant nous en choisirons douze, pour orner nostre amour, selon leur modelle, de douze excellentes proprieté & perfections, & pour couronner comme un beau Soleil de ces douze tres-purs rayons qui sont capables d'illustrer toutes les parties de la vie spirituelle.<sup>47</sup>

Dans la deuxième *Perfection Séraphique* on note une certaine faiblesse (due à la liberté « mystique » que Joseph s'octroie) de l'exemplarisme trinitaire par rapport à la primauté et à l'importance de l'exemplarisme essentiel. L'on observe aussi une tendance méthodologique de Joseph à partir de l'homme, de la vie spirituelle et des schémas pour adapter à ceux-ci les « modèles » divins.

Joseph cherche donc en Dieu l'archétype des quatre vies, active, contemplative, mixte, essentielle, avec une particulière attention pour cette dernière :

43. *Ib.*, V, 25, 560.

44. *Ib.*, V, 26-30, 562 ss.

45. *Ib.*, V, 32, 608-609.

46. *Ib.*, V, 33, 613.

47. TAE (1638), 371; (1620), 150 n. n.

Il est évident que ce genre de vie excelle hautement par dessus les autres, mais il est utile d'en penetrer les causes, & d'aller puiser dans la viue source, la douceur de l'esprit de vie, qui se répand sur tous les diuers états de l'Eglise, comme l'on verse l'eau avec les arosoirs sur les fleurs & plantes nouvelles. Or en la vie unitiue & deiforme il y reside comme dans un grand & tres-clair canal, passant au milieu de tous les parterres, où les autres genres de vies vont remplir leurs arosoirs, & reçoient chacune leur part, par la comunication de sa plenitude.

Puisque Dieu est la vie de toutes les vies, & l'eternel exemplaire de toute perfection, il nous faut voir la maniere qu'il tient en la conduite de ses propres actions, afin d'y conformer les nôtres, en cela il est considerable en quatre sortes.<sup>48</sup>

L'Auteur cherche donc dans la « conduite » de Dieu une confirmation de ses schèmes. Il ne faudra donc pas s'étonner s'il fait parfois des entorses « mystiques » à l'exemplarisme trinitaire ! Il n'y aura guère que l'exemplarisme de l'Essence à demeurer à peu près rigoureux. D'après l'Auteur, le Père est modèle d'activité (vie activo-purgative), le Saint-Esprit celui de passivité pure (vie contemplative) et le Fils modèle de l'une et de l'autre (vie mixte), c'est pourquoi entre les créatures il a l'office de médiateur. Les trois Personnes enfin sont « un » dans l'opération *ad extra* :

En quatrième lieu nous pouons remarquer comme les trois saintes Personnes agissent au dehors d'elles-mêmes en la création & conseruation de l'univers, par une operation indistincte & commune à toutes les trois. Ce qui prouient de cette haute perfection, selon laquelle elles n'ont qu'une même essence, & nature, elles ne font qu'un Dieu en trois personnes, avec entière égalité en la possession de tous leurs trésors infinis de puissance, de sagesse, de bonté, de vie, d'éternité, d'immensité; bref, de tous les biens infinis qui sont en la Diuine Essence.<sup>49</sup>

L'application de « ce modèle de la Diuinité » aux quatre genres de vie se fait — avoue Joseph — « par des rapports... imparfaits ».<sup>50</sup> L'exemplarité du Père vis-à-vis de la vie Active ou Purgative est d'autant plus boiteuse que l'Auteur, en appuyant sur la progressivité, caractérise cette vie par le principe humain qui la régit. Il nous reste cependant du modèle du Père un résidu d'exemplarisme qui est le concept modal d'activité et d'amour actif. Le Saint-Esprit de son côté est exemplaire de la vie illuminative que Joseph identifie tout simplement avec la passivité et l'amour fruitif. Ici encore il ne faut pas se méprendre, car on n'assiste qu'à un jeu d'attribution et d'appropriation symboliques lié à la modalité contemplative. La pensée de l'Auteur

48. 2PS, 56-57.

49. *Ib.*, 58-59.

50. *Ib.*, 59.

au sujet de la passivité et de l'amour fruitif est en fait beaucoup plus complexe et échappe à ces simplifications structurelles. Quant au Fils, considéré non comme Verbe mais comme Christ, il est modèle du mélange d'activité et de passivité, d'homme extérieur et intérieur, d'action et de contemplation.

L'opération essentielle de Dieu enfin est exemplaire de la sublimité de la vie mixte. Le fait que Joseph emploie le modèle de l'Essence comme unité des personnes agissant *ad extra* nous est encore une preuve que le sommet de la perfection sublime se situe pour lui au niveau de l'action :

C'est cette forme de vie Essentielle, Unitive, Eminente, & Deiforme, qui est le couronnement de la vie mixte, laquelle conuient à cette maniere d'operation, qu'en quatrième lieu nous auons remarqué être en Dieu, lors que les trois saintes Personnes concourent par une même action indiuisible à créer & à regir le monde...

Et d'autant que la force unie est plus grande, & que nostre esprit est plus proche de s'unir à Dieu, qu'il est séparé de tout autre commerce avec les creatures, il plaist lors à Dieu de reünir toutes les fonctions des puissances au fond de l'ame & s'enfermer seul à seul avec elle, dans le sacré conclau de la vie Unitive, d'où il sort comme l'époux du Cabinet, *tamquam sponsus procedens de thalamo. Et exultat ut gigas ad currendam viam* (Ps. 18, 6). Il est puissant comme un geant, communiquant cette force supreme à l'ame qu'il s'est ainsi unie, en laquelle les trois saintes personnes, comme en la chere épouse du Sauueur, prennent plaisir d'asseoir tous les plus beaux traits & couleurs naïfues de leurs perfections communes.<sup>51</sup>

La faiblesse de l'exemplarisme trinitaire comparé à l'essentiel mérite d'être souligné. Dans la vie active ou purgative (selon ce dernier mode le Père ne peut pas être exemplaire) l'activité signifiait le principe humain d'action et s'opposait donc à la passivité mystique. Dans la vie mixte, surtout à son degré essentiel, l'activité est vue comme action apostolique, issue d'un principe divin et donc imbue de passivité. Si l'évolution des schèmes a une signification, cet escamotage de la dimension « purgative » systématique (en ce sens que le système la rejette de force) ne confirme-t-il pas que — comme nous l'avons déjà observé — Joseph trouvait pratiquement dans l'action apostolique ou politique (qu'il appelait son « enfer ») toutes les fonctions de la vie purgative ?

Le flou de l'exemplarisme des personnes (du Père en l'occurrence) résulte d'ailleurs du fait que l'aspect purgatif essentialisé sera « exemplairement » assumé, dans la suite de l'œuvre, par la nature divine

51. *Ib.*, 66-67.

elle-même<sup>52</sup> : ce qui correspond parfaitement, au niveau du descriptif, à la fonction logique d'inclusion de l'Essence.

L'Essence de Dieu, par sa plénitude modale et par son unité agissante, devient donc l'exemplaire privilégié de la sublimité, dont le Christ est le synchronisateur intermédiaire.

Traduisons cette fonction inclusive par le schème :

S. 11

modalités v. sp.	synchron. intermédiaire	Princ. d'inclusion et sublimation
PERE Activité (Purgat.)	FILS (CHRIST)	ESSENCE
S. ESPRIT Passivité	Passivité active	Unité agissante

A l'intérieur de la vie essentielle nous avons vu la déiformité jouer le rôle suprême d'essentialisation. La métaphore des trois Royaumes, par laquelle Joseph illustre l'essentialisation des trois vies qui se trouvent au sommet, montre l'Essence comme ultime élément intégrateur. Le Royaume de l'Eglise qui représente clairement la vie Héroïque, et le Royaume de l'Ame qui symbolise la vie Unitive sont unifiés dans le Royaume de l'Essence, qui absorbe implicitement le synchronisateur intermédiaire christologique.<sup>53</sup>

S. 12

ROYAUME DE L'EGLISE Vie Essentielle Héroïque	Homme extérieur Activité apostolique	ROYAUME DE L'ESSENCE V. déiforme parfaite Perfection de la vie mixte
ROYAUME DE L'AME Vie Essentielle Unitive	Homme intérieur Passivité contemplat.	

Cette exemplarité de l'Essence et de son opération se trouve illustrée pour la Nième fois et de façon très explicite dans le ternaire consacré à la vie essentielle :

C'est en quoy elle ressemble mieux à Dieu, qui possède sa perfection en un acte actualissime, toujours operant en luy-même, & toujours tout-puissant d'operer au dehors tout ce qu'il luy plaira, sans que ses actions immanentes, ou celles qui passent hors du pourpris de son essence, se causent aucune sorte de diuertissement, procedantes d'un même principe, qui est luy-même tout eternal, infini, & inépuisable en l'unité tres-sainte de toutes ses perfections. C'est donc en cet état d'amour tout déiforme, tout actuel, tout aimant Dieu, & le prochain, de toutes ses forces de l'esprit, & du corps, que consiste entre nous la charité parfaite sur le patron de celle que

52. Surtout dans les T3VR (2PS, 602-603).

53. 2PS, 115 ss., 119.

Dieu porte à soy-même, & à nous pour l'amour de soy-même, le riche & nécessaire centre de toutes les saintes amours.<sup>54</sup>

Unité agissante, synthèse d'introversión et d'extroversión, plénitude de l'être qui ne diminue pas en se communiquant,<sup>55</sup> maximum d'intimité et de concentration pour une force percutante de l'action ; amour, source unique et resserrée d'une infinité de désirs et de projets : voilà ce que Joseph demande à l'exemplarisme de l'Essence, qui s'enrichit ainsi d'une valeur symbolique exceptionnellement dynamisante.

\*  
\*\*

Le premier chapitre permettait de deviner un Père Joseph dominé par le souci de la conduite unitive, fasciné par la sublimité. Un échantillon d'analyse structurale inspirée du principe de l'inclusion éminente confirme cette impression première. À condition de ne pas se laisser éblouir par le somptueux habillement littéraire (qui a capté ou égaré l'attention de Dedouves et de Bremond), on peut mettre à nu l'ossature d'une œuvre et l'orientation d'un esprit qui invente son chemin, construit des structures rigoureuses, en allant droit à son but, c'est-à-dire à l'essentiel.

Personnellement nous pouvons affirmer sentir le Père Joseph vibrer tout entier aussi bien dans ses paroxysmes lyriques ou ses images diapréées, que dans les polarités, les symboles logiques et les schèmes apparemment froids qui en découlent. Nous espérons pouvoir par la suite le faire constater en enrichissant de nouveaux éléments notre analyse.

Jusqu'ici nous avons dégagé la puissance d'intégration de l'Essence, sous forme du principe logique d'inclusion éminente, en opérant une disjonction méthodologique dans le binôme « resserré/étendu ». Nous avons vu, tout au long de ce chapitre, l'action du « resserré » sur l'étendu, action trouvant sa perfection dans une inclusion éminente qui est totalisation ou puissance englobante de l'étendu, autant que capacité de le promouvoir à l'essentiel.

Le « resserré », ainsi obtenu, peut moins que jamais être pensé en dehors de la liaison-tension avec l'étendu, car le principe d'unité loin d'effacer les particularités de l'étendu en dégage et en promeut l'originalité essentielle. Le resserré pullule de toutes les articulations sémantiques constituant l'étendu, « son » étendu, qui se structure sous forme de *coincidentia oppositorum*.

Nous avons dans ce chapitre simplifié délibérément les structures pour privilégier le mouvement vers l'unité, il nous faut donc consacrer maintenant un autre chapitre à la densité et au dynamisme intérieur de cette unité. Nous voici par conséquent amenés à chercher d'autres mouvements, d'autres principes logiques, d'autres ensembles, qui ont dans le Christ leur chiffre, leur opérateur, leur noyau logico-personnel.

54. *Ib.*, 249-250.

55. Cf. le symbole du feu dans IVS, V. 40, 678 ss.

LA « COINCIDENTIA OPPOSITORUM » ET LE CHRIST

1. *Premières systématisations et schème christologique de référence.*
2. *Analyse structurale : diachronie et synchronie.*
3. *Au niveau de l'essentiel : l'Acte d'Imitation.*
4. *Le Christ au sein du resserré.*



### CHAPITRE III

#### LA « COINCIDENTIA OPPOSITORUM » ET LE CHRIST

En présentant d'abord l'opérateur logique s'inspirant de l'Essence nous avons abondé dans le sens des historiens de la spiritualité qui considèrent Joseph du Tremblay un « abstrait ». Nous n'avons pu mettre à nu ces opérations logiques qu'à condition toutefois de sacrifier en cours de route presque tous les éléments christologiques qui font saillie dans la trame des structures sur lesquelles opérait l'inclusion éminente. En prenant l'exemplarisme christologique dans notre visée nous nous inscrivons en faux contre un classement trop hâtif et exclusif de l'Auteur fondé sur la catégorie, d'ailleurs assez vague, de mystique « abstrait ».

Si Joseph est en effet grisé par l'Essence, il est davantage épris de la figure du Christ, en qui la tension entre « étendu » et « resserré », constitutive de la personnalité de notre Auteur, est ramenée à mesure d'homme. Si cette tension prend parfois la forme d'une opposition entre l'Essence et le Christ, entre Divinité et Humanité, avec des points d'impact stéréotypés qui feront ensuite l'objet d'une étude, nous pouvons affirmer que, par contre, les points de contact et de rencontre sont beaucoup plus nombreux et significatifs.

Nous verrons par exemple que le principe de l'essentialité, de l'abstraction ne se développe qu'à partir d'anciens schèmes christologiques, où il est constamment en tension dynamisante et équilibratrice avec le pôle inférieur représenté par l'humanité du Christ. Cette indissociabilité du binôme « Divinité (Essence) — Humanité » est souvent évoquée pour des raisons précises. D'abord parce que l'unité et la sublimité dont rêve Joseph ne se réalisent pour lui que dans un conflit crucifiant. Ensuite parce qu'il est bien conscient du risque inhérent à l'abstraction, celui de faire de l'Essence un « pur principe logique », une fois qu'elle est détachée de la révélation filiale

du Christ. C'est justement ce qu'il reproche à ceux qui « feignent de reconnoître quelque sorte de diuinité & de premier principe, pour ce qu'ils ne le regardent que de loin, & ne s'en ressentent pas si pressez, que par la veüé d'un Dieu crucifié ».<sup>1</sup>

De l'esprit au corps, de l'Essence à la Croix : le dynamisme équilibrateur de la pensée de Joseph, après avoir attiré et retenu notre attention sur le symbole de l'esprit qu'est l'Essence, nous conduit maintenant à privilégier les structures christologiques, qui par leur dialectique nous introduisent au mystère de la fusion des contraires : complexité et simplicité.

Nous verrons ainsi l'« étendu » de l'action et de la Croix atteindre, dans le Christ, la zone logique de l'unité et de l'essentialité.

### PREMIERES SYSTEMATISATIONS ET SCHEMES CHRISTOLOGIQUES DE REFERENCE

Dans ses lettres de direction à sa mère, ses premiers écrits, où nous l'avons vu à la recherche de l'impassibilité de l'essentiel, Joseph parle beaucoup de la Croix et très peu de l'Essence. C'est seulement dans la 37<sup>e</sup> lettre (aux environs de 1607) qu'il évoque « cet ocean de diuinité »,<sup>2</sup> et encore est-ce dans un contexte profondément christologique. A cette époque il aime exposer la vie spirituelle au moyen du schéma de la *coincidentia oppositorum*. Vu par exemple le mauvais état des affaires de Mme du Tremblay, son fils lui présente la voie de Dieu comme une tension entre joie et douleur :

Donc, en la voye de Dieu il faut aller à rebours; pour estre riche, honoré, consolé, il faut desirer estre pauvre, bafoüié, affligé: & mesme, chose estrange & peu entendue aujourd'huy, si tost que l'on a forcé sa volonté de cherir, pour l'amour de Dieu, la pauureté, l'infamie & les angoisses, l'on possède aussi tost parfaitement les thresors, les dignitez, & les plaisirs.<sup>3</sup>

De même, il établira des équivalences : « torts & outrages = couronnes & trophées »,<sup>4</sup> « souffrance = gloire », « croix = thresor »,<sup>5</sup> « douleur = douceur »,<sup>6</sup> « mort = vie »,<sup>7</sup> etc.

Rien d'étonnant que, dans son effort pour identifier perfection et croix, Joseph se tourne vers l'exemple du Christ : en Lui croix et

1. IPS, 397 v.

2. EpMT, 37, ms. 123 ter, 2477.

3. *Ib.*, 14, 2353.

4. *Ib.*, 17 b, 2396.

5. *Ib.*, 22, 2434.

6. *Ib.*, 30, 2455.

7. *Ib.*, 24, 2441.

gloire forment un binôme dont le deuxième terme s'ouvre sur la catégorie logique de l'Essence, garantissant ainsi l'unité et l'impassibilité au sein du conflit.

Donc toute la perfection gist en l'euacuation des biens & des gousts de la terre, qui nous desgoustent de Dieu souueraine douceur, et c'est ce qui a fait que Iesus Christ et tous ses esleus en souffrant se sont acquis tant de repos, ainsy que la douleur du cauter oppere l'aggreable santé, la guerre establit la paix, & l'espargne des choses cause enfin l'opulence.<sup>8</sup>

A l'exemple de saint Paul Joseph ne va pas tarder à prendre l'envol :

Saint Paul, Madame, nous apprend une rauissante parole, digne de l'escole du troisieme ciel; nous ne nous glorifions pas seulement, dit cet homme diuin, en l'esperance que nous serons jouissans de la gloire des enfans de Dieu, mais nous nous esjouissons et faisons gloire de nos tribulations, car nous sçauons que l'affliction oppere en nous l'effect d'une vraye esperance qui ne sera pas confondue et trompée, comme s'il vouloit dire que c'est se moquer de Dieu et de soy-mesme, d'esperer la gloire magnifique du Paradis sans auoir attaché ses espauls à la croix douloureuse, vray paradis en terre, duquel Dieu a tellement envie, que ne pouuant auoir les delices de souffrir pour ses amys demeurant en la sublimité de sa divine nature, il a voulu reuestir nostre chair passible, et comme s'il n'eust pas esté content de sa gloire et de ses delices infinies, il a voulu emprunter nos douleurs et trauaux, bref il a plus aymé souffrir en terre que jouir au ciel...<sup>9</sup>

Ce mouvement exemplaire, descendant, d'un Dieu qui échange la sublimité de la gloire contre la croix n'a pour but que d'élever la croix, dimension inéluctable de la vie spirituelle, à la puissance « gloire ». C'est cette dernière qui nous révèle le sens de la souffrance : nous ne nous conformons aux afflictions de Jésus crucifié que pour « estre avec luy transformez en l'image et semblance de sa gloire »<sup>10</sup> car « quand Jhs Cht apparoirait, luy qui est vostre vie, vous apparaitrez aussy en gloire avec luy »<sup>11</sup> :

Meure donc en nostre coeur — conclut Joseph — toute affection de la terre, et comme dit l'enflammé st. Paul, si vrayement nous sommes ressuscitez avec Jhs Cht cherchons les choses célestes, et ne sauorons que les contentemens du Paradis, où Jhs Cht est assis à la dextre du Pere. Mes freres, dit il aux Chrestiens, à vous & à moy, vous estes mors au monde, & vostre vie est cachée en Dieu avec Jhs Cht. Car ainsy que l'homme charnel ne voit maintenant quelle gloire de fils de

8. *Ib.*, 14, 2353-2354.

9. *Ib.*, 22, 2434. Rom., 5, 3.

10. Phil., 3, 10. EpMT, 26, 2447.

11. Col., 3, 4. EpMT, 28, 2452.

Dieu possède auprès du Père, ainsi il ne connaît pas la félicité de l'homme juste, qu'il pense être misérable...<sup>12</sup>

Gloire, résurrection, vie cachée en Dieu, intronisation à la droite du Père, autant de prodromes symboliques de l'Essence. Dans un texte que nous examinerons plus loin, Joseph affirme que les caractéristiques de l'âme essentialisée sont le repos, l'élévation au ciel et même l'impassibilité du corps, grâce à son identification mystique avec celui du Christ glorieux. La Croix est toute traversée de gloire : le paradis sur terre c'est de souffrir. Les afflictions peuvent donc nous conduire jusqu'au sein du Père, dans « l'océan de la diuinité », là où est le corps du Christ, donc le nôtre, avec tout ce qu'il symbolise d'action et de souffrance.<sup>13</sup>

Le terrain est donc prêt pour l'utilisation du langage essentiel. De fait, c'est à cette époque (1607-1608) que celui-ci fait son apparition dans les EMO, suite de traités où la pensée de Joseph, prenant en charge Mme d'Orléans, commence à s'organiser autour de la logique de l'Essence, en y intégrant dialectiquement ces intuitions premières.

Qu'il y ait ainsi osmose entre le registre christologique et le registre essentiel est confirmé par la première rédaction du schème « étendu/resserré ». Nous savions que Joseph utilisait déjà ce schème en herméneutique comme justification du langage essentiel, autour de 1614-1616. Or nous retrouvons dans les EMO le binôme appliqué au Christ. Ce qui conviendra au langage éminent se trouve, à une date probablement antérieure, reporté sur le Christ, « resserré » de perfection :

Saint Denys, le maître de la vie spirituelle dit une belle doctrine apprise de St. Barthelemy. Car ce saint Apôtre... nous enseignoit souuent que la Theologie mystique et qui enseigne le parfait amour de Dieu est ensemble tres-briefue & tres-ample; Elle ne contient qu'un mot & pourtant toutes les parolles des hommes ne suffisent. Ainsi St. Paul abbrege toute sa sapience en seulement deux mots : Jhs fut crucifié, car il dit ie fais profession de ne pas sçauoir autre chose que Jhs Cht et iceluy crucifié : Et cependant il dit qu'en iceluy petit sommaire de perfection sont compris tous les thresors & richesses de la science de Dieu. De là nous aprenons que la vie spirituelle de vray ne consiste qu'en ces deux mots : vivre en Dieu, mourir à soy-mesme.<sup>14</sup>

Ce texte, postérieur à la Trilogie des EMO où l'exemplarisme de l'Essence joue à plein, peut donner à croire que Joseph a quitté les hauteurs de l'Essence. Il n'en est rien, Joseph a seulement remplacé le « resserré essentiel » par sa variable logico-symbolique « l'abrégé

12. Col., 3, 3. EpMT, 28, 2452.

13. EpMT, 37, 2476-2477. Nous développerons cet aspect au chapitre 9 dans notre deuxième partie.

14. EMO, *Avertissement en forme d'epistre liminaire*, ms. 122, 352.

de la Croix ». Le but de cette substitution se comprend : ayant un peu trop insisté sur la pratique du « resserré essentiel » dans les traités précédents, l'Auteur en craint une application trop exclusive :

Pourquoy pourtant Satan a inuenté plusieurs grandes tromperies. C'est qu'il a persuadé aux ames de voler sans ailes, et se porter promptement à la pratique de cette droicte, briefue et sublime perfection, faisant qu'elles employent leurs soings quant à ce qui est de l'oraison, de la faire de la plus simple, prompte et unitiue maniere, s'efforcent de contrefaire tous les traicts des plus hautes graces, veulent iouyr des priuileges des plus grands contemplantifs, comme est la liberté, tranquillité, immobilité, et constance interieure, bref ils pensent qu'il n'y a point tant affaire que le plus court et le plus ays chemin est le meilleur.<sup>15</sup>

Pour éviter le danger du « chemin court » d'une essentialité trop vite acquise, Joseph tient à préciser, en introduisant le discours sur le Christ, que le « resserré » (amour, oraison) est en tension constante avec l'« étendu » (mortification, progressivité). Les faveurs de Dieu, à savoir le régime de l'essentialité, sont le fruit d'un long séjour sous la Croix :

Que si ces ames ne se trouent avec les susdites faueurs & recompenses que Dieu faict à ses amis de long-temps fidelles à son seruice & acoustumés de languir avec luy & demy-morts en la Croix, elles s'estonnent et se descouragent.

Donc il est vray que la leçon de l'amour est briefue à ceux auxquels Dieu l'a enseignée. Mais auant que d'estre Maistre il faut estre escolier. Il faut monter par tous les degrez des vertus, il faut descourir à loisir et par ordre les ineffables sublimitez du chemin du Caluaire. Le Sauueur n'est pas volé au ciel aussy tost qu'il est nay ; premierement il s'est rendu petit enfant dans une creiche et mesme il n'est volé à la croix tout d'un coup, mais s'y est acheminé pas à pas, montant bellement cette rude montagne tout accablé et appesanty de sa Croix.<sup>16</sup>

Le Christ crucifié représente donc ici le régime de l'« étendu » (vertus, mortification, progressivité), sans pour autant cesser de symboliser le « resserré éminent » (sublimité du Calvaire) : il réunit donc les deux registres en tension dialectique, apparaissant ainsi comme « abrégé de perfection ».

Cette valeur exemplaire complexe du Christ ne se manifeste pleinement que si l'on se rappelle le schème christologique de référence donné par Joseph au début du *Traité de la Vie Purgative* : schème fondamental qui a permis, par développement de son pôle supérieur,

15. *Ib.*, 352-353.

16. *Ib.*, 353-354.

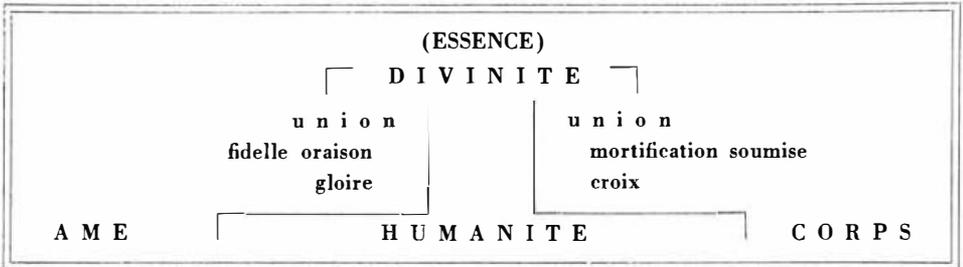
d'accéder au langage de l'Essence. On peut le tracer à partir du texte suivant :

Nostre Seigneur n'a pas esté seulement le rachapt de nos fautes précédentes, mais aussy l'unique modèle de nous en preseruer à l'aduenir. Donc pour desgager l'ame des tromperies du propre amour, ce moyen semble fondé en lumiere bien vraye qu'il faut tascher de ressembler à nostre tres cher Seigneur. Or il faut considerer en iceluy toute l'humanité; sçavoir sa saincte ame et corps tres innocent unis à la diuinité; et un des principaux effets de cette admirable union, estoit en son ame une parfaicte fruition et amoureuse jouissance de l'essence diuine desjà bien-heureuse et glorieuse de l'instant de sa conception. Mais quant au corps il semble que le profit qu'il a receu icy bas, d'apertenir de sy pres au verbe eternal soit une perpetuelle crucifixion et souffrance.

Il nous seroit donc expedient que toute nostre humanité, enfin tout ce qui nous sommes, fust conjoint à Dieu, l'ame par esleuation amoureuse, adhesion et fruition de l'essence diuine, si ce n'est selon la lumiere de gloire comme nous l'esperons au ciel, au moins selon le rayon d'une fidelle oraison, qui n'est autre que l'union de nostre ame avec Dieu : Et faudroit que le corps fust soumis à Dieu et obeissant en toutes les croix qu'il plaira à sa majesté luy envoyer.<sup>17</sup>

Soit le schème :

S. 13



Le mouvement pyramidal du schème est gauchi par le fait qu'il ne montre pas seulement une tension à la verticale entre humanité (« étendu », vie spirituelle) et divinité (principe intégrateur), mais aussi une tension à l'horizontale, sur l'axe de l'humanité, entre corps et âme. Nous connaissons déjà ce double emploi fonctionnel de l'oraison comme modalité contemplative de la vie spirituelle et comme opérateur d'unité. La fonction unitive de l'âme-oraison est favorisée en logico-symbolique, d'une part par le fait que l'âme est un principe unitif vis-à-vis du corps, et d'autre part parce que l'oraison (union par définition) va droit à l'Essence, grâce à l'emploi du code visuel et fruitif,

17. TVP (EMO), ms. 122, 179-180.

tandis que le corps (mortification-vertus) pour être élevé à l'union doit recourir à la médiation de l'équivalence « Volonté = Essence ».

Nous voyons donc Joseph jouer sur deux équations :

a) Étendu : Resserré = Corps (Mortification) : Ame (Oraison).

b) Étendu : Resserré = Humanité (Corps-Ame) : Divinité.

Démasquer l'ambiguïté qui peut naître de l'emploi conjugué de ces deux équations n'est pas sans importance pour établir, selon les contextes, la signification à peu près exacte des termes « humanité » et « divinité ». Ils désignent — ne l'oublions jamais — autant le mystère personnel du Christ qu'une précise fonction logique. Ainsi « humanité » pourra, par exemple, être connotée presque dépréciativement quand elle est symbole logique d'un « étendu disjonctif » (actes distincts) ; ou bien, au contraire, par une espèce d'apollinarisme logique, attirer sur son axe et intégrer le principe unitif de la Divinité et de l'Essence (Christ « homme éminent »). Nous rencontrerons souvent cette inégalité de termes, typique du langage mystique de l'Auteur.

Reprenons le schème de référence dans sa totalité. Le Christ totalise par l'humanité un étendu « dialectisé » de la vie spirituelle et représente, par sa divinité, le rôle unitif exemplaire de l'Essence. Ame et son corps sont en quête d'unité chacun à sa façon : le corps est élevé à l'essentialité par la soumission à la Croix, l'âme par l'oraison, raccourci de la gloire. Joseph organise en effet sa « Trilogie Essentielle » autour de ce schème de référence. Le TVP parlera de l'union du corps (sentiments) à l'Essence par acceptation de la volonté divine. Le TVI (Exercice des Bienheureux) de l'union de l'âme à l'essence par une méthode unitive d'oraison (et d'illumination de conduite). Le TVE, nous le savons, ne fera qu'insister sur les principes d'essentialisation, à l'œuvre dans les traités précédents.

Voyons donc en détail comment joue l'exemplarisme christologique. La véritable imitation du Christ dans le TVP consiste à ramener les souffrances (attribuées aux sentiments) à la Volonté de Dieu, donc à l'Essence. La soumission à la volonté de Dieu est une croix « essentielle », la croix tout court, à l'encontre d'une fausse croix non essentielle, représentée par une vie purgative infantine ou régressive :

Qu'enseigne donc en cecy l'imitation du Sauveur? C'est avec le fond de l'ame estre unys par entiere conformité à la volonté diuine, la porte qui nous donne entrée en l'essence diuine n'estant autre que la volonté de Dieu : et tandis la partie inferieure doit demeurer soumise et se passer de consolation et délices spirituelles, trauailler enfin comme une bonne seruante, autant que l'ame, qui est la maistresse a besoin de s'en seruir, pour estre aydée et secondée de cette sienne chambrière au seruice de Dieu; et cette soumission de la partie inferieure a la superieure s'appelle proprement la croix de Jesus Christ : et cette union de la partie superieure avec la diuine volonté, et par conséquent avec la diuine essence est proprement cette union qu'il supplie le pere au 17<sup>e</sup> de saint Iean, la veille de

sa mort, donner à ses amys, affin (leur disoit il autre part) que vostre ioye soit accomplie, car ainsy l'ame en tous euemens, trouue Dieu plainement, par consequent trouue celuy qui est son rassasiment et sa plenitude.<sup>18</sup>

L'élévation de la Croix à l'essentiel n'est donc autre qu'une *coïncidentia oppositorum* : l'âme devient « confiante en la force de cette sousmission, exaltée en son humble abaissement, enrichie en son despoüillement ».<sup>19</sup>

Une fois réglée l'intégration de la partie inférieure (corps), Joseph s'occupe de l'union typique de l'âme, à savoir de l'oraison. Le TVI (Ex Bh) lui est consacré. Or, l'*Exercice des Bienheureux*, qui devrait développer l'exemplarisme de l'âme du Christ, apparaît au lecteur comme un traité tout à fait « abstrait », où les mentions christologiques sont rares. Il faut ici recourir au schème de référence manuscrit pour saisir les raisons de ce laconisme au sujet du Christ.

Joseph joue, nous venons de le remarquer, sur l'équivalence « ame = oraison = union = gloire (= Essence) » à l'intérieur de l'humanité du Christ. L'oraison est pour lui le « modele du Paradis ».<sup>20</sup> Or un des rares passages christologiques, au début du traité, met justement le Christ au niveau essentiel, constitué par l'axe des équivalences : « Paradis = dextre du Père = Essence ».

Nous sommes icy petits enfans encore sous le foüet qui apprenons nostre A.B.C. et entre nous (entre nos dents) begayons le rudiment de cette diuine science, de laquelle nous aurons la perfection, estant arriüés en l'aage de la plenitude du Sauueur (Eph., 4, 13), lequel du berceau de la cresse a si bien pris croissance peu à peu que maintenant il est tout grand, plainement heritier de tous les thresors du pere, non plus en l'enfance de la cresse, mais en la sublimité de la dextre du tout-Puissant.<sup>21</sup>

Le sens de cette introduction est le suivant : faire oraison à la façon des bien-heureux (c'est le leit-motiv de l'œuvre) est imiter le Christ élevé à la sublimité ; c'est contempler l'Essence ou, pour mieux dire, élever l'oraison à l'essentiel à l'encontre des actes distincts. Une fois ce principe établi, Joseph ne fait plus jouer que le symbole logique « Essence » : le Christ disparaît pour un temps et ne réapparaîtra qu'au cinquième chapitre, dans l'acte d'imitation. Mais l'on aurait tort de sous-estimer cette insertion christologique, car nous allons voir comment l'imitation arrive à constituer un nouveau centre d'unité, sur l'axe qui lui est propre dans ce traité, celui de la vie illuminative.

On sait déjà que les quatre actes de l'affection totalisent toute la vie spirituelle : homologués aux trois vies, ils représentent une progres-

18. *Ib.*, 186.

19. *Ib.*, 211.

20. TVI (EMO), 214 ; EB, 1, 2 (4 *Op.*, 321).

21. TVI. 214 ; EB, 1, 2-3 (4 *Op.*, 321-322).

sion (littéraire), son étoffe concrète et son principe d'unité et de sublimité. Or l'acte d'imitation, situé sur l'axe de la vie illuminative, est le moyen terme entre les deux premiers à appropriation purgative (offrande et demande) et le principe logique d'essentialisation (union). Le Christ rassemble en lui-même l'étendu pour le projeter vers l'unité :

(Or) Nostre Seigneur nous estant donné pour lumiere et flambeau, l'ame s'illumine grandement par l'attentive penetration des vertus reluisantes en sa vie, pour quoy elle se doit emflammer au desir d'imiter son cher Seigneur, surtout pratiquer la maniere de l'union de son ame avec la diuinité, & porter la croix au corps comme il l'a faict, ainsy qu'au commencement auons dit.<sup>22</sup>

Ce qui donne une variante du schème de référence :

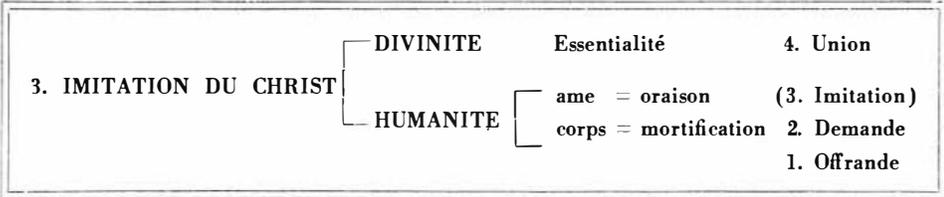
S. 14

┌	CORPS	1. Offrande 2. Demande	VIE PURGATIVE	sentiments
3.	IMITATION DU CHRIST		(VIE ILLUMINATIVE)	puissances
└	AME	4. Union avec Dieu	VIE UNITIVE	fond

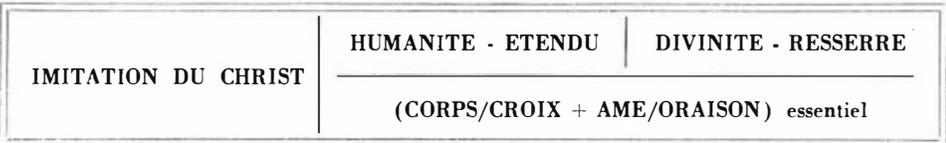
Du schème ainsi conçu il résulte que l'attribution illuminative de l'acte d'imitation ne traduit que l'emploi de la grille contemplative propre au traité. Elle est une réalité assumée par la vie unitive, ce qui est encore une conséquence de l'équation « oraison = union ». L'acte d'imitation, comme tel, n'apparaît donc que comme synchronisateur des deux modalités purgative et illuminative, comme nouveau chiffre d'unité, avec tendance à s'approprier la fonction logique de la vie unitive : essentialiser la croix et l'oraison. C'est en effet par l'imitation de l'humanité (âme-corps) qu'on arrive à l'essentialité, à la perfection de la vie purgative qui consiste à « jamais s'esmouoier de rien » et de la contemplative qui réside dans la réjouissance unique « des perfections et de la joie de Dieu », ce qui n'est pas loin d'une fusion des contraires.

Mais comment pouvoir faire tenir ensemble ces deux principes d'unité logique, l'union et l'imitation, sans remettre en cause les données de l'inclusion éminente ? Tout simplement en mettant en évidence ce que Joseph laisse ici entre parenthèse : la divinité du Christ. Le Christ est principe de l'unité de l'étendu parce qu'il participe aux dimensions de la vie spirituelle comme homme, et les projette vers l'unité parce qu'il est Dieu, ayant accès à l'axe logico-symbolique de l'Essence. Du coup l'*Exercice des Bienheureux* s'éclaire, son abstraction se réduit : l'Essence n'est de droit dans le schème de l'œuvre que comme pôle supérieur de l'acte d'imitation :

22. TVI, 237.238 ; EB, 6, 55 (4 Op., 338).



Si Joseph parle souvent du Christ comme personne indivisible, il n'est pas rare qu'en le prenant comme chiffre il opère en lui une dichotomie logique, en le considérant, soit conjonctivement soit disjonctivement « en tant que Dieu » et « en tant qu'homme ». Aussi pourrions-nous mieux résumer nos impressions sur l'exemplarisme complexe du Christ, en une formule d'inspiration algébrique, où l'Humanité serait comme une quantité étendue dont la Divinité serait l'exposant qui l'élève à l'essentiel :



On pourrait objecter à cette formule que la divinité du Christ ne s'identifie pas avec l'Essence mais avec la personne du Fils. Ce serait toutefois oublier que « Essence » est un terme mystique, symbole d'essentialité, qui admet par conséquent des variables logiques telles que la Divinité du Fils, l'intronisation à la droite du Père, l'obéissance filiale du Christ, bref tout ce qui peut être exemplaire ou symbole d'une fonction « essentielle ». Dans la suite nous verrons Joseph placer le Christ au centre de la Trinité, ce qui rendra plus plausible l'équivalence entre divinité et essence. D'autre part il ne faut pas oublier l'imbrication des deux langages : ce qui en langage spéculatif est représenté par l'essence, en langage familier est symbolisé par le Père.

Les autres traités des EMO, en dehors de la « Trilogie essentielle », nous fournissent des exemples de ce genre, où le langage se fait plus souple et plus imaginatif. L'essentialisation de l'âme, souvent identifiée à l'abandon « au diuin vouloir », se traduit en registre imagé par l'expression « loger dans le trou » du cœur du Christ. Le cœur du Christ « vray blanc où nous debuons ietter les sajettes de nos entieres affections »<sup>23</sup> est le « lieu » resserré, « le petit nid » où l'on découvre la volonté du Père<sup>24</sup> et où l'on savoure « le fruit d'une parfaite

23. 7D (EMO), 4 Op., 352. *Carosse spirituel pour enleuer l'ame et la conduire à trauers des difficultez au chemin des vertus*, EMO, ms. 122, 466.

24. *Eschelle des solides vertus pour atteindre de l'exil de cette vallée de larmes au paradis du parfait amour de Dieu*, EMO, ms. 122, 420.

obeissance ». <sup>25</sup> La soumission au vouloir divin n'est autre que l'« esprit crucifié » du Christ <sup>26</sup> : ce qui permet à Joseph de parler du « clou du diuin vouloir » <sup>27</sup> et d'affirmer que « le Paradis de cette vie c'est de seruir Dieu en la croix... Paradis que les anges nous enuient ». <sup>28</sup> La *coincidentia oppositorum* apparaît ainsi comme le cachet de l'âme essentialisée. La croix est offerte par le Christ comme « ce plus précieux rayon de (son) diuin cabinet », <sup>29</sup> afin d'arriver à la fusion « d'un vray amour et d'une parfaite croix ». <sup>30</sup> « La charité, meslant ces deux liqueurs, le nectar du ciel et le fiel du Caluaire, fait que l'amertume soit douce, & que la plus amere absynthe de nos ennemis spirituels est sucrée et emmiellée ». <sup>31</sup>

Cette brève analyse des premiers manuscrits de l'Auteur laisse entrevoir l'importance considérable du schème christologique dans l'élaboration de sa doctrine. Joseph reviendra, en effet, constamment sur ces schèmes, en les développant et en les enrichissant. Cette remarquable constance symbolico-doctrinale et l'absence de variations majeures permet de limiter la suite de notre recherche à l'analyse structurale de l'*Introduction*, en réservant au quatrième chapitre des précisions ultérieures.

## ANALYSE STRUCTURALE — DIACHRONIE ET SYNCHRONIE

Dans l'*Introduction à la vie spirituelle*, ouvrage qui dans l'œuvre du P. Joseph tient une place de choix entre les lettres de direction à sa mère ainsi que les traités pour Mme d'Orléans et les écrits postérieurs, plutôt ouverts vers l'action, le schème christologique est omniprésent et toujours imbriqué avec celui de l'Essence. Nous n'avons pas l'intention d'exploiter tous les textes christologiques de l'œuvre : cela nous conduirait trop loin et fera d'ailleurs l'objet d'une étude plus détaillée.

Même si l'IVS est un livre sur l'oraison et que, de ce fait, l'on doive s'attendre à y rencontrer le Christ comme objet de contemplation, ce n'est pas ce qui retiendra notre attention, dans le sens d'une phénoménologie de l'oraison. Notre but est autre, il est de dépister la fonction logique du Christ, en la déchiffrant à travers le code contemplatif que le livre met en œuvre en jouant sur l'axe de la vie illuminative.

25. *Confitures spirituelles, ou moyen que Dieu tient à conseruer les vertus*, EMO, ms. 122, 544.

26. *Le secret de la croix et de sa douceur*, EMO, ms. 122, 568.

27. *Ib.*, 569.

28. *Ibid.*

29. *Dessein de Dieu sur l'ame reduite à l'agonie de l'amour fort et sur le point de mourir violemment à tout soy mesme*, EMO, ms. 122, 630.

30. *Petit traicté enseignant le spirituel proffit*, EMO ms. 122, 572.

31. 12F (EMO), 4 Op., 362.

Avant d'aborder l'analyse structurale des douze actes d'oraison du point de vue, cette fois, de l'opérateur « Christ », il n'est pas inutile de regrouper quelques textes, où Joseph résume, au début de l'ouvrage, ses acquisitions christologiques pour les ajuster aux « gens séraphiques », aux Novices de son Ordre.

Dès la *Preface du dessein de cet œuvre* le Christ émerge comme symbole de *coïncidentia oppositorum* pour les Apôtres :

C'est luy le quel venu du Ciel pour annoncer aux hommes le parfait mespris de la terre, à enseigné à ses Apostres d'auoir pour vestement la nudité, pour prouisions la pauureté, le mesayse pour leurs délices, & le jeusne pour leur banquet.<sup>32</sup>

Exemple de « progressivité » en sa vie terrestre, « nous montrant que pour les plus seurs eschellons, il falloit prendre avecque luy tout ce genre de vie & de solide perfection »,<sup>33</sup> le Christ peut être présenté au Novice comme un « objet étendu » :

Et specialement il est utile qu'il prenne lors pour les premiers jours, pour subject de sa meditation, nostre Seigneur en Croix, comme un obiect plus ouuert & plus estendu, & le premier & le dernier but de toutes nos pensees que Saint Paul veut estre desployé aux nouveaux soldauts, dès l'entree de la guerre spirituelle, ainsi que l'estendart de la perfection : & faut que le voyant en Croix, le Nouice tasche de le recognoistre, & adorer sous les trois qualitez... de Createur, Redempteur, Glorificateur...<sup>34</sup>

Le passage est un programme : le Christ y apparaît comme fin, but, étendard de perfection (« resserré ») et comme moyen, méthode à conseiller aux commençants (« étendu »). Il ne faut pas oublier que ces commençants ont une vocation séraphique, Joseph s'efforce donc de préciser sa pensée en mélangeant adroitement du sang au lait des « nouveaux nez » spirituels. Ainsi « ils s'attachent à la mamelle du coeur du Sauueur, distillant un laict en douceur, rouge en amour, et dont la liqueur de sang les enflamme à la valeur & au mespris des peines ». <sup>35</sup> De la même façon l'Auteur élève à la sublimité l'« Alphabet du Crucifié » en prenant l'envol du chapitre 5 de l'épître aux Hébreux, afin que les « petits aiglons » séraphiques soient allaités de sang :

Et saint Paul appelle les discours de la Croix et de la mort du Sauueur, lorsqu'avec les hauts cris & les larmes, tout couuert de gouttes de sang, il prioit son Pere au temps de sa passion (v. 7) ; il appelle (dis ie) cette instruction, les premiers élemens, & le prelude des discours de Dieu, comme un jeu d'enfans bien-nez & appelle cela du laict qui pourtant aux

32. IVS, *Preface*, 16.

33. *Ib.*, 17.

34. *Ib.*, I, 2, 15.

35. *Ib.*, I, 3, 24-25.

foibles chestiens seroit une haute leçon, & non un Alphabet, un insupportable trauail, & non un ieu et passetemps, une crouste dure à mascher, & non un laict coulant : pour monstrier qu'il faut de bonne heure proposer les merueilles de la Croix aux Escholiers de saint François crucifié.<sup>36</sup>

N'essayons pas de confronter ce bel exemple d'exégèse libre (ou mystique) à la problématique du chapitre 5 de l'épître aux Hébreux. Il est clair que Joseph se sert librement des termes de l'Écriture, changeant de signe en particulier au « lait » et aux « premiers éléments » pour arriver à faire du Christ un prélude (« étendu » de la progressivité) qui soit néanmoins déjà sublime (« resserré » de l'essentialité).

Le schème de référence est repris plus loin par une variante séraphique qui identifie le principe unitif « esprit de la règle » avec l'esprit de Notre-Seigneur. Ce principe se donne un « étendu » christologique faisant appel à l'exemplarisme de l'humanité (corps-âme = mortification-oraison) :

Ce qui de vray peut se dire tousiours prier, soit en souffrant pour Dieu, soit iouyssant de Dieu, soit estant avec luy attaché en la Croix, *Christo confixus sum Cruci* (Gal., 2, 19) estendant tous les nerfs & du corps & de l'ame, aux oeures de la charité, & de l'obedience, soit estant assis avec luy dans le throsne du repos interieur, comme presque desia dans le Ciel, *Consedere nos fecit Christo in coelestibus, & nostra conuersatio in coelis est* (Eph., 2, 6 ; Phil., 3, 20).<sup>37</sup>

L'esprit du Christ conduit, dans le domaine de l'oraison, à nous transformer en son image « de clarté en clarté » (II Cor., 3, 18) et, pour la mortification, à porter « toute la forme & le vif exemple... graué en nos corps » du Crucifié.<sup>38</sup>

Symbole de l'étendu, le Christ est encore modèle de l'exposant essentiel, de la fonction unitive de l'esprit de la Règle :

Dieu qui du milieu de nos tenebres mondaines nous a faict resplendir le iour de la Perfection seraphique ; a versé dans nos coeurs les rayons de ceste splendeur, affin d'y allumer la cognoissance de sa clarté reluisante en la face de Iesus-Christ (II Cor., 4, 6-7), lequel comme un thresor & centre de lumière, & d'amour, le fond & base de tout nostre bonheur, nous possedons & nous logeons dans l'intime de nos coeurs.<sup>39</sup>

Le Christ, modèle d'« étendu » et placé au sein du principe d'essentialité, est donc un centre totalisant et subsumateur. Il importe

36. Heb., 5, 7, 12-13 ; IVS, I, 3, 24.

37. IVS, I, 8, 86.

38. *Ib.*, 89, 93.

39. *Ib.*, 94.

maintenant de voir selon quelles modalités ce centre va opérer sur la structure de la « Méthode d'Oraison ». Nous laissant conduire par les mouvements qui se dessinent à l'intérieur des douze actes, pris par groupes de quatre, nous verrons trois fois de suite s'esquisser le mouvement même observé dans les quatre actes de l'Affectio. Nous sommes donc en présence d'une réduction différente de celle opérée par le principe d'inclusion éminentielle.

L'analyse risque de paraître passablement obscure au lecteur qui doit passer des schèmes à l'intuition, il n'est donc pas superflu de reprendre le fil de l'analyse structurale du chapitre II et de greffer sur les schèmes déjà acquis les mouvements nouveaux qu'on veut mettre en lumière. Choisissons l'ensemble tripartite « oraison/mortification/esprit de la règle » du S. 2, p. 60, comme structure de base : (Voir le tableau S. 17, p. 97.)

Dans le chapitre II nous avons exploité comme opérateur logique l'axe « esprit de la règle/fin/union/vie unitive ». Ici nous allons voir opérer le Christ, moyen terme entre « étendu » et « resserré ». On fait donc ressortir la fonction de la vie mixte, qui dans la deuxième *Perfection Séraphique* est désormais explicitée et axée sur l'action, mais ici n'est encore qu'implicite et voilée par la grille contemplative.

Le Christ va donc opérer ainsi : le troisième acte de chaque quaternaire (3, 7, 11), qui est toujours christologique, synchronise les deux premiers (1-2, 5-6, 9-10) en explicitant leur tension dialectique pour la projeter vers le quatrième (4, 8, 12), symbole d'essentialité. Les deux premiers actes, en effet, bien qu'exposés diachroniquement sont toujours en tension. Après la thèse d'attribution contemplative (contemplation de la divinité), on a l'antithèse, à attribution purgative, de la connaissance de soi et de l'anéantissement. Le troisième acte, avec des variantes qu'on verra en détail, va tenir symboliquement ensemble, dans chaque quaternaire, les modalités contemplative et purgative ; et, grâce à l'équivalence « esprit de la règle = Esprit du Christ », il synchronise aussi l'opérateur logique de sublimité, représenté par le quatrième acte. Celui-ci en effet, est vu d'habitude comme « stabilité », comme fixation du troisième acte.

On aura remarqué dans le schème une asymétrie sur l'axe horizontal de la vie illuminative (l'acte d'offrande se refuse à une attribution contemplative) assumée, dans le quaternaire de l'Affectio, par l'acte d'imitation. Mais le fait que le Christ soit sur l'axe de la vie illuminative comme synchronisateur ne signifie logiquement autre chose que le fait d'être le symbole qui « illumine » l'entière structure de la vie spirituelle par son exemplarisme dialectique (corps-âme), lui permettant d'intégrer en même temps la modalité contemplative grâce à l'ambivalence du schème de référence (cf. S, 13, 14, 15).

D'ailleurs, il ne faut pas croire que le Christ ne soit présent que dans le troisième acte. Il émerge partout, ce qui nous permettra de retrouver des concepts et des symboles christologiques dans chaque acte, mais pour les faire converger dans une synchronisation ouverte à l'essentialité dont le troisième est opérateur.

S. 17

Régime	Etoffe v. s. Opérateurs	ACTES DE LA PREPARATION	ACTES DE LA MEDITATION	ACTES DE L'AFFECTION	Attributions diachroniques	Attributions symboliques
ETENDU	Oraison MORTIFICATION	1. Droite intention 2. Profonde inclination V	5. Contemplation Hum.-Div. 6. Connaissance de soi V	9. Offrande 10. Demande V	Commencement PROGRES	V. ILLUMINATIVE V. PURGATIVE
RESSERRE ETENDU	ESPRIT DE LA REGLE = ESPRIT DU CHRIST	3. Mystère du Christ envisagement ↓	7. Méditation mystères de l'humanité (Passion) ↓	11. ACTE D'IMITATION ↓	Commencement Progrès fin	V. Illuminative comme grille contemplative (V. MIXTE)
RESSERRE	ESPRIT DE LA REGLE	4. Desaucu des distractions	3. Fin des mystères (amour)	12. ACTE D'UNION	Fin	V. UNITIVE

Commençons par l'analyse structurale du premier quaternaire, celui de la préparation, constitué par les quatre actes suivants : 1. droite intention, 2. profonde inclination ou révérence d'esprit, 3. envisagement du sujet de l'oraison, 4. désaveu des distractions.<sup>40</sup>

L'emploi de la grille contemplative porte Joseph à exposer l'acte de droite intention comme une vue sur Dieu ; il consiste à « leuer son regard de la terre de son propre estre pour le tourner uniquement vers Dieu, son Soleil, l'object de sa félicité ».<sup>41</sup> Jouant sur le double sens de « vue » — « regarder » et « tendre à » (en vue de) — Joseph craint un regard curieux sur Dieu et présente le deuxième acte comme remède à ce défaut.

Profonde inclination, & humble reuerence d'esprit, en la veuë de ce trop esclattant Soleil de la diuinité, pour la tendre, & foible prunelle de nos ames : Car qui voudroit trop penetrer & percer d'un oeil curieux dans les secrets de ceste Majesté, seroit opprimé de la gloire.<sup>42</sup>

Démasquée la « secrette tromperie de l'humaine curiosité, temerité & recherche de propre et sensible satisfaction, qui se termine en l'amour de soy-mesme », dans laquelle peut tomber « l'ame apprentiue » qui « comme un papillon, apres auoir quelque temps voltigé autour de la lumiere, y va en fin brusler ses aisles »,<sup>43</sup> l'Auteur affirme :

Le second acte de la Preparation, est le remede de ce mal qui luy apprend qu'en ceste vie, Dieu veut estre plutost humblement adoré, & fidellement aymé, que clairement cogneu ; qu'il veut icy plus nos coeurs, que nos yeux : ains mesme que la fidelité consiste à d'autant plus aymer, que moins on void : puisque la foy par laquelle icy bas nous voyons Dieu, nous porte à croire les choses non apparentes & aussi tost qu'elle nous fait leuer la veuë vers cet éternel Soleil, elle nous met dessus au mesme instant un voile...<sup>44</sup>

Puisque, à son tour, le premier acte avait pour but de « mieux s'euiller de la paresse & stupidité naturelle »,<sup>45</sup> nous avons dans ces deux actes les attributions contemplative et purgative qui doivent se tempérer réciproquement pour éliminer leurs défauts respectifs. Ces tensions et ces alternatives sont réduites dans le troisième acte :

Troisiesmement, lors que dés la Preparation, on se propose le poinct de l'humanité du Sauueur, sur lequel on veut méditer, laquelle humanité et comme la couronne mystique, ou le luisant rideau, à trauers duquel nous reluit la clarté de Dieu,

40. *Ib.*, II, 5, 131-132.

41. *Ib.*, II, 2, 113.

42. *Ib.*, 113-114.

43. *Ib.*, III, 3, 189-190.

44. *Ib.*, 190.

45. *Ib.*, III, 2, 183.

modérée à nostre humaine foiblesse, cet acte s'appelle enuissagement du subiect de la suiuite Oraison.<sup>46</sup>

Voilà donc le Christ, synchronisateur des deux actes, symbole à la fois des deux modalités spirituelles et remède à leurs défauts par renversement des mêmes symboles, ce qui donne le schème suivant :

S. 18

Actes Préparation	Code sensoriel	CHRIST symbole		Défauts	Christ remède	
		Soleil	DIEU		HOMME	voile rideau
1. DROITE INTENTION	Fixer les yeux VUE (en vue de Dieu)	Soleil	DIEU	Curiosité éblouissement (en vue de soi)	HOMME	voile rideau
2. PROFONDE INCLINATION	Fermer les yeux CŒUR	voile rideau	HOMME	Paresse cont. écécité	DIEU	Soleil

L'Acte d'envisagement a donc la fonction de maintenir en équilibre le néant de l'homme et la vue sur Dieu, Soleil éclatant « dans le visage du Sauueur, priant sur le mont de Thabor »<sup>47</sup> ou dans la vision initiale de l'Apocalypse, qui provoque l'abaissement amoureux de l'âme. Écoutons encore une fois la dialectique des trois actes :

(...) icy ce céleste amour, que le Diuin Soleil en ce premier acte de droicte inention a fait couler par son rayon dans l'ame, luy sert de conducteur, & de flambeau pour la brusler, & faire choir comme un Phoenix (& selon que de soy-mesme dit S. Iean, *Cecidi tamquam mortuus*, Ap., 1, 17) morte aux pieds du Soleil, pour dans cet abaissement, profonde inclination, & anéantissement de tout soy-mesme, reprendre, avec le Phoenix, nouvelle vie & nouveaux yeux, afin de passer au troisieme acte de la Preparation, qui est l'enuissagement, où l'ame dresse son regard vers ce mesme Soleil, mais à la faueur du nuage de son humanité, s'arrestant sur le choix de quelqu'un des poinets de sa vie ou passion, qu'elle prend pour subiect de sa meditation.<sup>48</sup>

L'homme doit dresser le regard vers le Soleil, qui doit d'un côté l'éblouir pour provoquer l'anéantissement et de l'autre ne pas lui enlever la confiance, tout en remédiant à la curiosité ou à la mauvaise vue. Joseph trouve ainsi dans le Christ ce qui dans les deux

46. *Ib.*, II, 2, 114.

47. *Ib.*, III, 3, 191.

48. *Ib.*, 192-193.

premiers actes était considéré successivement, car le schème « Dieu/Homme, Soleil/nuage, mort/vie, etc. » permet aux deux attitudes de l'homme de se réaliser en un seul acte, dont la structure nous révèle la complexité fonctionnelle de l'exemplarisme du Christ. Voici le schème où l'on voit la *coincidentia oppositorum* jouer soit à l'horizontale soit à la verticale :

S. 19

Actes en diachronie	Défauts attributifs	Synchronie	Remède	Exemplarisme
1. VUE DU DIVIN SOLEIL (intention) élever la vue	Curiosité contemplative pratique exclus. vie illuminative	3. ENVISAGEMENT XST nouvelle vie et vue	vue HUMBLE vie-MORT (sous le nuage)	Soleil VOILE Dieu-HOMME
2. MORT Anéantissement rabaisser la vue	Paresse contemplative pratique exclus. vie purgative	VIE MIXTE Pratique des deux modalités pur./illum.	Anéantissement CONFIAnt mort.VIE (dresser le regard)	Rideau LUISANT Homme-DIEU

Dans la section « remède-exemplarisme » nous avons mis en premier le terme qui correspond symboliquement à l'acte respectif, et en capitale ce qui constitue le remède. La Divinité apparaît ainsi comme l'objet normal de l'attribution contemplative de la droite intention, comme l'humanité de l'attribution purgative de l'acte de profonde inclination. Deux mouvements qui maintiennent leur équilibre dans le Christ, grâce à la possibilité de renverser les symboles et de le synchroniser en horizontal.

On pourrait noter en passant — en confirmant ainsi nos vues du chapitre I — que cette modification « logique » de la vie illuminative par la purgative n'opère pas seulement sur les actes de l'oraison, mais se présente comme une constante du langage de Joseph. Après avoir exposé les attitudes de l'âme au moyen du code contemplatif, l'Auteur le réduit, en faisant jouer le registre volontariste et des considérations de comportement. Ce qui nous permet de déployer une équivalence sous-jacente à la structure de l'œuvre :

(Vie illuminative : vie purgative) =  
(code contemplatif : conduite [régulation volonté])

traduisible avec une variante également fondamentale :

(Yeux : cœur) = (Essence : Volonté).

Malgré la nette fonction synchronisatrice du Christ, Joseph ne renonce pas pour autant à présenter les actes comme des degrés qui, passant par l'humanité du Christ, conduisent à la Divinité. Il exhorte à monter

par les degrez & pertuis de la roche. Ce qui nous represente les actes & degrez de l'Oraison, lesquels portent l'ame à l'humanité du Sauueur, qui est ceste roche & forteresse impenetrable du constant amour; & par la porte de son coeur, luy donne entree à l'union avec la Diuinité...<sup>49</sup>

Ces termes et ces images diachroniques relèvent de la Méthode et sont psychologiquement utiles pour dynamiser l'esprit et sauver logiquement la progressivité. En réalité, la succession s'estompe quand on considère que les images spatiales sont à l'intérieur du Christ, dont l'humanité (roche) est en même temps chemin (pertuis, degrés) et ouverture statique (cœur) en ce sens que loger dans le cœur, intimité essentielle du Christ, c'est déjà participer à l'essentialité et donc à la divinité. La qualification de l'humanité comme « roche & forteresse impenetrable du constant amour » est en fonction d'une absorption à l'intérieur du Christ du principe de sublimité, représenté par le quatrième acte, vu comme fixation et rehaussement du troisième.

Cet acte (4<sup>e</sup>) n'est presque autre chose que l'enuisagement continué, sinon qu'il y adiouste un soin, non seulement de regarder nostre subiect, ains mesme de supprimer tous autres obiects, qui nous en pourroient diuertir & le meilleur moyen de se faire, sera l'attention qu'aura l'ame en l'enuisagement du point, l'unique choix duquel luy doit faire reietter les images des soins terrestres, & mesme des autres mysteres, hormis de celui qu'elle a esleu.<sup>50</sup>

Il est évident que l'acte de désaveu des distractions est un acte d'union en miniature. Il n'est jusqu'à l'allusion de la suppression des « phantosmes sensibles » qui ne soit évocatrice du dépassement des images, caractérisant les hauts degrés de l'union. Cette fonction unitive est transparente dans les expressions typiques de niveau essentiel (ici miniaturisé) : « se rendre plus fort », « adherer alors plus fortement », « réfléchir vers son Soleil sa pointe plus viue », « sommet d'une haute roche » qui est « la constante resolution », « ame établie en ce ferme propos ».<sup>51</sup> Structurellement l'exemplarisme du quatrième acte devrait être la divinité, symbole de l'exposant essentiel. Bien qu'elle soit cachée, il est curieux de constater comment sa présence dissimulée postule une miniaturisation du problème du dépassement de l'humanité :

Nous auons comparé les distractions aux nuages, & aussi auons dit qu'il faut nous représenter l'humanité du Sauueur

49. *Ib.*, III, 2, 186.

50. *Ib.*, III, 5, 205.

51. *Ib.*, 207-208.

avec sa Diuinité, ainsi qu'une claire vapeur à l'entour du Soleil illustree de rayons, laquelle neantmoins il faut bien nous unir à ce Soleil : Et cette sainte Humanité, ainsi qu'un lumineux nuage, esclairant le Ciel de nostre ame, chasse elle mesme les brouillars, qui pourroient offusquer nostre volonté.<sup>52</sup>

Laissant en cours de route des précisions qui seraient intéressantes, résumons, au terme des quatre actes de la Préparation, le mouvement de la pensée de l'Auteur qui se révèle singulièrement constant. Il y a trois étapes logiques : 1. Exposition en succession (deux actes) des modalités de la vie spirituelle. 2. Synchronisation et explicitation des tensions existant entre elles. 3. Elevation à la puissance « essentielle ».

Bien qu'avec quelque variante, nous allons retrouver le même processus logique en suivant l'Auteur sur le terrain de la Méditation. Voici les quatre actes de cet ensemble : « 1. Cognoissance de Dieu soit en sa diuinité seule, soit en son humanité ioincte à sa diuinité. 2. Cognoissance de nous-mesmes selon l'estat passé, ou present, plein de mille imperfections & infidelitez. 3. Cognoissance des operations & actions du Sauueur, des passions & douleurs souffertes en sa vie & en sa mort. 4. Cognoissance de la fin pour laquelle il fait & endure toutes ces choses ».<sup>53</sup>

La légère variante de cet ensemble par rapport au quaternaire précédent consiste dans le mouvement d'anticipation synchronique du premier acte à attribution contemplative (vue de la divinité et de l'humanité conjointes). D'ailleurs, la tension typique de la *coïncidentia oppositorum* semble se glisser désormais dans tous les sujets traités par Joseph à l'occasion du développement des actes d'Oraison : ce qui ne fait qu'enrichir et dynamiser leur contenu, d'après le principe ou la présentation donnée au début du quatrième traité. La méditation sert en effet

pour mettre en euidence & exposer à nostre volonté les thresors des Diuins mysteres, contenus comme en des armoyries sacrees, & ainsy que la cruche d'or dans l'Arche de l'alliance, dans les actions de la vie & de la mort du Redempteur.<sup>54</sup>

La tension contemplative « divinité-humanité » est exposée d'abord par le mouvement parabolique du premier acte, qui propose un envisagement successif de la divinité à partir de l'humanité pour retomber ensuite sur cette dernière. Examinons ces démarches diachroniques, prodromes de synchronisation. Joseph exhorte par exemple l'âme à larguer les amarres par un acte de foi sur la Crèche : « s'asseurer qu'il est vray, puisque Dieu l'a dit, que cet enfant est le grand Dieu viuant », pour s'élever aussitôt à la méditation des perfections divines :

Et d'autant que cet obiect est trop simple, on pourra s'estendre sur les perfections diuines... sous quelques formes excel-

52. *Ib.*, 206.

53. *Ib.*, II, 5, 132.

54. *Ib.*, IV, 2, 237.

lentes des actions du Sauveur, communes avec les trois saintes Personnes auxquelles ces perfections reluysent plus eminentement (...) Il parle icy... des actions qui appartiennent au Sauveur, plus uniuersellement, soit auant son Incarnation, soit depuis qu'il est assis à la dextre du Pere, tousiours homme, mais eminent, & relevé par dessus la foiblesse de nostre humaine condition.<sup>55</sup>

Après avoir admiré, au haut de la courbe, les « perfections divines resserrees au cabinet de son essence », <sup>56</sup> on amorce la descente vers l'humanité, qui va servir d'ouverture à l'aspect purgatif du deuxième acte.

Puis comme au commencement de la Preparation, apres auoir adoré ce grand Soleil, ie rabaisse la veuë, & cherche le voile de son humanité, pour me preseruer d'esbloüissement, ainsy ayant en ce premier acte de la Meditation esleué mes yeux sur le globe des perfections Diuines, ie les rabaisse pour voir avec indicible plaisir, ce grand Soleil habiter corporellement dans le cabinet estroit de ce corps, et puis à la faueur de ces rayons ie pourray passer en l'acte second de la Meditation, qui est la cognoissance de moy-mesme, pour voir mon indignité deuant sa grandeur, mon ingratitude deuant sa bonté...<sup>57</sup>

Ce mouvement parabolique est appliqué aux six perfections divines que l'Auteur propose : Eternité, puissance, sagesse, miséricorde, beauté, justice.<sup>58</sup> A la fin de chaque contemplation du Christ, en tant que Dieu, l'âme « ioinct la veuë de l'une et de l'autre Nature, pour le voir tout d'un regard, comme le Soleil dans le Ciel qui le porte (...) lequel rapport de la Diuinité à l'Humanité, doit tousiours clorre ce premier acte de la Meditation comme estant la fin & son but ». <sup>59</sup> Un seul regard fixé sur le « rapport », voilà une prémisse pour saisir dans l'admiration la *coincidentia oppositorum* du troisième acte. La synchronie du premier produit déjà des conséquences sur les schèmes imagés de Joseph, une *communicatio idiomatum* qu'il faut souligner. L'étendu de l'humanité devient resserré (cabinet estroit de ce corps, Christ racourcy en la Creiche) et le resserré de la Divinité étendu (les mesme Dieu les mains duquel ont estendu le Ciel, grand Soleil, s'estendre sur les perfections diuines).<sup>60</sup> Le Christ, qui par un point quelconque de son humanité (mystères, cœur) focalise le faisceau des rayons des perfections divines, se présente donc comme une nouvelle formule de « resserré » qui peut devenir une variable logique de l'Essence et, dans le registre de la communication, un conduit par lequel s'écoule la divinité, car Dieu

55. *Ib.*, IV, 9, 284-285.

56. *Ib.*, 287.

57. *Ib.*, 288.

58. IVS, ch. 11-16, 293 sv.

59. *Ib.*, IV, 6, 301.

60. *Ib.*, IV, 288, 305, 285.

nous a fait un canal depuis le Ciel jusques en la terre, sçavoir sa sainte Humanité, par laquelle il nous fait couler son essence unie aux gouttes de son sang.<sup>61</sup>

En reprenant le fil de l'analyse du quaternaire nous rencontrons un chapitre de transition, où Joseph s'évertue à faire monter l'âme par quatre degrés de manifestation de l'objet (Divinité-Humanité). On retrouve ici confirmation de l'équivalence établie à la page 100 (codage contemplatif pour la conduite), car le plein midi de la manifestation de la Divinité apparaît clairement comme une ouverture au deuxième acte « purgatif » :

lors que le Soleil de ceste lumiere surnaturelle, comme au haut du iour, non seulement se fera voir ainsi qu'un Capitaine qui fait monstre de ses soldats, mais venant aux mains, & aux effects, il chassera, & mettra en fuite plusieurs mauvaises habitudes, par la pointe de ses rayons, & graces efficaces qu'il laissera comme en garnison dans les forteresses & puissances principales de l'ame.<sup>62</sup>

Le deuxième acte de la connaissance de soi met en œuvre la tension entre « admiration vers la bonté de Dieu » et « honte pour la malice » de l'âme, « la veuë de son excellence, & de nostre indignité » ; tension équilibratrice d'une attitude qui prend sa distance aussi bien d'une confiance exagérée que de la « tenebreuse confusion des scrupules, & la basse occupation de tisonner au coing de l'atre ».<sup>63</sup>

En passant au troisième acte, zone logique de synchronisation, nous retrouvons l'axe horizontal (humanité = corps/âme) du schème christologique de référence appliqué aux mystères du Christ. Dans le mystère à envisager en effet

Deux choses principales doiuent estre meditees, l'une desquelles est comme le corps, & l'autre se peut dire l'ame du mystère. Ce que l'appelle corps, ce sont les douleurs du Sauveur (...) Mais l'ame & la vie de ceste douloureuse mort... c'est la vertu & la vigueur interieure de son esprit viuifiant, lequel pour encherir & enrichir l'excellence de son art diuin & de sa puissance efficace, opere des choses toutes contraires au commun, tirant de nouveaux effects des causes autant opposites en leur nature qu'ingenieusement appariees par l'artifice de ce grand operateur qui mesme dans les oeuvres naturelles rault la nature par dessus elle-mesme en admiration.<sup>64</sup>

Les merveilles de l'humanité du Christ, la tension des contraires qui caractérise cette humanité, sont destinées à se reproduire dans l'âme :

61. *Ib.*, IV, 14, 311.

62. *Ib.*, IV, 22, 346.

63. *Ib.*, IV, 23, 352, 355, 356.

64. *Ib.*, IV, 24, 357-358.

Dieu... a pris plaisir de voir que l'esprit viuifiant de son fils ait fait des merueilles dans son corps mortel... en sorte que la force de son esprit paroist dauantage, quand il fait que la douleur est animée de ioye, & celeste contentement, quand il fait que la mortification de tous nos plaisirs corporels est la mere des délices spirituelles, quand il fait que sa foiblesse, & langueur iusqu'à mourir est informée d'une puissance, & inuincible force, qui se fait voir estre la force de Dieu mesme, lequel seul peut ioindre ces contrarietez, en de si glorieux effects, si dissemblables à leurs causes.<sup>65</sup>

« Esprit vivifiant du Christ = force de Dieu mesme », cette équation permet de considérer le symbole « âme » comme une variable logique de l'exposant essentiel qui élève la croix à la gloire. L'opération est permise par l'ambivalence du symbole « âme » dans le schème de référence. Le Christ est vraiment le « grand opérateur » logique de cette *coïncidentia oppositorum* extrêmement complexe, non seulement en ce sens qu'il essentialise la souffrance, mais aussi en tant qu'il permet, sur le plan des schèmes et du langage, de maintenir en tension sur plusieurs axes le code purgatif et le code illuminatif, en y intégrant les opérateurs essentiels. Citons un texte éclairant sur le mystère de la Croix :

L'homme est ignorant de ce mystere, s'il ne penetre au delà le rideau de ses douleurs, communes avec tous les malfaicteurs, & si au trauers du voile de cette chair percée il n'entre dans le Sanctuaire de ce tres-vertueux Esprit. Partant le Prophète (Habac., 3, 4-5) pour voir à clair ce mystere dit, que sur les bonnes ames rayonne la clarté de l'esprit du mesme Sauueur, c'est à dire la lumiere interieure, & ce beau Soleil, duquel nous aouns tant parlé : La splendeur du Sauueur, dit le Prophete, sera claire comme la lumiere, ses mains seront percees par la pointe des cloux, mais c'est dans cette douleur que sa vertu est cachee, & specialement la playe de son coeur est ainsi qu'un carquois qui contient les flesches polies & estincellantes, lesquelles frappent les coeurs.<sup>66</sup>

Tentons une schématisation qui puisse rendre compte de la complexité de l'opérateur Christ, grâce à la flexibilité des axes et des attributions symboliques qui parcourent les tensions constitutives de son exemplarisme (Voir tableau S. 20, p. 106).

Le Christ synchronise donc sur deux axes les modalités de la vie spirituelle : la vie purgative (douleur, voile de la chair) et l'illuminative (soleil, force), opérant aussi une *comunicatio idiomatum*, au sens strict d'échange de langage ou des codes respectifs. En même temps il absorbe le principe unitif essentialisant par l'ambivalence logique du symbole « âme » = Dieu (Divinité).

65. *Ib.*, 359-360.

66. *Ib.*, 362-363.

## S. 20

Exemplarisme axe HUMANITE	Code actif purgatif	Code illuminatif	Exemplarisme HUMAN/DIVINITE	Attributions symboliques	REGIMES
<b>CORPS</b> Christ extérieur	croix/cloux playes/douleurs exté- rieures	rideau du corps/voile de la chair percée	HUMANITE = CORPS cœur = carquois	attribution purgative tempérament	ETENDU
<b>AME</b> Christ intérieur	vertu cachée force/joie /vertueux esprit	Clarté/Soleil/Sanctuaire /lumière intérieure	ESPRIT = DIVINITE = opérateur puissant	attribution illumina- tive et unitive	RESSERRE opérateur essentiel

Le quatrième acte en effet, « connaissance de la raison pour laquelle le Christ a souffert », qui dégage donc le rôle unitif de l'amour du Sauveur, ne dépasse pas l'unité dialectique du troisième acte. Joseph veut « réduire en sommaire la pointe des trois actes précédents pour rendre celui-ci plus perçant ». <sup>67</sup> Mais cette pointe est « perçante » en tant qu'elle représente encore une fois la *coïncidentia oppositorum* déjà atteinte entre souffrance et amour, sang et cabinet, douleur et joie, mort et résurrection :

Estant parvenuë en ce quatriesme acte elle (l'âme) semble dire au Cantique (2, 4) que son bien-aimé l'ayant introduite dans le conclave du délicieux nectar de son sang, & luy ayant donné la connoissance du mystère de la redemption, elle void que ce mystere, dans lequel comme dans une belle sale se prepare ce beau banquet, porte partout sur ses portes, & aduenuës les armoiries d'amour, car ainsy dit l'Hebreux, l'amour de mon Espoux est esleué sur moy, comme une enseignee, elle s'admire & se pasme presque de ioye, de voir combien toutes les merueilles de sa mort si penible, & de sa glorieuse resurreccion luy appartiennent de si près... <sup>68</sup>

Si les mystères du Christ portent le cachet de l'amour, au sein du symbole unitif il y a le Christ opérateur de cette dernière fusion des contraires entre souffrance et amour, qui présentialise et réduit le chemin de l'âme vers la découverte de l'essentialité.

## AU NIVEAU DE L'ESSENTIEL : L'ACTE D'IMITATION

Venons-en au dernier quaternaire, celui de l'Affection, dont nous examinerons ici les trois premiers actes, qui au premier palier d'inclusion éminentielle totalisent déjà toute la vie spirituelle. Nous avons remarqué dans les actes de l'Affection, d'après S. 17, un changement de rythme par rapport aux autres ensembles. L'attribution purgative est cette fois recouverte par deux actes, tandis que l'acte christologique de l'Imitation recouvre tout ensemble la modalité illuminative et le rôle de synchronisation. D'ailleurs le climat de cette section de l'œuvre se ressent de la proximité de l'union, il est fait de sublimité. Ceci distend la rigidité de la structure logique de l'ensemble, mais fournit des variantes qui sont loin de manquer d'intérêt, sur le rôle central du Christ et sur son rapport avec le principe de l'essentialité.

La valeur christologiquement prégnante de ce dernier ensemble est facilement prévisible : les actes de l'affection sont gros de toutes les acquisitions précédentes. Commençons par l'attribution purgativo-active qui est assurée par l'Offrande et la Demande :

67. *Ib.*, IV, 25, 367.

68. *Ib.*, 368-369.

L'Offrande qui se reduit à trois chefs. 1. On offre toutes les imperfections des puissances de l'ame, memoire, entendement, & volonté. 2. Toutes les attaches de la nature qui empeschent de bien accomplir l'obligation de chacun selon sa vocation. 3. Toutes les imperfections principales selon la complexion, & l'inclination de chacun.

La demande des vertus, & graces diuines, & de tous nos besoins.<sup>69</sup>

L'Offrande et la Demande représentent donc la face négative et purgative de l'anéantissement radical et la face positive passive de l'acquisition des vertus privées. On voit ici en filigrane une prémisse pour la systématisation de la deuxième *Perfection Séraphique* déjà mentionnée.<sup>70</sup>

A l'entrée de l'acte d'Offrande l'on rencontre le Christ : c'est à la faveur de sa lumière que l'on peut connaître les imperfections qu'il faut offrir à Dieu :

Nous ne pouuons donner à Dieu rien du nostre que nos imperfections, lesquelles pour les offrir il faut cognoistre, & pour les mieux cognoistre, nous tascherons par la Meditation de mettre dans nos coeurs la cognoissance du Sauueur, comme un miroir portant le Soleil avec soy, dans lequel il nous faict voir toutes nos tasches, par les rayons qu'il darde du fonds de nos coeurs en tous les plus secrets recoins des puissances de l'ame, affin que nous luy puissions offrir toutes les imperfections, que nostre propre ampur y tient cachees. C'est ce qu'entend saint Paul (2 Cor., 4, 6) quand il dit que Dieu se faict cognoistre dans nos coeurs en la face du Sauueur, c'est à dire, que lors que par la Meditation nous nous representons la forme des actions, & comme le visage du Sauueur en son humanité, il resulte en nos ames une diuine lumiere, qui nous ayde à cognoistre, oster, & arracher nos secrettes macules...<sup>71</sup>

« Action du Christ/lumière divine » : nous retrouvons le binôme « corps/âme du mystère », que Joseph reproduit avec la **variante** « phantasie/vérité » :

La representation du Sauueur mis en croix si esclattant en toutes perfections me fait voir par opposition, combien ie suis partout noiricy d'imperfections. Il ne faut pas pour voir mieux ce mystere, se bander la teste & le sens... il suffit de le concevoir par un acte de foy, qui s'attache par un fixe regard à la verité de la chose sans attacher la chose au lieu ny à sa phantasie.<sup>72</sup>

69. *Ib.*, II, 5, 133.

70. Cf. le chapitre 2, p. 47 ss.

71. IVS, V, 3, 378-379.

72. *Ib.*, 384-385.

Quelle est cette vérité du mystère ? C'est l'acte d'offrande totale et d'abandon au Père, que le Christ fait « sans reserve, & en plenitude totale », <sup>73</sup> la « soumission, docilité, obeyssance, & parfaite resignation iusques à la mort de la Croix ». <sup>74</sup> Ce sont aussi les effets essentiels qui découlent de cette attitude d'abandon radical : « candeur & simplicité colombine dans l'intellect », « serenité dans la memoire » qui exclut « les inquietudes & les soucis des affections terrestres ». <sup>75</sup> C'est enfin le pur amour qu'on puise dans le cœur du Christ, « resserré » de l'humanité et de la divinité :

Du coeur de mon Sauueur s'esleue une flammèche d'un tres chaste & tres net amour, non seulement en tant qu'il est Dieu, de la source de la charité essentielle, ains mesme en tant que ceste charité s'escoule, ainsi que l'or fondu, par tous les sens de son humanité, comme par des canaux eschauffez, dans lesquels la duresté de nostre coeur de fer est capable de se dissoudre, & la rouille & l'escume de nostre impur amour peut se transformer en pur or, s'incorporant au metal precieux de sa sincere dilection, pour reduire en un nos pensees & nos amours. <sup>76</sup>

Le cœur du Christ où est encluse l'âme, l'essentiel du mystère, participe des symboles de l'Essence : il est donc une variable logique du principe essentialisant. Il réduit en un, il est feu, ou encore il est une mer où l'on s'abîme :

Son coeur est son thresor unique pour iamais, le mien veut habiter en luy, borner tous ses desirs, & abysmer toute sa ioye en ceste mer d'innocentes délices : En ceste mer ma hayne, mes fuittes, mes tristesses & mes larmes, se changeront en perles & diamans, quand désormais ie les employeray à hayr, fuir, detester & plorer mes fautes. <sup>77</sup>

Cette mise en relief de l'âme/vérité du mystère, qui fait émerger le Christ comme l'alchimiste qui opère la fusion des contraires, a tendance à rendre ambigu le symbole du « corps ». Si celui-ci garde son signe positif quand il incarne la souffrance où il dévoile l'amour, il se colore négativement quand il est employé comme symbole d'imagination ou d'actes distincts à l'intérieur du code contemplatif. En employant la grille illuminative (sans sortir du contexte purgatif de la découverte des imperfections), Joseph dira, par exemple, que toutes les notions précédentes doivent être objet d'une saisie unitive. L'âme « en ayant conceu la substance, se les pourra représenter non tant par discours que par une simple veuë d'esprit ». <sup>78</sup> Peu après l'Auteur admet, en deçà du trait suréminent, la possibilité d'une dénudation

73. *Ib.*, 385.

74. *Ib.*, 386-387.

75. *Ib.*, 388-389.

76. *Ib.*, 389-390.

77. *Ib.*, 390.

78. *Ib.*, 393.

active de l'intellect, « la volonté demeurant lors despoüillée de toute figure par ce trait de denudation », « tres-disposée à recevoir solidement toutes les polissures & graueures de la diuine operation ». Pour ce faire l'âme

suspend quelquesfois les actes de son intellect, affermissant sa veüë sur son obiect, pour faire escouler nostre volonté par un regard plus fixe & affectif desistant d'agir & de se représenter aucun obiect créé, pour attendre avec un attentif & esueillé silence, ce qu'il plaira à Dieu de descouurer.<sup>79</sup>

L'illumination que l'on attend de Dieu — répétons-le — est toujours de l'ordre de la purification. Soit donc ce schème qui souligne plutôt la disjonction dans le binôme « corps/Ame » :

S. 21

A M E	Vérité substance du mystère	Cognoissance divine, abandon, soumission, docilité, serenité, etc.	Affermir la veüë sur l'obiect/ regard plus fixe et affectif	CŒUR abysme fonction essentielle
C O R P S	Figure phantasie du mystère	Connaissance reluisante dans les actions du Christ, représentation (discours, phantosmes)	Despouillement des figures et obiects créés (désirs, escume)	(Blanc d'ouverture à la passivité)

Cet essai de schématisation appelle plusieurs réflexions. D'abord, cet emploi disjonctif du symbole « corps » est à la base des textes qui traitent du dépassement de l'humanité du Christ. Il faut donc se méfier des expressions telles que « dépassement de l'humanité », car dans l'humanité il y a corps et âme du mystère. L'âme, l'esprit correspondent à une connaissance divine qui, loin d'être dépassée, devient au contraire objet d'un regard (intention) plus fixe et affectif. Il y a donc une saisie passivo-active de ce qui dans l'Humanité est « essentiel » (non accidentel), c'est-à-dire l'exemplarisme du cœur du Christ. Les objets créés qui tombent sous le dépouillement sont, soit le discours et l'imagination du point de vue d'une technique contemplative, soit surtout les désirs et l'écume de l'amour-propre du point de vue strictement purgatif. L'équivalence établie implicitement entre « images » et « désirs », « actes distincts » et « amour propre » est une constante du langage de Joseph de Paris. Elle dénonce en bloc toute activité excessive de l'âme, en tant que celle-ci révèle une consistance du moi captatif.

Ce dépouillement bien compris nous ouvre une piste pour passer à l'acte de demande, qui tient encore une fois les yeux fixés sur l'exemplarisme essentiel du cœur du Christ :

79. *Ib.*, V, 4, 397-398.

Je vous demande, mon tres-liberal Seigneur, qu'il vous plaise verser dans le sein de mon ame, ce pur amour qui est dans le fond de la vostre, par lequel vous vous estes toujours donné, & tout abandonné à vostre Père, ne voulant auoir estre, vie, honneur, richesses, ny plaisir, que pour mieux l'honorer, l'enrichir, & contenter en l'augmentation de sa gloire.<sup>80</sup>

Après avoir souligné l'emploi disjonctif du « corps », nous complétons notre enquête par une équivalence qui dégage la fonction essentielle de l'âme dans l'humanité du Christ en partant de la substance du mystère pour arriver jusqu'à l'Essence :

$\begin{array}{ccccccc} \text{âme/substance} & = & \text{soumission} & = & \text{COEUR/Humanité} & = & \text{gloire} \\ \text{du mystère} & & \text{du Christ} & & \text{essentielle} & & \text{Père} = \text{ESSENCE} \end{array}$
---

Cette équation nous introduit à l'acte central de l'Imitation. Observons comment Joseph opère. Après les deux premiers actes de l'affection, il semble ouvrir une parenthèse, les deux chapitres de spéculation trinitaire-essentielle que nous connaissons dès le début de notre étude. C'est là que l'Auteur cherche en Dieu l'archétype des quatre actes, offrande, demande, imitation et union.<sup>81</sup> Or cette parenthèse se présente comme un « Aduis sur le troisieme acte de l'affection qui est celuy de l'imitation de l'humanité du Sauueur ». <sup>82</sup> Quel est le rapport entre cet ensemble de spéculation essentielle et le Christ ? Le titre du chapitre suivant répond : « Comme ces quatre excellences que nous auons fait voir estre en la diuinité, conformes aux quatre actes de l'affection, se trouuent excellemment en l'humanité du Sauueur & nous apprennent à l'imiter parfaitement ». <sup>83</sup>

La centralité du troisième acte est donc confirmée une fois de plus, car la réponse de Joseph ne veut dire autre chose que ceci : tout ce que nous trouvons exemplairement dans les perfections essentielles, à savoir tout ce qui constitue l'essentiel de la vie spirituelle, nous le trouvons aussi exemplairement dans le Christ.

En lisant attentivement ce chapitre, où l'Auteur jette les bases des développements ultérieurs, on constate que l'acte d'imitation contient l'offrande et la demande, bien qu'il n'y soit pas question de l'union de façon formelle. En réalité, puisque l'acte d'imitation baigne déjà dans l'essentiel, il contient le principe logique de l'union, et les quatre excellences de la Divinité sont envisagées comme des principes unitifs de l'Humanité :

80. *Ib.*, V, 5, 402.

81. *Ib.*, V, ch. 6-7, 404-416.

82. *Ib.*, V, 6, 404.

83. *Ib.*, V, 8, 417.

Ces quatre excellences se trouuent aussi au Sauueur pour le rendre heureux en tant qu'homme, & pour nous bien-heureux par la participation de son bon-heur en tiltre de mariage.<sup>84</sup>

L'exemplarisme prégnant du Christ semble d'abord commenté par des détours fantaisistes. Le Christ serait exemplaire des quatre actes en tant qu'il nous « offre » la nature divine, nous « demande » l'humaine, l'imité parfaitement en réalisant ainsi l'union étroite et personnelle entre les deux natures. Cette irruption du sens « mystique » dans la logique des actes de l'affection a pour but de présenter le Christ comme un principe de totalité, un lieu « logico-personnel » où tous les biens sont contenus et ouverts à la communication : car de l'union hypostatique

s'en est ensuiuy que le comble de tous les biens increés & créés, diuins & humains, eternels & temporels, s'est trouué en nostre Roy avec plénitude, affin que de sa surabondance toutes les creatures, & specialement les hommes, dès cette vie vinssent à se remplir des precieux thresors de la vie eternelle...<sup>85</sup>

L'échange des natures et l'union qui en résulte suggèrent l'attitude de l'homme dans l'acte d'imitation, et enseignent à « imiter parfaitement l'humanité de Iesus-Christ, selon la suite & l'ordre des quatre actes »,

Car apres que l'ame aura donné au Sauueur tout ce qu'elle est, selon les dons naturels de l'esprit & du corps, avec leurs puissances telles qu'elles sont, souillees d'imperfections & de pechez ; & qu'elle aura demandé & obtenu de sa bonté la participation de la diuine nature, & toutes les graces necessaires pour la perfection. Il s'ensuit que l'Espoux s'estant ainsi escoulé dans le sein de nostre ame... il y establit sa demeure, il est le maistre de son coeur, qu'il enrichit de mille beautez & magnificences, dignes de ses yeux diuins, & y apporte les ornemens celestes qu'il cognoist conuenir à sa Majesté.<sup>86</sup>

L'imitation du Christ est, dans ce texte, tellement parfaite qu'elle disparaît en tant qu'acte formel, pour s'affirmer comme climat illuminatif et comme synchronisateur caché des trois autres actes. C'est ici que l'on voit devenir opératoire l'attribution illuminative de l'imitation, imposée par les S. 14 et 15 (pp. 91-92). Cet acte ne fait que préciser les modalités de la contemplation essentielle de l'âme du mystère. Joseph dénonce ceux qui « se leuent deuant le iour, & s'esleuent auant le temps vers le rayon de la diuine ressemblance », défaut bien connu de la « speculation curieuse » qui empêche de pénétrer « dans la lumiere affectiue, qui passe dans le fond de l'esprit ».

84. *Ib.*

85. *Ib.*, 418.

86. *Ib.*, 419-420.

Chacun peut iuger en soy-mesme — précise l'Auteur — ce manquement de penetration & ce rebouchement en la volonté, qui ne peut penetrer dans l'intime transformation, & demeure esloignee du vray sens du mystere, qu'elle ne touche qu'au dehors.<sup>87</sup>

L'âme doit attendre que le Christ Soleil se dévoile, mais de son côté former aussi

des actes de desirs ardents de recevoir penetramment de plus en plus ceste impression, & ce profond caractere des vertus, de celuy qui est la splendeur de la gloire, & le naif portrait de la substance paternelle.<sup>88</sup>

La modalité « essentielle » de cette contemplation du Christ transparaît dans tous les termes qui qualifient l'imitation : parfait, intime, profond caractère, divine ressemblance, intime transformation, lumière affective du fond, vrai sens du mystère, Christ image de la gloire.

Ainsi l'acte d'imitation englobe vraiment l'« étendu » de la vie spirituelle et son principe d'essentialisation. Il inclut la modalité purgativo-active, car l'objet de cette imitation c'est l'âme du mystère, à savoir l'offrande et la demande, l'anéantissement et les vertus. Il s'identifie à la modalité contemplative en proposant le climat d'oraison christologique qui doit illuminer et diriger la conduite. Il englobe enfin le principe de sublimité, d'unité et d'essentialité en tant qu'il réalise l'union et confirme les équations précédentes entre « esprit du mystère » et les symboles de la Divinité. Ce qui se résume dans le schème suivant.

S. 22

OFFRANDE/DEMANDE =		
IMITATION DE L'HUMANITE DU CHRIST		—————→
(c'est une contemplation du Christ)		ESSENTIELLE
anéantissement radical/ acquisition vertus	vray sens du mystère/penetration/ lumière affective/profond caractere - intime transformation	Christ splendeur de la GLOIRE/image SUBSTANCE paternelle UNION. ESSENCE

En progressant dans l'analyse de l'acte d'imitation, nous abordons un autre ensemble où Joseph commence à parler en détail de la contemplation des vertus du Christ. Il établit un principe qui fait de l'imitation la raison de l'Incarnation : « Le Sauveur — affirme-t-il — pouvoit nous rachepter, mais non pas se faire imiter, sans se monstrier aux hommes ».<sup>89</sup> Cette nécessité de se rendre visible, l'Au-

87. *Ib.*, 425-426.

88. *Ib.*, 423.

89. *Ib.*, V, 9. 427.

teur l'explique en proposant encore une fois la tension Soleil-nuage (Divinité-Humanité), mais avec de significatives oscillations sur l'axe de l'Humanité (corps-âme), car il se doit de préserver la consistance du nuage pour rendre possible l'imitation, et d'en rehausser la transparence pour que cette imitation soit « essentielle » au sens récemment acquis. Joseph semble souligner d'abord la transparence de l'humanité :

L'Escriture compare l'humanité du Sauueur à une legere nuee (Is., 19, 1), qui s'est toute donnee au service de ce Soleil, pour estre son vestement & son diademe: Aussi elle luy demande le soustien de son estre, ne subsistant plus que par luy, auquel elle est sy semblable & unie, qu'il n'y a rien qui la puisse egaler en ceste faueur nonpareille.<sup>90</sup>

Il poursuit ensuite sa tentative d'identifier le pôle « âme » de l'Humanité au symbole de l'Essentialité, pour en faire une variable logique :

Ceste humanité esleuee au thrône du Pere, paroist presque comme un second Soleil, tant elle iette une grande abondance de la clarté diuine : Combien toutesfois qu'il reste tousiours un tres-grand interualle d'estre & de dignité, entre les deux natures, qui ne sont nullement confuses, ainsi que tousiours la vapeur differe beaucoup du Soleil.<sup>91</sup>

Là où la rigueur de la scolastique intime l'ordre de s'arrêter, le symbole continue son chemin. Que l'humanité soit presque un Soleil, symboliquement cela veut dire qu'elle s'approprie les fonctions logiques du Soleil, et le Soleil c'est la divinité du Christ :

Le Sauueur en tant qu'il est Dieu, se manifeste à l'ame ainsi qu'un rayon d'une lumiere inaccessible. De sorte qu'elle ne voit rien de luy qu'une grande serenité & un calme d'esprit.<sup>92</sup>

L'humanité, élevée à la gloire, s'approche logiquement de la divinité, par des attributs homologues : « L'humanité du Sauueur paroist en Paradis en ceste sorte inexplicable ». <sup>93</sup> Si l'humanité-au-paradis est inexplicable comme la Divinité est inaccessible, nous avons là deux variables symboliques de l'opérateur essentiel, dont nous proposons le schème, à lire comme équation en verticale (Voir le tableau S. 23 p. 115) :

90. *Ib.*, 429.

91. *Ib.*, 429-430.

92. *Ib.*, 432.

93. *Ib.*, 430.

## S. 23

HUMANITE ESLEUEE au trône du Pere	Second SOLEIL abondance de clarté diuine	INEXPLICABLE	Effets ESSENTIELS serenité, calme d'esprit, UNION
CHRIST EN TANT QUE DIEU	SOLEIL	Lumière INACCESSIBLE	

Cette équation ne fait qu'expliquer le dernier élément d'un ensemble d'équivalences que nous avons mises en relief à partir de la découverte de l'âme du mystère. On pourrait donc ici reconstituer cette chaîne symbolique, en y intégrant aussi les données des actes de la préparation (S. 19 ss., p. 100 ss.) :

## S. 24

SYMBOLES HUMANITE	CODE CONTEMPL.	CODE ACT./PURG.	OPERATEUR LOGIQUE
Soleil (voilé)/(Rideau) luisant / Hum. élevée au trône / inexplic- able / image substance / Christ, homme émi- nent / Coeur du Xst	Vérité du mystère / substance / esprit/ vray sens, etc.	Soumission / obéys- sance / dépendan- ce de l'estre de Dieu, etc.	EXEMPLARISME ESSENTIEL ET UNITIF PORTE SUR L'AXE DE L'HUMANITE (AME)

Après avoir privilégié pour un temps le symbole « âme », pôle supérieur de la tension existant en l'humanité, Joseph revient à une *coïncidentia oppositorum* sur l'axe « divinité-humanité », pour évoquer la consistance du Christ « nuage », indispensable à l'imitation. Cette consistance, que nous avons homologuée au « corps », est désormais pleine de lumière : c'est un corps « animé ». D'où son absorption, réductrice de tension, à l'intérieur de l'humanité.

L'Auteur propose en effet une triple distinction des vertus du Christ : vertus « en tant que diuines », vertus « en tant qu'humaines » et vertus « divino-humaines » attribuées à la fonction synchronisatrice du Christ Médiateur, qui s'ouvre à l'admiration de la *coïncidentia oppositorum* :

Le comble de ceste merueille — s'exclame Joseph — consiste en ce que toutes ces vertus procedent d'une mesme personne, d'un mesme Dieu, & d'un mesme Soleil.<sup>94</sup>

94. *Ib.*, 434.

A l'intérieur de l'unité personnelle du Christ les vertus humaines, sous l'image de la nue, ont la fonction de « coloration » des vertus divines, qui apparaissent sous le symbole du Soleil :

Les rayons colorez de l'arc en ciel nous expriment les vertus admirables de son humanité. Elles sont des rayons mystiques, qui prennent leur estre de Dieu leur soleil; auquel elles sont unies si estroietement. Elles sont colorees & prennent leur teinture visible passant au trauers de l'humanité sacree. Et elles ne seroient visibles à mes yeux, ny colorees si elles n'estoyent humaines. Aussi ne seroient elles claires, & capables d'illuminer tous les esprits si elles n'estoient diuines.

(...) Et de vray qui ne seroit frappé par l'esclat de tant de vertus admirables, puis qu'elles sont toutes diuines : Aymables puis qu'elles nous sont tant humaines : Tant esleuees par dessus nous, puis qu'elles viennent du Ciel : Tant proches de nous, puisque le Soleil qui les produit daigne faire sa demeure dans nostre coeur.<sup>95</sup>

Une autre fonction de l'humanité, comme nuage, c'est la « réfraction », en ce sens que « les vertus de nostre Roy, toutes diuines, ont un esclat particulier selon qu'il les a exercees en des occasions differentes ».<sup>96</sup> Le chromatisme des mystères que Joseph esquisse dépend de l'angle de réfraction fourni par les événements de la vie terrestre du Christ, en même temps qu'il paraît être une prismatisation du rayon de la divinité qui inclut toutes les perfections :

Et comme le rayon fait quelquefois que d'une mesme couleur sortent & esclattent plusieurs couleurs, par la reflexion d'une lumière diuersemment rompuë : Et fait aussi quelquefois que diuerses couleurs ne forment qu'une couleur de mille couleurs. Ainsi en un seule vertu du Sauueur reiaillissent plusieurs vertus, distinctes par l'esclat que leur apporte le rayon de sa diuinité, qui contient éminemment toutes les perfections.<sup>97</sup>

Schématisons ces données sur l'axe vertical « Divinité-Humanité », que tient ensemble le Christ Personne et Médiateur :

S. 25

CHRIST PERSONNE MEDIATEUR	DIEU Soleil	(invisible) similitudo gloriae	Vertus claires capables d'illu- miner/esclat	admirables esleuees	rayon divinité incluant éminem- ment toutes les perfections
	HOMME Nuée	teinture visible	colorées (imitables)	Aymables proches	chromatisme des mystères par réfraction

95. *Ib.*, 431-432.

96. *Ib.*, 434.

97. *Ib.*, 435.

A la divinité appartient l'éclat, à l'humanité la coloration et la réfraction, qui déploient le « resserré » de l'inclusion éminentielle dans le chromatisme de l'« étendu ».<sup>98</sup> Les deux sont également indispensables à l'exemplarisme total du Christ.

La fonction logico-exemplaire du Christ est vraiment protéiforme. A peine a-t-il proposé sa division tripartite des vertus du Sauveur, que déjà l'Auteur nous en présente une variante, qui veut cette fois s'échelonner sur trois degrés. C'est la « distinction notable de trois sortes de vertus : 1. Exemplaires, 2. Heroïques, 3. Morales, qui reluisent au Sauveur que l'âme peut apprendre à imiter par un ordre & moyen facile ».<sup>99</sup> Bien que l'ordre et le moyen se veuillent faciles, rarement Joseph s'est expliqué moins clairement dans l'ensemble constitué par les chapitres 10-12 du cinquième traité. Nous renoncerons aux détails pour dégager encore une fois le schématisme d'une pensée oscillant entre totalisation et progressivité, descriptif et conatif.

En bref, nous pouvons dire ceci : « Les vertus morales et priuées » ne reluisent pas dans le Christ, mais « dans le fond de l'eau de nostre conscience nettooyee par la penitence ».<sup>100</sup> Nous sommes donc en face d'une attribution purgative. Les vertus héroïques (qui annoncent la vie Héroïque de la 2PS), « uniuerselles & royales, propres pour des fonctions grandes et colorees » reluisent « dans l'humanité » du Christ, « qui est ce nuage coloré comme un arc en ciel ».<sup>101</sup> Cette catégorie de vertus nous fait entrer dans le climat de l'action apostolique, qui par la suite va de plus en plus envahir l'œuvre. Les vertus exemplaires, enfin, qui « reluisent au Sauveur comme un rayon de la Diuinité »,<sup>102</sup> ne sont pas « imitables »; elles ne peuvent donc apparaître que comme une Nième variable logique du principe de sublimité et d'essentialisation.

Nous pouvons donc ramener cet ensemble à des constantes de la pensée de l'Auteur. Le centre est le Christ, exemplaire des vertus héroïques, c'est-à-dire d'une vie apostolique parfaite qui réalise la *coincidentia oppositorum* (martyre/délices).<sup>103</sup> Ce terme moyen, qui recouvre la zone pratique d'imitation, est dynamisé par les vertus exemplaires. La vertu exemplaire, en effet, « non imitable, mais digne d'adoration », est « capable de faire sortir (l'âme) hors d'elle-mesme... & de la rauir par la violence d'une pressante charité ».<sup>104</sup> Ce principe logique de sublimité est, à son tour, tempéré par la réduction pur-

98. A ce propos, il faudrait noter que la réfraction est typique des actes distincts : il faut donc s'attendre, étant donné l'équivalence « humanité = réfraction = actes distincts », à une tentative de dépassement de l'humanité lors du dépassement des actes distincts.

99. IVS, V, 12, 449.

100. *Ib.*, 450-451.

101. *Ib.*

102. *Ib.*, 451.

103. *Ib.*, 451, 459.

104. *Ib.*, 459.

gative attribuée aux vertus morales ou privées. Joseph veut que sa méthode conduise

à la perfection plus éminente, sans quitter la veuë de son interieur, & les soins de reformer ses fautes, recogneües dans le chrystal mobile & dans les larmes ondoyantes de son coeur penitent... bref plus elle voit clairement & se propose d'imiter les excellences du Sauueur, diuines & humaines, d'autant plus sa conscience se purifie, & s'esclaircit, comme une eau où le Soleil donne.<sup>105</sup>

La deuxième partie de ce texte semble indiquer que Joseph fait de la purification ou de l'attribution purgative une résultante de l'imitation conjugulée des vertus divino-humaines (exemplaires-héroïques) du Christ, c'est-à-dire d'une vie apostolique essentialisée. Indice qui semble préparer et annoncer l'escamotage de la dimension « purgative/active privée » à l'intérieur de l'action au niveau essentiel, tel que nous l'avons vu en analysant la 2PS.<sup>106</sup> Absorption d'autant plus plausible que Joseph présente ici la vertu héroïque comme n'appartenant « qu'aux nobles esprits, tous absolus & souuerains par l'empire qu'ils ont sur toutes sortes de souffrances, en la conquête des pecheurs ».<sup>107</sup>

L'action apostolique absorbe donc l'attribution purgative et est élevée à l'essentiel par la vertu exemplaire, qui ne dépasse pas, dans cet ensemble, l'attribution activo-héroïque du soi-disant degré inférieur. La fonction de la vertu exemplaire — répétons-le — est de faire sauter les barrières du moi afin que l'âme s'adonne au service de Dieu

non plus d'une façon reglee & limitée, non plus enclose dans les bornes de sa regle, & comme à pas contez. Mais elle s'en-uole aux desirs infinis de procurer en soy, & en autruy la gloire de son maistre, elle s'estend par dessus sa capacité, elle s'employe par dessus ses forces.<sup>108</sup>

Précisons une fois de plus les constantes de la pensée de l'Auteur. La vie apostolique comme nerf de la vie spirituelle, qui envahit ici la zone illuminative de l'acte d'imitation. L'exemplarisme de la Divinité comme opérateur de sublimité dynamisant l'action. L'attribution purgative comme tempérament de sublimité et comme résultante du pôle inférieur de la *coincidentia oppositorum* de la vie apostolique (martyre/gloire). Les schèmes pivotent, mais la fonction synchronisatrice du Christ ne fait que s'enrichir.

Soit le schème qui résume ces constantes regroupées autour de l'axe de l'acte d'imitation :

105. *Ib.*, 463-464.

106. Cf. chapitre 2, p. 72.

107. *Ib.*, 457.

108. *Ib.*, 459.

AXES	Symboles christologiques	Vertus	Opérateurs	Effets essentiels
DIEU	Christ prototype idée de perfection Soleil	vertus ideales non imitables (vie unitive)	principe de sublimité dynamisant/ Union	désirs infinis sans bornes
CHRIST	homme héroïque/ éminent/ nuage lumineux	vertus héroïques publiques (vie mixte et illuminative)	zone logique de l'IMITATION et de <i>coincidentia oppositorum</i> (Act.-Cont.) grille illuminative	esprits absolus souuerains apostoliques
HOMME	(Christ rédempteur) mer purificatrice	vertus purgatives morales (vie purgative)	tempérament du principe de sublimité	sérénité, paix dans le fond

Ce schème met à jour deux orientations importantes, dues soit à la densité logique de l'opérateur « Christ », soit à la psychologie de l'Auteur. L'essentiel, pensé habituellement selon la polarité « resserré », a tendance à changer de régime et à devenir « étendu » en fonction de l'action apostolique (étendue des désirs). On constate d'autre part et une fois de plus que Joseph est enclin à faire disparaître structurellement dans la catégorie de vie mixte (action héroïque) l'attribution contemplative, comme il le fait ailleurs pour la modalité purgative.

Mais les surprises que nous préserve l'acte d'imitation ne sont pas terminées. Le schème précédent à allure totalisante semble remis en question par le souci de progressivité. Après avoir affirmé que les vertus morales étaient dans l'âme et non dans le Sauveur, que les vertus divines n'étaient pas imitables et que les vertus héroïques condensaient pratiquement tout l'esprit de la règle, Joseph échelonne l'imitation des vertus du Christ sur l'axe des trois vies. Il intitule le 16<sup>e</sup> chapitre :

Selon quel ordre les Commençans, Profitans ou Parfaits doivent commencer diuersement l'imitation par l'une des trois sortes de vertus exemplaires, Heroiques, & Morales, & s'arrester dauantage à l'une qu'à l'autre.<sup>109</sup>

En réalité, cet « arrangement » littéraire et à demi opératoire qui fait varier le point d'attaque de l'imitation ne compromet pas la pratique simultanée de l'ensemble de la vie spirituelle. Les vertus pri-

109. *Ib.*, V, 16, 487.

vées et morales à attribution purgative préparent l'action apostolique et ouvrent à l'appel de la sublimité; les vertus héroïques rejaillissent en purgation et absorbent le dynamisme des vertus exemplaires.<sup>110</sup> La vie illuminative étant le climat contemplatif de cette imitation plutôt qu'une modalité homologuée aux vertus héroïques se trouvant sur son axe attributif, on arrive ainsi à une pratique essentielle propre aux parfaits :

Les parfaits commenceront leur imitation par les perfections diuines, qui luy apprendront comme il faut imiter les vertus heroyques & morales de nostre Seigneur.<sup>111</sup>

« Commencer par les vertus exemplaires » cela ne veut pas dire autre chose que ceci : pour les parfaits la pratique des vertus, qu'elles soient publiques ou privées, doit être essentielle, doit commencer par une activité du fond de l'âme. Nous rejoignons ici les conclusions sur le charisme « unitif » qui doit caractériser la sublimité de la vocation séraphique et de l'esprit du Calvaire.<sup>112</sup> Cette mise en relief du principe unitif fait pressentir la proximité structurale de l'Union, deuxième palier d'inclusion éminentielle et de sublimation.

## LE CHRIST AU SEIN DU RESSERRE

En abordant l'acte d'union, c'est-à-dire le centre logique d'unité de la vie spirituelle la perspective change. Jusqu'ici l'opérateur essentiel se profilait sur l'horizon de l'imitation comme élément dynamisant; nous avons suivi sa génétique en découvrant qu'il n'était que le développement du pôle supérieur des deux axes christologiques (corps-AME, humanité-DIVINITE). C'était donc l'opérateur Christ qui attirait à l'intérieur de la *coïncidentia oppositorum* le dynamisme essentiel. A partir de l'acte d'union, ce dernier prend *in recto* toute sa consistance d'opérateur d'inclusion éminentielle. C'est donc lui qui va capter et inclure toute la richesse logico-symbolique du Christ. Au sein de la polarité « resserré » nous devrions donc trouver non seulement la *coïncidentia oppositorum* inspirée de l'exemplarisme trinitaire-essentiel, mais aussi la tension des contraires essentialisés, déjà synchronisés par le Christ.

110. « Le profitant commencera son acte d'imitation par les vertus héroïques du Sauueur, & par le reiaillissement qu'elles font au fond de sa conscience, il se proposera d'oster les difformitez de ses vices & la laydeur du propre amour, puis il affirmera pour quelque temps son regard sur le dessein de se transformer aux perfections diuines; ce qui luy sera autant plus facile, qu'il se sera rendu conforme aux vertus morales du Sauueur, par la resolution d'effacer veritablement ses propres manquemens » (IVS, V, 16, 488).

111. *Ib.*

112. Cf. chapitre I, p. 53.

Au début de l'exposé concernant l'acte d'union nous rencontrons deux chapitres, où Joseph aborde la question classique de la coexistence d'une contemplation abstraite avec la vue de l'Humanité. Bien qu'ils puissent fournir une excellente occasion de vérifier la valeur de ses symboles logiques, ces deux chapitres ne nous retiendront pas, car ils constituent une parenthèse dans la structure de l'œuvre. L'abstraction « intellectuelle » dont on y parle n'étant pas nécessaire pour l'union de volonté qui est le fil conducteur de l'*Introduction*, cet ensemble n'entre qu'incidemment dans le développement de la pensée de l'Auteur ; c'est une excroissance due à l'emploi de la grille contemplative qui intéresse la phénoménologie de la contemplation.<sup>113</sup> Nous n'en retiendrons que l'exhortation à ne pas « estimer que la vue de l'humanité empesche » donc à ne pas abandonner l'humanité du Christ.<sup>114</sup> L'Auteur en effet, loin de l'abandonner, va la placer au cœur même du principe unitif.

Les trois degrés sur lesquels s'échelonne l'union sont, nous l'avons dit, des opérateurs de sur-inclusion et de sublimation. Le premier est une essentialisation de l'attribution purgative selon les modalités des actes d'offrande et de demande qu'il inclut éminemment : il vise à établir l'âme, sous la figure du « rayon », dans une « dépendance si nécessaire, immédiate & primitive, qu'il n'en peut être tant soit peu séparé par l'interposition d'aucun nuage, qu'il ne soit éclipsé, de sorte qu'entre lui & le Soleil il ne doit y avoir aucun second principe ». <sup>115</sup> Cette règle ne vaut pas pour le second principe « Christ », que nous avons vu passer de la figure du nuage transparent à l'image du « second Soleil ». Le Christ, toute transparence, est l'exemplaire parfait du dépouillement nécessaire à la dépendance essentielle. D'où l'équivalence « croix = union » :

C'est lors que s'accomplit la parole du Sauveur : il faut que celui qui veut m'atteindre & se joindre à moi, renonce à soy-mesme, & fasse un acte de sérieuse abnegation de toutes les affections qui l'empeschent de m'approcher : & en cela consiste la maniere véritable de porter la Croix, & de me suivre : Or celui qui me suit & s'unit à moi, ne marche point en tenebres, mais il possède la vie.<sup>116</sup>

Le premier degré d'union a donc pour fonction de mettre au sein du « resserré » la modalité purgative, arrivée à sa perfection. En soulignant la radicalité du dépouillement, Joseph ne peut s'empêcher d'anticiper l'aspect illuminatif du deuxième degré, réalisant ainsi une fusion des contraires à l'intérieur de chaque attribution.

Et en cela s'exerce l'acte du souverain mérite, de la sublime fidélité, & du plus net dépouillement de tout soy-mesme,

113. Ce problème constituera le noyau de notre recherche sur la contemplation du Christ.

114. *IVS*, V, 19, 502 et 502-522 *passim*.

115. *Ib.*, V, 21, 524.

116. *Lc.*, 9, 23; *Jo.*, 8, 12; *IVS*, V, 21, 530-531.

quand l'ame se complaist en Dieu seul, pour l'amour de luy-mesme, & dès lors elle ressent un goust de la volupté éternelle, & en cet instant elle se void establie en un repos inuio- lable, puisque tout son repos, & son contentement, est que Dieu soit heureux, ainsi qu'il est, & sera pour iamais.<sup>117</sup>

Le thème du deuxième degré, « Entrer en la jouissance & en la complaisance des diuines perfections », n'est qu'un développement à codage contemplatif du pôle « gloire/repos/joye » dans la souffrance, en même temps qu'une formule pour essentialiser le projet de l'imitation du Christ en faisant éclater les limites du moi. Dans le texte qui suit l'on pourra observer en même temps la fonction conative du langage de l'Essence et les variables christologiques qui en découlent :

Mais il faut par dessus toutes les bornes, & les limites de nostre estroite nature, immerger nostre coeur dans la tres- ample mer de la volonté Diuine, c'est à dire, ne plus rien voir de la nostre pour y consentir, comme d'une chose abys- mee, laquelle on ne peut plus trouuer, ny retirer; de sorte qu'encores que la Diuine Volonté s'offre à nous comme un gouffre beant, & effroyable, & comme une eau sans fonds, & sans riuage, où nostre humaine raison, & propre interest perd du tout pied, neantmoins il faut que nous soyons tous prests d'y descendre, comme dans un bain, que le Sauueur appelle sa mort (Lc., 12, 50), & l'espouuantable naufrage de sa vie, dans lequel son esprit courageux nageoit, & se reiouyssoit par dessus toutes les horreurs naturelles, comme dans un lauoir tres clair, & delectable. Je veux dire que Dieu demande de nous, que nous taschions de puiser dans l'exemple de ses vertus, non auec le bout du doigt, ny du bord des leures, mais en sa totale amplitude, & que nous efforcions d'estre parfaicts, selon la perfection de son Pere celeste : Et que nous nous resiouyssons que ceste heureuse occasion nous soit offerte, d'estre remplis de la plenitude de Dieu, selon le dire de l'Apostre.<sup>118</sup>

La conclusion s'impose : Joseph parle toujours de la totalité de la vie spirituelle, sous forme de *coïncidentia oppositorum* désormais indissoluble et d'inclusion de tous les facteurs. Tout en se situant au point de vue de l'opérateur essentiel, il nous présente les mêmes don- nées qu'auparavant, à savoir une IMITATION ESSENTIELLE DU CHRIST. Imitation (mortification, vertus) Essentielle (totalité, dyna- misme, grille illuminative). Les images de l'Essence-Volonté et sur- tout celle de la « mer », qui évoque « l'immersion mutuelle, & reci- proque plongement »<sup>119</sup> symbolisent la radicalité du dépouillement et de l'imitation, assurent la modalité contemplative et, par le biais de cette dernière, garantissent sur le registre purgatif la polarité « joye ».

117. *Ib.*, V, 22, 536.

118. *Col.*, 2, 9-10; *IVS*, V. 23, 544-545.

119. *Ib.*, 537.

Que le symbole « plénitude de Dieu » (Essence) soit traversé par tous ces mouvements fonctionnels et que le Christ ait droit à entrer dans le champ sémantique de l'Essence, cela est dit assez clairement dans l'« Explication de cette plénitude, par les quatre dimensions, que saint Paul dit estre en Dieu, qui sont sa Profondité, sa Hauteur, sa Largeur, & son Epaisseur ».<sup>120</sup> Observons comment Joseph organise l'espace d'un « resserré en extension » en faisant appel à l'exemplarisme trinitaire, christologique et essentiel à la fois :

Pour doncques apprendre à l'ame de voguer à l'ayse par tous les fonds & les riues de cette plénitude illimitée des Diuines perfections, & de s'en remplir à longs traicts en ce second degré d'union... disons que la hauteur exprime la puissance du Pere, esleuee au sommet de toute grandeur : la profondeur exprime l'humanité du Fils, rauallée au dessous de toute bassesse ; la largeur exprime l'extension de la charité avec laquelle le Saint Esprit embrasse toutes les parties du monde, & l'espaisseur exprime ce vaste, & impenetrable comble de toutes les perfections de l'essence Diuine.<sup>121</sup>

Il est évident qu'en deçà de toute spéculation sur la Trinité nous sommes en face de la dimensionalité de la vie spirituelle, de sa structure essentielle, constituée par le « haut/bas » de la verticalité, l'« étendu/resserré » de la latéralité. Le « haut/bas » signifie la perfection de la vie purgative et de l'illuminative : l'élévation « au throne du Pere » est proportionnelle à l'abaissement de l'humanité du Christ : nous retrouvons le binôme « confiance/humilité » qui traduit le « haut/bas » sur le registre phénoménologique de l'expérience. L'étendu, de son côté signifie la dilatation du zèle apostolique, la pratique des vertus héroïques au-delà de toute réserve, dynamisée par la « gloire » de Dieu. Choisissons un texte qui illustre la verticalité :

(...) Je me suis embarquée en haute mer, & la tempeste m'a noyée : C'est lors qu'elle (l'âme) leue les yeux remplis de confiance, vers le throsne du Pere tres-haut, lequel nous a enseuelis avec son fils, dans le gouffre de la mort, afin de nous ressusciter avec luy en nouveauté de vie, & operer en nous selon la puissance avec laquelle il a operé en Iesus Christ, quand il l'a retiré d'entre les morts, & l'a placé à sa dextre és lieux celestes, par dessus toute principauté, puissance & grandeur.<sup>122</sup>

Si structurellement le « haut/bas » représente l'intégration de l'aspect purgatif et illuminatif, pratiquement la *coincidentia oppositorum* en verticale résulte d'une imitation de la « vertu infinie de l'humilité qui se voit au Sauueur » qui exalte le Christ « selon la proportion de son abaissement ». Par conséquent, elle consiste dans l'acceptation « avec ioye » de toutes les souffrances qui porte l'âme à couler

120. Eph., 3, 18. IVS, V, 24, 546.

121. *Ib.*, 546-547.

122. *Ib.*, 548-549.

« sans beaucoup de travail, dans l'ample jouissance du pur & net amour de Dieu ». <sup>123</sup> Le Christ à la droite du Père se révèle donc encore une fois comme une variable logique de la « mer de l'Essence », variable assurant symboliquement le dynamisme en verticale de l'essentialité. La latéralité de l'essentiel est garantie par l'« étendu » du zèle apostolique. Lisons un texte pour chercher ensuite la tension de l'« étendu » avec son schizomorphe « resserré » :

Puis l'ame estant ainsi abaissée en soy-mesme par une humilité profonde, & esleuée en Dieu par une haute confiance & par dessus tous contraires euenemens, alors & non plustost elle est capable de s'employer au salut des prochains, & de suiure à bras ouuerts les mouuements du Saint Esprit, auquel appartient la latitude, entre les dimensions de la Diuinité (...) O bras, plus estendus que tous les cieux... Le desir d'une ame zelee à l'interest de Dieu, contient, & enuironne tous les esprits bien heureux en la duree de tous les temps, se delecte en leur felicité honore les Saincts du Ciel, soulage ceux du Purgatoire, & entretient une estroicte société avec les fidelles qui habitent encore sur la terre.

Qui peut borner son estenduë ? puisque mesme elle embrasse Dieu, en s'esioüissant de sa gloire, & de voir qu'elle passe avec tant dauantage, toutes les bornes de ses desirs, qu'elle voudroit estre plus grands... <sup>124</sup>

Si nous cherchons à accoupler cet « étendu », il ne faudra pas s'engager du côté de l'*Espaisseur* de la Divinité, qui illustre une spatialité non-dimensionnelle <sup>125</sup> à fonction totalisante. Le « resserré » qui s'étend semble être plutôt le « haut/bas » (contemplation/mortification, confiance/humilité) que sous-entend la vie mixte apostolique. Tel semble bien être le sens de la diachronie présente dans le texte que nous venons de citer (alors & non plustost). La *coincidentia oppositorum* de la verticalité s'identifie donc au « resserré » qui entre ainsi en liaison-tension avec l'« étendu ». Nous pouvons proposer les dimensions de la vie spirituelle de la façon suivante :

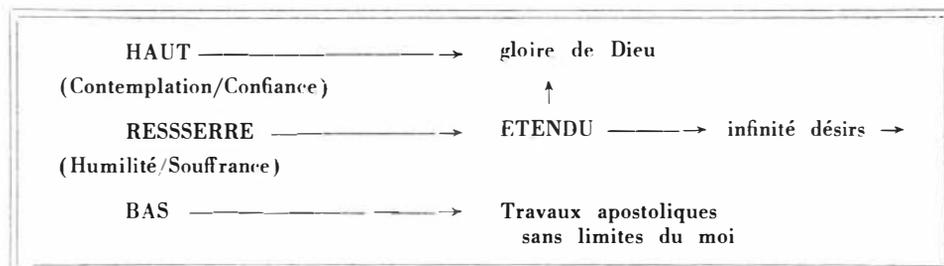
123. *Ib.*, 547-548.

124. *Ib.*, 552-554. Brémond, qui a pris au sérieux les degrés d'union, en commentant ce passage, s'étonne d'y rencontrer l'action et écrit : « Pauvre explication de l'union mystique, laquelle certes ne contrarie pas le zèle, mais ne se confond pas avec lui ». BREMOND H., *Histoire du sentiment religieux en France*, t. II, *L'invasion mystique*, 186.

En réalité Joseph parle ici de l'union comme essentialisation de l'action.  
125. Cf. les catégories de la sémantique structurale de Greimas. AUZIAS J.-M., *Clefs pour le structuralisme*, Paris, 1967, 62.

SPATIALITE		ESPAISSEUR DES PERFECTIONS DIVINES (ESSENCE)	
Verticalité		Horizontalité/Latéralité	
H A U T (vie illuminative)	HAUTEUR (Père) / Puissance esleuée (Christ à la dextre) haute confiance / resurrection / nouvelle vie.	E T E N D U (Vie mixte) LARGEUR/LATITUDE (S. Esprit)	
(vie purgative)	PROFONDITE / Humanité du Christ rauallée / enseuelissement	(vertus heroiques du Christ)	
B A S	/ Humilité profonde.	zèle du prochain/ désirs sans bornes	
Axe horizontal		R E S S E R R E / E T E N D U	

La coïncidence de ces oppositions sémiques constitue la structure élémentaire dynamique de la vie spirituelle. Cette description sémantique doit être considérée comme métalinguistique, c'est-à-dire que ces catégories sémiques doivent tenir compte de la mobilité sémantique des lexèmes correspondants qui se trouvent dans le discours. Ce qui est acquis dans ce schématisme de pensée c'est que le « resserré » sera toujours riche de la *coïncidentia* « haut/bas », selon des variables que nous examinerons sous peu. On peut supposer légitimement que l'étendu acquiert son dynamisme (sans bornes) grâce à ce « haut/bas » qui anime le principe « resserré » d'où il émane. Ce qui nous amène à proposer une autre schématisation :



Nous observons, d'après ce schème, que l'action est dynamisée « en haut » et « en avant ». Selon son graphique provisoire, ce mouvement pourrait être suggestif de la dramaticité vécue par Joseph, « homme de désirs »<sup>126</sup> vis-à-vis de l'action. On peut imaginer en effet l'élément dynamisant de celle-ci comme un point oscillant sur un arc de cercle, ayant pour centre l'action, tracé entre l'« en haut » et l'« en avant », entre verticalité et horizontalité. Toutefois la fuite des désirs

126. Cet aspect de Joseph sera présenté surtout dans le chapitre 10.

sur la ligne de la latéralité est corrigée non seulement par la tension « haut », mais aussi par l'*épaisseur* de perfections divines. Cette « épaisseur », à fonction volumétrique, tient ensemble et récapitule les articulations sémantiques que nous venons de voir, en soulignant leur essentialité et leur coïncidence. Ce que Joseph nous dit avec une expression diachronique :

Lors l'âme ainsi *abaissée* en la veüë de son indignité, & *esleuee* par la confiance qu'elle prend au secours de Dieu, & *estenduë* par le zele de la gloire de son Seigneur *entre* dans les impenetrables espaisseurs des perfections diuines, que l'on peut considerer en la diuine *Essence*...<sup>127</sup>

Logiquement le texte signifie que les trois (4) dimensions entrent dans la notion d'essentialité de la vie spirituelle et la constituent. La description de l'« épaisseur » n'est en effet qu'une reprise des aspects essentiels découlant des dimensions précédentes. Alors que nous pourrions attendre l'image de la sphère ou du cercle comme symbole de cette « épaisseur », Joseph nous met en présence du cube ou du carré, qui ont d'ailleurs la même fonction symbolique évoquant le fermé, le centré, l'unicité.

La volume de l'essentialité se présente « sous la comparaison de la mer comme d'un grand Palais de crystal remply de plusieurs chambres ».<sup>128</sup> Le Palais est l'Essence divine : « ses chambres sont ses perfections diuersement considerables », « Ainsi une mesme essence infinie remplit toutes les perfections diuines qui font une mesme chose avec elle ».<sup>129</sup> L'architecture de ce Palais est illustrée avec une variation sur le thème des dimensions : celles-ci ne sont plus commentées *in recto*, mais les différentes formes de fusion des contraires qu'elles réalisent se trouvent poétiquement décrites à l'intérieur des « Quatre Beutez & ornements que la Sainte Escriture remarque » dans « le Palais de l'Essence ». Enumérons-les :

1. Plenitude & vaste estenduë.
2. Diuers contentements, & utilitez que reçoit l'âme, selon qu'elle puise és diuerses perfections diuines.
3. Clarté comme d'un Soleil reluisant dans la mer.
4. Musique & consonance des flots de la mer, qui exprime l'accord & la proportion des perfections Diuines selon la mesure de chascune des ames.<sup>130</sup>

Suivons brièvement l'exposition de ces « aspects » de l'essentialité, en soulignant surtout les variables christologiques qui confirment le Christ au cœur de l'Essence.

La plénitude (amplitude, épaisseur, abondance) « exprime l'immensité, infinité, & impenetrabilité des Perfections de l'Essence », prati-

127. IVS, V, 25, 556.

128. *Ib.*

129. *Ib.*, 559, 560.

130. *Ib.*, 26, 562.

quement l'exigence de totalité qu'illustre un ensemble d'images christologiques :

Le corps du Sauveur est un temple... le costé droict du Sanctuaire est son coeur ouuert (Jo., 2, 19, 21 ; Ez., 47, 1, 5) : Et lors que son amour le fait ouvrir vers nous, il leue la bonde à un torrent de graces, qu'en fin nous ne pouuons passer à gué, non seulement sans aller iusques à la ceinture, & mouïller les reins de nos affections sensibles... ains mesme sans noyer tout ce qui est du propre estre iusques au sommet des desirs plus spirituels, & des interests Eternels, qu'il faut perdre pour les sauuer, & les conduire par ce nau frage du propre amour, au port de la Diuine Essence.

Ce port est la volonté de Dieu, & l'obeyssance qu'il luy faut rendre, qui est comme l'emboucheure, & le haure sacré de nostre nauigation, & l'abbord par lequel il nous faut prendre terre & stabilité asseurée en la possession de la Diuinité.<sup>131</sup>

Dans le style diffus et les images inégales de l'Auteur nous retrouvons le thème de la totalité sur le registre actif-purgatif. Perdre pied dans le torrent qui jaillit du cœur du Christ, c'est l'amour pur, l'anéantissement, la « sincere penitence », « Estre submergé dans la mer, puisque tous les riuieres qui l'enflent, sont les fleues des pleurs, melez avec le salutare sang du Redempteur »<sup>132</sup> équivaut à ne pas craindre « de se noyer dans le dessein d'une perfection totale », à ne pas tenir « pour gouffres effroyables les infinis trauaux d'esprit & de corps » de la vie apostolique.<sup>133</sup> Atteindre le port de l'Essence signifie être constitué dans la « stabilité » de ce dessein total par la pratique de l'obéissance et de la confiance filiale.

Les contentements que l'on trouve dans l'Essence — c'est le deuxième thème — sont encore de l'ordre de la Croix et de l'action. Ils résultent d'une *coïncidentia oppositorum*, comme le prouve l'exemple d'Abraham (mort d'Isaac/confiance dans la fidélité divine), de Job qui « se plaist en la diuine Iustice » et considère « le bon-heur d'estre blessé d'une si honorable main », de saint François « flottant en un Ocean de douleurs », de saint Paul qui se caractérise par « le desir interieur de l'enflammé martyre », c'est-à-dire « par cette plus haute & derniere preuue d'amour, qui est de mourir pour ceux qu'on ayne ».<sup>134</sup> Bref, les contentements de l'essentialité correspondent à la découverte de la joie dans la douleur.

C'est proprement pescher des perles qui se prennent dans la tempeste, & dans les dures escailles, ou apres auoir vaincu l'effort de l'orage, & ouuert la coquille avec difficulté, on prend plaisir de voir entre les mains ces beaux petits ronds

131. *Ib.*, 563-564.

132. *Ib.*, 564-565.

133. *Ib.*, 565-566.

134. *Ib.*, 28, 577-582.

pretieux, si clairs, si blancs & si polis : telles sont les oeuvres de Dieu; elles sont rondes & parfaites, ou rien ne manque en candeur, beauté & valeur.<sup>135</sup>

« Le troisieme poinct remarquable en ce si beau & grand Palais de la diuine Essence, c'est que le Soleil y donne partout »<sup>136</sup> et cette clarté est attribuée au Fils de Dieu :

Et le Soleil qui rayonne dans cette mer (qui remplit le Palais de l'Essence), est la Sapience increée, le Fils de Dieu, splendeur de gloire, candeur de lumiere eternelle, sans laquelle la Diuinité seroit obscure.<sup>137</sup>

Ce symbolisme nous renvoie à la chaîne d'isomorphes du S. 24 (p. 115) qui tient compte soit des variables « lumineuses » attribuées à l'humanité, soit de sa fonction de modification de la contemplation. Ce rappel s'impose d'autant plus que Joseph met en garde contre « un enyurement de volupté animale » typique d'une fausse vie illuminative et exhorte à « prendre ceste consolation avec mesure ». L'exemplarisme du Christ est encore implicite dans le fait que cette lumière se déploie en éventail et éclaire les modalités contemplative, apostolique et purgative de la vie spirituelle. En effet,

tantost il (Dieu) nous l'offre, afin de nous nourrir en l'esprit de la solitude, ainsi qu'une Magdeleine au desert : ores il nous l'envoye, afin de nous encourager à porter par tout son honneur, comme fut le nectar & le vin doux des Apostres.

Ceste lumiere fait voir d'où elle nous vient, & nous apprend qu'il nous la faut referer à Dieu, & nous rend vigilans à bien mesnager nos affaires interieures...<sup>138</sup>

La Musique enfin « qui exprime l'excellente consonance de toutes sortes de felicitez ioinctes ensemble, pour le bon-heur des amis de Dieu, selon la proportion de chaque esprit »<sup>139</sup> présente à l'Auteur l'opportunité de jouer sur le thème de l'accord, qu'il applique aussitôt au domaine de l'action :

(...) On ne peut dire combien Dieu employe sa sagesse, à faire que toutes sortes de rencontres & de rapports bien accordez aux talens corporels & spirituels, & au dessein que Dieu a d'employer doucement ses seruiteurs, conspirent à leur bon-heur comme un concert de voix melodieuses.<sup>140</sup>

Si l'essentialité est l'harmonie, l'accord entre corps et esprit, entre l'homme et les desseins de Dieu, entre toutes les dimensions de la vie spirituelle, le Christ sera l'opérateur privilégié de cette harmo-

135. *Ib.*, 578.

136. *Ib.*, V, 29, 583.

137. *Ib.*, V, 25, 560-561.

138. *Ib.*, V, 29, 584-585.

139. *Ib.*, 585.

140. *Ib.*, 586-587.

nie, l'accordeur parfait. Cela nous est décrit dans un texte qui s'impose à l'attention plus par sa suggestivité que par sa cohérence. La mélodie de l'essentialité — nous dit Joseph —

est entendue par éminence, dans les sacrez tuyaux et principaux conduits de l'eau de vie, qui sont les playes du Sauveur : car c'est à l'entour de cet Agneau occis que tous les Saints du Ciel et de la terre, voire que toutes les creatures forment ce motet de louanges éternelles, que S. Iean représente (Ap. 5, 11-12), lorsqu'ils luy applaudissent & s'esioyissent de sa vertu, diuinité, sagesse, puissance, honneur, gloire & benediction : D'autant que chose aucune n'a tant de proportion avec tout se qui est créé, que l'humanité du Sauveur, metoyenne entre toutes choses : laquelle musique se fait non seulement dans tout ce grand corps de l'Uniuers, ains en chaque petit monde des ames fidelles dans lesquelles leurs Anges gardiens, & leur esprit, leur sens & leur chair composée des quatre Elemens, chantent d'allegresse, & remercient le Sauveur, de leur auoir offert leur salut avec tant de benigne accomodation.<sup>141</sup>

Un commentaire de ce texte magnifiquement prégnant dépasse notre présent propos. Nous n'en retiendrons que sa richesse exemplaire et sa position sémantique : le Christ (glorieux-Agneau occis), lien entre ciel et terre, entre corps et esprit, entre macrocosme et microcosme, résume, accorde, harmonise les dimensions spirituelles et introduit ces accords dans le Palais de l'Essence, c'est-à-dire au sein de l'essentialité.

Dans l'une des « variables séraphiques » que Joseph se permet, il nous montre comment la puissance d'intégration du Christ devient opératoire. Puisque « entre tous, les freres Mineurs ont part à cette musique, resonnante dans les playes de leur cher Seigneur », leur conuient par excellence les trois dimensions qui constituent l'essentialité.<sup>142</sup> « Humbles et confiants », « estendus en l'amplification du Royaume »,

peuent ils pas dans l'amplitude de la Diuine Essence, attendre une belle demeure puis qu'ils n'ont ny maison, ny lieu, ny chose quelconque en ce monde, pourueu qu'ils ne laissent manquer leur logis de lumiere spirituelle, ny d'eau de vie du pur actif & violent amour, ny de musique, par l'accord de leur ressemblance avec la vie & la mort du Crucifié.<sup>143</sup>

Pour récapituler tout ce qui « entre » dans l'essentialité, selon les images inégales de la plénitude, par lesquelles l'Auteur condense et

141. *Ib.*, 587-588.

142. Nous avons de curieuses variantes valables dans les petits ensembles : par exemple : « Leur peau dessechee par les longues mortifications, estenduë sur le bois de la Croix & pleine de l'esprit d'oraison & de deuotion » (IVS, V, 30, 590).

143. IVS, V, 30, 595.

illustre poétiquement les trois dimensions, en les distribuant dans l'ensemble de chaque « ornement » du Palais de l'Essence, nous proposons le schème suivant, où le Christ, moyen terme entre les beautés et les effets essentiels, apparaît comme opérateur de densité et de stabilité de la vie spirituelle :

S. 29

ESSENCE / Beutez	L E C H R I S T	AME (Effets essentiels)
1. PLENITUDE torrent/fleuve de paix/ Port de l'Essence / Vo- lonté de Dieu.	Corps = temple / cœur = costé droict du sanctuaire / Christ mer rouge / source cou- lante au milieu du Paradis (573)	noyer l'estre/naufage du propre amour/obeissance = haure de nauigation/pren- dre terre = stabilité asseu- ree. .
2. CONTENTEMENS Charité/fidélité magna- nimité divine	tempeste / coquille (perles) difficultez / orages CROIX	confiance / joie / honneur dans les difficultés / désir du martyre
3. CLARTE Lumière Sapience incréée/splen- deur/gloire	(Christ = second Soleil / nuage lumineux	lumière donnée pour la so- litude, pour l'action, pour la conduite
4. MUSIQUE/relation perfections / personnes / essence	mélodie dans les playes du Christ / humanité metoyenne entre toutes choses / exem- plaire de l'accord	goûts divers des perfec- tions divines / accord inté- rieur / extérieur / inté- gration

L'Auteur n'en est encore qu'à la fin du deuxième degré d'union et déjà semble avoir tout dit au sujet de l'essentialité. Le troisième degré d'union en effet, dernier opérateur logique de sur-inclusion, le « resserré » par excellence, ne fera que mettre en relief la pointe de l'activité humaine au sommet de la méthode, à savoir la réunion des puissances, l'opération du fond. Le terme « union » devient ainsi évocateur d'un « resserré » d'activité à la lisière de la passivité mystique, incluant éminemment l'opération des puissances et les dimensions spirituelles qui leur sont attribuées.

Lorsque Joseph se réveille du rêve contemplatif du deuxième degré, le souci diachronique de la méthode réapparaît. Le directeur spirituel doit tracer le chemin au Novice, après l'acte d'offrande et de demande, « peu à peu en l'instruisant sur le troisième acte qui est l'imitation du Sauveur, le disposer à l'union avec la Diuinité ».<sup>144</sup> Car il « ne faut pas laisser nos puissances oysieuses, ains il faut qu'elles s'achementent par des actes bien subordonnez iusques au haut du Cabinet de la vie Sureminente ».<sup>145</sup> Si l'Auteur ressent le besoin de rappeler les

144. *Ib.*, V, 31, 600-601.

145. *Ib.*, 598-599.

étapes-modes-dimensions attribués aux trois actes qui précèdent l'union, c'est parce qu'il va présenter « l'union avec la Diuinité » et le « Cabinet de la vie suréminente » comme une perfection, une essentialisation de ce même « étendu » (haut/bas) dont il a parlé jusqu'ici.

Le point culminant de l'union est annoncé comme la réalisation de l'esprit d'adoption et comme la lutte essentielle contre les vices spirituels. Les marques de l'esprit d'adoption sont la *coincidentia* « haut/bas » (souffrance/confiance) :

C'est là qu'il (le Novice) apprend le secret que nous dict l'Apostre, que ceux qui sont poussez par l'esprit de Dieu sont ses enfans (Rom., 8, 14), car il s'habitue à se rendre souple aux mouuements de la grace, qui luy fait, non plus craindre les penitences, comme à un enfant le fouët, ains les cherir comme les marques honorables de son adoption...

C'est là que (selon le Grec l'esprit de Dieu) ne rend pas seulement tesmoignage au nostre, mais avec le nostre, par concours mutuel, que nous sommes enfans de Dieu, bien assurez que de la part de nostre pere nous ne manquerons d'aucun secours, pourueu que nous luy soyons fidelles.<sup>146</sup>

L'autre aspect de l'union consiste dans la régulation de l'intérieur et de l'extérieur par le fond de l'âme. Dieu en effet « n'espance pas (le) baume sacré » de l'union « sur les pieds & parties interieures de l'ame, mais (comme au sacre des Roys & grands Prestres) sur le chef, pour de là descendre partout ». C'est encore la fonction purgative de la vie unitive, où l'âme doit apprendre « à regner sur ses inclinations par la vertu de la grace que l'on reçoit tres-grande en l'acte d'union, & où luy est mis en la main le sceptre de l'esprit pour dominer ses sentimens... ».<sup>147</sup> Au sommet de la réduction à l'unité, « au seuil du Cabinet », se dessine donc fortement le souci de la conduite.

Poursuite farouche du « resserré » mauvais qui se déploie et se manifeste dans la subtilité et l'enracinement profond des vices spirituels; réalisation du « resserré » essentiel, qui consiste à « nous recueillir en ce seul acte de consentement, souffrance, abandon, & adoration, en l'unique obiect de l'estre infiny »,<sup>148</sup> voilà la trame du troisième degré, où la tension « haut/bas » devient « resserrée », sans pourtant disparaître. Car elle conserve deux fonctions précises : la première : synchroniser l'oraison et la conduite, l'aspect illuminatif (unitif) et purgatif. La conduite unitive « au dessus des sentimens » — affirme Joseph — est

comme l'un des principaux secrets de la vie spirituelle & l'un des plus excellents effets de l'Oraison, selon qu'elle doit estre appliquee à nous rendre un Royaume paisible à Dieu, tout

146. *Ib.*, 602-603.

147. *Ib.*, 603-604.

148. *Ib.*, V 36, 626 et passim.

net & vuide de ses ennemis & rebelles, tels que sont nos sentimens non encores mortifiez.<sup>149</sup>

Deuxièmement, le « haut/bas », est prospectif de la consommation eschatologique de la vie spirituelle qui consiste dans l'« enseuelissement uniuersel de tout ce qui est du vieil homme » et dans le « renouvellement general du monde de gloire : ains que nous attendons aux derniers temps ».<sup>150</sup>

Nous trouvons enfin cette articulation sémantique dans le chapitre conclusif de l'œuvre, où elle va s'imbriquer étroitement avec la tension « resserré/étendu », pour constituer les dimensions de la Croix. Le titre de ce chapitre « seraphique » est éloquent :

Combien l'exemple de Iosué conuient excellemment à saint François, & de l'obligation des Freres Mineurs Capucins d'aspirer à la parfaite union de leur esprit avec Dieu, & combien ils doivent recueillir & réunir tous leurs desseins en ce centre d'amour seraphique, pour de là s'estendre à l'infiny, à l'amplification de la gloire de Dieu & au salut des prochains.<sup>151</sup>

Ce « resserré » qu'est l'amour séraphique a pour centre le Christ. En évoquant l'Eglise primitive, Joseph affirme que les cœurs et les âmes des nouveaux chrétiens « n'estoyent qu'un globe de rayons recueillis & conioincts en l'imitation du coeur du Sauueur, centre de clarté & d'amour ».<sup>152</sup> L'archétype de la tension « resserré-étendu » est emprunté à l'Essence et au symbolisme du feu, « ce noble element, lequel comme se communique plus promptement, intimement & largement que nul autre, aussi plus aidement, penetramment, & entierement il veut posseder les choses ausquelles il se communique ».<sup>153</sup>

Mieux que le feu, l'Essence est infinie communication sans dispersion, comme la nature de Dieu

fluë dans son propre sein en l'émanation des personnes sacrees, avec des torrens d'infinies largesses, comme grands deluges de feu & de flames eslancees d'un foyer ardent : Aussi elle ne permet pas qu'aucune pointe de ce feu ondoyant, se diuise & s'eschappe comme se perdant en l'air, hors du brazier & de l'assemblage de ces flammes unies..<sup>154</sup>

« Charbons dans le feu », les esprits séraphiques sont l'extension de l'Amour divin, « qui ne pouuant croistre en soy mesme, s'estend à estendre ses parfaicts amis iusques à une participation & ressem-

149. *Ib.*, 632.

150. *Ib.*, 39, 665.

151. *Ib.*, V, 40, 666.

152. *Ib.*, 674.

153. *Ib.*, 678.

154. *Ib.*, 680.

blance de ses propres perfections, si nayfue, que luy estant la flamme, ils soient eux charbons enflammez ».

Lesquels doiuent par consequent pour imiter les excellences de ce feu diuin, se communiquer au prochain, mais pourtant sans sortir du feu & sans delaisser le soin de se maintenir en la chaleur de l'exercice interieur, & d'une deuotion non esclai-rée en la surface par un passager rayon du bon desir ; ains plus-tost par tout embrazee dans l'environnement d'un zelee ardent, & d'une ample volonté d'offrir à Dieu & au prochain toutes les puissances de l'esprit et du corps.<sup>155</sup>

Ce centre d'intensité, de plénitude, de totalité rayonne dans toutes les directions ; c'est pourquoi il nous faudrait imaginer l'ensemble de la vie spirituelle sous forme de cercle, dont le « resserré » est le centre non seulement par rapport logique à la circonférence, mais aussi en tant que moyen terme ou résolveur d'un dilemme (haut/bas) sur le diamètre vertical. C'est sur cet axe que Joseph propose aux « charbons enflammez » (resserré) une alternative entre deux pôles, qui semble les mettre en demeure de choisir :

Esprits heureux quiconque soyez paruenus ou à la possession ou au desir d'une telle felicité, puisque vous n'avez plus autre chose à faire, que d'estre : ou charbons ardents à descouuert dessus l'autel du Paradis là haut en la gloire, & en iouys-sance eternelle : ou d'estre charbons conseruez sous les cendres de penitence sur l'Autel de la Croix, resserrez dans le coeur du Sauueur, le plus noble foyer d'amour qui soit en la terre ou au ciel : En quoy vous dois je estimer plus heureux, ou de joiür de Dieu, ou de patir pour le prochain : ou d'estre luisans dans le ciel, ou estre cendreux sur la terre : ou d'estre consommez la haut en la parfaicte charité, & en l'ex-perience de la douceur de Dieu : ou d'estre consommez icy bas en la parfaite humilité, dans l'espreuue de mille peines... O tres victorieux debat entre ces deux felicitéz !<sup>156</sup>

Le dramatique poétique de l'alternative n'a autre but que de projeter hors du « resserré » les dimensions qui le constituent et dont il représente la *coïncidentia oppositorum* en verticale. Car les esprits sérapiques n'ont pas à choisir entre ciel et terre, grâce au Christ qui synchronise les deux « perfections » ou les deux pôles. « Le seul parfaict mediateur IESUS fust orné de toutes les deux par excellence, & ... il eust de quoy nous offrir en don de mariage, ce rare & nouveau present ».

C'est pourquoy il apparoit à saint François sous la figure d'un Seraphin en croix, & non seulement en ceste ame hrus-lee de l'ardeur du Seraphique amour, il distribue pour don de nopces, les contentemens spirituels : ains mesme il faict

155. *Ib.*, 682.

156. *Ib.*, 685.

porter à son corps les liurees et faueurs de sa Passion, se grauant soy mesme dans ceste chair amollie au feu de la dilection, comme un chiffre & cachet posé sur le coeur & le bras de son cher François, par l'honorable impression des stigmates.<sup>157</sup>

La Croix n'est pas seulement « ce chiffre de secrette intelligence & mysterieuse alliance du Sauueur avec la religion des Freres Mineurs » : c'est le chiffre de la perfection tout court, dont le centre est le « resserré » du cœur du Christ, dont émanent les trois dimensions « haut/bas » et « étendu », maintenues ensemble par une « mystérieuse alliance » dont le Séraphin crucifié de la vision de l'Alverne est l'exemple parfait. Au sein du « resserré » nous avons donc une *coïncidentia oppositorum* multiple qui résoud les dilemmes et récapitule la vie spirituelle.

Le passage conclusif de l'œuvre dessine la verticalité de la Croix :

Disons avec l'Apostre *Et quid eligam ignoro* (Phil., 1, 22) : l'abondance des richesses que nous fournissent, ou d'une mort heureuse ou d'une vie penible, nous rend heureusement pauvres, en sorte que ne sachant lequel des deux eslire, detachez de l'affection imparfaite de l'un & de l'autre il faut que nous demeurions unis, & cloüez au seul vouloir Diuin, comme en Croix, mais croix esleuee entre le ciel & la terre, ainsi qu'un eschaffaut du sublime honneur, pour là se voir couronner triomphateurs de tous les plaisirs, & les contemens terrestres, & possesseurs paisibles du Royaume celeste, ja estably dans nos coeurs en suite d'une entiere soumission au Roy des Roys, auquel obeyr c'est regner.<sup>158</sup>

Ajoutons au tronc de la Croix l'horizontalité des « bras étendus » du zèle apostolique et nous sommes en présence de l'essentialité déployée de la vie spirituelle telle qu'elle est envisagée par le schématisme de la pensée de l'Auteur.

\*  
\*\*

Il est évidemment impossible de résumer toutes les acquisitions nuancées de ce chapitre. Rappelons-en l'essentiel.<sup>159</sup>

En nous frayant un chemin à travers d'innombrables « variations », par une analyse qui a pu paraître un peu lente, mais était indispen-

157. *Ib.*, 687.

158. *Ib.*, 695.

159. On pourrait faire la même analyse structurale d'après les fragments de la *Deuxième Perfection Séraphique*, qui est également bien structurée, comme nous l'a montré le chapitre II ; on pourrait aussi analyser les ensembles christologiques des *Exhortations* du Calvaire. Mais ce serait s'obliger à des répétitions et anticiper les développements que nous réservons à un autre ouvrage.

sable pour serrer de près le schématisme logique de l'Auteur, nous avons découvert les constantes des articulations sémantiques de l'*Introduction*. Le fait d'avoir suivi pas à pas le développement de l'œuvre a été payant. Au terme de l'analyse, les polarités métalinguistiques constituant la structure, non seulement nous paraissent chargées du lyrisme et de l'émotion des textes d'où nous les avons tirées, mais elles nous imposent, par leur richesse même, de tenir compte de la mobilité sémantique des symboles logiques respectifs.

Ainsi, d'une part nous pouvons considérer la structure comme la dialectique des émotions essentialisées de Joseph de Paris. Chercheur d'unité, esprit synchronique et totalisant, il sillonne le « resserré » par les *coïncidentiae oppositorum*, où les polarités s'appellent réciproquement, propagent et reflètent des échos multiples de sens. Ces tensions-fusions des contraires essentialisent en outre l'état conflictuel de l'entreprise purgative et de l'action apostolique, en même temps qu'elles en anticipent prospectivement et idéalisent l'accord.

D'autre part, la polysémie des polarités, les changements ou glissements de sens selon les codes qu'elles inspirent et dans lesquels elles jouent, représentent une découverte et fournissent un *critère* absolument indispensable pour fonder, dans la deuxième partie, une phénoménologie cohérente, évitant le risque de s'égarer dans les méandres du style poétique et de la redondance du langage. Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de remarquer la mobilité des symboles « âme », « corps », « divinité », « humanité » et surtout la relativisation du symbole « essence » grâce à ses nombreuses variables christologiques, qui enrichissent le « resserré » essentiel et favorisent l'échange des polarités à l'intérieur du principe d'unité.

Le lecteur pourrait être dérouté par cette réduction de la doctrine de Joseph à un pur symbolisme logique qui semble vider de sa substance la pensée de l'Auteur et enfermer notre étude dans un métalangage purement notionnel. En réalité, loin de la trahir, cette enquête n'est que le développement rigoureux d'un point capital de la doctrine de notre capucin : polarités, symboles et opérateurs logiques, attributions, codes constituent la *METHODE*.

En suivant le critère des approximations successives s'ouvre donc maintenant un chapitre sur le sens de la Méthode, sur la valeur psychologique de ses structures et de ses symboles, et sur la dialectique qui la situe dans l'ensemble de la vie spirituelle.

DIALECTIQUE ET SYMBOLIQUE DE LA METHODE

1. *La méthode : projet, dynamisme, histoire, plénitude*
2. *La dialectique moyen-fin et le Christ*
3. *La symbolique essentielle*





## CHAPITRE IV

### *DIALECTIQUE ET SYMBOLIQUE DE LA METHODE*

Le chapitre précédent a été en grande partie une analyse structurale de l'*Introduction à la vie spirituelle*. Apollinaire de Valence en rééditant cet ouvrage sous le titre simplifié de *Méthode d'oraison*<sup>1</sup> a probablement rendu un mauvais service à la compréhension du Père Joseph. Ce titre en raccourci rétrécit en effet considérablement le rapport entre oraison et conduite; en rehaussant l'oraison il porte à oublier que, dans l'esprit de Joseph, celle-ci apparaît surtout comme grille contemplative pour lire l'ensemble de la vie spirituelle. Du coup la méthode aussi n'est pas à lier exclusivement à l'oraison, bien que celle-ci recouvre apparemment toute l'étendue du discours spirituel en fournissant les catégories et le symbolisme du descriptif qui lui sont inhérents.<sup>2</sup>

La Méthode n'est donc pas pour Joseph une technique d'oraison exclusivement, mais surtout la façon — qui lui est propre — de décrire, de raconter la vie spirituelle, en reprenant inlassablement les mêmes motifs, nous conduisant dans les labyrinthes des variantes, révélant toujours un ensemble fortement structuré, par lequel on ne laisse rien échapper de ce qui fait la trame de l'aventure essentielle.

La méthode est ainsi le lieu par excellence de l'« étendu » et du « resserré ». Esprit synchronique, Joseph a pourtant indéniablement un goût prononcé pour l'étendu. Il n'y a pas que l'*Introduction* pour le prouver. Les Exercices aux Calvairiennes qu'il a multipliés vers la fin de sa vie en sont un exemple frap-

1. *Méthode d'oraison* du P. Joseph du Tremblay, capucin. Revue et annotée par le P. Apollinaire de Valence, Le Mans 1897.

2. C'est à ce point que l'analyse de Bremond tourne court, bien que sa comparaison avec les *Exercices* de saint Ignace puisse permettre en soi un discours beaucoup plus étendu. Cf. Introduction, n. 4 et ch. 3, n. 124.

pant. Mais dans la diversité de ces grands ensembles, dans l'inépuisable variété des sous-ensembles, Joseph ne parle jamais que de la même chose : de l'acte unitif, le plus souvent actif, qui, traversant une complexe phénoménologie de l'oraison, aboutit presque toujours à un essentiel de conduite — la domination des émotions pour assurer une stabilité affective.

Parler de la Méthode — il est évident que nous employons ce terme dans un sens global qui inclut aussi les *Exercices* — comporte donc une traversée laborieuse de l'univers de Joseph, en particulier de sa phénoménologie de l'oraison qui est dense d'homologations logiques. Parce qu'elle est essentiellement une dialectique entre goût du multiple et souci d'unité, entre description détaillée d'un univers en expansion et dévoilement du charisme unitif, la méthode apparaîtra à la fois comme projet essentiel de l'esprit, progressivité et histoire postulées par le discontinu de l'homme, déploiement polychrome de l'unité en totalisation ordonnée.

Mais pour que la méthode paraisse comme un « tout » logique et devienne ainsi, à mi-chemin entre le logos et le symbole, objet d'une intuition globale pour un homme cassé qui a tendance à chercher son salut dans la « vue » de l'unité, il faut encore une fois réduire les césures disjonctives qui semblent opposer le Christ et l'Essence. La méthode est tout entière christologique et tout entière essentielle. Mais, pour le saisir, il faut aller au delà de la tension qui semble séparer un corps et une âme de la méthode : celle-ci, étant homologuée à l'humanité du Christ, participe de son ambivalence symbolique, ouverte à l'emploi tant disjonctif que conjonctif.

C'est en réduisant constamment ces cassures et en épiant tous les efforts de synchronisation que nous arriverons à voir dans le Christ la plénitude et dans l'Essence l'horizon infini de la vie spirituelle.

## LA METHODE

### PROJET, DYNAMISME, HISTOIRE, PLENITUDE

L'apologie de la sublimité, que nous avons exposée en détail au premier chapitre et qui est sous-jacente à l'œuvre entière du Père Joseph, comporte naturellement un retentissement sur le registre de la méthode. Celle-ci implique en effet, soit logiquement soit affectivement (d'où une logique affective), une priorité de la présentation du niveau d'aspiration sur l'exposition diffuse des moyens nécessaires pour atteindre le but unitif. Si les conseils pratiques ne manquent pas chez l'Auteur, les descriptions de l'essentialité l'emportent de loin, dans l'ensemble de sa production littéraire.

Cette prééminence a une raison psychologique transparente que Joseph s'empresse de souligner à chaque occasion. *L'Introduction* tout

entière en est une image, elle qui est essentiellement une méthode pour enflammer les commençants sublimes, pour convaincre les aiglons séraphiques de la sublimité de leur vocation. Le même but, qui inspire logique et langage, se devine dans toutes ses œuvres. Dans la 2PS par exemple, parlant des degrés ou modes supérieurs de la vie spirituelle, l'Auteur précise :

Nous traiterons de ces trois points l'un après l'autre, non par une spéculation méthodique & speciale des moyens qu'il faut tenir pour y arriuer... mais par illustration de leur dignité tirée des Textes de la sainte Écriture, afin d'enflammer nôtre volonté de n'épargner aucun trauail pour atteindre à ce bonheur tres-excellent. Car souuent l'on décrit en vain des méthodes pour acheminer les ames à la perfection, si elles ne sont viuement eprises de sa beauté; elles font ce chemin à regret, comme un ecolier qui ne prend pas plaisir à sa leçon se diuertit facilement.<sup>3</sup>

Nous connaissons suffisamment la *Méthode d'Oraison* pour comprendre comment elle exclut tout caractère strictement méthodique au sens du texte précité. Elle est avant tout « illustration ». On peut donc affirmer que le propre de la méthode est de commencer par la fin, par la communication de l'enthousiasme unitif. Il ne serait pas exagéré de parler d'un aspect ou d'une fonction kérygmaticque de la méthode. Ce qui explique le nombre des variantes sur le même sujet, variantes que sillonne un fort symbolisme de l'Essence et où le descriptif est constamment au service du conatif.

Pour l'avoir déjà vu à l'œuvre dans l'opérateur d'inclusion éminente, nous savons que cette démarche pédagogique correspond au principe capital de la méthode. En effet, si les trois vies doivent toutes être pratiquées à la fois, cela signifie que la vie unitive, homologuée à la fonction de sublimité et d'essentialité, doit être présente à tous les degrés, quelle que soit la situation de l'esprit. Dans le contexte du passage cité plus haut, Joseph ne parlait-il pas de la différence entre la vie déiforme « initiative » et la vie déiforme parfaite, la première « n'étant qu'en germe, & comme une table d'attente plutôt en desir qu'en éfet » ? Germe, attente, desir, autant de mots qui, dès le début de la vie spirituelle projettent l'âme vers « la parfaite mesure du plein âge de Jésus-Christ ».<sup>4</sup>

Dans l'IVS Josph ne tarde pas à établir son « premier principe », « qui veut que sans tarder, Dieu soit aymé de toutes nos forces, qu'il soit logé par tous les estages de nostre Palais, comme Maistre absolu, auquel on presente toutes les clefs ensemble ».<sup>5</sup> Le Novice doit donc apprendre dès le début les secrets de l'union : ce serait une erreur de ne pas commencer par « luy faire dresser les yeux vers le desir de

3. 2PS, 113-114.

4. *Ib.*, 113.

5. IVS, II, 13, 159-160.

s'unir à Dieu par dessus tous les euenemens, les derelictions & tentations sensibles ou intellectuelles », <sup>6</sup>

Car en toutes les conditions il est necessaire à chascun de sçauoir au besoin ietter la veuë au plus fort des tempestes vers le bien souuerain, comme deuers un clair flambeau, qui de loin luy rayonne, vers lequel il tasche d'arriuer par cet acte d'union, non en qualité, ny selon l'eminence des Parfaicst, non à pleines voyles, ny en pleine mer d'une totale denudation, & abandon des moyens ordinaires, comme font les grands nauires, mais en costoyant terre à terre, & selon sa portée, sans quitter le riuage cogneu, ny laisser sa Meditation, & les autres actes, décrits en la Methode, qui conduisent à l'union... <sup>7</sup>

Il est donc clair que la méthode est tout entière projet, tout en restant le « riuage cogneu », cher au Père Joseph, directeur spirituel auquel faisait défaut l'expérience. La méthode proclame la beauté de l'essentialité, brode sur les modes de l'union. Elle se doit d'en faire jaillir le désir <sup>8</sup> et de faire atteindre le but le plus tôt possible. En dépit de la redondance du langage, elle se présentera donc avec toutes les caractéristiques du « moyen court ».

La présentation du niveau d'aspiration, toute première qu'elle soit, est évidemment loin d'épuiser la richesse de la méthode. En tension avec sa tendance foncière qui la porte à enjamber la durée, la méthode se caractérise comme apologie de la multiplicité et de la progressivité. Joseph n'a jamais perdu de vue que l'effort d'essentialisation, tout en mettant à l'abri d'une pratique exclusive de la vie activo-purgative, courait un risque beaucoup plus séduisant pour les hommes charmés comme lui par l'activité pure de l'esprit. Nous avons déjà vu que la Croix commandait le régime de l'étendu, en imposant une progressivité des vertus. Le resserré n'est pas donné. Il doit être une conquête ou un don de Dieu fait aux amis de la Croix.

Même si Joseph remplace souvent la croix, symbole de progressivité, par un « resserré » de douleur qui permet de rejoindre immédiatement le resserré unitif, il est indéniable qu'il présente la méthode, homologuée à la croix, comme résultante de la fragmentation de l'homme. Elle correspond au symbole du corps, à sa complexité insurmontable, à son être nombre, histoire, succession :

L'action de l'homme est limitée à quelque terme finy & stricte mesure : elle est successive par discours & mouuemens s'entresuiuans l'un l'autre, elle est cogneuë à nostre esprit, puisque l'esprit de l'homme (ainsi que dit l'Apostre) cognoist ce qui est dans l'homme : chacun peut bien sçauoir à quoy il pense. <sup>9</sup>

6. *Ib.*, 160.

7. *Ib.*, 160-161.

8. Cf. le chapitre 6 de notre deuxième partie où nous parlerons de la génétique du désir de l'esprit.

9. IVS, II, 8, 139. 1<sup>o</sup>Cor., 2, 11.

Non seulement par son action l'homme ne peut prétendre imiter l'Esprit de Dieu, mais encore il ne peut, du fait de sa composition, se conduire exclusivement comme esprit. « Et mesme nostre chair mortelle — ironise Joseph — unie avec nostre Esprit par quelque forme de Mariage, en vain voudroit contrefaire les qualitez de l'Esprit, & elle seroit ridicule ». <sup>10</sup>

L'Auteur ne manque jamais d'attaquer ceux qui, se croyant « incorruptibles & aussi purs & parfaicts que le Saint Esprit », « negligent de passer à bon escient par la vie Purgatiue », à savoir les spirituels qui escamotent la progressivité, voulant

que sans discourir par l'operation successiue des actes d'entendement & de volonté, le Ciel leur soit ouuert, avec tous ses mysteres, par un simple regard, sans tant de multiplicitez & de parties subdiuises d'Oraison, comme s'ils estoient actes purs, & indiuisibles, ainsi que les esprits des Anges, ou mesme comme celuy de Dieu, puisque celuy des Anges, ne laisse pas d'arraisonner par instants separez, ou par confrontation de leurs especes intelligibles : ainsi ces gens n'exercent point les puissances de l'ame, Memoire, Entendement & Volonté, en l'exercice des quelles consiste la vie Contemplative. <sup>11</sup>

Bref, la vie unitive, principe logique d'essentialisation et lieu de l'opération de l'esprit, ne sera vraie qu'en incluant éminemment l'exercice de la vie purgative et de la contemplative. Les rapports de la méthode, mise en œuvre des puissances, avec cette dernière sont à souligner. Un texte de la *IPS* particulièrement éclairant nous suggère la fonction d'ordre propre à la vie contemplative :

Ainsi le Pere enuoye son Esprit sur trois sortes de ses fideles seruiteurs. Les uns sont encores dans les trauaux de la vie actiue, & se peinent à desmeler la confusion de leur intérieur, comme d'un chaos où tout n'est pas encore rangé en son lieu. Le second est propre au repos de la vie solitaire & contemplatiue, dans laquelle on se prépare pour agir plus utilement. Le troisieme conuient au zele qui presse les Ames seraphiques, de faire brusler dans leurs coeurs, & en tous ceux de leurs prochains, le feu que le Fils de Dieu est venu apporter en terre. <sup>12</sup>

La vie contemplative est ainsi présentée comme favorisant la victoire sur le chaos d'une vie active parcellaire et désordonnée. Cette victoire est assurée implicitement par la « mise en ordre de l'intérieur » inhérente à l'exercice des puissances : de la mémoire, qui inventorie les matériaux éparés ; de l'intellect, qui les juge et les éche-lonne ; de la volonté, qui les projette vers la sublimité sous l'aspect soit de l'union soit de sa redondance apostolique.

10. *Ib.*, 139-140.

11. *Ib.*, 141-142.

12. *IPS*, 338-339.

Cette capacité de structuration se manifestera donc de plusieurs façons, qui s'imposent à notre analyse.

Elle se déclare d'abord dans la distribution et l'exposition progressive des éléments : tour d'horizon qui, grâce au symbolisme ascensionnel, tient ensemble l'exigence de succession et le dynamisme du projet. Si dans la 2PS Joseph a exposé en succession les quatre vies qui recourent les trois vocations,<sup>13</sup> c'est pour une raison précise :

Le bon ordre requiert que l'on commence d'enseigner les doctrines esloignées des sens, & difficiles d'elles-mêmes, par les principes plus usitez, & dont la connoissance nous est plus familiere : comme si voulant arriuer à un lieu haut, l'on faisoit des degrez pour y monter plus facilement.

Et d'autant que la perfection Seraphique, de laquelle nous parlons, est fort éminente par dessus le vulgaire, il nous a fallu représenter ces quatre genres de vie d'une manière commune en son commencement, mais qui va toujours s'élevant par des voyes assez sublimes, jusques à tant qu'elle parvienne au sommet auquel elle aspire.<sup>14</sup>

Ce mouvement de bas en haut, propre au symbolisme de l'échelle, est littérairement présent partout. On se demande pourtant si ce mouvement ascensionnel n'est pas, la plupart du temps, un simple artifice littéraire ayant pour fonction de dynamiser l'étendu, commandé par le complexe de hauteur et révélateur d'une compensation symbolique contrecarrant l'indiscutable tendance au synchronique de la méthode, que nous avons vu résoudre souvent le trajet « bas-haut » en une *coincidentia oppositorum* « haut/bas ».

En effet, dans les ensembles symboliques qui traduisent littérairement la progression, l'Auteur procède toujours à d'implacables réductions qui les vident de leur force opératoire. Puissez des exemples dans les *Dix Jours*, où ces ensembles sont nombreux.

A partir d'Osée, 11, 34 (l'exégèse « mystique » du texte ne nous intéresse pas ici), Joseph affirme par exemple :

Pour reduire en methode ce qu'Osée dit, nous y remarquerons trois états : l'enfance, l'adolescence et l'âge accompli, qui sont, selon les spirituels, les commençants, profitans et parfaits.<sup>15</sup>

mais à la fin de l'Exhortation cette progression est pratiquement désavouée : pour arriver à l'amour unitif, nous dit-il, « il faut faire un grand chemin, au moins les ames lâches et inconstantes ; mais les bien résolues y parviennent en un instant, par des forts actes d'amour et de fidelité intérieure »,<sup>16</sup>

13. Cf. schème 7, p. 68.

14. 2PS, 181-182.

15. 10J., 21.

16. *Ib.*, 24-25.

Il en va de même pour un autre ensemble où la « réduction en méthode » est assurée par la succession *surge-propera-veni*. A partir du deuxième degré *propera*, Joseph attribue déjà à l'âme les caractères de l'union essentielle : « Le deuxième pas est une conversation plus intime. On voit Dieu face à face. En l'oraison on entre dans une vie unitive, le fond de l'esprit adore Dieu qui est Esprit... ».<sup>17</sup>

Et il en est ainsi des autres ensembles, tels que « se lever-s'avancer-persévérer »,<sup>18</sup> ou encore « aurore-lune-soleil ».<sup>19</sup> Ils ne font que se réduire à un artifice littéraire qui s'efforce de « raconter » la vie spirituelle selon le goût de l'Auteur, exploitant davantage la force symbolique de l'échelonnement que sa trace opératoire.

Cependant affirmer que Joseph escamote toute progressivité effective serait oublier son bon sens et surtout sa virtuosité diplomatique. Celle-ci n'est pas uniquement le talent de donner l'impression du chemin ou d'évoquer une trajectoire, tout en ne parlant que du but. Elle se manifeste encore dans l'art de conjuguer effectivement instant et durée, unité et progressivité. C'est justement l'équilibre de leur composition qui fait la méthode, conformément au principe nettement établi :

(...) il faut observer cette distinction bien proportionnée aux trois estats ou classes des disciples de l'Oraison. 1. Commencans, 2. Profitans, 3. Parfaicts. C'est que les Commencans doivent s'arrester davantage à la Vie Purgatiue, les Profitans à l'Illuminatiue, les Parfaicts à l'Unitiue, sans que pourtant aucun d'eux delaisse en chasque Oraison, de preparer à Dieu trois estages, & d'exercer par consequent les trois vies, chacun selon le rang de sa classe, & de son estat.

(...) Or en disant qu'il faut exercer ensemble les trois vies, mais l'une plus que l'autre, selon la distinction des trois sortes de Classes des disciples de l'Oraison, c'est establir un ordre, & une Methode...<sup>20</sup>

La clarté opératoire de cet « ordre » est apparemment sans défaut. Toutefois, il est bon de ne pas oublier ce que nous avons appris par l'analyse structurale du chapitre II, où les trois vies sont constamment réduites à un « étendu » (purgative-illuminative) sur lequel opère le « resserré » d'inclusion et de sublimation. Il en découle que la seule diachronie qui soit opératoire chez Joseph ne se manifeste pas selon un rythme ternaire, mais binaire : elle apparaît dans le passage d'une conduite purgativo-illuminative non essentielle à une conduite essentialisée. La deuxième partie nous en fournira des preuves concrètes.

Nous pouvons en conclure que l'exposition de la progressivité selon un rythme ternaire, ne relevant pas d'une description phénoménolo-

17. *Ib.*, 90.

18. *Ib.*, 69-70.

19. *Ib.*, 217-218.

20. IVS, II, 13, 157-158, 161-162.

gique, correspond plutôt à une fonction littéraire de discernement et d'organisation logico-symbolique de l'étendu et de ses principes intégrateurs. Dans l'*IVS* « la cognoissance de l'Ordre & Methode »<sup>21</sup> correspond à la représentation de l'intérieur à trois étages, à la description des fonctions des trois vies, de leurs défauts et de leurs remèdes. Ce qui confirme l'importance accordée par l'Auteur à l'illumination. Mais, selon cette acception, la méthode subit les réductions logiques bien connues. Nous avons vu, par exemple, que son application à l'oraison par les douze actes, plutôt que souligner une progression dans la vie spirituelle, met en relief la totalité et la variété des actes qui la composent.

C'est donc l'ordre qui l'emporte sur les images de la progressivité. Joseph tient à souligner que « ceste Methode d'Oraison... faict exercer les trois susdites vies... embellit les trois susdits estages... comprend (non comme dans une masse confuse, mais) avec l'estenduë & la proportion d'un ordre bien réglé, les trois estats, des Commençaens. Profitaens, Parfaits ».<sup>22</sup> Si la méthode n'est que déploiement du resserré en « étendu ordonné », il est normal de constater que les actes conseillés par Joseph sont toujours les mêmes (qu'on soit au début de la vie spirituelle ou à son terme) puisqu'ils ne sont que des aspects différents de l'union, organisés dialectiquement.

Le premier acte de la Préparation, la droite intention, renferme déjà tout, puisque sa substance

contient de vouloir plaire à Dieu, sans meslange d'aucun propre interest, en la veuë qu'il est souuerainement digne qu'à luy, comme nostre premier principe, & fin derniere, nous dirigions, & referions tout nostre estre, & tout ce qui procede de nous.<sup>23</sup>

De même, au terme de la Méthode, lorsque

nous arrêtons le cours des actes multipliez pour nous recueillir en ce seul acte de consentement, souffrance, abandon, & adoration en l'unique obiet de l'estre infny,

Joseph précise :

tous ces termes susdits ne disent qu'une mesme chose, & s'entrecontiennent les uns les autres, non par confusion, mais par éminence.<sup>24</sup>

Ce dernier texte nous paraît significatif. La notion d'ordre, qui convient éminemment à la méthode, en tant qu'étendu non chaotique, non confus, devient un ersatz de l'inclusion éminentielle, alors que l'âme n'est pas encore esprit, capable de l'acte unitif. Ce qui embarrasse Joseph n'est pas la multiplicité, mais la confusion. La méthode

21. *Ib.*, II, 9, 147-154.

22. *Ib.*, II, 14, 165-166.

23. *Ib.*, III, 2, 184.

24. *Ib.*, V, 36, 626.

est le *cosmos* dont la fonction est de racheter le *chaos* parcellaire de l'homme non essentialisé, de donner le sens de l'ensemble dans l'attente et la préparation de la saisie unitive. D'où l'équivalence : l'ordre (connaissance et pratique) est aux commençants-profitants ce que l'unité (inclusion éminente) est aux parfaits.

Observons comment l'Auteur, dans le contexte de l'acte d'imitation, présente le cas de plusieurs sentiments qui peuvent s'élever dans l'âme :

Et mesme les vagues & les ondes de diuers mouuemens de compunction, de contrition, de compassion, d'amour, de ioye, de hayne de soy mesme, de desirs du martyre, de zele du prochain se leuent sensiblement dans le sein de cette ame...

Il se demande donc par prolepse « comment peuuent compatir tous ces diuers mouuemens... avec l'acte troisieme de l'Affection qui est l'imitation ». Car « on peut dire qu'au lieu d'un acte en voylà plusieurs, avec telle confusion & multiplicité que l'ame ne sçaura auquel s'arrester ». Et il enchaîne :

Je respons qu'encores que ces mouuemens suruiennent en l'Oraison, en quelque partie que ce soit, ils ne multiplient pas l'acte, auquel ils se rencontrent, d'autant que l'ame ne les recherche pas, & ne s'estudie pas à les auoir : Ce qui seroit sortir de sa methode, & s'embrouiller dans le desreglement des ames qui ne sçauent où elles tendent, ny quelle route il leur conuient tenir : mais l'ame que nous instruisons, veut paruenir à l'union par la voye de la methode cy-dessus declaree, qu'elle pretend poursuiure par des actes spirituels, reglez comme dessus & non selon les sentimens confus & diuers.<sup>25</sup>

A la confusion de cet univers purement émotionnel Joseph oppose le cosmos harmonieux et logique de la méthode que nous a révélé le chapitre III. Même s'il donne l'impression de parler d'actes successifs, l'Auteur sait parfaitement qu'il s'agit d'un système dialectique et équilibrateur si les actes de la méthode sont conçus comme des avirons « lesquels ne multiplient & ne diminuent pas, soit qu'il y aye des vagues ou non ; c'est à dire que les mesme actes demeurent tousiours en leur mesme nombre, suite, & methode, comme des avirons bien arrangez, soit que les sentimens soient bons ou mauvais... ».<sup>26</sup>

On devine l'horreur de Joseph pour les émotions confuses, et sa confiance dans cet appareil d'intelligibilité symbolique et cette caution de stabilité affective qu'est la méthode, ensemble parfait qui semble absorber la multiplicité même des douze actes. Il doit la concevoir à travers l'image d'une trirème à trois rangées d'avirons, qui traverse

25. *Ib.*, V, 13, 465-467.

26. *Ib.*, 468.

la mer orageuse des « sentiments », « parmi lesquelles varietez l'ame conduit tousiours son vaisseau en un mesme haure, qui est l'union ».<sup>27</sup> Grâce à cette image Joseph réaffirme le dynamisme du projet unitif, tout en sauvant le système rassurant de la méthode qui diminue la vulnérabilité de l'âme.

Le nombre mystique « 12 » n'est pas « nombre de perfection et totalité » pour rien.<sup>28</sup> Les douze actes, comme tout autre ensemble symbolique, ne sont en effet que le tissu de l'union, son étendu. Nous abordons ici une autre acception essentielle de la méthode : la plénitude. Les variantes, selon lesquelles l'Auteur reprend inlassablement le même sujet, nous ont déjà fait soupçonner être en face de la situation classique de l'homme « mythisant », écartelé entre la non-possession et la visée de la plénitude.<sup>29</sup> La confiance dans la plénitude de l'union passive est d'autant plus faible qu'elle est moins expérimentée. D'où la fonction typique de la méthode : assurer la plénitude ou se « rassurer de la plénitude » de l'acte unitif.

Si le Père Joseph considère que, même dans la suspension des puissances il « seroit agreable à Dieu & utile au Nouice, qu'il pratiquast pour le commencement la Methode des actes, sans s'arrester aux gousts de la Preparation »,<sup>30</sup> semblant ainsi faire exception à sa maxime générale : « qu'il est permis de suivre l'attraction, & suspension interieure... toutes les fois qu'elle se presente à nous, avec suffisante occupation & plenitude d'esprit »,<sup>31</sup> c'est qu'il craint que cette union ou plénitude ne soit que « vide ». S'il propose la Méthode, c'est donc « pour mieux apprendre les adresses de ce chemin battu », ce qui peut se traduire : « pour mieux connaître de quelle étoffe est faite l'union » :

Dautant que le Nouice, ou Commençant, apres que par superbe, paresse, ou recherche trop grande de sa propre consolation, il s'est laissé oster la connoissance d'une pratique bien reglee, se trouuant lors embarassé dans une confusion & un labyrinthe d'exercices spirituels, ou pour mieux dire, sans aucun exercice, comme dans un vaste desert, qui n'est remply que du vuide, il perd presque la volonté, & le pouuoir de crier au secours...<sup>32</sup>

Si la confusion démasque le « vide », la pratique ordonnée de l'union « en étenduë » garantit la consistance du resserré unitif. Lisons ce texte très riche, où l'Auteur relativise l'imitation servile, mais nullement l'utilité de la méthode en général :

27. *Ib.*, 469.

28. Cf. p. 63.

29. On pourrait établir des comparaisons intéressantes entre le mythe comme projet et la méthode au sens de Joseph.

30. *IVS*, III, 1, 179-180.

31. *Ib.*, 181.

32. *Ib.*, 180.

Or ce n'est pas nostre intention que l'on s'oblige durant l'Oraison actuelle, à la suite & tisseur de nos paroles, lesquelles seruent pour imprimer les premieres notions dans l'ame, encore apprentiue, qui apres avec la pratique, en ayant conceu la substance, se les pourra représenter, non tant par discours que par une simple veuë d'esprit. Car il est necessaire que les Nouices ne se contentent pas de courir legèrement sur la methode & d'en tirer quelque cognoissance confuse : Et moins leur nuist la multiplicité rangée par un bon ordre, qui peut apres se reduire en unité & simplicité, autant que Dieu & leur fidelité donnent lieu d'y ariuer ; Que ne feroit un exercice trop desnüé & simple, qui ne seroit assez capable d'esleuer l'ame foible, laquelle a besoin de monter par des eschelons, & qui voulant arriuer sur le haut d'une roche droicte, sans aisles ni eschelle, se froisse & s'affoiblit par des vains efforts, mesme s'expose à plusieurs precipices, & en fin perd toute methode, & peu apres tout desir d'Oraison.<sup>33</sup>

Ce qui pourrait donner le schème suivant (Voir le tableau S. 30, p. 150) :

En examinant l'axe diachronique du schème, on observe la progression binaire qui va du discours à la simple vue, d'un étendu ordonné à un resserré consistant. Cette progression est opératoire : en ce sens Joseph parle des « personnes exercees en l'attention interieure », attention valable tant dans le domaine de l'oraison que dans celui de la conduite.<sup>34</sup> Cette succession souligne le progrès psychologique dans l'exercice d'une visée contemplative. Or il est important de remarquer que le « traict extraordinaire », qui permet de surmonter les actes distincts, n'entraîne pas pour Joseph nécessairement une union passive : l'objet du « simple regard » n'est souvent que la substance (« concevoir la substance ») de la méthode. Il en résulterait une alternance étendu/resserré à l'intérieur même de la méthode, une fois que l'âme a plus ou moins atteint la capacité unitive de l'attention. La méthode balise la contemplation quand s'épuise l'attraction divine ; elle n'est pas qu'un trajet d'acheminement :

(...) ie diray... que par tout où l'ame se trouue preuenüé d'un fort traict ou mouuement surnaturel, elle doit le suiure quand elle aura sujet de le croire tel par la recollection et viuification des puissances qu'il y opere, y conjoignant, pour plus grande assurance, l'experience qu'elle a faite, que ce traict l'auance à la vertu, avec approbation du Directeur, pourueu qu'elle ne neglige pas de bien cognoistre & pratiquer la methode reglee hors le temps de ceste attraction, ce qui seroit autrement paresse & superbe.<sup>35</sup>

33. *Ib.*, V, 3, 393-394.

34. *Ib.*, IV, 5, 250.

35. *Ib.*, V, 1, 374.

S. 30

## SYNCHRONIE

D  
I  
A  
C  
H  
R  
O  
N  
I  
E

Régimes	Défauts	Remède	Phénoménologie	Expres. littér.
ETENDU	Courir léger/cognoiss. confuse / vains efforts / perdre la méthode	MULTIPLICITE RANGEE PAR UN BON ORDRE réduisible à	(Traict ordinaire) Tisseure de paroles / discours/notions premières	Aisles / eschelle / monter par eschellons
RESSERRE	Exercice trop desnüé et simple / vide	UNITE et SIMPLICITE	(Traict extraordinaire) Concevoir la substance / simple vue d'esprit	Haut de la droite roche de l'Essentialité

Cette alternance peut être envisagée de plusieurs façons, les termes « attraction » ou « traict » étant ambigus. N'oublions pas que le « traict extraordinaire » correspond, dans l'*Exercice des Bienheureux* à ce resserré de la méthode qu'est l'exercice du Tout et du Rien ; ni que le troisième degré d'union de l'*Introduction* est une réunion active des puissances qui constitue la pointe de la *Méthode d'Oraison*. Puisque la grande préoccupation de Joseph est surtout l'éducation à un acte unitif simple à la lisière de la passivité, il est loisible de penser que ce « traict » dont il parle souvent concerne une saisie unitive du potentiel symbolique du système signifiant de la méthode plutôt qu'une véritable expérience passive de Dieu, qui serait nettement un au-delà de la méthode.

On comprendrait mieux alors pourquoi Joseph est obsédé par la crainte que l'acte unitif ne soit qu'un songe, et pourquoi il multiplie les conseils de « prendre force dans les actes distincts »,<sup>36</sup> souligne l'utilité « de se servir de quelque consideration », de « faire du feu par les actes de l'intelligence, comme si on faisoit sortir des estincelles avec le fusil ».<sup>37</sup>

Ce que ie-dis pour faire voir la tromperie de quelques ames lesquelles par paresse de produire des actes de l'entendement, disent se contenter d'un simple souvenir & d'une veuë en Dieu, qui est bon lors qu'il est bien faict selon qu'il conuient à l'estat de la vie sureminente, mais ce regard en plusieurs est plustost un songe, ou le reueil d'un homme à demy endormy, qui se faict croire auoir veu des chandelles, & passer des lumieres deuant ses yeux, que non pas un regard veritable de Dieu, qui opere en un instant plusieurs utiles cognoissances, & les faict passer dans la volonté, ainsi que des rayons au trauers d'un chrystal transparent.<sup>38</sup>

Bref, si la méthode, en son régime d'étendu ordonné, spatialise, discerne, explique, raconte, déploie la « substance » de l'acte unitif (méthode en régime resserré), sans laquelle il serait creux, nous pouvons conclure à l'importance psychologique des schèmes dialectiques, de la verbalisation, proclamation, illustration typiques de l'étendu. La méthode n'est donc pas qu'une espèce d'initiation par le *mandala* ; elle est reprise, répétition, récitation du système signifiant qui déploie la richesse de l'union. C'est la garantie que l'acte unitif n'est pas vide ;

36. « Toutes les fois que vous estes dans la pratique de l'union, et que la conscience vous fait connoistre auoir besoin de quelques bonnes veuës, ne craignez point de retourner à l'adhesion et meditation qui se faict par des actes d'affection et soustenus par des bonnes cognoissances comme de la passion de Nostre Seigneur ou de quelque autre obiect. Et après, estant fortifiée, il faut quitter cela pour adorer et aymer Dieu seul, sans aucune autre veuë, et puis quand vous vous sentez foibles. reprenez ces pensées là pour vous exciter » (E33IS (TOE), ns. 1335, 128.)

37. IVS, V, 4, 395.

38. *Ib.*, 396.

qu'il représente vraiment une saisie globale du sens de l'ensemble, qu'il contient vraiment « en un instant plusieurs utiles cognoscances ».

Joseph rejoint ainsi son projet de faire tenir ensemble étendu et resserré, multiplicité et unité, totalité et différenciations. Si nos réflexions sont exactes, nous pouvons aussi donner corps à l'impression que nous laisse toute la production de l'Auteur, à savoir qu'il essaie de « gonfler » l'acte unitif. Nous savons qu'il identifie salut et connaissance, qu'il joue sur l'ambiguïté de l'objet de la simple vue, qu'il juge synonymes ordre et unité. A défaut d'expérience il pourrait combler ainsi le « vide » d'une unité psychologique non vécue, non seulement par les variantes de l'étendu, mais en jouant sur un acte simple, resserré gros d'un étendu quintessencié.

En effet, entre l'acte unitif « vide », « trop deslié et simple », et le simple regard qui dépasse, tout en les incluant éminemment, les connaissances distinctes, il y a place pour un moyen terme : un acte simple ayant un « corps », qui n'est donc pas « vide », puisqu'il contient les schèmes et leur symbolique. Acte qui est unitif, puisque cette multiplicité glissée en son intérieur est « bien rangée », réduite à l'essentiel des polarités et des articulations sémantiques de la méthode.

La confiance de Joseph dans la possibilité de réaliser cette « plénitude simple » par un acte de l'esprit en deçà de la passivité contemplative est soutenue probablement par le fait que le corps et l'esprit de la méthode sont pleins du Christ. Nous avons donc intérêt à suivre la piste que nous ouvre cette homologation de la méthode au Christ.

## LA DIALECTIQUE MOYEN-FIN ET LE CHRIST

Nous avons exploité jusqu'ici les structures et les textes de l'*Introduction* (1616). En franchissant d'emblée une durée de vingt ans, nous pouvons transposer tout ce qu'on vient de dire au sujet de la méthode sur le plan des *Exercices* du Calvaire, lieu privilégié des variantes « méthodiques » de l'Auteur, où il fait jouer à plein ses homologations symboliques.

La coexistence, propre à la méthode, des fonctions de projet unitif d'une part et d'acheminement, d'ordre, de balisage de la contemplation, d'exposition « étendue » de la plénitude de l'autre, fait apparaître, tout au long de ces ensembles (Exhortations regroupées sous le titre d'*Exercices*), une tension typique qui les caractérise.

Nous avons ainsi d'un côté les « exercices », le « moyen », et, de l'autre l'acte « unitif », le « moyen sans moyen », la « fin » ou « but » de ces mêmes exercices. Puisque ces exercices (méthode) sont homologués à l'humanité du Christ (étendu), et la fin à la Divinité ou à l'Essence (resserré), nous allons rencontrer inévitablement une dynamique de dépassement de l'humanité toutes les fois que ce sym-

bole de l'étendu est connoté disjonctivement, comme aussi des tentatives répétées d'intégrer l'humanité à l'Essence (emploi conjonctif du binôme) pour assurer la plénitude de l'acte unitif. Le lecteur pourra se rapporter utilement au schème 17 (p. 97) où il apparaît clairement que la dialectique « moyen/fin », « Christ/Essence » est à l'intérieur de la méthode, et où le Christ est annoncé comme le chiffre, la figure, l'opérateur logique de la fusion des contraires.

Sans vouloir exploiter ici toutes les virtualités de la fonction christologique, ni analyser les descriptions phénoménologiques de l'oraison, nous voudrions dégager les lignes de force de la pensée de l'Auteur, pour trouver la clef de lecture de ses exhortations, ensembles improvisés, très inégaux et plutôt diffus. Donner une clef, c'est encore du ressort de la méthode, au sens de Joseph : sans elle on risque de s'embrouiller dans les contradictions apparentes qui foisonnent, surtout au sujet du problème classique du dépassement de l'humanité, que nous ne faisons ici — cela va sans dire — que côtoyer.

Choisissons comme point de départ une conférence de l'*Exercice des cinq playes*, du 30 mars 1636,<sup>39</sup> pour voir comment la dialectique « moyen/fin » devient opératoire. Dès le début Joseph répète le principe qui lui est cher : le meilleur type d'oraison (et de conduite) s'approche de l'union des bienheureux. Il se réalise en terre par la fonction de la vie unitive, par la réunion des puissances au fond de l'esprit.<sup>40</sup> Joseph — répétons-le — ne s'intéresse habituellement qu'à la part active de l'homme. Lorsque, par exception, il se risque sur le terrain de l'expérience passive,<sup>41</sup> il se perd en imaginations et s'égare en pays inconnu. Quand, au contraire, il sait rester dans les limites qu'il s'est tracées, son objectif est d'acheminer l'âme à l'opération de Dieu par un moyen le plus proche possible de ce but qui se situe au delà de la méthode.

Ce moyen appelé « sans moyen » en raison de son resserré de substance, coïncide avec l'exercice « de l'Estre Infiny » que Joseph ne se lasse pas de conseiller, car il le considère comme « l'alphabet du traict unitif ».<sup>42</sup> Citons-le une fois pour toutes, en le puisant dans les *Exercices* imprimés :

O mon Dieu, Estre infini, present sans cesse à mon ame, je ne veux rien voir, ni rien aimer que vous : tout autre objet ne me doit non plus toucher le sens ni émouvoir la raison, qu'une chose qui n'est pas.

Au moins, si les objets creez touchent mes sens & ma raison humaine, mon esprit de tout son pouvoir adore, embrasse & admire vostre divin Esprit, me complaisant infiniment des richesses & felicitez que vous possédez, mon tout & unique

39. E5PL, ms. 1339, 178 ss.

40. *Ib.*, 179-180.

41. En sont un exemple la plupart des pages du *Traicté de l'Oraison essentielle*.

42. E33IS (TOE), ms. 120, fol. 42 v°.

tresor : toute autre chose pour jamais me sera comme ordure & fumier.

Et puisque rien ne vous peut empescher d'estre heureux, rien aussi ne me peut empescher d'estre heureuse, ne voulant plus avoir autre bonheur que le vostre.<sup>43</sup>

Si Joseph a toujours attribué une importance capitale à cet « exercice », c'est qu'il « contient en dix lignes la substance de tous les discours de la vie spirituelle ».<sup>44</sup> Nous y voyons en effet une pratique du *Todo* et de la *Nada* : l'acte de complaisance et l'anéantissement actif. Cet exercice est en même temps sur la ligne du resserré ; il représente la « fin » de tout autre exercice : l'union à Dieu par la « foy nuë et le pur amour ». Il est la fleur de la méthode, et il se situe sur l'axe logico-symbolique de l'Essence (Estre infiny). L'idéal pour Joseph serait que l'âme puisse toujours rester sur cet axe, où tout coïncide avec la « fin » et où le « moyen » est réduit à la quintessence.<sup>45</sup>

Cependant Joseph, qui se veut réaliste et s'inquiète du fait que le Christ n'apparaît pas dans le « moyen sans moyen », revient à l'étendu des exercices en général :

Mais d'autant que nostre foiblesse est si grande que ne pouons sans quelques moyens nous maintenir en cette premiere sorte d'oraison, il faut auoir recours à la deuxième maniere d'oraison qui en contient plusieurs...<sup>46</sup>

La manière étendue de l'oraison (les exercices) semble justifiée par la faiblesse de l'âme. Il semble toutefois que la multitude et la variété que l'Auteur propose soient aussi motivées par la plénitude ordonnée qu'illustrent les exercices :

Vous pourries estre en peine de sçavoir quelle est mon intention en l'usage que vous deués faire de cette multitude et varieté d'exercices que nous vous auons donnés. Je vous ai déjà dit qu'en vous les donnant, je n'auois dessein d'apporter confusion mais de vous donner plenitude et de vous bien nourrir, car il faut mieux auoir l'abondance que la disette et comme en la vie interieure il y a tant de thresors, il est bon que vous en ayez la cognoissance afin de pouuoir prendre ce qui vous sera plus agreable et utile. Comme une table bien couuerte de toutes sortes de viandes n'oblige pas les personnes de les prendres toutes, mais c'est à fin que chacun en prenne ce qui est plus à son goust et selon le besoin et aye suffisamment de quoy se nourrir et contenter. Ainsy la multitude des biens spirituels ne peut estre nuisible pourueu que l'on en sache bien user.<sup>47</sup>

43. *Exercice de la présence de Dieu*, dans EBC, I, 110-111.

44. E5PL, ms. 1339, 180.

45. L'EB et le TOE y insistent tout particulièrement.

46. E5PL, ms. 1339, 180-181.

47. EAJ, Exhortation préparatoire, ms. 1338, 1-2. Cf. aussi E5PL, ms. 1339, 183.

La multiplicité des exercices est donc positive. D'abord parce qu'elle assure, par ses variantes, la saturation de l'oraison; ensuite parce qu'elle est appelée à se réduire à l'unité, grâce à deux principes. Premièrement, le « but » des exercices c'est l'unité même, l'union.<sup>48</sup> Deuxièmement, tous ces exercices ont déjà une unité interne, leur propre consistance, à savoir le Christ, dont le cœur focalise l'étendu de l'oraison ordinaire. En précisant les modalités de ce type d'oraison, Joseph dit :

La 1ere est la meditation des bienfaits de Dieu comme il a créé le ciel et la terre, *s'estendant* en la connoissance de ses infinies perfections, des vertus que N.S. a pratiquées, des mystères de sa vie et de sa mort, passant de là au deuxiesme point qui est de *reunir* la vue de toutes ces choses dans le centre du coeur de Iesus, ce qui est entrer de la meditation dans l'union...<sup>49</sup>

Nous avons ici une variable opératoire de la fonction « methodique » du Christ. Le Christ est appelé à résumer tous les « moyens » et à les projeter vers leur fin : l'union, la divinité. Par le symbole du cœur, quintessence de l'humanité, le Christ apparaît comme un opérateur d'inclusion et celui par lequel on se ménage une brèche dans le bastion de l'essentialité. Ces deux fonctions demandent un supplément d'explication.

Cherchons d'abord à comprendre dans quel sens le Christ résume tous les moyens. Le Christ est le centre de tous les exercices, leur substance, leur argument. Joseph affirme : « Tous vos exercices portent et vous conduisent à Iesus en croix, et afin de vous le faire connoistre, nous allons parler de tous selon leur ordre et vous faire savoir la fin de chacun ».<sup>50</sup> Il énumère ainsi l'exercice des *Dix Jours*, de la *Compassion*, du *Moment*, des *Trois Ave*. Tous, note Joseph, « vous portent... directement à la passion... à cette humanité du Fils de Dieu par la consideration de ses souffrances et vous disposent à l'union ».<sup>51</sup>

Une lecture attentive de l'ensemble de ces exercices nous montrerait que l'humanité du Christ est symbole logique de l'étendu de la vie spirituelle, surtout dans ses aspects de mortification et de pratique des vertus, comme aussi des actes distincts de la méditation et de l'adhésion. La plénitude différenciée de la méthode est à l'image de la vie terrestre du Christ : sa temporalité fonde le chromatisme des mystères, qui recouvrent toute l'étendue de la vie spirituelle :

Pourquoy le Fils de Dieu s'est-il fait homme, a-t-il fait tant d'actions diuerses, lui qui pouuait nous sauuer d'une seule parole, car il n'auoit qu'à dire ie vous benis et vous remets

48. EAJ, ms. cit., 2.

49. E5PL, ms. 1339, 181.

50. *Ib.*, 183-184.

51. *Ib.*, 184.

vos peschez, cela suffisoit et neantmoins il a tant souffert, il a esté en tant d'endroits, a dit tant de paroles et fait tant de miracles, c'estoit pour vous presenter une table bien garnie et couuerte de diuers mets pour euitter le desgoust que l'on peut auoir si on presentoit tousiours la mesme viande et que dans cette diuersité chacun peut prendre ce qui lui seroit plus agreable et conforme à son appetit choisissant tantost de l'un tantost de l'autre.<sup>52</sup>

Ce texte nous dit beaucoup plus que ne laisse paraître son immédiate application à une pédagogie de l'oraison. Le Christ est le lieu de la totalité en même temps que de la différenciation. Il s'en suit, dans le langage de Joseph, une ambiguïté fondamentale au sujet de la dialectique Humanité-Divinité, moyen-fin, moyen créé-moyen incréé. Comme symbole de totalité le Christ se trouve sur l'axe de l'Essence, du trait unitif; comme symbole de différenciation, il se trouve au contraire à être objet de dépassement ou de choix : l'Humanité est homologuée aux « actes distincts » et ceux-ci sont vus soit comme mouvement d'acheminement ou de balisage de l'union, soit comme objet d'un choix sub-contemplatif, selon le goût différent des âmes. C'est ici qu'une confuse phénoménologie de l'oraison en secrétant une « christo-logique » faite de jeux attributifs, pourrait être confondue avec la christologie tout court de Joseph. Il est donc ici indispensable d'éclairer le protéiforme symbolisme du Christ pour éviter cette « illation » et ne pas s'égarer dans les obscurités qui remplissent les Exhortations du Calvaire. Nous compléterons ainsi les mises en garde que nous suggéraient déjà les schèmes du chapitre III.

Joseph parle toujours de deux voies d'oraison ou de deux types d'exercice, l'étendu et le resserré :

Ainsy faut-il s'employer diuersement quelquesfois par la meditation et estenduë de discours sur les mysteres de la passion, d'autres fois avec plus de reunion des puissances et suspension des actes distincts de l'entendement et de la volonté pour maintenir son esprit en une simple adhesion et consentement à l'operation de Dieu, en quoy on ne peut demeurer longtemps sans une forte et simple attraction.<sup>53</sup>

Dans la mesure où la voie de l'« estenduë du discours » est homologuée explicitement à l'humanité du Christ, Joseph voudrait diplomatiquement éviter une comparaison trop nette avec l'autre voie, essentielle, de la réunion des puissances. Il va donc présenter le moyen « étendu » comme une alternative au « traict unitif » actif laissée au choix de l'âme : c'est en ce sens qu'il pourra affirmer n'avoir jamais déconseillé de s'arrêter à l'humanité du Christ, bien au contraire.

C'est à quoy je vous ay tousiours portées et ne vous ay iamais dit : quittez l'humanité du Sauueur pour passer à

52. *Ib.*, 183.

53. *Ibidem.*

d'autres exercices. Dieu m'en garde, mais bien vous ai-je souvent dit que quand vous vous sentirez attirées à la vie unitive, vous devez suivre ce mouvement et aussi quand vous trouvez de la force en la méditation de la passion de N.S. que son exemple vous maintienne en attention vous devez suivre cela simplement. Que si vous me demandez lequel devons nous choisir pour être le meilleur, celui qui vous plaira : tous deux sont bons, mais encore lequel est le plus parfait ? Celui qui vous aidera davantage à mortifier vos imperfections, à pratiquer les vertus et vous mépriser vous-mêmes, c'est le plus certain discernement...<sup>54</sup>

En homme plus préoccupé de conduite que d'abstraction intellectuelle, Joseph se réfugie dans le pragmatisme spirituel et ne veut clairement pas trancher ici la question du dépassement de l'humanité. Malgré le langage, selon lequel « être attiré à vie unitive » veut dire tout simplement avoir une propension pour le « traict simple », l'Auteur semble priser également le moyen christologique, qui garantit surtout l'aspect purgatif. Le critère pour juger de la bonté des traits semble implicitement favoriser ce dernier. Cependant on ne manque pas de textes, bien plus nombreux, où Joseph dit clairement que le moyen court, le « sans-moyen », l'acte simple qui se situe sur l'axe de l'Essence (Vie Unitive, Estre Infiny), bref le « resserré » est de loin préférable au moyen « étendu » qui se situe sur l'axe christologique. Dans le *Traité de l'Oraison Essentielle* des pages entières sont consacrées à faire ressortir cette excellence du sans moyen, qui s'approche de la polarité « fin ». De ce point de vue le Christ, même en tant que « moyen des moyens », à savoir fleur et centre des exercices, doit être annihilé, en faveur du « moyen incréé ». Pour y parvenir, Joseph doit faire jouer dans le Christ la distinction des natures : à cette condition seulement, c'est-à-dire en symbolisant sous le Christ-Homme les actes distincts, synonymes pour lui d'amour intéressé, il peut affirmer que des deux moyens « le meilleur est celui duquel Dieu est lui même la fin et le moyen »,<sup>55</sup> et que par conséquent le moyen créé doit être jugé « rien » en tant qu'il est voilé de la « foy nuë et du pur amour ».

Dans cette dialectique fin-moyen l'humanité du Christ se trouve compromise : sa connotation oscille paradoxalement entre la catégorie d'obstacle et de moyen conduisant à l'amour pur. L'essai de clarté logique à laquelle tend la disjonction des natures n'aide en rien la phénoménologie de la contemplation, et celle-ci est loin d'illuminer la christologie de Joseph, elle la trahit plutôt. Il est donc normal de voir des freinages s'esquisser à chaque tournant, des précisions se multiplier en faveur de l'unité personnelle du Christ.

On se condamne à ne rien comprendre — il faut le répéter — si l'on s'obstine à prendre les mots de Joseph tels qu'ils sonnent et à

54. *Ib.*, 186.

55. E331S, ms. 120, fol. 43 v°.

ne pas séparer, dans le même discours, ce qui relève d'une logique et ce qui est simple description de l'oraison : là surtout où l'Auteur semble victime, sinon responsable de son ambiguïté. Où il y a diachronie, il faut encore une fois lire synchroniquement ; où l'opposition apparaît, il faut lire synthèse dialectique. Bref, là où étendu christologique et resserré essentiel semblent se succéder ou s'opposer, il faut lire « étendu christologique » exposé à l'« essentiel ».

Suivons le jeu élastique des disjonctions-conjonctions dans la sixième *Exhortation sur le 33<sup>e</sup> d'Isaïe*, où l'Auteur résume les enseignements précédents qui étaient à l'enseigne de distinctions disjonctives. Il commence donc par présenter la conjonction dialectique fin-moyen et le Christ comme réducteur des moyens créés :

Cy-deuant ie vous ay dit que le traict principal ou, pour parler plus clairement, l'obiet de la perfection chrestienne est l'estre infiny de Dieu. Voylà quel doibt estre le but de tous les chrestiens de s'unir à Dieu comme Dieu, nostre fin dernière et nostre souuerain bien que par des moyens créés. Puis ie vous ay aussy fait voir que toutes les creatures nous seruoient de moyen pour cela, et principalement Iesus dans lequel est contenu tout ce qui est de beau et de bon dans les choses créées, et il n'y en a poinct qui puisse nous donner des pensées sy sublimes comme les perfections qui sont encloses (comme celle qui est enclose) dans cette sacrée humanité.<sup>56</sup>

Ces moyens sont ensemble « voisles, d'autant qu'ils ne nous montrent pas Dieu comme il est en luy-mesme, et nous seruent plustost d'ombre que d'euidence » et « lumiere, en tant qu'ils nous font veoir autant qu'on peut le cognoistre cet estre tres-incomprehensible ». <sup>57</sup> Mais pour que le voile devienne lumière il faut mettre en œuvre l'anéantissement actif :

Puis ie vous ay dit que pour se seruir du moyen créé il falloit que ce fust par l'aneantissement actif, qu'en produisant des actes de meditation ou d'adhesion, il faut aneantir en mesme temps vos considerations, tous les obiects créés, voiant qu'ils ne sont pas Dieu, mais des moyens pour vous y conduire, car si vous y attachez comme à vostre fin, ils seront obstacle et empeschement de parvenir à la vraye fin, mesme les saints, la Vierge, l'humanité de Iesus. Vous me direz : Mais aneantiray-ie en mon esprit la veuë de la sainte humanité de N. Seigneur ? Non, mais il la faut veoir comme elle est : en tant qu'homme il n'est pas Dieu, mais creature, et comme Dieu il n'est pas homme : ce sont deux natures distinctes, mais il les (le) faut tousiours veoir comme Dieu et homme uni personnellement en une seule personne Iesus-Christ.<sup>58</sup>

56. *Ib.*, fol. 68 r<sup>o</sup> (var. ms. 1335, 69).

57. *Ib.*, fol. 68 v<sup>o</sup>.

58. *Ib.*, fol. 68 v<sup>o</sup>-69 r<sup>o</sup> (var. ms. 1335, 70).

On voit clairement dans le texte que l'anéantissement requis est d'ordre affectif et qu'il tend à ce que l'âme élimine des exercices ou des moyens l'adhésion affective à l'activité psychologique qu'ils demandent, ce qui serait idolâtrie d'un élément exclusivement humain. Dans ce cas, la disjonction christologique « humanité/divinité » pourrait opérer symboliquement dans la mesure où il existe une possibilité d'amour du Christ « selon la chair », qui empêche l'opération de l'esprit. Ce seront par exemple les œuvres d'une vie purgative archaïsante, que Joseph condamne comme une fausse imitation du Christ et une trompeuse pratique de la croix. Toutefois l'emploi négatif de cette disjonction est tellement délicat que Joseph conclut presque toujours ses passages sur un ton conjonctif en faveur de l'unité personnelle du Christ, en reconstituant ainsi le binôme « resserré/étendu » de la méthode et en réduisant l'articulation « moyen/fin » à la coïncidence « humanité-divinité ». Ce texte illustrant un principe classique en fait foi :

(...) or pensant au moyen plus efficace que ie vous deuois donner pour vostre aduancement, i'ai cru que le plus utile est de vous unir à Dieu par l'entremise de l'humanité du Sauueur remplie des thresors de la diuinité : c'est par icelle que toutes les graces et les bienfaits de Dieu se communiquent aux hommes. Celuy qui est bien uny à cette sacrée humanité le sera incontinent à la diuinité et quand l'on est bien uny à la diuinité, l'on est aussy bien tost à l'humanité, ces deux choses s'entresuiuant inseparablement..

Après avoir donné le principe Joseph en fait l'application :

(...) c'est un abus de penser de pouuoir se maintenir en Dieu sans une fréquente meditation et imitation de l'humanité du Sauueur et de sa passion; il faut aller au Pere par le Fils, s'aduancer et se perfectionner en la vie unitiue par la consideration des douleurs et souffrances du Fils de Dieu; toute autre deuotion est trompeuse...<sup>59</sup>

L'adverbe synchronisateur « incontinent » est si capital que Joseph veut maintenir la méditation de la passion même dans le cas de l'attraction unitive, en l'insérant sur l'axe de l'Estre Infiny :

(...) et encores que l'on ait cet attraiect, cela n'empesche que l'on s'exerce en la passion du Fils de Dieu, à mediter ses playes et ses souffranecs, et quand l'attraction est bonne, elle faict que ces deux choses, le veuë de l'humanité et l'union à la diuinité s'entraident mutuellement et il se voit que les ames les plus attirées à la vie unitiue, au mesme instant elles sont attirées à cette impression des playes du Sauueur dans l'esprit ou dans le corps, comme St François, Ste Catherine et generalement tous les saincts les plus eleués en la vie unitiue ont esté les plus affectionnés et unis à l'humanité du Fils de Dieu.<sup>60</sup>

59. E5PL, ms. 1339, 181.

60. *Ib.*, 183.

Il semble bien que Joseph mélange ici les catégories de l'état mystique en général à celles de la contemplation pure. Nous avons là une curieuse conséquence du double emploi (logique et phénoménologique) du langage où l'Auteur paraît être victime de ses jeux attributifs. Parce que l'humanité reste toujours pour lui plus ou moins homologuée aux actes distincts, la coïncidence de l'amour de Dieu et de l'amour du Christ se doit être aussi une synchronisation de l'acte essentiel et des actes distincts. Il n'ignore pas les difficultés qui se présentent sur le registre de la contemplation, toujours est-il qu'il essaie souvent de maintenir ensemble les deux activités, soit par une alternance :

c'est qu'en considerant la passion vous taschiez de ietter souuent à la desrobée des oeillades sur l'estre infiny de Dieu... y meslant tousiours la veuë de l'estre infiny de Dieu,<sup>61</sup>

soit par une espèce de méditation par voie d'union :

(...) par exemple une fille establye en l'union meditera sur un mystère de la passion, elle y occupe quelque peu son intellect, mais aussi tost elle entre en ceste veuë de l'estre infiny de Dieu et aneantit son operation, croiant qu'elle et toutes les creatures ne sont rien à son esgard : ie dis qu'elle pratique la meditation par voye d'union.<sup>62</sup>

Dans ce deuxième cas l'anéantissement porte évidemment sur l'adhésion affective à sa propre activité distincte. Celle-ci peut soit s'unifier, soit rester distincte mais, dans ce cas, sans que l'âme y soit attachée ni que fléchisse la droite intention qui s'homologue à la « veuë de l'estre infiny ».

Bref on peut considérer la dialectique « humanité/divinité », « Christ/Essence » comme la principale articulation symbolique de la méthode, dans la mesure où celle-ci représente une technique pour synchroniser l'étendu christologique qui doit renforcer l'acte unitif et la visée essentielle. Bien que le mouvement « essentiel » et tout ce qui le symbolise paraisse tendre à extrapoler la méthode, en réalité il ne la transgresse pas, grâce au Christ qui contient le joint du corps et de l'esprit de la méthode. Paradoxalement c'est un texte à allure diachronique qui nous montre le Christ comme lieu d'échange des polarités et des régimes, quand Joseph commente Jean, 10, 9 :

Vous entrez par moy en Dieu mon Pere, en cest obiect de l'estre infiny et par moy vous sortirez en la cognoissance de mes mysteres (...) Sortant de la diuine nature nous entrons dans la cognoissance des mysteres de Iesus-Christ, et sortant de Iesus-Christ Crucifié nous rentrons en la diuinité. Nostre fin est au dedans qui est la diuinité, et nostre moyen est au dehors par l'humanité de Iesus, laquelle nous faict trouuer nostre bien et nostre repos en Dieu nostre fin derniere et

61. E33IS (TOE), 4, fol. 51 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

62. *Ib.*, 52 r<sup>o</sup>.

nous donne de bons pasturages, qui sont, comme ie vous ay dict, la lumiere et l'amour.<sup>63</sup>

Le Christ, sous le symbole de la porte, semble ici prendre ses distances par rapport à la disjonction « divinité-humanité ». C'est le joint logico-symbolique que nous cherchons : sa personne est le lieu du mouvement dialectique entre les symboles logiques de la divinité et de l'humanité. Le Christ personne se situe au delà des images du dedans et du dehors, car il est lui-même à la fois dedans et dehors, fin et moyen, resserré et étendu. Et si nous cherchons un symbole qui soit à la fois le dedans de l'humanité, à savoir son esprit, et le dehors de la divinité, c'est-à-dire son corps, nous trouvons le cœur, un resserré source et centre de l'étendu :

Le cœur est le principal vaisseau où le sang se forme pour puis apres s'espandre et communiquer à toutes les autres parties du corps.<sup>64</sup>

Si le cœur du Christ est « en resserré » le corps de la divinité et de ses dons, il est en même temps le « resserré » de l'esprit de l'humanité, de ses souffrances et de son exemplarisme. Par le symbole du cœur du Christ, l'essentialité se donne un resserré de corps : l'humanité en tant que moyen abrégé de la mortification et des vertus. Cette même mortification et ces mêmes vertus, encore par le cœur, se donnent un esprit : l'amour pur. C'est donc le cœur du Christ « cœur de chair, symbole de dilection éternelle »,<sup>65</sup> qui constitue en définitive le chiffre dernier de la méthode, dans tous ses aspects : plénitude, corps, progressivité, substance, esprit, moyen, dynamisme et fin. La méthode doit donc être homologuée non seulement à l'humanité, mais à la fonction totale du Christ médiateur, lieu d'inter-relation des polarités et des régimes, où les tensions trouvent leur équilibre. Pour mieux rendre l'ensemble du symbolisme christologique en tant qu'il contient l'essence de la perfection, aussi bien son étendu homologué aux exercices (humanité), que son exposant essentiel (resserré de la divinité), nous proposons le schème suivant (Voir le tableau S. 31. p. 162) :

Ce schème montre, dans son axe moyen, que dans le Christ seul on a toute l'essence de la perfection. Joseph a été fidèle au principe qu'il avait établi en identifiant la perfection à la Règle séraphique conçue à l'image de son auteur, François, le « séraphin crucifié », qui, image du Christ, réunit le resserré de l'amour et l'étendu de la Croix en un seul symbole personnel. Le Christ enseigne en effet que la perfection consiste à « imiter l'amour des Seraphins et que le moyen plus propre pour y parvenir est de nous conformer à ses souffrances ». Le Christ « conjoint tous les deux, l'amour comme fin de la perfection & la croix comme le moyen en cette vision si manifeste, en laquelle

63. *Ib.*, fol. 54 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> (var. ms. 1335, 53).

64. E5PL, exh. 5, ms. 1339, 192.

65. *Ib.*, 182.

## S. 31

THEOLOGIE	ECONOMIE	SYNCHRONIE - DIACHRONIE	HOMOLOGATIONS	DEFAULTS
<p><b>DIVINITE RESSERRE (ESPRIT)</b></p>	<p>Plénitude de la divinité resserrée dans l'amour</p>	<p><b>F I N DEDANS</b> Entrer en Dieu Estre Infiny</p>	<p>Traict unitif Esprit des exercices = amour pur</p>	<p>Traict vide Faux illuminés</p>
<p><b>CHRIST PERSONNE</b> Resserré/Etendu</p>	<p><b>COEUR DU CHRIST</b> Corps de la divinité/esprit de l'humanité</p>	<p>↑ Monter <b>ESCHELLE</b> Descendre ↓</p> <p>↑ Entrer <b>PORTE</b> Sortir ↓</p>	<p><b>CHRIST</b> abrégé des moyens <b>COEUR DU CHRIST</b> fin des exercices</p>	<p><b>REMEDE = CHRIST SELON L'ESPRIT</b></p>
<p><b>HUMANITE ETENDU (CORPS)</b></p>	<p>Expansion de la divinité : actions, miracles, paroles, souffrances du Christ</p>	<p>Sortie en la connaissance des mys- tères Exemplarisme de l'humanité (ver- tus, mortification) <b>DEHORS MOYEN</b></p>	<p>Exercices Actes distincts Corps du traict unitif (méthode en sens restreint)</p>	<p>Christ selon la chair Oeuvres archaïsantes Amour propre</p>

aparut à Saint François ». <sup>66</sup> Dès lors, argue Joseph, « il ne suffit pas en la définition de l'essence » de la perfection de parler seulement de l'amour séraphique ou de l'amour du crucifié. « Cette perfection de s'attacher inseparablement à la pratique de l'amour seraphique & crucifié, est essentielle à la Regle de Saint François, selon que nous la faisons entrer dans la définition de son essence ». <sup>67</sup>

Par la voie de l'amour nous arrivons ainsi à ramener au Christ la substance de la vie spirituelle, en dépassant les disjonctions qui relèvent de la symbolique de la méthode.

L'essentiel se trouve ainsi attiré à l'intérieur de cette symbolique christologique. Mais une exposition de la méthode ne serait pas complète si elle ne tenait pas compte expressément de son esprit, à savoir de la symbolique essentielle, qui assure le dynamisme et décrit les modalités du projet unitif.

## LA SYMBOLIQUE ESSENTIELLE

La méthode ne serait pas kérygme de l'essentialité, illustration du projet unitif, si elle n'ouvrait un vaste horizon au moyen d'une riche symbolique de l'Essence. Nous avons jusqu'ici donné l'impression de considérer l'Essence et ses homologues comme des opérateurs logiques, comme le pôle resserré des schèmes, dans lesquels pouvaient seulement se former des réalités de signification. Cependant il n'est ni possible ni exact de cristalliser le potentiel signifiant de l'essentiel dans une formule algébrique. Ce que nous avons nommé « exposant essentiel » résulte d'une variété d'images qui illustrent la fonction « essentiel » et que nous avons vu sillonner et enrichir poétiquement les thèmes métaphysiques.

En nous rapportant aux catégories joséphiennes du chapitre I, nous pouvons dire que, si le style « étendu » est celui des images et le « resserré » celui de l'abstraction, il faut souligner ici l'inséparabilité des deux styles et donc l'impossibilité de disjoindre le binôme, du point de vue d'une herméneutique totale.

Partager la confiance de Joseph dans la verbalisation de la méthode c'est croire avec lui à la fonction évocatrice des symboles de l'essentialité, à leur force équilibratrice et thérapeutique, à leur caractère d'engagement, donc à leur dynamisme prophétique. Croire aux symboles, c'est en même temps poursuivre notre démystification de l'abstraction pure, réaffirmer l'orientation foncière du projet de l'Auteur, c'est aussi préciser comment la méthode évite le risque de se dégrader en système, réagit à l'entropie de la signification, pointe vers

66. 2PS, 532-533.

67. *Ib.*, 548.

la hiérophanie. Croire aux symboles, c'est également miser, par contre, sur leur ambiguïté constitutive pour tenter de remonter à la source, qui s'annonce trouble, de certaines options spirituelles de Joseph du Tremblay. Dieu et le moi se trouveront en effet étroitement liés — il ne pourrait d'ailleurs pas en être autrement — dans les images du projet essentiel et de ses modalités.

Il est évident que nous ne pourrions que faire allusion à quelques images des plus significatives, comme le soleil, l'océan, la source, le feu, la quintessence, la forme déiforme : leur suggestivité et leur complémentarité suffisent.

Point n'est besoin de revenir sur l'image du Soleil en tant que symbole d'inclusion éminente, dont Joseph a plusieurs fois souligné la force psychologique.<sup>68</sup> Figure d'unité rayonnante, le soleil est encore symbole de totalité par la figure du cercle dont il s'accompagne souvent<sup>69</sup> et de puissance, lorsqu'il se double du symbole de la couronne. D'après la symbolique du moi, on sait que le soleil évoque le héros victorieux, à savoir le moi qui par son intelligence et la puissance de son vouloir surgit du chaos de la multiplicité. « Fonction symbolique dans un discours sur l'Autre originaire »,<sup>70</sup> le soleil devient pour Joseph une image privilégiée de la participation à la puissance de Dieu. L'Auteur emprunte le mythe du Soleil victorieux au langage de l'Écriture : la manière « la plus familière » de considérer le soleil « c'est lors que dissipant les tenebres il vient nous apporter le iour d'une si prompte diligence... Daudid admirant cette agilité si actiue, il le dit être semblable à un geant, lequel marche à si grands pas, que l'on pourroit croire qu'il vole. *Exultavit ut gigas ad currendam viam* ». <sup>71</sup>

Cette image de l'irrésistible puissance conquérante du Soleil est appliquée par Joseph aux hommes héroïques déiformes, décrits à partir d'un commentaire sur Isaïe :

Ce seront eux qui hausseront leur voix, & loueront le Seigneur. Et lorsqu'ils le verront magnifier entre les peuples, *hinnient de mari*, il hanniront, ils bondiront, ils tressailleront d'allégresse comme le cheual de combat, lequel déjà se trouuant en haleine sous la glorieuse conduite de son Maistre victorieux, ne se peut tenir en repos qu'il ne s'élançe sur tout ce qu'il voit d'ennemis tenir encore fermes sur le champ de bataille. Voyez avec quelle emphase le Sainct Esprit nous va représentant ces hommes Heroïques *hinnient de mari*. Cette mer nous marque les lieux les plus écartez, & les îles lointaines où ces conquérans genereux ont penetré par leurs trauaux infatigables.<sup>72</sup>

68. Cf. ch. 2, p. 74, n. 40.

69. IVS, V, 6, 406.

70. VERGOTE A., *Mythe, croyance aliénée et foi théologique*, dans *Mythe et Foi*, Paris, 1966, 170.

71. Ps. 18, 6 ; 2PS. 250-251.

72. Is.. 24, 14 ; 2PS. 255.

Cet étendu de puissance en exercice dans l'élan de l'action apostolique nous renvoie à la source de son rayonnement, au soleil de Josué « demeurant ferme au milieu de sa course, éclairant fixement le ciel et la terre »,<sup>73</sup> c'est-à-dire à l'image de la puissance conquise, au resserré essentiel qui s'accompagne de la figure des « Sénateurs assis à l'entour d'un grand Roy ».<sup>74</sup> Le symbole du régime diurne, le soleil, est lié à toutes les images de la puissance spirituelle du moi et ne semble pas être étranger aux conceptions absolutistes de Joseph en politique comme en sa direction spirituelle.

« Symbole d'amour », image de l'Essence de Dieu, force qui se communique sans se diviser, resserré-étendu par excellence, le Feu demeure pour Joseph le symbole de la « mesme actiuité, vigueur & puissance au supreme degré des corps elementaires ».<sup>75</sup> Participer au feu de l'Essence, c'est s'étendre à la gloire de Dieu sans s'éloigner de la source essentielle où se réalise le mystère de la transformation mystique. En sont un exemple les « esprits séraphiques » qui' ont surmonté tout « interualle de proximité » avec le feu :

Car il semble que ce soit eux lesquels Dieu ait proprement deuoré... desquels il a englouty la substance, pour faire qu'ils ne soient plus que feu, qu'ils ne soient plus qu'amour : & combien que leur estre de creature demeure tousiours entier, ce n'est que pour seruir de matiere, & donner place aux incomparables effects de la transformation Diuine, & pour seruir de nourriture pretieuse & d'accroissement à la gloire infinie du Diuin amour qui ne pouuant croistre en soy-mesme, s'estend à estendre ses parfaicts amis iusques à une participation & ressemblance de ses propres perfections, si nayfue, que luy estant la fflamme, ils soient eux charbons enflammez.<sup>76</sup>

Immanence dans la source, engagement à la totalité du zèle : voilà ce que le feu suggère aux esprits apostoliques. Mais le vertige du feu n'est pas pour Joseph ivresse d'anéantissement mystique. Le moi qui plonge dans le feu de l'essence « ne peut plus rien estre — il est vrai — que l'hoste perpetuel du feu », mais il est « ensemble le nourrisier de celui qui le loge, le subject des effects plus rares de ce puissant element, & comme le theatre de sa gloire ».<sup>77</sup> Au delà de l'alternative poétique : « ruby esclattant d'une tres ferme & allumee charité par jouissance du tres-pur amour », ou bien « cendre des cuisantes afflictions, souz l'humilité desquelles se couure & se conserue mieux le feu d'amour inextinguible »,<sup>78</sup> alternative qui traduit la *coïncidentia oppositorum* apostolique déjà vue, « joie/douleur », confiance/humilité », Joseph souligne la consistance du moi, en le concevant « comme une

73. *Ib.*, 151.

74. *Ib.*, 256.

75. *IVS*, V, 40, 679.

76. *Ib.*, 681-682.

77. *Ib.*, 683.

78. *Ib.*, 684.

escarboucle brillante au milieu de la flamme, sur laquelle » le feu céleste « graue profondement les vifs caracteres de sa ressemblance, & ne permet qu'elle soit employee à autre usage de l'humain commerce ».79 Le Moi, faiseur de projets, cherche ainsi à retrouver, dans le feu, la pureté de ses intentions, c'est-à-dire à garantir un des aspects les plus importants de l'essentialité de l'action.

Nous retrouvons la même consistance du moi dans l'ensemble symbolique qui a pour centre l'image de l'océan, de la mer de l'Essence. Cet autre symbole classique est indispensable pour évoquer l'immersion, le plongement en Dieu, l'heureuse perte du moi dans l'abandon, l'anéantissement, la jouissance, la ratification de la dépendance essentielle, l'acte de complaisance, l'inhabitation de nous en Dieu et de Dieu en nous. Cette image s'accompagne de celle de l'abîme. évoquant « l'abissale presence de l'Estre de Dieu »,80 et acquiert une tension dynamique par celles de la fontaine et de la source jaillissante. C'est en s'insérant dans ce dynamisme qu'apparaît le moi essentiel :

Grande merueille que Dieu soit cette mer, & ensemble qu'il soit fleuve, & que ce fleuve coule de Dieu, comme de la mer, & de nous comme de la roche, d'où le fleuve prend son nom & son cours. C'est que Dieu est la mer, selon la plénitude de son essence diuine gisante dans le propre lict de sa nature immense : mais il est fleuve comme coulant hors de luy mesme par la grace qu'il verse en nous...81

La tendance de Joseph est de dynamiser l'image de l'immersion : la perte du moi est jaillissement d'une puissance d'action qui a sa garantie d'essentialité dans l'immersion en Dieu et dans les symboles du moi sublimé, qui est « roche », « haute montagne », « source » d'étendu apostolique :

De mesme Dieu est cet Ocean, nostre coeur est cette roche, & cette haute montagne, tant pour sa grande capacité remplie de Dieu seul, que pour la noblesse de sa nature... quand nous laissons penetrer & remplir par l'Esprit de Dieu le ventre de nostre montagne, le fond de nostre volonté, lors il se fait qu'elle est une seconde source d'eau de vie, qui arrose plusieurs campagnes & contrees; & apres qu'une telle ame a abreuué tout un pays, une ville, un Royaume, elle vient en fin à se descharger dans la pleine mer de la Diuine Essence, & elle entre en la participation formelle de la félicité diuine, qu'elle possède pleinement par la vision glorieuse, & dont elle reçoit des faueurs abondantes en cette vie, par l'accroissement de la grace excellente que l'on appelle essentielle selon les termes de la doctrine mystique.82

79. *Ibidem.*

80. 12F (4 Op.). 374.

81. IVS, V, 27, 571.

82. *Ib.* 569-570.

Par la médiation de la structure symbolique Joseph arrive encore une fois à nous livrer ensemble l'immobilité et le flux de l'action, l'immersion dans l'Essence qui garantit l'amour pur et l'émergence des projets du moi essentiel.

Sans trop nous éloigner de cette structure ayant pour centre l'océan, nous pourrions suivre la piste des variantes plus intimes de la caverne, du tombeau, de la citerne, symboles d'un resserré essentiel très important du point de vue christologique : ils nous achemineraient à la fonction symbolique du cœur et des plaies du Christ. C'est justement pour quoi nous ne suivrons pas ici ce trop riche filon.

Dans la mesure où le resserré essentiel est une miniaturisation de puissance et d'étendu, nous voyons Joseph, qui connaît la figure de l'alchimiste,<sup>83</sup> insister sur le symbole de la quintessence. Celui-ci sert à désigner l'opération du franc-arbitre, à savoir de la pointe de l'esprit, l'acte des actes qui « doit être réputé le pardessus, la quint'essence, & l'eau de vie de nos opérations plus pures ».<sup>84</sup>

Image de l'essence de l'homme (esprit = opération essentielle), la quintessence est surtout symbole d'une communication subtile de Dieu au plan de l'amour fruitif :

C'est le don de la Sapience éternelle, qui se peut goûter en cette vie, mais non pas voir ; étant vray que ceste ame, d'une manière ineffable, savoure une douceur essentielle, comme une goutte de l'essence de Dieu.<sup>85</sup>

Trente ans plus tard, Joseph essaiera de préciser sa pensée sur cette communication de Dieu « par luy-mesme » : l'essence évoque pour lui l'immédiateté de l'expérience au delà des médiations habituelles :

Donc Dieu fait couler de la maison de son essence une goutte de cette eau, de cet amour fruitif qu'il verse au fond de l'esprit. C'est luy-mesme qui se communique et se donne non plus par les sacrements, par les anges, par l'oraison, par l'opération des puissances et autres moyens ordinaires, mais immédiatement par luy-mesme. Or il se donne bien à nous par possession. Mais il ne nous rend pas Dieu. Cet amour fruitif est comme une essence tirée au feu, dont une petite goutte vaut mieux qu'un mil d'eau commune... Je ne sçaurois mieux vous exprimer cela que par cette extraction des essences. Dieu tire de sa plénitude une essence d'amour qui est comme une ressemblance de son essence diuine qu'il verse dans le fond de l'esprit, lequel amour n'est pas Dieu, car il est créé de luy en l'ame. C'est un amour espuré et essentiel, un amour fort & puissant, un amour quintessentiel, de sorte qu'une petite estincelle de cet amour fait plus de merueille dans l'ame et opere

83. 12F (4 Op.), 368.

84. IVS, V, 35, 624.

85. 7D (4 Op.), 357.

des plus grandes effects que plusieurs autres graces communes de mesme qu'une essence est petite en la quantité mais immense en ses effects...<sup>86</sup>

Symbole de concentration d'énergie et d'immédiateté d'expérience, la quintessence souligne encore un autre aspect du resserré, à savoir l'atténuation de l'amour divin qui se proportionne à la faiblesse de l'âme. Ainsi Joseph peut dire :

(...) il faut que Dieu nous donne son amour avec mesure, car s'il ne le temperoit et ne l'accomodoit à nostre proportion, s'il ne reduisoit en petit volume ces communications selon la portée de l'ame, elle periroit d'autant que cette essence est sy puissante qu'elle reduiroit nostre estre à neant, par la force de cet autre estre, ce qui se veoit mesme dans les ames qui en reçoivent quelques gouttes car il leur semble quelquefois que tout ce qui est en elles se dissout et qu'elles vont perir au corps et en l'esprit.<sup>87</sup>

Pour conclure on peut dire que le symbole de la quintessence ajoute aux images à structure mystique — qui se condensent dans les schèmes verbaux de pénétration, immersion et possession, et dans les archétypes épithètes « profond, caché, intime, chaud », etc. — le réflexe à « dominante digestive et gustative ». Car c'est en s'immergeant dans l'essence « que l'âme goute vraiment les delices de la sapience eternele ».<sup>88</sup> D'autre part, l'acte essentiel de l'âme est l'acceptation totale de l'amour quintessentiel de Dieu, c'est-à-dire de sa volonté : « il faut boire cet amour fruitif avec audité, pour cella il ne faut qu'ouvrir la bouche, dilater sa volonté, enfin ouvrir le fond de son ame à Dieu... de façon que lorsqu'en l'oraison se presente à une bonne ame ce torrent d'amour elle l'auale et vient à s'y submerger. Elle ne fait pas la petite bouche ».<sup>89</sup> Bref, la quintessence souligne que les symboles de l'Essence sont les symboles de la Volonté et de l'Amour de Dieu, qui engagent à une totalité affective, demandent une opération subtile de l'esprit, estompent les médiations étendues et ouvrent le sens spirituel du goût.

A propos de l'équivalence Essence = Volonté il est utile de rappeler qu'elle apporte des variantes familiales et nuptiales aux images typiques de l'Essence. Ainsi, par exemple, « se jeter ou s'immerger dans l'Essence » a comme variable d'image le « sein paternel » dans l'expression « se reposer par une douce souffrance dans le lit mollet que... offre Dieu, si (l'âme) veut se jeter entre ses bras et en son sein paternel ».<sup>90</sup> L'acte « d'un total abandon, & d'une tres-humble adoration de cet estre infiny » est en effet l'acte quintessentiel de l'esprit, l'obéissance docile qui porte l'âme « entre les bras & sur le sein

86. E331S (TOE), 19, fol. 207 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

87. *Ib.*, fol. 207 v<sup>o</sup>-208.

88. IVS, V, 27, 570.

89. E331S (TOE), 19, fol. 208 v<sup>o</sup>-209 r<sup>o</sup>.

90. EB, 44 (4 Op., 334).

de son Seigneur». <sup>91</sup> « Estre infiny », « sein du Père », « coeur du Christ » sont autant de variables d'images de l'essentialité, dont il faudra tenir compte dans la deuxième partie, où l'essentialité sera souvent décrite sur le registre de l'esprit d'adoption, comme aussi à l'aide d'images nuptiales, sans arriver pour autant à un nivellement de la puissance signifiante des symboles. <sup>92</sup>

Pour rester dans le domaine des symboles rattachés plus directement à l'Essence comme telle, nous allons voir comme Joseph essaie de relier à l'Essence l'archétype même du *Selbst*, la Maison (Palais) par laquelle il structure symboliquement l'homme. Quand la Maison (Palais) se fait image dans l'esprit de l'Auteur, elle sert en effet le plus souvent à décrire la trichotomie psychologique. Cependant nous avons entendu plus haut Joseph parler de la « maison de l'Essence de Dieu ». Dans un chapitre de l'*Introduction* il semble bien vouloir rassembler dans le « Palais de l'Essence » toute la poésie des symboles éparés, lumière, soleil, mer, source, pays de rêve, musique sont invités à un festin symbolique, et ce sont eux qui constituent la « maison de l'Essence » :

(...) l'on peut considérer l'Essence diuine comme un vaste Palais remply de chambres innombrables dans toutes lesquelles passe une belle eau, pour le rafraichissement & la netteté du logis, qui reçoit une rare commodité de ces fontaines si fréquentes & domestiques, dont la source forme une mer d'eau douce, tres-viue & cristalline au milieu du chasteau : Pour le rendre plus accomply, il est situé dans un pays d'un perpetual printemps, & de toutes parts il est tourné au Soleil, qui reluit dans le crystal de ses canaux, & semble y imprimer mille petits Soleils, par la reflexion de sa clarté. Et cette eau ainsy rayonnante adiouste au contentement qu'elle donne à la veuë, la douceur de son goust tres-pur, & l'agreable bruit qu'elle fait en roulant sur un lict plein de pierreries.

Ainsi les Poètes ont feint que le Soleil s'alloit reposer dans la mer, & qu'il y auoit plusieurs grandes & belles salles toutes de diamants, de perles & de coral, où les dieux s'alloient

91. IVS, V, 35. 622, 624.

92. L'image de l'Époux illustre le thème de l'intimité, donc du dépassement du comportement magique. C'est l'image par excellence de l'union, mais Joseph tout en l'employant ne semble pas la privilégier. Il trouve cette image bien inférieure à la sublimité qu'il désire évoquer. Dans un passage un peu confus il semble bien proposer une oraison essentielle qui dépasserait le mariage spirituel de sainte Thérèse : « (...) aujourd'huy en la feste de Ste Therese qui a eu un sy grand traict d'oraison, ie vous parleray d'une aultre oraison qui n'a point de nom tant elle est sublime... Tout ce que dit ceste grande Sainte en son Chasteau de l'ame n'est que comme une preparation à ce genre d'oraison que i'appelle essentielle. Elle n'a point de nom propre, par ce qu'elle est tout à faict esloignée de la comprehension humaine, n'ayant point de rapport aux choses créées : mais ce mot essentielle veut dire voir Dieu essentiellement en la vie supereminente » (E33IS (TOE), 20, fol. 213 v<sup>o</sup>-214 r<sup>o</sup>).

resiouyr en leurs festins plus solennels. Ceste fable pour eux, est une vérité pour nous : Ce grand Ocean de crystal est la Diuine essence, en tant qu'elle est ample, comme une mer sans fond & sans riue, mais coulante par ceste grande procliuité qu'elle a de se communiquer.<sup>93</sup>

Passons sur la bizarrerie de certains détails, dont nous faisons grâce au lecteur : cette page nous révèle cependant la puissance suggestive globale du sur-symbole de « Essence », envisagée ici surtout comme puissance d'intégration, soit de l'exemplarisme trinitaire (chambres = personnes) et des attributs divins (« golphes » de la mer = considérations distinctes des perfections divines), soit de l'opération de l'esprit humain dans une topologie des sens spirituels.<sup>94</sup>

Il serait impossible d'aller plus loin dans cette poésie de l'Essence, qui par son descriptif étendu fait ainsi partie intégrante de la méthode. Nous avons vu toutefois que le symbolisme de l'Essence amorçait surtout le dépassement des images, tendait à faire éclater la méthode. Il est vrai que tout symbole, se niant lui-même, projette au delà. Mais il est vrai aussi qu'étant tautogorique il reste inséparable de l'image-signification. Ce disciple de Canfield, qui avait clairement mis en garde contre le danger de la « subtile image », <sup>95</sup> a dû se douter que l'« essence était plus que la somme émotive évocatrice, énergétique de tous les symboles de l'essentialité. Il est donc normal de s'attendre chez Joseph à une symbolique de dépassement liée à l'essence, par laquelle il puisse mieux dégager la nature même du symbole, à savoir sa fonction de « ligne d'horizon ». Il est intéressant de voir l'Auteur dans son effort de souligner la discontinuité du symbolisme par rapport à la connaissance claire et de désamorcer le pouvoir idolâtrique du descriptif, s'évertuer, mais en vain, de faire basculer son discours dans le silence.

« Forme deiforme, ombre de Dieu, forme d'un Tout » : voilà les images les plus hautes du symbolisme essentiel. Rassemblons les textes les plus significatifs. Nous avons déjà vu Joseph employer, avec la liberté d'un pragmatisme inventeur de sublimité, l'expression « forme déiforme » dans la Trilogie essentielle pour Mme d'Orléans, en l'identifiant tout simplement avec l'instinct secret du vouloir de Dieu... dans le cas éminemment pratique d'une femme rebelle à la volonté de Dieu ! A la fin de sa vie, il reprendra ces expressions de la tradition rhéno-flamande, dans un contexte de l'oraison essentielle, qui reste valable au delà d'une phénoménologie de la contemplation.

Nous voyons l'Auteur reprendre et illustrer, sans l'avouer explicitement, *l'infinita vastitas deitatis caliginosa et expers modi* de Herp,<sup>96</sup> dans cette description de la lumière de foi :

93. IVS, V, 25, 557-559.

94. Cf. ch. 3, schème 29, p. 130.

95. Cf. CANFIELD, *Regle de perfection...*, III<sup>e</sup> partie, ch. 10, éd. Paris, 1622, 365-367. Le danger de la « subtile image » concerne surtout la matérialisation de l'infinité dans la tentative du dépassement des images habituelles.

96. HARPHIUS, *Theologica mystica*, Romae, 1586, 1, III, pars IV, c. 29, p. 804.

(...) quand nous cognoissons Dieu par la lumière naturelle nous ne le sçaurions cognoistre infiny, d'autant qu'elle borne nostre veuë, et mesme nostre foy est bornée si nous le considerons sous des formes cogneües comme bon, sage, puissant, etc. Mais lorsque nous le voyons comme un tout, que nostre foy n'est pas bornée par ces obiects créés, elle s'estend à l'infiny, dans cette distance infinye qu'il y a de Dieu à nous. Dans cette distance l'ame ne voit rien comme lorsqu'on regarde le ciel (que nous ne sçaurions voir à cause de sa grande haulteur). On ne voit rien qu'un bleu azuré qui n'est pas une veuë à bien dire; mais c'est que la veuë se perdant dans cet espace vague vient à se former ce beau bleu; de mesme en cette foy nuë on ne voit rien qu'une forme qui n'est pas Dieu, on se perd dans le vaste ocean de la diuinité.<sup>97</sup>

Cette « forme » qui remplit en partie la fonction symbolique de l'image de l'océan, à savoir d'évoquer l'anéantissement issu de la conscience du Tout-Autre sans renoncer à la visée d'immanence, est, de l'aveu de Joseph, moins un objet de contemplation qu'un effort descriptif pour rappeler la foi nue et l'annihilation affective portant sur les obiects créés, tels les bienfaits de Dieu ou les mystères du salut :

Une ame chrestienne qui comprend les bienfaits reçus de Dieu ou les mysteres de nostre salut, cela est bon. Mais une auttre plus spirituelle voit que ces choses sont bornées et que ce seroit s'arrester à la creature que de demeurer là. C'est pourquoy elle aneantit toutes ses veuës pour s'arrester à la seule veuë de l'autheur d'icelles, se resoluant de l'aymer à l'infiny avec plenitude, comme son tout : et son amour est infiny comme son obiect.<sup>98</sup>

Troquer les vues distinctes contre la vue du Tout infini n'est pas oublier l'Incarnation pour une contemplation vague. Il ne s'agit pas ici d'un changement d'object, mais plutôt de l'affirmation d'un horizon infini, qui en définitive n'est pas celui de la connaissance, mais celui de l'amour pur. Joseph rend, par l'image de la distance infinie qui sépare Dieu de la créature, l'infinité de l'amour qui coïncide avec une connaissance négative de Dieu. Car l'âme qui se « desnüë volontairement de toutes ses formes et images, en sorte qu'elle ne voit plus rien de créé, (elle) ne voit pas aussy la forme du Tout Infiny ».<sup>99</sup> Il s'agit en effet d'un acte d'abandon et d'adoration qui se fait dans l'obscurité de la foi : « le tout n'apparoist pas encore soubz aucun obiect ».

Or je dis que dans cette ignorance on cognoist Dieu plus veritablement et excellemment que si elle (l'âme) auoit toutes les formes plus belles qui se peuuent imaginer. Car vous ne sçauriez mieux cognoistre Dieu, qu'en cognoissant que vous

97. E33IS (TOE), 9, fol. 108 v<sup>o</sup>-109 r<sup>o</sup>.

98. *Ib.*, 109 r<sup>o</sup>.

99. *Ibidem*.

ne le cognoissez pas, et dans cet acte negatif se trouue l'affirmatif, parce qu'il y a un consentement virtuel et affirmatif des perfections et grandeurs de Dieu.<sup>100</sup>

Les formules « voir la forme d'un tout », « voir Dieu sous la forme d'un tout infiny et incogneu » signifient donc « produire un acte de foy nuë, accompagné d'amour qui n'a d'autre obiect que Dieu ». <sup>101</sup> Cependant Joseph ne renonce que difficilement à parler en termes de connaissance. Il semble — et c'est là une des constantes de sa pensée — qu'il ait peur de parler tout simplement de l'inconnaissance mystique. La « forme du tout » devient ainsi symbole d'un resserré de connaissance, réduite à une « lumière virtuelle retirée au fond de l'esprit », opération de l'intelligence, « de la plus sublime et plus pure portion de nostre esprit » <sup>102</sup>. Par une concentration de l'étendu cognitif, miniaturisé par l'inclusion éminente des vues distinctes que l'on a de Dieu, l'âme

a des grandes cognoissances des perfections de Dieu, de son immensité, de son éternité, etc. Non pas si estendu que ce que je vous dis, mais plus penétramment; c'est une pointe perçante, une foy intensiue... qui perce en la Diuinité.<sup>103</sup>

Ce qui équivaut à un passage dialectique « à la négative » :

(...) elle voit sans voir, elle ne voit pas Dieu comme il est, mais il se presente à son esprit comme une certaine forme d'un tout infiny qu'elle croit telle et l'adore par dessus sa cognoissance. C'est donc une forme, ouy, mais on ne peut dire ce que c'est : que si elle veut estendre cette cognoissance d'un tout infiny, elle ne le scauroit faire que par des comparaisons impropres comme : il est bon comme un père, puissant comme un roi, grand comme une mer. Ainsi elle s'estend sur les perfections diuines par des cognoissances affirmatiues, puis elle passe à la negatiue disant qu'il n'est point tout ce qu'elle peut dire et comprendre.<sup>104</sup>

La « forme du tout » est donc symbole d'inclusion éminente des connaissances distinctes, elle est comme leur source, qui consiste en une sur-connaissance intuitive résidant dans le pôle positif de la dialectique. Pour Joseph, mystique du Soleil, « la plus excellente maniere de cognoistre » Dieu, c'est « de dire qu'il EST ». <sup>105</sup> Et puisque l'Être de Dieu « contient éminemment et excellemment les perfections de toutes les creatures », le symbole mystérieux de la « forme », dans sa face

100. *Ib.*, 109 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

101. *Ib.*, 111 r<sup>o</sup>. Si Joseph précise que « cet obiect d'un tout infiny » est « un trait de pinceau si délicat que la moindre ombre des creatures... le détruit », c'est que l'ombre à laquelle il fait allusion relève surtout de l'ordre affectif : c'est l'attache aux créatures homologuée aux connaissances distinctes.

102. *Ib.*, ms. 1335, 125.

103. *Ibidem*.

104. *Ib.*, 126.

105. *Ib.*, ms. 120, 11, fol. 118 v<sup>o</sup>.

positive, devient significatif « de cette cognoissance intuitiue en la voye unitiue qui est la derniere et la plus sublime operation de nostre intellect illustré d'une foy pure et nuë ». <sup>106</sup>

Il ne faut pas tenir rigueur à Joseph s'il semble attribuer à l'aspect affirmatif de la connaissance la même sublimité qu'à l'aspect négatif, car il ne parle toujours que de la même chose. Sa distinction de trois modes de connaître Dieu, « negatiuement, affirmatiuement & par luy-mesme », <sup>107</sup> ne porte que sur le clair-obscur de la connaissance de Dieu « par luy-mesme », c'est-à-dire sur l'intuition essentielle, la seule qui retienne son attention et sur laquelle porte précisément notre étude de la forme déiforme.

Alors qu'en régime négatif il parle d'une connaissance virtuelle, en régime positif, il parle de connaissance *ex professo*, mais sous forme d'ombre. Excluant la vision « face à face », il insiste sur des expressions telles que « ombre de la face de Dieu », « ombre sacrée », <sup>108</sup> quand il expose la comparaison harphienne de l'ombre <sup>109</sup> pour laquelle il faut une lumière et un corps opaque :

Ainsy le diuin Soleil qui est bien esleué par dessus nostre cognoissance que le materiel au dessus de nos yeux, venant à rejaillir, s'espandre et esclarir sur l'ame qui est un corps opaque à son esgard, il en resulte un certain esclat, ombre ou obiect, qu'elle voit ne proceder pas d'elle-mesme mais de Dieu. Laquelle ombre de Dieu en nous est une cognoissance essentielle qu'il nous donne de luy. C'est une pensée, une idée qui se presente aux yeux de nostre foy, qui n'est formée d'aucune chose procedante de la creature : elle ne ressemble ny à un Roy, ny à un grand ciel, ny à une mer, ny à chose quelconque de créé; ouy car il n'y a que Dieu qui soit incréé; et cet obiect n'est pas Dieu mesme, mais il le représente, et cet obiect est la plus excellente des choses créées. Il est de Dieu créé d'une manière pardessus toutes les aultres; créé par la misericorde diuine dans le fond de l'ame en tant qu'elle n'est point diuisée. L'ame n'est point diuisée en son essence, mais bien en son operation, car elle est occupée à conduire le corps.... Mais lors qu'elle est reunie en son fond, non distraicte par pensée des choses créées, elle est vraiment une ame, et c'est là où Dieu crée son ombre sacrée. Voylà la vraye explication de St Paul Iere Corinth. 3 : *videmus nunc per speculum in enigmate...* Voylà donc cette ombre ou obiect créé de Dieu, au fond de l'ame laquelle concourt par la foy. C'est une lumière essentielle que Dieu influe et communique par la foy surnaturellement à l'ame. Cette ombre ou cette lumière n'est pas la seule foy, mais un don gratuit et extraordinaire... <sup>110</sup>

106. *Ib.*, fol. 120 r°.

107. *Ib.*, fol. 127 r°.

108. *Ib.*, fol. 121 r°-v°.

109. HARPHIUS, *op. cit.*, loc. cit., 796.

110. E33IS (TOE), 11, fol. 122 r°-v°.

Cette connaissance « sans milieu » des créatures<sup>111</sup> admet toutefois la médiation du moi, cette lumière-ombre s'affirme sur l'opacité de l'âme essentialisée. Bref, Joseph emploie les spéculations sur le « *medium in quo* » — qu'il serait inutile de scruter au point de vue strictement théologique — pour établir l'horizon essentiel sur lequel se situe la connaissance de Dieu, du Christ, du Moi ou de n'importe quel autre objet se trouvant sur la ligne de relation homme-Dieu.

Cette ombre-lumière, en effet,

apporte à l'âme une certaine candeur, une sérénité de conscience qui luy fait voir plus des choses en un moment qu'en beaucoup de temps par son industrie, l'encourage, la fortifie, la confirme en cette vérité que Dieu seul est le vray estre, l'attache fortement à luy, opere en elle une grande ioye et contentement essentiel.<sup>112</sup>

Connaître Dieu comme le « seul vray estre » est établir l'horizon essentiel, sur lequel se détache la consistance des choses. La consistance du moi d'abord, qui sur cet horizon peut apparaître pour un temps avec la transparence du néant. Faisant probablement écho à Herp<sup>113</sup> et jouant sur l'*endymion*, Joseph peut décrire la saisie essentielle du moi avec des expressions très poussées, telle la suivante :

Icy l'âme cessant ses operations, Dieu luy fait voir distinctement & d'un mesme oeil l'essence diuine & la plentude de ses richesses, & à l'opposite les creatures, (à l'opposite son neant et ses miseres). Ce qui la fait entrer en une profonde humiliation, qu'elle adore cet estre infiny avec plus grand respect qu'il luy est possible, et en cet estre elle cognoist clairement comme elle doit amender ses fautes, pratiquer les saintes vertus, et se porter à Dieu par les creatures.<sup>114</sup>

Voir d'un même œil l'essence divine et le moi c'est lire essentiellement « en cet estre » le moi et ses exigences de purification. Mais cette vue essentielle du Moi ne se traduit pas que par le néant : lire le Moi dans l'Essence, c'est atteindre les profondeurs de l'être créé. Cela signifie saisir sa dépendance radicale, son être « selon l'image », ce qui fait participer le Moi, par sa médiation, à la position de l'horizon symbolique. En décrivant les contours de la « forme déiforme », « ombre resultante de la lumiere de Dieu, laquelle donne sur nostre ame qui tient lieu de corps à son esgard », <sup>115</sup> Joseph précise que cette forme, bien qu'elle ne vienne pas de l'homme, « neantmoins elle retient quelque chose de Dieu et de l'ame, d'autant qu'elle ne sçaurroit cognoistre Dieu, sans auoir quelque cognoissance d'elle-mesme, puis

111. *Ib.*, 123 r°.

112. *Ib.*, 124 r°-v°.

113. « Se profundans in suum nihilum id est in diuinitatis caliginem », HARPHIUS, *op. cit.*, loc. cit., 802.

114. E331S (TOE), ms.120, fol. 64 r° (var., ms. 1335, 64).

115. *Ib.*, 124 r°.

qu'elle est créée à son image et ressemblance ». <sup>116</sup> L'essentialité sera dès lors une parfaite intégration de l'amour de Dieu, du moi et des autres :

Dans cette sainte forme elle ayme soy-mesme non par amour propre, mais en tant qu'image de Dieu. C'est ainsy qu'elle ayme tous les saints et toutes les ames qui portent cette diuine similitude, les voyant toutes unyes dans cet estre souuerain. <sup>117</sup>

Mais le moi de Joseph, ne l'oublions pas, bouillonne de projets. L'ombre de Dieu devient donc symbole d'une lecture des projets en leur source et origine, de leur inscription dans l'Essence, c'est-à-dire dans la Volonté de Dieu. En retraçant la fonction de ce symbole pour les esprits apostoliques, Joseph mise sur les expressions mystiques, destinées à compenser son manque avoué d'expérience. Voilà comme il décrit cette ombre qui « a quelque rapport à la claire nue qui cache Notre Seigneur aux yeux de ses Apostres en la transfiguration » :

(...) c'est une ombre lumineuse et glorieuse dans laquelle on voit sans voir toutes choses dans leur origine ; dans ces grandes visions ils (les esprits essentiels) voyent nombre de villes et royaumes et ce que Dieu veut operer en iceux ; on ne les voit pas distinctement, mais eminentement et en Dieu qui est leur principe. Sy vous me demandez comme cela se fait, je ne sçauois vous le dire, parce que pour en bien parler il faut y auoir esté... <sup>118</sup>

Le passage rappelle la vision de Mir Dâmâd, mais la comparaison avec le texte soufi <sup>119</sup> ne ferait que démasquer la pauvreté d'une description que nous devinons n'être probablement qu'une compensation imaginaire, empreinte d'une envie nostalgique. Tout l'effort de la vie et de la spiritualité de Joseph a sans doute été de voir en Dieu la source de ses élans et de son être, de ses projets missionnaires et politiques. C'est pourquoi il a chargé symboliquement cette « forme » visible par laquelle on se réfugie dans l'invisible et l'on s'affirme tout en se jetant vers l'Autre.

Au terme de cette enquête embryonnaire sur le symbolisme essentiel de la méthode et des exercices du Père Joseph, on peut en résumer la richesse et aussi se poser la question de sa signification profonde.

L'image de la « forme déiforme », qui récapitule et inclut éminemment les autres symboles essentiels, est certes très riche. Elle rassemble positivité et négativité de connaissance, passivité et activité, inclusion éminente et dépassement, connaissance intuitive et amour. Cet

116. *Ib.*, fol. 144 v°.

117. *Ib.*, fol. 144 v°-145 r°.

118. *Ib.*, fol. 125 v°.

119. CORBIN H., *Mir Dâmâd et l'école théologique d'Ispahan au XVI<sup>e</sup> siècle*, in *La Polarité du symbole* (Et. Carm.), 1960, 69-70.

amour-connaissance embrasse Dieu, le moi et le monde, suture contemplation et action, engage à la totalité, suggère l'infini.

Mais ce qui fait la richesse de ces symboles en fait aussi l'ambiguïté. Dans la mesure où ceux-ci, tout en parlant de Dieu (Essence-Estre Infiny), sont en même temps des prophéties de l'essentialité du moi, on peut légitimement se demander jusqu'à quel point — et selon que la redondance descriptive du langage nous l'a suggéré — l'Essence et la Volonté de Dieu peuvent ne rester qu'horizon d'essentialité, engagement de totalité, perspective d'infinité pour le projet du Moi. Les symboles essentiels rattacheraient ainsi à une « Essence », catalyseur psychologique puissant, sans être en réalité ouverture profonde sur Dieu.

En transposant des textes concernant la phénoménologie de la contemplation à l'ensemble de sa pensée, on pourrait dire que Joseph flaire ce danger quand il admet la possibilité que la forme déforme devienne elle-même une idole. Il esquisse à ce sujet un portrait des âmes trompées, lesquelles « font une forme ou idole de cette idée qu'elles se donnent du tout infiny se complaisant dans un tel exercice ».<sup>120</sup> Ces âmes possèdent bien « un rayon » de cette forme, « mais c'est une idole du propre amour qui les y tient attachées ».<sup>121</sup> Il est vrai que Joseph stigmatise ici l'effort imaginatif qui se laisse prendre à la consistance de l'image plutôt qu'à sa transparence. Mais, en poussant plus loin cette dénonciation, nous pourrions supposer que le danger le plus subtil n'est pas celui de condenser un symbole-horizon en idole, il est de s'approprier les symboles qui ouvrent sur l'Autre pour en faire uniquement un horizon du moi. Au niveau conscient Joseph précise bien que l'âme n'adore pas « cette forme, car elle n'est pas Dieu, mais elle adore Dieu en icelle ».<sup>122</sup> Il est pourtant permis de penser que Joseph semble avoir eu toujours beaucoup de difficulté à ne pas adorer inconsciemment dans cette forme le symbole de l'essentialité qu'il poursuivait sous de multiples aspects, d'autant plus que cette image garde pour lui « une certaine idée, une expression de toutes les perfections des beautés qui se peuvent désirer ».<sup>123</sup>

\*

Joseph de Paris est donc un homme de la méthode au sens où celle-ci est cet univers organisé et chatoyant, parcouru et sillonné de symboles, un cosmos qui permet à cet homme divisé de se tenir en main, de lutter contre le chaos des états affectifs, de réduire ou d'orienter ses émotions, ses projets et ses désirs, et de les chiffrer à la lumière du langage contemplatif. La méthode est pour Joseph de Paris le champ

120. E331S (TOE), 9, fol. 111 v°.

121. *Ib.*, 10, ms. 1335, 126.

122. *Ib.*, ms. 120, fol. 146 r°.

123. *Ib.*, fol. 146 v°.

bien connu, réinventé continuellement avec ses polarités symboliques sécurisantes, avec l'inventaire ordonné des matériaux logiques, avec ses images transformatrices d'énergie par lesquelles il voudrait s'approcher de cet au-delà vers lequel il se projette, sans arriver pourtant à abandonner la lisière du connu qui diminue sa vulnérabilité.

La méthode est l'univers descriptif de l'Auteur, le lieu des jeux logiques, de la fréquentation des symboles; le lieu où il pose le seuil dramatique de l'essentialité et forge le projet essentiel. Lieu de la rhétorique et de l'ambiguïté; théâtre de ses efforts où il lutte pour la vérité de ses désirs, et en même temps lieu des aveux de ses faillites spirituelles; vision passionnée du tout et engagement à la pureté d'intention; oscillant entre la discipline et la liberté joyeuse du poète, la méthode pour Joseph de Paris voudrait être le lieu du repos, où il essaie de dissoudre ses préoccupations pour goûter enfin, blotti dans les bras aimants de la volonté de Dieu, la douceur de l'abandon qu'il décrit. Mais la méthode qui ne connaît pas le silence se situe en deçà de cette fin heureuse, son climat reste inexorablement celui de la lutte et de l'effort par la verbalisation. Bref, la méthode est la complexité même du langage de Joseph de Paris, avec ses clartés et ses embûches, son écorce et son cœur, ses images étincelantes et son jeu de formules.

Nous avons jusqu'ici dégagé les polarités des grandes structures de la pensée de l'Auteur, et examiné les symboles en soi, comme une fracture dans le discours. Avant de clore cette enquête sur le langage de l'essentialité, il nous reste à évaluer quelques aspects de la structure même du discours et de son jeu de formules.



« ESSENTIEL » ET JEU DES VARIABLES

1. *L'essentiel comme fonction prédicative.*
2. *De l'argument à la fonction*
3. *L'équivalence Essence = Volonté.*



## CHAPITRE V

### « ESSENTIEL » ET JEU DES VARIABLES

Nous n'avons parlé jusqu'ici que d'Essence, d'essentiel, d'essentialité. En observant Joseph de Paris manier les thèmes métaphysiques et semer les symboles de l'Essence nous avons pratiquement décelé en lui l'obsession de l'essentiel. Un essentiel qui reste énigmatique : en tenter une définition supposerait que l'on croit à la possibilité de percer et de réduire en quelques mots le mystère de l'Eminence Grise, car cet essentiel n'est en définitive que la pointe même de son esprit. L'exemplarisme de l'Essence, la richesse des symboles aussi bien à l'état isolé que dans les champs sémantiques qu'ils organisent, ne sont pas cependant sans préparer et rendre peu à peu possible une intuition de l'essentiel grâce à leurs faisceaux de lumière convergents.

C'est pourquoi, pour compléter cette recherche, après avoir suivi la piste des structures et de la symbolique essentielle, il n'est pas inutile d'explorer le langage organisé en système d'expression, c'est-à-dire d'examiner l'engrenage du discours, où forme et signification ne sont plus strictement indissociables, afin d'y découvrir un supplément d'exemples et de constituer comme une anthologie des formules nécessaires pour décoder le langage de l'Essence, dont l'herméneutique nous a fourni un point de départ et couvert une large partie de nos visées.

On verra ainsi la primauté de la fonction « essentiel », et comment celle-ci se précise comme fonction au moyen d'expressions stéréotypées et par l'espèce d'osmose entre Essence et essentiel que trahit le jeu des formules. Une attention particulière sera réservée à l'équivalence « Essence = Volonté », charnière logique capitale de la pensée de l'auteur, qui nous introduira au cœur même du rapport entre prédicatif et normatif.

Il est évident que ne sera pas étrangère à notre recherche une tentative de détecter d'un autre point de vue les ambiva-

lences du langage, qui peuvent permettre des glissements de signification et constituer ainsi une hypothèse d'explication de l'ambiguïté même de l'Auteur.

Après avoir suggéré la richesse du symbole au sens plénier, ce recours aux catégories de la logique propositionnelle pourra donner l'impression d'une régression, d'un retour au symbole logique. Nous aurons l'occasion de voir que le retour à cette forme d'abstraction ne compromet en rien les données précédemment acquises.

## L'ESSENTIEL COMME FONCTION PREDICATIVE

Si nous essayons de condenser les intuitions dégagées jusqu'ici, nous pourrions dire, en empruntant le langage de la logique propositionnelle, que l'*essentiel*, sous les formes multiples que nous avons recueillies, est une fonction prédicative. Fonction prédicative à plusieurs arguments, car elle peut être saturée soit par Dieu, soit par le Christ, soit par l'homme, considérés en tant que quantificateurs existentiels. Les schèmes élaborés, par exemple, au chapitre III selon l'axe Dieu-Christ-Ame mettaient en relief des « caractères essentiels » (fonction) qui convenaient aux trois (saturateurs).

Cet énigmatique *essentiel* semble bien être la constante de la pensée de Joseph et de son discours spirituel. Une constante justement parce que le souci de l'essentiel est le seul à ne pas varier quand varient les contenus du discours.

Une première difficulté se présente lorsqu'on veut considérer l'essentiel comme symbole de fonction à variables absolument libres, dans une proposition de relation Homme-Dieu. Cet essentiel peut-il être obtenu indépendamment d'une individualisation implicite d'une de ses variables d'argument ? Illustrer une fonction prédicative, c'est l'extraire d'une proposition où elle est liée à ses arguments.

Supposons, en employant par analogie le procédé de la variation imaginaire, que la fonction « essentiel » s'identifie avec une structure, une notion « vide », qui serait la possibilité même d'exister de n'importe quel sujet qui se rencontre incidemment sur son parcours de signification. On aurait ainsi comme une « essence régionale » l'essentiel promu à une fonction dans la métalangue et dont on pourrait examiner les genres (resserré, étendu, immobile, stable, éternel, durable, instantané, profond, caché, élevé, etc.). L'essentiel serait donc la liaison nécessaire entre ces termes, la nécessité propre à l'existence possible d'un sujet spirituel parfait.

Choisissons, exemple entre mille, dans la *Deuxième Perfection Séraphique*, une description de la perfection où les effets du Soleil sont appliqués à la vie essentielle :

Comme la première clarté... vient à se réunir au Soleil en sorte que de lumière éparse & vague, elle fut alors rendue essentielle, stable, comme procédant d'un corps lumineux, très-subit en ses mouuemens bien reglez, très-élevé en la sublimité de sa situation, très-dominant en sa puissance uniuerselle,

ainsi l'esprit essentiel est caractérisé par la « rapidité du zèle Heroique », il est « toujourns demeurant dans l'ordre (de la volonté divine) », l'âme jouissant d'une « preseeance & domination absolue sur elle-même & sur tout ce qui est du monde, pour faire que Dieu seul règne paisiblement en elle ».<sup>1</sup>

Laissant en blanc les quantificateurs, nous pouvons glaner les substantifs, adjectifs, verbes, adverbes et modalités adverbiales qui, ici comme partout dans le discours de Joseph, font ressortir la fonction *essentiel* : se réunir, stable, très subit, bien réglé, très élevé, très dominant, sublimité, puissance, rapidité, demeurant dans l'ordre, préséance, domination absolue, régner paisiblement.

On pourra objecter que la modalité de l'essentiel « regner paisiblement » par exemple est, dans le discours, une fonction clairement quantifiée par Dieu. Cependant, et c'est là justement que l'on peut découvrir l'ambivalence de la fonction, l'expression « regner paisiblement » n'est que synonyme de « préseeance et domination absolue sur elle-même », formule où la fonction est au contraire quantifiée par l'homme.

Tout cela n'est que truisme. Cette ambivalence de la fonction polyadique « essentiel » dans une proposition de relation n'a rien d'étonnant : elle constitue le noyau même de tout exemplarisme. Et l'on sait comment Joseph a exploité l'exemplarisme de l'essence et des attributs essentiels à des fins de conduite.<sup>2</sup> Si Dieu est l'exemplaire, le type, et l'homme l'image et l'antitype, on peut dire que Dieu est le quantificateur existentiel par excellence de la fonction *essentiel*, tandis que l'homme ne l'est que par analogie. Ceci est parfaitement visible dans le *Bref traité de l'essentiel et pur amour*, où Joseph présente d'abord les attributs essentiels de l'amour divin pour les appliquer systématiquement à l'homme. Que, dans ce traité, l'essentiel en sa perfection appartienne en propre à Dieu seul, apparaît de façon indéniable au niveau des attributs négatifs, les moins accessibles à l'homme. L'acte de complaisance qui couronne le traité semble bien faire dire à l'âme : je ne sature point la fonction d'essentialité, Dieu en est le seul quantificateur existentiel :

Je suis infiniment plus aysé que vous possediez, mon Seigneur, ceste parfaite unité, que de la posseder moy-mesme.<sup>3</sup>

1. 2PS, 243-244.

2. C'est le but même de la vie essentielle, où « l'on exerce les vertus exemplaires, *virtutes exemplares ideales divinas*. Ce sont celles qui approchent plus des diuines perfections, & qui nous donnent un plus grand accès en la parfaite ressemblance & amitié de Dieu, autant que l'on peut la posseder en cette vie » (2PS, 30).

3. TAE, dans IVS, 1620, n. num., 193.

Il est clair cependant que Joseph ne parle de l'Essence que pour faire réaliser à l'esprit les modalités de l'essentiel. La recherche des modèles essentiels est logiquement postérieure à une nécessité psychologique d'unification et de domination intérieure. On pourrait donc supposer à tout le moins que la fonction *essentiel* est toujours d'abord quantifiée « psychologiquement » par l'homme, avant d'être logiquement saturée par le descriptif de l'argument Dieu (Essence). La perfection ne se nomme-t-elle pas d'ailleurs « vie essentielle » à partir de l'essence de l'âme et non de l'argument « essence de Dieu » ? « On la nomme essentielle — répète souvent Joseph — à cause qu'elle consacre à Dieu tout l'être et toute l'essence de l'âme ».4 Sans en venir à dire que c'est l'homme qui prime sur Dieu, on peut affirmer du moins, que, chez Joseph, c'est l'essentiel qui prime sur l'Essence.

Cette primauté de la fonction nous paraît significative. Non seulement elle relativise le descriptif de l'exemplaire « Essence », lorsque celle-ci se trouve comme argument dans une proposition, mais surtout elle semble manifester un souci du moi qui pointe à travers le langage. De là une ambivalence propre à la fonction pourrait se convertir en ambiguïté. Dans notre recherche sur la fonction *essentiel* il y a donc, comme toujours, deux objectifs qui se mêlent. Recueillir d'une part des formules qui donnent une clé de lecture des écrits de Joseph. Profiter d'autre part des pistes que nous ouvre cette enquête pour avancer des hypothèses sur les mécanismes auto-implicatifs qui règlent son langage.

## DE L'ARGUMENT A LA FONCTION

Il n'est pas sans importance pour l'interprétation de la doctrine de Joseph de voir comment cette constante de sa pensée, la fonction *essentiel*, se comporte dans la structure de la proposition où elle se trouve, notamment par rapport à son quantificateur existentiel « Essence de Dieu ».

Nous avons admis un *essentiel* psychologiquement fonction de l'homme, en même temps que saturé par l'Essence et ses attributs. Ce qui est d'autant plus clair si l'on tient compte des variations significatives entre argument et fonction, entre objet et prédicat, à partir du même matériel linguistique. La fonction a tendance, dans la proposition de Joseph, à dévorer l'argument « Essence » : ce qui ne manque pas de le fonctionnaliser et de le réduire en partie à un simple symbole logique et, psychologiquement, à une projection de l'image essentialisée du Moi.

Prenons comme exemple l'une des affirmations types de Joseph, où l'Essence de Dieu, la nature divine abstraite, apparaît clairement dans le discours comme objet, argument d'une fonction du fond de l'esprit

4. 2PS, 44.

qu'est l'union : « L'union a pour son objet la nature divine et ses attributs et perfections ».<sup>5</sup> Ou encore : « L'union a pour propre objet la divine nature, abstraite de toutes formes, contenant par eminence les actions et perfections de Jesus Dieu-Homme ».<sup>6</sup> Nous avons ici la formule « abstraite de toutes formes » apparemment comme prédicat de l'argument Essence, en réalité la formule traduit la fonction prédicative essentielle saturée par l'homme. Dieu devient argument de l'union, donc Essence, lorsque l'âme est capable de « s'abstraire » (intellectuellement ou affectivement). Que l'épithète « abstraite » appartienne à la fonction et non à l'argument, cela est évident du fait même que l'objet de l'union est aussi bien le Christ « inclus éminemment », formule qui est encore une modalité de l'essentiel. L'énoncé de Joseph doit donc être traduit ainsi : L'union est une saisie essentielle (abstraite et par inclusion éminentielle) soit de Dieu, soit du Père, soit du Christ dans ses actions et perfections, soit du moi.

Par conséquent on doit s'attendre, comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, à des formulations parasitaires, appartenant au descriptif de l'Essence et objectivées dans l'argument, n'indiquant en réalité que la fonction essentielle de l'âme. Observons cette fonctionnalisation de l'argument dans le jeu des formules par lesquelles les attributs de l'Essence se réduisent à la modalité adverbiale de l'essentialité quantifiée par l'homme.

Dans le chapitre 8 de *l'Exercice des Bienheureux*, moule du langage essentiel et d'allure nettement canfieldienne,<sup>7</sup> comme dans l'ensemble de la trilogie essentielle, nous trouvons des expressions relevant du descriptif de l'Essence qui ne sont compréhensibles que par dérive des attributs de l'Essence aux modalités de l'opération essentielle. Quand Joseph appelle l'Essence « obiect sans obiect », l'expression renvoie à la formule « cognoissance sans cognoissance »,<sup>8</sup> qui évoque la foi en Dieu alors qu'on n'en a pas une expérience directe. L'Essence devient variable de l'argument « Dieu » dans le discours, en tant que symbole de présence cachée de Dieu, du simple fait que de cette présence « il ne faut... vouloir aucune assurance ni experience particulière ».<sup>9</sup> En se rattachant toujours à la formule « obiect sans obiect », Joseph affirmera encore qu'on doit écarter « les actes & obiects qui font interposition entre nous & ceste essence », afin que « ceste operation icy essentielle » permette « en un clin d'œil de iouyr de Dieu en tout temps & en tout lieu ».<sup>10</sup> Il est évident que les actes distincts ici visés (intellectuels ou affectifs) ne font pas écran à une vision de l'essence, mais empêchent cette essentialisation de l'âme qui coïncide avec la foi nue et le pur amour, en tant qu'ils surmontent les vicissitudes du psychisme.

5. 10J, 186.

6. *Ib.*, 183.

7. C'est le chapitre ajouté au *Traicté de la Vie illuminatiue* manuscrit des EMO, dont il diffère quelque peu stylistiquement mais nullement par la pensée.

8. EB, 70, 72-73 (4 Op., 342-343).

9. *Ib.*, 69 (4 Op., 342).

10. *Ib.*, 88 (4 Op., 348).

Souvent Joseph ne parlera donc de la « nuë Essence » que pour amener l'esprit à atteindre Dieu dans la dénudation qui se désolidarise de l'appui des émotions et des raisons :

(...) pour ne s'esloigner iamais de ceste nuë essence, ie trouue que cela se fait fort facilement par ce moyen, qui est de faire tousiours la volonté de Dieu, & de n'estre aucunement sans icelle, qui nous mettra immediatement & nuement en ceste essence.<sup>11</sup>

Ailleurs Dieu est dit « obiect tres nud de sentimens, tout pur et intellectuel », et il *devient* « Essence » lorsque l'amour de l'âme « ne diminue pas quand le sentiment ou la belle raison diminue, ains plus-tost il accroist de beaucoup operant alors plus purement et diuinement », bref quand on peut appeler l'amour « inclination essentielle pour la distinguer mieux de la sensible et raisonnable, lesquelles sont accidentelles ».<sup>12</sup>

L'Essence est encore tout entière fonction dans des énoncés théologiques, tels que « l'Essence est immortelle, éternelle, immuable, invariable, etc. » : énoncés que Joseph lui-même traduit par les adverbes « uniquement, immobilement, invariablement »,<sup>13</sup> c'est-à-dire par les modalités d'une opération essentielle qui fait naître l'homme comme esprit à l'encontre de l'instabilité, de la dispersion, de la multiplicité. Nous renvoyons au *Bref Traicté du pur et essentiel amour* comme à un exemple assez explicite de cette réduction à l'adverbe des multiples attributs de l'Essence. En dehors de ce traité glanons encore quelques formules qui réduisent à ses justes proportions le langage éminent, tout en nous révélant sa force fonctionnelle. Voir l'essence comme « nue, uniuerselle & simple », c'est « chérir Dieu immediatement & primitiement ».<sup>14</sup> « Voir l'obiect uniuersel » c'est porter à Dieu une « obeyssance uniuerselle »,<sup>15</sup> à savoir sans limites et sans réserve. Par conséquent Joseph peut parler de la « lumière prise en l'obiect uniuersel, qui est la soumission & dependance à l'essence et volonté diuine ».<sup>16</sup> Affirmer « l'Essence est simple », c'est engager l'âme à « recueillir & ramasser la volonté en un seul centre », c'est certifier qu'elle est « uniquement desireuse de Dieu seul »,<sup>17</sup> car « en luy seul elle a pour iamais recueilly et reuny comme en leur vray centre toutes ses affections ».<sup>18</sup> Des expressions enfin telles que « operer en l'unique obiect de l'Estre infiny »<sup>19</sup> ou opérer « en vuë d'un bien souuerain & infiny, tel qu'est Dieu seulement »<sup>20</sup> sont clairement des conatifs du

11. *Ib.*, 75 (4 Op., 344).

12. TVE (EMO), ms. 122, 278-279.

13. *Ib.*, 260.

14. EB, 7-8 (4 Op., 323).

15. *Ib.*, 13, 16 (4 Op., 325-326).

16. *Ib.*, 32 (4 Op., 330-331).

17. *Ib.*, 18 (4 Op., 326).

18. TVE (EMO), ms. 122, 294.

19. IVS, V, 35, 623.

20. TVE (EMO), ms. 122, 294.

resserré de la pureté d'intention, en même temps que de l'infinité d'étendue du projet spirituel.

Une fois constaté que le descriptif de l'Essence est projeté dans le discours comme thématization d'une valeur essentielle et qu'il apparaît par conséquent avec des syntagmes figés, relevant de la fonction, que conclure sinon à une utilisation herméneutique, indispensable pour réduire l'accent contemplatif de Joseph (comme aussi d'autres auteurs abstraits comme Canfield et Herp) ? Cette voracité de la fonction par rapport à l'argument « Essence » suggère-t-elle autre chose qu'un aspect de la stylistique de l'Auteur ? Nous sommes acculés à l'ambivalence de ces constructions linguistiques, car représentent-elles une subjectivation par l'adverbe des épithètes du descriptif exemplaire, ou bien une objectivation de l'adverbe ou épithète de fonction par les attributs de l'Essence ? Une légère accentuation d'un côté ou de l'autre pourrait faire apparaître soit une primauté du moi qui essaie de « comprendre » logiquement Dieu, soit au contraire un élan de sortie du soi vers Dieu, selon le principe : « Il ne faut le comprendre, mais estre compris de luy... autrement c'est signe que nous vivons encore en nous ».<sup>21</sup>

Quand Joseph parle de l'inhabitation mystique de Dieu et de l'esprit, serait-ce faire preuve d'une mauvaise foi réductionniste que d'y voir aussi bien une mutuelle inhabitation logique ? Certainement pas, puisque cette interdépendance est essentielle à tout exemplarisme. Le « Dieu mesme logé au fond de l'ame », « lorsque faites un esprit avec Dieu, tout ce qui est en nous », est « spiritualisé et reuny à Dieu, comme un ruisseau en leur source, comme lignes à leur centre, comme rayons à leur soleil », pourrait être à la rigueur considéré comme l'image essentialisée du moi ou du moins comme lui étant strictement apparenté.<sup>22</sup> Cependant cette image peut difficilement être confondue avec celle d'un moi captatif, quand on est mis en présence des passages soulignant la mort du moi au contact de la volonté de Dieu :

Or vous estant ainsi toute abandonnée à cet estre et volonté, il n'y aura & ne sortira de vous desir, acte ou mouuement propre; vouloir ou non vouloir ne seront plus en vous, estant comme morte, perdue & aneantie à toutes vos proprietiez par l'inhabitation de cette volonté qui vous purifiera entierement d'icelles...<sup>23</sup>

ou encore :

Voilà donc que cette nuë volonté, immédiatement, sans aucune image, ny speculation, nous plonge et iette en cette nuë essence, estant comme portez, fondus & abymeiz & transformez en icelles...<sup>24</sup>

21. EB, 85 (4 Op., 347).

22. TVE (EMO), 246.

23. EB, 80-81 (4 Op., 346).

24. *Ib.*, 79 (4 Op., 345-346).

Il est évident, à partir de ces textes, que Dieu, tout en naissant dans le discours comme Essence, quand il s'agit de l'unification de l'âme, n'est pas réductible à pur symbole d'essentialité. Il ne représente pas la somme des attributs de l'essentialité, mais une personne, terme d'amour et d'obéissance, grâce surtout à l'équation essence = volonté. Ces textes sont d'ailleurs très anciens (1607-1610) et ne devraient donc pas être passibles d'interprétations réductionnistes. N'oublions cependant pas que nous cherchons à traquer les subtiles ambiguïtés qui dans la structure d'un discours resté le même peuvent se prêter à des glissements de signification. Or il nous semble repérer une certaine ambiguïté s'insinuant dans les textes mêmes où Joseph décrit la mort du moi, la sortie de soi, l'acte de complaisance, l'amour pur. Soit un exemple typique où Joseph décrit le plongement mystique de l'anéantissement :

Enfin, esleuee par tels desgrez, elle s'arrestera en une totale immersion en plongement de soy-mesme, comme oublieuse de son estre, en l'ocean du diuin estre, se rejouissant uniquement des perfections & de la ioye de Dieu, ne voulant iamais s'es-mouuoir de rien, au moins volontairement, puisque sa volonté est stabiliee en la fruition d'un obiect immobile, qui est l'estre de la gloire essentielle de Dieu, & qui ne peut varier ». <sup>25</sup>

Si l'on prend Joseph pour un infatigable chercheur de stabilité affective, il est difficile de ne pas voir dans la fonction « essentiel » (« ne voulant iamais s'es-mouuoir de rien ») le centre affectif du texte. L'expression « se resiouyssant uniquement des perfections & de la ioye de Dieu », qui exprime l'acte de complaisance, n'est alors qu'une énonciation apparemment axée sur l'amour pur mais cachant en réalité le projet de capter la stabilité de Dieu, car cette complaisance-fruition a pour terme l'essence comme « obiect immobile... qui ne peut varier ». Dans ce cas la dernière phrase du texte ne serait que redondance de langage à codage contemplatif, la fruition se réduisant à la possession ou au désir d'être « stabilisé », ce qui correspond à la fonction *essentiel* saturée par l'homme. Du coup les expressions, telles agir « en l'obiet unique de l'Estre infiny » — une des formules de l'amour pur — pourraient être envisagées comme susceptibles de se charger d'un autre sens que celui qui est immédiatement lié au contexte. Ainsi, par exemple, la formule citée plus haut, pourrait dissimuler un « essentiel » inconscient, tel qu'on le découvre dans toute application exclusive et profonde de l'esprit (unique obiect) à un dessein étendu (infiny).

Cette exégèse pourra paraître arbitraire ou en tout cas insignifiante, hormis sa portée herméneutique, par rapport à un éventuel éclaircissement de l'ambiguïté de l'Auteur. Et cependant après avoir lu et relu Joseph de Paris et surtout comparé sa doctrine et sa vie, il est difficile de ne pas rester sous l'impression qu'il a dû inconsciemment être lui-même pris au piège de l'ambivalence de son langage mystique.

25. *Ib.*, 55-56 (4 Op., 338).

Avant d'accepter cette exégèse, il faudrait toutefois constater l'ambiguïté dans le domaine de l'amour, et précisément de cet amour pur dont Joseph parle partout et auquel il ramène pratiquement toute la vie spirituelle, donc l'essentiel. Car la fonction *essentiel* n'est pas définie que par la solidité, la stabilité, l'unité : elle est avant tout caractérisée par l'amour :

La grace... peu à peu nous apprend par l'exercice intérieur de tendre vers l'unité, nous induisant à aimer Dieu uniquement, & par la manière d'autant plus unitive & recueillie que le trait de la grace est grand, & que nous sommes fidèles à y correspondre.<sup>26</sup>

Est-il possible que Joseph ait pu inconsciemment jouer sur le langage de l'amour pur ? C'est ce que nous devrait révéler une analyse de l'équivalence, plusieurs fois vue en œuvre, entre Essence et Volonté.

### L'ÉQUIVALENCE ESSENCE = VOLONTÉ

Cette équivalence, absolument capitale pour un canfieldien, peut être considérée comme la plus importante charnière logique de la pensée de Joseph de Paris. En l'analysant nous ne ferons d'abord que poursuivre notre travail d'herméneutique, ou de démystification si l'on préfère, du langage de l'Essence. Du fait même que la « Volonté de Dieu » est la principale variable d'argument de la fonction *essentiel*, remplaçant le blanc laissé par l'Essence, nous avons une preuve supplémentaire de l'emploi fonctionnel du descriptif essentiel. Mais puisque l'analyse de l'équivalence s'est annoncée autrement intéressante, nous la poursuivons jusqu'en ses implications psychologiques profondes.

Si le langage de l'Essence préside à l'intuition de l'Être et à son affirmation, celui de la Volonté va nous donner des précisions sur cette intuition et cette affirmation essentielles. Recueillons d'abord quelques énoncés de l'équivalence, toujours à partir de textes anciens. Dans le *Traité de la vie purgative*, après avoir illustré l'obéissance filiale du Christ, Joseph conclut :

(...) qu'enseigne donc en cecy l'imitation du Sauveur ? C'est avec le fond de l'âme estre unys par entière conformité à la volonté diuine, la porte qui nous donne entrée en l'essence diuine n'estant autre que la volonté de Dieu.<sup>27</sup>

Le texte doit se traduire : obéir comme le Christ, faire la volonté de Dieu, c'est entrer dans l'essentialité. C'est dans ce sens que Joseph parlera de « parfaite union avec la volonté de Dieu et par conséquent

26. TAE, éd. 1620, n. num., 206-207.

27. TVP (EMO), ms. 122, 185-186.

avec l'essence de Dieu »,<sup>28</sup> ou encore d'« entier contentement en la gloire que Dieu essentiellement possède dès l'éternité et en l'accomplissement de sa volonté au temps qu'il a si largement preordonné ». <sup>29</sup> Nous rappelons aussi les expressions du *Paradis de la vie essentielle*, où contempler le Soleil, la forme déiforme, l'échantillon de la béatitude, l'étincelle de la gloire des bienheureux, le lustre divin ne veut dire autre chose que connaître le divin vouloir.<sup>30</sup> Il y a dans cette ivresse de catégories contemplatives une intuition mystique puissante : exécuter son vouloir, c'est la véritable connaissance de Dieu ; c'est l'obéissance qui crée l'espace de la contemplation. Il n'y a donc pas à s'étonner si le langage de la volonté se nourrit de celui de l'essence et se traduit en code contemplatif.

Mais déployons l'équivalence, en examinant ses virtualités, et nous la verrons jouer soit dans le descriptif exemplaire (en Dieu), soit dans la conduite essentielle (dans l'homme), à partir du principe :

Qui iouiyra donc de ceste nuë & pure volonté ne sera iamais sans cet estre diuin, comme estant inseparables & une mesme chose, ainsy que nostre estre & propre volonté sont inseparables l'un n'estant iamais sans l'autre.<sup>31</sup>

ou selon un texte semblable :

Or donc faire la volonté de Dieu, c'est lui donner lieu en nous (car toute la theologie assure que sa volonté est son essence & son essence est sa volonté).<sup>32</sup>

Au niveau du descriptif exemplaire, c'est-à-dire en Dieu, l'équivalence signifie sans aucun doute « Essence = Amour ». Il faut interroger à ce sujet le *Bref traicte de l'essentiel et pur amour*, où Joseph attribue systématiquement à l'Amour de Dieu toutes les notions et tous les symboles de l'Essence, en profitant largement de la liberté que lui octroie son langage mystique. Glanons quelques exemples :

O Pur Amour ! l'on vous peut dire en quelque sorte, premier principe de toutes les perfections diuines... s'il y auoit un centre en Dieu, c'est vous Amour qui le seriés, autour duquel toutes les autres perfections formeroient un cercle infiny, & vous, diuin Amour, comme un Soleil vous espondriez dans tout ce globe la vigueur de vostre influence, de vostre lumiere & de vostre ardeur. Et ainsy nous pourrions conceuoir la diuinité, à laquelle toute comparaison est inegale, sous la forme d'un rond immense, dans lequel il y auroit un nombre infiny de Soleils, ou un Soleil contenant infinis Soleils.

Et c'est en quoy, diuin Amour, l'on peut vous appeller principe de toutes les perfections sans leur faire tort, car puisque

28. *Ib.*, 187.

29. *Ib.*, 213.

30. TVE (EMO), ms. 122, 265-268.

31. EB, 79 (4 Op., 345-346).

32. *Ib.*, 75-76 (4 Op., 344).

Dieu est un cercle, la circonférence duquel est nulle part, n'étant entourée d'aucune limite, & duquel le centre est partout, ô saint Amour, vous estes partout, ce centre fecond, estant en toutes les perfections diuines, & toutes les perfections diuines estant en vous, & tous estans ensemble, estre, amour & perfection.

En multipliant les « en quelque sorte », pour souligner le sens « mystique », Joseph présente l'Amour comme source de la Trinité :

Donc c'est vous, ô tres-noble Amour, qui n'estes pas seulement le principe (en quelque sorte) de toutes les diuines perfections, mais l'on peut bien aussi (en quelque sorte) vous dire l'origine de ceste emanation feconde des trois saintes personnes, sans lesquelles la diuinité seroit imparfaicte.<sup>33</sup>

Ou encore, autre part :

Combien que nous pouons dire, que la charité essentielle que toutes les trois Personnes se portent, & que leur nature, & essence, qui est toute charité, est la grande & immense couronne de toutes les trois personnes, de laquelle la charité est le centre, d'où emanent toutes les autres perfections qui s'étendent en rond à l'infy, & ne sont que cette même charité & nature diuine formant un cercle, duquel le centre est partout sans circonference bornée ?<sup>34</sup>

Toutes ces images de l'Essence reportées sur l'Amour ne s'expliquent pas seulement par le goût de sublimité et d'abstraction dans un mouvement qui s'élève de l'amour à l'essence; elle sont commandées, en sens contraire, par une recherche de l'archétype de la vie spirituelle : l'équation signifie alors que l'essentiel s'identifie avec l'amour. L'être véritable de l'homme, dans son rapport avec Dieu, se pose et s'épanouit là où sont l'amour et l'obéissance.

Joseph le répète inlassablement. Et puisqu'il emploie volontiers le langage de l'abstraction mêlé à une phénoménologie de la contemplation, il l'énonce souvent dans des termes semblables : « la perfection ne consiste pas dans l'abstraction ou dénudation de l'intellect, mais bien dans l'abstraction, dénudation et anéantissement de la volonté propre ». Le terme « abstraction », « abstrait », se révélant ambigu, il n'est pas sans intérêt d'éclaircir sa connotation, pour voir quelle est la vraie abstraction essentielle.

Dans les *Exercices de Mme d'Orléans*, parmi les *Quatre vertus qui unissent nostre ame à Dieu*, Joseph semble exiger une dénudation d'intellect : en réalité il ne s'agit que du remède de la foi nue contre les distractions :

Denudation en l'intellect par une croiance veritable que tous nos propres desseins, phantosmes pensees n'ont point un estre

33. TAE, éd. 1620, 182-188.

34. 2PS, 117.

veritable, permanent et eternel. Et ainsy s'en faire non plus de cas que de rien. Lors l'ame se desnoue, et despouille d'un faux masque et bandeau qui luy couurait les yeux et l'empeschoit viure en la veuë et adoration de ce grand estre diuin, seul vray estre, dans lequel elle se veoit lors enuironnee et abysmée de toutes parts. Ainsy toutes ses distractions combien qu'elles demeurent pour l'exercer à patience, pour l'humilier et pour autres bons desseins de la bonté de Dieu qui conuertit nostre mal en bien, elles sont neantmoins aneanties au fond de l'ame qui ne s'en trouble nullement.<sup>35</sup>

L'abstraction ou la non-distraktion de l'intellect est donc accidentelle par rapport à l'adhésion de la volonté, là en effet est l'essentiel :

Et encore que l'intellect soit quelquesfois distraict en ce mesme temps, & par ainsi qu'il ne iouysse pas de ceste union auecque plenitude, elle ne laisse pas pourtant d'auoir son effect, par l'adhesion de la volonté recueillie en l'unité et au sommet de l'ame.<sup>36</sup>

La doctrine de Joseph est absolument constante sur ce point. Il l'affirme plusieurs fois dans l'*Introduction*, en s'adressant apparemment aux commençants, lesquels

ne regardent point tant la parfaite denudation des images en l'intellect, que l'abnegation de la volonté. Surquoy il est à propos de considerer que la denudation de l'intellect appartient à la vie unitiue en son excellence & en son plus haut degré d'abstraction : Et l'abnegation de la volonté, est propre specialement pour la vie actiue, laquelle conuient à cet estat des Commençants, duquel nous traictons.<sup>37</sup>

N'oublions pas que la vie active est synonyme de conduite et que la conduite est homologuée aux Commençants dans la logique de Joseph. L'abstraction n'est donc pas accidentelle que pour les apprentis : elle est in-essentielle pour tous et à tous les degrés, quand il s'agit de la perfection de la conduite :

La premiere (abstraction intellectuelle) n'est pas necessaire, & en elle ne consiste l'essence de la charité, elle n'est qu'un moyen pour paruenir à la seconde (abstraction affective), qui donne la mesure au degré de grace et de gloire, nostre ame estant autant enrichie des dons de l'une & de l'autre, comme elle est despoüllée de sa propre volonté.<sup>38</sup>

L'essentiel de la perfection est donc la charité qui contient éminemment l'abstraction intellectuelle. La précision est d'autant plus importante que Joseph tend constamment à tout ramener à la conduite et

35. EMO, ms. 122, 545-546. Cf. aussi EBC, *cit.*, I, 181.

36. TAE, 149.

37. IVS, V, 32, 606-607.

38. *Ib.*, 607.

à réduire l'essentiel de celle-ci à la portée de l'activité de l'homme. Il ajoutera donc :

La premiere ne peut estre acquise par nostre franc-arbitre, mesme avec la grace commune, & est un don gratuit : la seconde peut estre obtenüe de tous selon que nous operons fidellement à la grace justifiante, & laquelle formellement rend l'homme agreable à Dieu.<sup>39</sup>

Si l'abstraction imaginative et conceptuelle est accidentelle par rapport à l'essentiel de la charité, Joseph lui reconnaît toutefois un caractère d'essentialité supérieur, rattaché au symbole « ange » et au concept de connaissance angélique. Il ne pouvait donc pas éviter sous cet angle l'écueil classique de la contemplation de l'humanité du Christ. Nous nous bornerons ici à relever l'incidence du problème sur notre détection de l'essentiel coïncidant avec l'amour. En choisissant un texte de l'*Introduction*, où il affronte explicitement le problème, nous voyons Joseph admettre la possibilité d'« abstraire » la Divinité de l'Humanité :

(...) si vous la (divinité) considerez en tant qu'elle est unie en l'incarnation avec l'humanité, elle doit estre veüe comme unie avec elle : si vous la considerez abstraite & non unie avec l'humanité, comme elle estoit auparavant la venuë de Iesus-Christ, & ainsi que maintenant on peut considerer le verbe en sa propre nature, toutes les vertus humaines du Sauueur pour excellentes qu'elles puissent estre, n'estant pas la mesme diuinité, s'interposent entre elle & nos yeux, & forment le crespé d'un clair nuage. Mais tant s'en faut qu'il empesche de cognoistre & aymer Dieu, que plustost il n'y a rien apres Dieu qui soit capable de nous y conduire plus seurement.<sup>40</sup>

On devine Joseph essayant de faire tenir ensemble deux types d'essentiel : la contemplation « essentielle » bien connue des abstraits et l'essentiel de l'amour :

(...) ie reitere que cest obiect des actions humaines de nostre Seigneur ne conuient pas avec la contemplation & l'union de la Diuinité en elle mesme selon qu'elle est despouillee, & desnuee de toute image, lequel genre de contemplation & de despouillement n'est pas absolument necessaire à la supreme Perfection, qui consiste plus en la charité, par union de la volonté, & au retranchement des imperfections, & du faux estre de nostre propre amour, beaucoup plus qu'en la denuddation de l'intellect.<sup>41</sup>

39. *Ibidem*.

40. *Ib.*, V. 19. 511.

41. *Ib.*, 511-512.

Bref, en concluant que « ceste contemplation nuë... n'est pas la Perfection mesme en son essence »<sup>42</sup> et en répétant jusqu'à ses dernières années que ce ne sont pas les « grandes desnudations » qui comptent, mais « l'amour essentiel »,<sup>43</sup> Joseph nous fournit un critère sûr pour interpréter son équation « Essence = Volonté » dont voici une dernière formulation que nous pouvons désormais traduire sans difficulté :

Et pour ce que l'amour qui est en Dieu a en soy toutes les perfections qui sont en la diuine essence, d'autant plus que nostre amour participe aux perfections de l'amour diuin est plus essentiel; il est plus semblable à l'amour de Dieu, & il nous unist plus parfaitement à la diuine essence.<sup>44</sup>

Si l'amour pur constitue donc l'essence de la vie spirituelle, cherchons-en une définition :

Ce qu'on appelle en la vie spirituelle essentiel & pur amour c'est lors que l'ame se despouillant de tous les autres obiects qui ne sont pas Dieu mesme, encore que ce soient des dons prouenant de luy, elle se porte à l'aymer pour ce qu'il le mérite infiniment, unissant les puissances en cet unique obiect par une simple operation & tranquille recueillement au fond de l'esprit.<sup>45</sup>

Après ce que nous venons de dire, après avoir découvert dans l'amour pur le véritable essentiel, le cœur de la doctrine de Joseph, pouvons-nous honnêtement chercher encore à traquer l'ambiguïté du langage essentiel ? Il semble en effet que l'équation « Essence = Volonté » l'écarte définitivement : car si l'essence peut se prêter à une absorption dans la fonction clandestinement saturée par un projet du moi captatif, l'amour se refuse à cet englobissement ; il insère plutôt dans la fonction « essentiel » une sortie du moi vers Dieu qui la purifie de son ambiguïté. L'amour ne vise pas l'attribut, mais la personne.

Mais nous ne sommes pas au bout de notre analyse. Il faut encore observer que, si l'Essence a une valeur conative, sa variable « Volonté » l'aura d'autant plus que le prescriptif de l'amour essentiel est réalisé par l'acte par excellence de la liberté, qu'est l'opération du « franc-arbitre » :

Une seule chose est nécessaire, ie choisis l'amour et volonté de Dieu pour mon unique heritage, qu'aucun ne me pourra iamais oster que moy-mesme, mais iamais ie ne le veux quitter; ie le veux, ie le veux et mille fois, à l'infini, ie le veux.

42. *Ib.*, 512-513.

43. E331S (TOE), ms.120, fol. 235 v°.

44. TAE, 149-150. Un autre texte : « Ce terme de l'amour Seraphique exprime la plus haute maniere de grace, & le plus haut degré de l'amour essentiel, & par conséquent de la plus haute participation à l'essence de Dieu » (2PS, 531).

45. TAE, 148-149.

Que si iamais ie veux autre chose ie desauoue cette peruerse volonté, ce ne sera pas ma volonté mais celle de mon sentiment que ie repute non moy mais mon ennemye. Ainsy il faut aymer Dieu par une volonté connaturalisée, essentielle et necessaire, par total abandon du franc-arbitre et irreuocable consentement.<sup>46</sup>

Aimer Dieu essentiellement c'est l'idéal, le projet oblatif total qui mérite bien le descriptif sublime de l'Essence. Cet idéal est toutefois réalisé en miniature, en resserré, si l'on peut dire, par ce cri « je veux », un conatif pur, qui sourd de l'être et traduit la puissance en même temps que les limites de la liberté qui s'affirme. Il n'est pas inutile de rappeler que Joseph connaît très bien la distinction stoïcienne entre « les choses desquelles l'exécution est au pouuoir du franc-arbitre » et celles qui ne le sont pas.<sup>47</sup> Le pouuoir de la liberté atteint son excellence, son essentialité dans ce cri de refus du moi captatif et dans l'affirmation « je veux » que le concept de volonté de Dieu évoque, tout ensemble comme symbole de puissance essentielle et comme terme d'amour. La démission du « franc-arbitre » est en réalité l'exercice de sa puissance.

En définitive sur le plan du langage on peut conclure ceci : le descriptif qui se manifeste dans l'équivalence « Essence = Volonté » correspond en réalité à un prescriptif énonçable de plusieurs façons. Voici des exemples :

1.

Descriptif	ESSENCE	=	VOLONTE
Prescriptif	Que Dieu SOIT (en moi)	=	Que sa volonté soit faite

2.

Descriptif	VOLONTE — AMOUR	=	ESSENCE
Prescriptif	Je veux aimer Dieu		essentiellement

3

Descriptif	VOLONTE — LIBERTE	=	ESSENCE = VOLONTE — AMOUR
Prescriptif	Je veux		être essentiel
			— par l'amour
			— en faisant
			la volonté de Dieu
			— par l'effort

46. TVE (EMO), ms. 122, 280.

47. *Ib.*, 318.

La première formule n'admet aucune ambiguïté. C'est l'affirmation même de l'absolu de Dieu (Qu'il soit = je ne suis rien). La présence, dans la deuxième, de l'adverbe « essentiellement » représente la modalité d'un amour oblatif. Dans la troisième, on se rapproche de la fonction « essentiel » saturée par le moi, et l'amour ou l'acceptation de la volonté de Dieu prend ici forme de moyen.

Dans le premier cas, le terme du projet essentiel est une volonté de Dieu que Joseph suppose en général comme mortifiante. Il parle aussi souvent de la « lumière prise en l'objet universel qui est la soumission & dépendance à l'essence & volonté divine, qui éclaire toute l'âme en un instant ».<sup>48</sup> L'âme est donc ici essentielle par une ratification radicale et universelle de la dépendance constitutive de l'esprit.

Dans le deuxième cas, « aimer Dieu essentiellement » signifie l'aimer au-dessus des mobiles intéressés. L'amour pur est conçu par Joseph comme une « connaturalisation » ou une « participation de la divine nature ». Ce qui veut dire que l'homme ne participe pas seulement « de la grâce, des dons, des lumières, des consolations, des inspirations de Dieu, mais de la nature de Dieu »,<sup>49</sup> à savoir qu'il l'aime au-dessus de ses intérêts spirituels.

Dans le troisième cas, il est encore possible de voir une réalisation typique de l'amour pur qu'est l'acte de complaisance. En deçà d'une essentialisation effective, l'âme est néanmoins essentielle parce qu'elle veut se réjouir uniquement des perfections de Dieu. Ce resserré d'amour est déjà participation à l'essence, grâce à l'acte quintessential de la liberté (je veux) et à l'adverbe « uniquement » qui écarte tout empiètement captatif.

Cependant puisque cet amour tient au conatif « je veux » et le « vouloir » de Joseph nous paraît souvent subtilement ambigu — la seconde partie de cet essai nous le montrera — nous ajouterons quelques remarques. Il semble d'abord que, chez Joseph, l'état d'effort soit tout simplement identifié avec l'amour et l'essentialité. Ce qui explique qu'il ait si souvent homologué la perfection (paradis sur terre) avec le conflit permanent (croix) qui était presque certainement le sien. Il est vrai que la *coïncidentia oppositorum* « croix/gloire », par laquelle il chiffre son conflit, peut très bien signifier que le devoir de s'essentialiser, dur et coûteux, devrait s'identifier à la douce inclination de l'amour. Mais il est vrai aussi que tout cela ne reste qu'un conatif, sujet aux catégories imparfaites du « devoir », que l'indicatif des descriptions essentielles essaie d'élever sion de voiler. Deuxièmement, le « je veux » ou les expressions équivalentes baignent quelquefois dans un climat de puissance tel qu'elles risquent de présenter l'exercice du vouloir comme une espèce de fin en soi, indépendamment des mobiles qui le mettent en branle. Troisièmement, l'équivalence « amour = faire la volonté de Dieu », à cause de l'ambiguïté des

48. EB, 32 (4 Op., 331-332).

49. TVE (EMO), 276-277.

discernements de cette dernière, permet en principe à l'amour propre de se déguiser en amour de Dieu. L'identification entre « amour de la Chrétienté » et le slogan *Voluntas Dei per Francos* n'en est que l'exemple le plus frappant et le plus connu.

Bref, nous soupçonnons que le langage déployant l'équivalence abstraite « essence = volonté » est susceptible de favoriser une subtile osmose de signification, une métasémie inconsciente entre les termes qui déploient l'équivalence en réseau associatif. Les voici :

franc-arbitre = effort = puissance = volonté (de Dieu) = amour = essence
---

L'osmose ou la métasémie peuvent se produire en des sens différents. Par exemple : tout acte de domination du moi, de puissance, de dilatation de projet, tout acte d'effort, pourvu qu'il soit « essentiel », à savoir conquis sur la dispersion et la multiplicité désordonnée, se trouve automatiquement, il faudrait peut-être dire « magiquement », à l'abri de la volonté de Dieu et par son propre biais peut arriver à s'identifier à l'amour. Joseph accéderait ainsi au champ magnétique de l'Essence par des voies quelque peu tortueuses.

En émettant cette hypothèse, nous en voyons clairement aussi les objections. Joseph, détecteur attentif des vices subtils du fond de l'âme nous démentit sans tarder quand il affirme dans ses premiers écrits de direction, qu'il existe un mauvais effort, une fausse croix, une fausse unité, un mauvais sommet de l'esprit, bref une essentialité trompeuse.<sup>50</sup> Aussi ne s'agit-il pas de mettre en doute l'orthodoxie et la clarté même de la doctrine de l'Auteur. Cependant, en dépit de cette clarté et parce que le langage permet le jeu de transvalorisation inconsciente, basée sur une certaine magie des mots, à laquelle Joseph semble parfois céder, il n'est pas improbable qu'une structure de pensée, des formules stéréotypées, aient pu peu à peu permettre une ambiguïté croissante mais toujours subtile, une insensible régression de l'amour de Dieu dans l'esprit de Joseph, sans que change son langage. Les formules, elles, restent en place. Elles augmentent le potentiel de sublimité et constituent un alibi, mieux, une compensation, et même une justification.

Le cas de Joseph, homme de la diplomatie donc nécessairement de l'ambiguïté, ne serait d'ailleurs qu'un des innombrables cas d'un mauvais usage de la parole, de cette intoxication par les mots qui obscurcit la perception du soi. Obscurcissement auquel Joseph semble parfois — avec des formules encore ambiguës — donner les caractères mêmes de l'essentialité.

\*

50. Nous traiterons de ce sujet au chapitre 7 de la deuxième partie.

En poursuivant le thème obsessionnel de Joseph de Paris par une analyse de l'unité signifiante du discours, non seulement en tant que celui-ci regroupe des propositions en rapport de consécution, mais en tant qu'il est relation entre ce qui est dit et celui qui parle, l'on boucle le cercle de la recherche entreprise au chapitre I<sup>er</sup>. La primauté de l'essentiel nous ramène au primat donné par l'Auteur à la conduite, relativise les abstractions du langage essentiel, réduit la portée contemplative de la doctrine.

Le présent chapitre aura probablement donné l'impression d'une visée réductionniste ou fonctionnaliste par rapport non seulement au codage contemplatif, mais aussi à la sincérité du prescriptif essentiel. En effet, si l'on ne veut pas capituler devant le mystère de la double personnalité de Joseph du Tremblay, il ne faut pas s'arrêter à l'indépendance du signifiant stéréotypé, à cette cristallisation des emplois des mots qui tend à se constituer en système fermé, mais prolonger la recherche, au niveau du prescriptif, jusqu'à la force émotive inconsciente qui est une source du changement de sens, se répercutant sur les modèles culturels employés.

En sacrifiant l'étude des variables christologiques de la fonction « essentiel » et de l'argument « Essence » (entrevues d'ailleurs au chapitre III), nous avons privilégié la variable « Volonté ». L'équivalence abstraite « essence = volonté » nous a conduit, il est vrai, à un essentiel coïncidant avec l'amour pur. Toutefois l'atomisation des éléments qui la déploient et leur recomposition selon des tensions différentes, et surtout la découverte d'un farouche « je veux » qui peut glisser vers une volonté de puissance, rendent plausible notre hypothèse : c'est le langage mystique qui est le lieu où se projette et se cristallise l'ambiguïté de la vie spirituelle de Joseph, le joint qui unit sa mystique et sa politique.

## CONCLUSION

### DE LA PREMIERE PARTIE

L'analyse du langage naît toujours d'une perplexité. Nous avons essayé d'éclairer la situation personnelle de Joseph de Paris en même temps que sa doctrine, en l'interrogeant sur ce qu'il voulait dire à travers son langage mystique. La dissection laborieuse que nous avons entreprise a-t-elle été utile ? Par ces approximations successives, par ces voies parallèles et complémentaires, par ces répétitions qui sont à l'image même de l'Auteur, avons-nous réussi à rendre un peu plus transparent l'écran qui s'interpose entre nous et l'Éminence Grise ? Le fait d'avoir conclu sur des points d'interrogation marque la frontière qu'impose le respect du mystère de la personne. Cependant, en deçà de ce seuil, nous avons suffisamment recueilli d'impressions pour entrevoir, au delà des simples conjectures, la figure intime de Joseph, et pouvoir affirmer, à partir du *Blick* existentiel de l'Auteur, que sa doctrine est caractérisée par une indiscutable primauté du convictionnel.

Les couples logiques « descriptif/conatif », « Essence/Christ », « acte unitif/méthode », « synchronie/diachronie », et finalement « resserré/étendu » sont comme autant d'articulations qui, pouvant aller de l'opposition à l'équivalence par résolution en *coincidentia oppositorum*, permettent une certaine ambiguïté qui trahit le caractère de l'Auteur.

Joseph parle contemplation, mais vise l'action et la conduite. Il décrit Dieu en déployant son arsenal de sublimité, mais en même temps met en place l'horizon de son moi et de ses projets. Il s'élançait dans le ciel de l'Essence, mais ce n'est que pour fournir une lecture éminente de la croix du Christ. Il épuise le lecteur par les variantes de l'étendu, mais n'a dans l'esprit que le resserré essentiel. Il amorce partout des progressivités, mais son esprit est déjà installé dans le but. Il parle d'amour fruitif, mais il entend souvent effort de volonté. Il dirige les autres, et exorcise son angoisse. Il paraît s'accepter comme morcelé, mais ne cesse de se vouloir et de se voir unifié.

Certaines de ces oppositions ne résultent que de la complexité du langage et ne représentent que le rapport entre codage et décodage. D'autres atteignent les jointures mêmes de l'esprit de Joseph. Dans ce cas, jusqu'à quel point Joseph a-t-il consciemment joué sur la polyvalence ou l'ambiguïté de son langage ? Nous ne saurions le dire. A quel moment s'amorce le glissement de signification dans ses polarités et ses formules ? Il est presque impossible de l'établir. En deçà d'une réponse explicite à ces questions précises, il nous suffit d'avoir montré que le langage mystique, par ses virtualités inépuisables, est le lieu privilégié où se reflètent les ombres et les lumières, la richesse et les contradictions de Joseph de Paris.

Mais l'heure n'est pas encore aux conclusions définitives. Nous sommes loin d'avoir exploré toutes les formes sous lesquelles se condensent le resserré et l'étendu. Nous nous sommes procuré un outillage logique, et le moment est venu d'aborder les thèmes de la doctrine de Joseph de Paris, tels qu'ils se présentent dans une phénoménologie de la vie spirituelle.

Ce sera notre deuxième partie.

## T A B L E   D E S   M A T I E R E S

AVANT-PROPOS .....	5
SIGLES DES ŒUVRES DU P. JOSEPH DE PARIS .....	15
PREMIERE PARTIE	
INTRODUCTION .....	21
CHAPITRE I — <i>Aux sources d'un langage abstrait</i> .....	25
Herméneutique d'un langage mystique .....	26
Souci de conduite et primauté du prescriptif .....	36
Le niveau d'aspiration et la perfection sublime .....	43
CHAPITRE II — <i>L'inclusion éminentielle et l'essence</i> .....	57
L'étendu et les opérateurs d'unité .....	58
Architecture de l'unité et de la sublimité .....	67
L'exemplarisme trinitaire et essentiel .....	74
CHAPITRE III — <i>La « coïncidentia oppositorum » et le Christ</i> .....	83
Premières systématisations et schème christologique de référence ..	84
Analyse structurale — Diachronie et synchronie .....	93
Au niveau de l'essentiel : l'acte d'imitation .....	107
Le Christ au sein du resserré .....	120
CHAPITRE IV — <i>Dialectique et symbolique de la méthode</i> .....	139
La méthode : projet, dynamisme, histoire, plénitude .....	140
La dialectique fin-moyen et le Christ .....	152
La symbolique essentielle .....	163







---

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

**Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois**  
Dépôt légal Edit. n° 194. Dépôt légal Impr. n° 286

**Rédaction**

26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

**Administration**

9, rue de Vauquois, 41 - Blois / c.c.p. Orléans 726.38