

SECONDO PASTORE

le resserré et l'étendu

INTRODUCTION A
JOSEPH DU TREMBLAY
L'EMINENCE GRISE

II

PHENOMENOLOGIE ET
THEMES SPIRITUELS

études franciscaines

TOME XX

SUPPLEMENT ANNUEL 1970

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

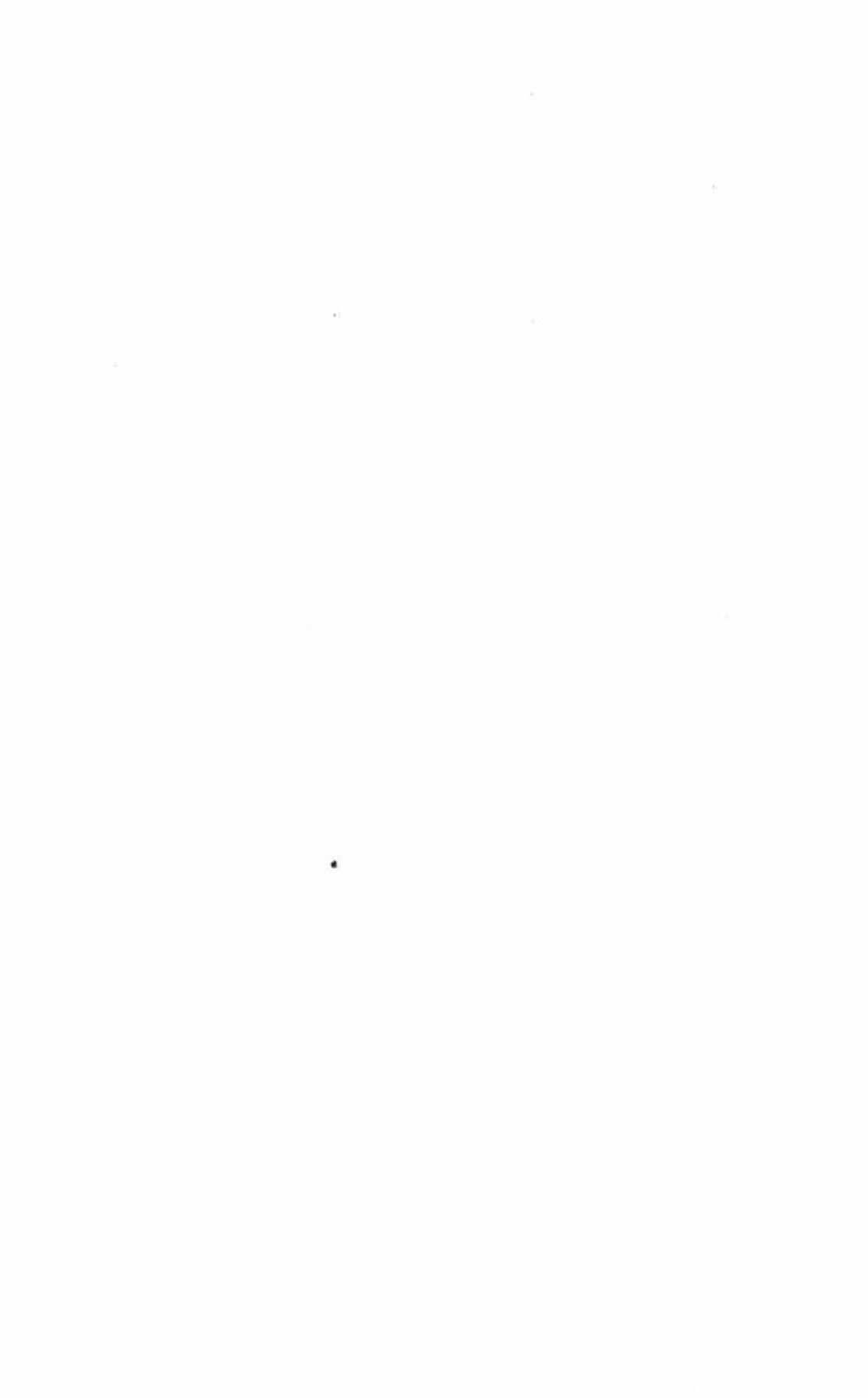
Administration / Librairie Mariale et Franciscaine
9, rue de Vauquois, 41002 Blois / c.c.p. La Source 726.38

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

Abonnements		
	France	Etranger
Revue trimestrielle :	25 F.	27 F.
avec Supplément annuel :	35 F.	37 F.
de soutien, à partir de :	40 F.	40 F.

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

II

PHENOMENOLOGIE ET THEMES SPIRITUELS

A

la conquête de l'esprit

A LA MEMOIRE
du Père Julien-Eymard d'Angers
Charles Chesneau

SIGLES

DES ŒUVRES DE JOSEPH DE PARIS

CITEES DANS LA DEUXIEME 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 Opuscules du P. Joseph du Tremblay*, Nimes, 1895, (247)-314, que nous citerons sous le sigle 4 Op.

EB *Exercice des Bien-heureux praticable en terre par les ames deuotes despouillees des affections de la terre.* Fait par un Père Capucin, à Troyes, par Pierre Sourdet demeurant deuant la Truye qui filla. Rue Nostre-Dame. 1610. Réimpression par Apollinaire de Valence : *Quatre Opuscules du P. Joseph du Tremblay*, Nimes, 1895 (315)-385, que nous citerons sous le sigle (4 Op.).

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 Poitiers, pour F. Lucas, Libraire juré de l'Uniuersité, 1616.

Nous citerons d'après la troisième édition :

— Edition nouvelle reueuë par l'Authéur, & augmentée d'une Pratique interieure des principaux exercices de la vie Chrestienne, chez Jean Fouët, rue Saint Jacques, au Rozier, 1626 (C'est cette édition qui contient l'explication sur le ch. 6 du V^e 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 Authéur. A Paris, chez Jean Fouët, rue Saint Jacques au Rozier. 1626.

— Autre édition, Paris, Durand, 1638.

Les traités sont les suivants: 1. De la confession. 2. De la manière 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 *Traité tres-utile pour acheminer les Commençaens & les Profitans à l'union de l'essentiel & pur amour.*

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

IPS *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 vrais 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 Purgative, Illuminative & Unitive... 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 Notre Dame du Caluaire, composez par le tres-reuerend Pere Joseph de Paris, de sainte memoire, leur fondateur. A Paris, chez Lambin, 1671.*

CRSB *Considerations sur la Reigle de St. Benoist, sur lesquelles sont fondées les Constitutions establies par l'authorité apostolique, pour estre obseruées par les Religieuses de la Congregation erigee sous le tiltre de la Conception Immaculée de la Mere de Dieu et de sa Compassion douloureuse sur le mont de Caluaire, diuisees en douze parties. Chez Sebastien Cramoisy, ruë Saint Jaques aux Cigognes, 1634. (Une première édition semble remonter à 1623).*

VBC *La Vocation des Religieuses de la premiere Regle de St. Benoist, fondée par la Mere Anthoinette d'Orleans, de Sainte Scholastique, de la tres illustre maison de Longueville, professe du monastere des Meres Feuillantines à Thoulouze, sous le tiltre de la Congregation de N.Dame du Caluaire et de Sainte Scholastique, la sœur et la première disciple de St. Benoist, où les ames deuotieuses pourront recueillir plusieurs très utiles enseignemens pour la perfection. A Paris, chez Jean Foüet, ruë Saint Jaques, au Rozier, 1621. (Nous citerons d'après l'édition du P. Apollinaire de Valence, *Quatre opuscules du P. Joseph du Tremblay*, Nîmes, 1895. (4 Op., (151)-245).*

VMO *Commencement de la Vie de notre bien-heureuse Mere Fondatrice et de l'histoire de la fondation de notre Congregation.* Manuscrit publié par Apollinaire de Valence sous le titre *La fondation de l'Ordre des Bénédictines du Calvaire*, dans 4 Op., (1)-150.

*

MANUSCRITS

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

PR *Poésies religieuses. Vers et cantiques de deuotion*, ms. 123 ter, 2566 sv.

EMO *Exercices spirituels et autres traictez fort intimes pour la conduite de la bienheureuse Mere Fondatrice du Caluaire*, ms. 122, 153 sv.

(Nous donnerons une importance particulière à certains de ces traités, que nous citerons sous les sigles suivants).

(TVP) *Traicté de la vie purgatiue pour l'estat parfait*, ms. 122, 179-213.

(TVI) *Entree en la vie illuminatiue par un traict de grace essentielle sur le modelle de la gloire des bienheureux*, ms. 122, 214-243. (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*, ms. 122, 244-321.

(7D) *Les sept dons du Saint Esprit*, ms. 122, 576-585 (4 Op. 350-357).

(12F) *Les douze fruicts du Saint Esprit*, ms 122, 586-623. (4 Op., 358-384).

E3JC *Exercice des trois journees du Caluaire*, Exhortations de 1632. ms. 1338, 269-310.

T7C *Traicté des sept choses necessaires à la vie*. Exhortations de 1633. ms. 118, 1-112 (var. ms. 119 fol. 155r^o-204v^o).

E3AM *Exercice des trois Aue Maria*. Exhortations de 1634. ms. 1338, 409-484.

- ECV *Exercice de la Compassion de la Sainte Vierge.* Exhortations de 1634. ms. 1338, 311-409.
- EIOAp *Traicté du renouvellement interieur sur le 10^e de l'Apocalypse.* Exhortation de 1634. ms. 126, 127, 1340 passim.
- EM *Exercice des Moments (ou du moment).* Exhortations de 1635. ms. 1339, 241-274.
- IOJ *Traicté pour la pratique ou exercice des dix jours, enseignant la correspondance requise à l'Institut du Caluaire.* Exhortations de 1635-1636. Il existe plusieurs copies : ms. 124, 208-209, 1350. (Nous citons d'après l'impression moderne, *Les Dix Jours*, Toulouse, 1913).
- EAJ *Exercice de l'Amour de Jesus.* Exhortations de 1636. ms. 1338, 1-269.
- ESS *Exercice sur le Saint Sacrement.* Exhortations de 1636. ms. 1338, 485-567 ; ms. 1339, 1-69.
- E5PL *Exercice sur les cinq playes de Nostre Seigneur.* Exhortations de 1636. ms. 1339, 70-240.
- E33IS *Exhortations sur le 3^e d'Isaïe qui ont esté faictes à Paris, aux Caluaires de la Crucifixion & Compassion, depuis l'année 1637 jusques à la fin de l'année 1638.*
- Ces exhortations s'articulent en trois traités cités sous les sigles suivants :
- (TOE) *Traicté sur l'oraison essentielle par voie d'union ordinaire et extraordinaire,* ms. 120, fol. 1r^o-247r^o et ms. 1335.
- (TMV) *Traicté de la mortification vivifiante,* ms. 120, fol. 274v^o-350v^o ; ms. 121, fol. 351r^o-545r^o et ms. 1336.
- (TV) *Traicté sur les vertus,* ms. 121, fol. 545v^o-701v^o et ms. 1337.
- EAP *Exercice des Ames du Purgatoire.* Exhortations de 1638. ms. 1339, 275-305.
- FESc *Exhortations qui traitent spécialement des fondemens de l'Esprit de la Congregation et des moyens de la conseruer en sa pureté et vigueur.* Exhortations de 1638, ms. 118, 126, 1340 passim.

- EStE *Exhortations sur diuers passages de la Sainte Escriture.* D'après différents manuscrits (118, 125, 126, 127, 128, 1340, 1341) et selon le catalogue donné par la *Table des Exhortations* du ms. 2482 de la Bibl. Prov. Cap. de Paris.
- EF *Exhortations faites aux Festes de Nostre Seigneur, de la Ste Vierge et des Saints.* D'après les ms. 118, 119, 125, 1340 et 1341.
- EP *Les Epistres du R.P. Joseph de Paris, d'heureuse memoire, zélé Prédicateur capucin, Commissaire Apostolique des Missions de son Ordre et Fondateur de la Congrégation des Religieuses de Calvaire.* ms. 122, 123, 123 bis, 123 ter.

Nous citerons en particulier selon les sigles suivants :

- (EpMT) *Epistres escrites à Mme du Tremblay depuis sa resolution de quitter le monde iusques à sa fin,* ms. 123 ter, 2309 sv.
- (EpMO) *Plusieurs Epistres particulieres du susdit Autheur à la reuerende Mere Fondatrice des religieuses de la congregation de N.Dame de Calvaire,* ms. 122, 3-152. Ces épîtres ont été éditées avec d'autres dans
- (EpPV) *Epitres écrites à plume volante aux Religieuses Benedictines de la Congregation de N.D. du Calvaire...* A Paris, de l'imprimerie de Gabriel Martin, rue Saint Jacques au Soleil d'or, 1677.

DEUXIEME PARTIE

PHENOMENOLOGIE ET THEMES SPIRITUELS

INTRODUCTION

Répre nons le contact avec Joseph de Paris.

La première partie ne se voulait nullement étude de pure logique et comptait, par conséquent, sur de fréquentes convalescences du psychologique et nous a appris à saisir l'Auteur grâce aux polarités significatives de son univers linguistique ; la découverte en outre d'un code contemplatif porteur de sublimité nous a rendu circonspect devant ses outrances verbales.

Une introduction à l'œuvre et à la personne de l'auteur — même si l'on rappelle son caractère fortuit et sans prétention — ne saurait se limiter à une présentation des codes et structures de la doctrine du Père Joseph. Les polarités abstraites, telles que le *haut* et le *bas*, le *dedans* et le *dehors*, etc., parmi lesquelles nous avons privilégié le *resserré* et l'*étendu*, correspondent en effet à une activité opératoire se rapportant à une expérience spirituelle concrète, riche et mouvante. Ces polarités ne sont pas appliquées de l'extérieur à l'œuvre de Joseph : il est le premier à s'en servir dans son discours pour rendre intelligible la vie de l'esprit. Il les utilise parfois comme des éléments absolument indissociables d'une structure-essence, applicable à Dieu et à l'esprit ; il les emploie surtout comme des éléments d'une structure-modèle, qui lui permet, par des combinatoires, de saisir une pluralité de situations humaines aux signes changeants.

Il s'agit donc maintenant de dégager la phénoménologie sous-jacente à la première partie. Étiqueter sous forme de *resserré* ou d'*étendu* positif ou négatif des aspects, des faits, des dimensions de l'aventure spirituelle est certes déjà faire œuvre de phénoménologie. En décodant Joseph par la grille contemplative de la méthode, nous avons d'ailleurs été obligé de donner une description embryonnaire des attitudes plus strictement liées à l'oraison ; partout dans les cinq chapitres précédents se laissait deviner le concret situationnel qui sature ces polarités abstraites. Eclairé par elles, il nous reste à recons-

truire l'univers spirituel de Joseph, en tenant compte de la perspective de profondeur et des situations psychologiques précises.

Comment concevoir cette étude ?

La faiblesse du diachronique chez Joseph nous avertit qu'il ne faut pas attendre de cette œuvre de reconstruction une histoire proprement dite du processus spirituel, les étapes conviennent mal à cet homme fougueux. La méthode la plus sûre est sans doute de découvrir les thèmes caractéristiques autour desquels s'organisent sa pensée et sa vie ; mais ici nous guette le risque de fragmenter alors que notre propos est de retrouver dans la mesure du possible le « cosmos » de Joseph, l'unité harmonieuse de sa pensée.

La difficulté de cette deuxième partie n'est d'ailleurs pas de repérer des thèmes qui soient comme les constantes de la pensée de Joseph, une fréquentation assidue de ses œuvres rend cette tâche relativement aisée, tant les accentuations sont vigoureuses, et décisif, l'indice de fréquence. Certes, ces thèmes doivent être reconstitués à partir d'ensembles inégaux, aux composantes nombreuses et aux caractéristiques parfois très différentes de ton, de climat, de destination. L'allure un peu pédante du noyau central des *Epistres à Mme du Tremblay* diffère sensiblement de celle des *Exercices* écrits pour Mme d'Orléans, mélange de langage sublime et de mordante agressivité où même sous le langage contemplatif stéréotypé perce toujours un souci immédiat de conversion. Le ton très varié des *Exhortations du Calvaire*, pour citer un autre exemple, peut représenter approximativement dans l'ensemble de l'œuvre de l'Auteur le moment le plus intensément contemplatif, surtout si on le compare à celui des ouvrages dédiés aux capucins (I'IVS, la 2PS, le T3VR) et constamment entrecoupés de véhémentes adjurations et d'interpellations de style prophétique qui font monter considérablement la chaleur apostolique de la vie essentielle. Il faudra donc tenir compte de ces contextes différents, mais la difficulté majeure n'est pas là.

Elle est dans le risque — pour qui veut honnêtement présenter le Père Joseph sans céder à la tentation de fallacieux rapprochements avec ses contemporains, Bérulle par exemple, à qui Joseph est lié par une affinité spirituelle sous certains aspects indéniables — de ne pas savoir saisir le mouvement tout à fait personnel de sa pensée qui reste, malgré tout, éminemment pratique. Notre crainte n'est donc pas de trahir l'Auteur dans les détails mais dans l'ample mouvement d'ensemble ; de tomber dans le parcellaire, faute de savoir ordonner les thèmes dans l'orchestration puissante qui est la leur.

Exagérons-nous la difficulté ? Joseph n'est-il pas l'homme de la méthode, qui devrait nous fournir l'armature, la clef de voûte d'une description de la vie spirituelle ? Nous avons suffisamment parlé de la logique de la méthode et relativisé l'opérateur de ses systématisations pour savoir combien limité serait l'intérêt d'une succession de thèmes — la vie activo-purgative comme « séparation de tout le mal », la vie illuminativo-contemplative comme « exercice de tout le bien » — pour arriver à une phénoménologie de l'état parfait sous forme de « fixation »

et de « sublimation » des données précédentes, soit du point de vue de l'inclusion éminentielle, soit de celui de la coïncidence des opposés.

Ces systématisations qui constituent le corps même de la méthode, peuvent, certes, inspirer une description vivante du processus spirituel, mais à condition d'avoir préalablement saisi l'âme de la méthode, qui est entièrement unitive, et — avec l'âme — sa dynamique. Celle-ci peut être stylisée par une trajectoire du type suivant : du bas-extérieur-étendu de la matière se dégage le haut-intérieur-resserré de l'esprit qui ensuite, dans une démarche d'intégration, cherche son corps dans le bas-extérieur-étendu de la souffrance et de l'action, lui communiquant ses prérogatives et en recevant les siennes dans une sorte de *communicatio idiomatum*.

D'un certain point de vue nous sommes inéluctablement amené à concevoir ce mouvement comme parabolique avec une montée et une descente mais non sans des précisions qui corrigent l'image. La partie ascendante de la trajectoire ne marque pas un lent acheminement ascétique, mais une impérieuse et brusque conquête de l'esprit, un violent dressage de l'ange, qui bouscule et anéantit impitoyablement les médiations. Une fois atteint le haut de la courbe, l'esprit ne reste pas immobile dans le ciel de la contemplation pure. Le « haut » n'a jamais chez Joseph une acception exclusivement contemplative. Il signifie plutôt l'exercice d'une liberté spirituelle transcendante à l'éparpillement et à la confusion, la fixation de l'intention de la gloire de Dieu — le tout confluant et dérivant vers le « resserré » de la concentration d'un potentiel d'énergie qui débouche dans l'action apostolique. Il n'y aurait donc pas, à proprement parler, un mouvement descendant de l'esprit au corps, mais un rayonnement du resserré en toutes directions, une fois l'esprit porté à la température « essentielle ». Voilà pourquoi nous avons toujours préféré l'horizontale du « resserré/étendu » qui précise le « dedans/dehors », sans renoncer pour autant à y intégrer la verticale « haut/bas ». Les deux perspectives pourraient, bien qu'imparfaitement, être maintenues ensemble en traçant sur leurs deux axes une courbe à asymptote horizontale.

Mais la difficulté d'une présentation homogène de la doctrine de Joseph, au-delà de la collision entre les perspectives inspirées de la verticalité et de l'horizontalité, vient de l'ampleur même de la dialectique « esprit/corps ». Donnant origine à un mouvement elliptique inégal, l'Auteur oscille entre ces deux foyers, qu'il investit tour à tour de plus ou moins d'énergie, créant ainsi deux champs de force qui ont tendance à se neutraliser mutuellement. Quand il parle de l'élan de l'esprit pur, Joseph semble caractériser l'activité et les médiations comme une récupération involutive, tandis que lorsqu'il parle de l'action publique, point de la réussite essentielle, il donne l'impression de réduire la conquête de l'esprit à une pure condition préalable.

Face à cette oscillation, une option s'impose pour dépasser la simple juxtaposition de ces deux perspectives qui ne sont évidemment que des stylisations, si indispensables soient-elles. Nous commencerons donc en exposant l'affirmation de l'esprit, pour le regarder ensuite s'épanouir

dans un corps spirituel recréé. Cette présentation devrait sauver à la fois l'indéniable primauté de l'esprit chez Joseph et son intentionnalité profonde qui débouche sur le projet de l'action apostolique. Cet exposé va se structurer de la manière suivante.

Un chapitre de base essaiera de fixer les horizons : l'horizon personnel, par un portrait de Joseph directeur spirituel ; l'horizon doctrinal, par une description pure de l'esprit ; l'horizon situationnel, par l'analyse du moment décisif de la vie spirituelle, tournant qui annonce la naissance de l'esprit (chapitre VI).

Puis nous aborderons la phénoménologie de la fausse et de la vraie fonction du resserré de l'esprit, avec leur manifestation et leur discernement. L'ensemble (chapitres VII et VIII) soulignera et illustrera le passage, plus instantané que progressif, de l'archaïsant à l'instauratif, selon la seule diachronie foncièrement opératoire chez l'Auteur et s'achèvera par une description de « l'état parfait » à la lumière d'une réussite de l'esprit.

Complément de l'instance instaurative, suivra une analyse du moment intégratif des médiations retrouvées, à l'enseigne surtout de l'étendu de l'action tant privée (chapitre IX) que publique (chapitre X), mais sans oublier le « bas » de la souffrance, garantie essentielle du déploiement de l'esprit dans le corps. Il va de soi que ces deux derniers chapitres seront commandés plutôt par le principe de la *coïncidentia oppositorum*, alors que les deux précédents s'inspireront davantage de l'opérateur d'inclusion éminentielle.

Sur cette chaîne s'entrecroisera la trame des thèmes chers à Joseph, grâce à un agencement et une lecture cursive des textes, sans prétendre pour l'instant à une réflexion de deuxième degré réservée à une étude christologique encore en chantier (ce qui explique le manque de développements majeurs sur la christologie de Joseph du Tremblay).

On constatera, tout au long de cette deuxième partie, que nous nous gardons pratiquement de présenter une description de la pensée spirituelle de Joseph, telle qu'on l'obtiendrait en mettant entre parenthèses sa position personnelle. Celle-ci joue un rôle si important qu'elle nous a imposé d'adopter la ligne d'exposition que nous venons d'esquisser et obligé à confronter quelquefois sa doctrine et sa vie à la recherche d'une cohérence ou d'une source commune d'inspiration et de comportement.

Pour ces raisons cette modeste contribution à l'histoire de la spiritualité du xvii^e siècle reste, même en cette deuxième partie, une introduction globale à l'Eminence Grise.

PREMIERE SECTION

LA CONQUETE DE L'ESPRIT

INITIATION A L'ESPRIT

1. *Le maître d'initiation*
2. *A la découverte de l'esprit*
3. *Appel à la sublimité*
Le « trait » et le passage.

CHAPITRE VI

INITIATION A L'ESPRIT

Ce chapitre a pour but, on l'a dit, de fixer des horizons.

D'abord l'horizon personnel de l'Auteur. Nous savons celui-ci déjà fortement marqué par la recherche de l'unité psychologique, le goût accentué et aristocratique de la sublimité, et un intense désir d'action apostolique et politique. Nous n'avons pas l'intention de revenir sur ces caractéristiques, qui joueront en sourdine tout au long de cette étude, mais de souligner l'engagement spirituel de Joseph comme source de sa pensée.

S'il est possible de parler d'une doctrine spirituelle de l'Eminence Grise, cela est dû au fait qu'il s'est voulu maître spirituel. Joseph n'est pas l'homme des dissertations abstraites : c'est un homme engagé. Cette composante de sa personnalité n'a jamais cessé pour lui d'être capitale. Il serait superficiel et injuste de ne voir en ce trait de caractère que la pièce maîtresse sans laquelle on n'explique pas le jeu d'esthète qui attribue au clair-obscur de ses desseins profonds l'étrange fascination de l'Eminence Grise. Sans s'arrêter à juger de la mystérieuse complémentarité ou de l'opposition flagrante entre le visage spirituel et politique du capucin pour tenter un peu naïvement de discerner les traits du masque, sans donner non plus dans le simplisme de Dedouvres et de ses épigones, nous essaierons de tenir compte de cette dimension spirituelle et de la creuser.

Peut-être ne se révélera-t-elle pas aussi irréductible qu'il semblerait au portrait plus connu de Joseph : la direction spirituelle n'est-elle pas aussi exercice de puissance et d'autorité, et ne suppose-t-elle pas une politique et une diplomatie ? Mais laissons là ces considérations légèrement inquiétantes sur le rapport entre le spirituel et le politique. Joseph s'affirme véritablement Prophète de l'Esprit, il s'engage avec enthousiasme dans une tradition mystique alors en plein essor qu'il

se défendra de trahir à l'heure où il croira pressentir les premiers symptômes de son déclin.

Kérygme de l'esprit, la doctrine de Joseph s'annonce comme une initiation ésotérique, ceci nous oblige à découvrir l'horizon synchrone de l'essence de l'homme en repérant et identifiant les qualités formelles de l'esprit qui confluent en une définition ou plutôt une intuition capable d'orienter et de programmer l'évolution de l'homme dans la ligne de l'essentialité.

Pour délimiter de plus près notre recherche phénoménologique, il faudra faire ressortir le point de départ absolument constant du discours spirituel de Joseph, c'est-à-dire fixer l'horizon diachronique. L'Auteur ne s'intéresse qu'à des âmes ayant des chances positives de pouvoir être initiées aux mystères de l'opération essentielle, il concentre donc son attention sur le tournant capital, le passage décisif de l'inessentiel à l'essentiel : son point de départ est une enfance déjà sublime. Sa description pure de l'esprit, pour être bien comprise, doit tenir compte d'une situation aux tonalités affectives précises, où l'esprit s'affirme par contraste et comme éclosion d'une nouvelle orientation.

C'est grâce au recoupement de ces trois horizons, personnel, métaphysique et situationnel, qu'on pourra établir la toile de fond d'une phénoménologie de la vie spirituelle et mieux saisir l'agencement des thèmes qui en sont la texture.

1. LE MAITRE D'INITIATION

L'œuvre entière de Joseph est un énorme effort pour « verbaliser » l'opération de l'esprit. Schèmes, opérateurs logiques, symboles ne tendent qu'à ceci : faire prendre conscience à l'homme de sa dignité essentielle et sublime. Accoucheur de l'esprit, oserait-on dire, Joseph a employé toutes les ressources du langage écrit et oral afin de provoquer l'éveil à soi de l'âme exilée. Pour confiant qu'il soit dans les critères intimes et l'autorégulation de la démarche spirituelle, il prend donc extrêmement au sérieux le mystère de la médiation.

Si le Saint-Esprit reste le meilleur « prédicateur »¹ en matière de perfection, le Directeur spirituel est celui qui doit vérifier « si l'esprit de vie est entré » en l'âme². Joseph, qui se dit « mauvais droguiste » à ses débuts³, en gouvernant l'âme d'Antoinette d'Orléans, prendra de plus en plus conscience de l'importance du directeur spirituel. Il pourra ainsi se comparer plus tard au « grand Prestre mystique, & homme bien versé aux vocations intérieures »⁴, connaisseur des « énigmes

1. EpMT, 34, ms. 123 ter, 2467.

2. IVS, 64.

3. EpMT, 14, 2354.

4. IVS, 45.

sainets »⁵. Maître des Novices en 1604-1605, il se trouvera bien préparé à discerner l'état de Mme d'Orléans, puis à brosser le portrait du directeur. Il écrira que celui-ci doit être « le Pere de nostre Sauueur naissant en l'ame du Nouice » et qu'il est nécessaire que « luy mesme moule, & pestrisse, anime & organize le germe de ses inspirations premieres »⁶. Conscient de son pouvoir il ira jusqu'à le comparer à Josué qui « peut faire reculer le Soleil, & arrester le cours des plus claires faueurs du ciel »⁷. Bref « le Directeur est Capitaine, pour l'empire qu'il doit auoir sur nostre volonté & ensemble Prophete, puisqu'à luy & non pas à nous, Dieu faict voir & mesme preuoir nos plus secrets besoins »⁸.

L'assurance avec laquelle il décrit la puissance du directeur spirituel, Joseph l'a acquise de son expérience avec Mme d'Orléans. Les débuts de la collaboration entre les deux fondateurs du Calvaire sont loin d'avoir été idylliques. Il est par conséquent fort instructif de reconstruire sur le vif la figure du directeur spirituel, telle que l'a vécue Joseph en faisant ses preuves avec cette dirigée de marque. Trente ans plus tard il racontera lui-même l'histoire orageuse de ces rencontres dans l'atmosphère d'une dialectique serrée entre sympathie et fermeté.

Passons sur les premières entrevues. Nous voyons qu'en 1607 Joseph délibère « de s'appliquer avec plus d'assiduité et de méthode à discerner et à fortifier la vocation de cette bonne âme »⁹. Un bref de Paul V conseillait à Antoinette le Père Joseph comme confesseur. Le document que celui-ci lui traduit aiguise la confiance de Mme d'Orléans ; mais après avoir été quelque temps « agitée de deux contraires mouvements », elle prend la résolution de l'accepter comme directeur, mue par une « secrète intelligence de son esprit avec celui du religieux, au dessus des sens et inclinations »¹⁰. Quant à Joseph, il « attendait sans la presser, avec une apparence d'indifférence, sans lui témoigner ni chaleur ni froideur »¹¹, parfaitement convaincu, comme il l'était, d'être le bon directeur. Ne possédait-il pas la clef, le secret de la vie spirituelle, à savoir la connaissance du « trait unitif » ? Il ne manque pas de le donner à entendre à sa dirigée :

cette ame ne pouuant estre assistée que de quelqu'un qui ayt receu ce special instinct avec lequel elle soit elle-mesme portée

5. Dans le quatrain d'introduction à son « *Abrégé de la vie spirituelle* », Joseph écrit :

« Enigmes saincts, mon ame en vous rauie se perd, se trouve, en soy rentre et en sort » (PR, ms. 123 ter, 2664). Esclave d'un jugement purement littéraire, Dedouves (*Le Père Joseph*, I, 232-233) n'a pas apprécié cet exposé d'énigmes qu'il trouve passablement obscur. Quoi qu'il en soit de sa valeur littéraire, le caractère énigmatique de cette poésie tient au fait qu'elle est entièrement traversée par des coïncidences d'opposés.

6. IVS, 17.

7. *Ib.*, 5.

8. *Ibidem*.

9. VMO (4 Op.), 75.

10. *Ib.*, 103.

11. *Ib.*, 104.

par mutuelle correspondance, au moins surtout elle doit chercher quelqu'un qui soit tenu pour avoir générale connaissance de la vie spirituelle, et surtout du trait unitif et jamais ne doit pleinement donner la conduite de son intérieur à quelqu'un du tout inexpérimenté en ces choses¹².

Ce qui fait la force de Joseph n'est pas la connaissance *in abstracto* du « trait unitif », mais la conviction inébranlable que la situation spirituelle d'Antoinette d'Orléans exige un passage de l'inessentiel à l'essentiel. Mme d'Orléans refuse de toutes ses forces d'être nommée coadjutrice à Fontevault : ses désirs et ses projets sont constamment de retourner aux Feuillantines de Toulouse. C'est le conflit déclaré entre une vie d'action qu'on lui présente comme la volonté de Dieu et le désir d'une vie de solitude qu'Antoinette considère plus conforme à sa vocation intime. Joseph se doit de résoudre ce conflit de façon avisée, avec tact et discrétion. Ayant reconnu la sincérité « d'une affliction que la seule nature ne pouvait contrefaire ni produire »¹³, il conclut à une épreuve de Dieu et « cette persuasion secrète lui fit prendre la liberté de parler à cette âme avec des termes de confiance et même de quelque autorité », au-dessus d'une « prudence vulgaire »¹⁴. Il n'hésite plus à faire preuve d'une rude « franchise »¹⁵. Son respect est si loin de la servilité, et sa sympathie d'une abdication devant cette poursuite farouche de valeurs qu'il juge inauthentiques, qu'il a vite mis à nu les points faibles de Mme d'Orléans : méfiance, dureté, esprit tyrannique, corruption du noble tempérament qu'il lui reconnaît. Cette femme qui brave si longtemps les attaques des hommes de piété, risque la désobéissance ouverte à Paul V et par conséquent l'excommunication, éconduit Dom Beaucousin et autres illustres conseillers dès qu'ils lui parlent de Fontevault, cherche à convaincre les autres et n'hésite pas devant une fuite nocturne qui devait échouer¹⁶, cette femme entêtée s'annonce difficile à réduire.

Joseph se trouve maintenant l'intime du conflit d'Antoinette et accepte le processus d'interaction dialectique entre patient et thérapeute. Il participe aux angoisses de sa dirigée¹⁷ mais en surmontant la « compassion naturelle » néfaste pour la solution du conflit¹⁸. Il est bien

12. *Miroir de l'intérieur*, EMO, ms. 122, 523.

13. VMO, 48.

14. *Ib.*, 49.

15. *Ib.*, 53.

16. *Ib.*, 30, 33, 78-79, 80-81.

17. « Durant un long temps, ces deux personnes souffrirent de la part de Dieu et des créatures, principalement par la guerre et la contrainte de leur sens, d'où venaient leurs peines les plus intimes, qui tarissaient jusqu'à la source la moindre consolation » (VMO, 56).

18. « L'un des plus grands combats qui agitaient le religieux était celui de la compassion pour les tourments indicibles que cette âme endurait et celui du fort mouvement qui le pressait de souffrir avec elle plutôt que de lui donner la main pour l'aider à descendre de cette croix par une pitié trop humaine... (*ib.*, 84).

connu à l'époque pour la dureté avec laquelle il traite Antoinette. Lui-même rapporte non sans une certaine complaisance le jugement porté sur lui par Ange de Joyeuse qui en refusant de l'éloigner d'Antoinette souligne que notre héros « ne la flattait pas et ne se rendait pas à ses larmes »¹⁹. Jugement auquel fait écho l'approbation de Paul V : « cette ame n'a pas besoin d'un homme facile à s'attendrir par les larmes des femmes »²⁰.

Cette inflexibilité essaie de réaliser l'impartiale objectivité indispensable dans le transfert et qui ne peut que condamner sinon la personne, du moins le mal subtil qui l'habite. Joseph s'étonne de voir sa dirigée « si peu amollie qu'elle semblait avoir une speciale attention pour ne donner aucune entrée à la tendresse et se montrait immuable en sa résolution »²¹, aussi dénonce-t-il avec rudesse l'amour-propre de sa pénitente. Le diagnostic est impitoyable, on en possède des traces mordantes et corrosives dans les opuscules de direction écrits à l'intention de la récalcitrante. Le capucin met en accusation le naturel de Mme d'Orléans « tres propre à la vertu si la malice de la volonté n'en abusoit ». Il débusque le mal des « parties nobles : inquietude en la volonté... dureté, inflexibilité et humeur de contradiction, grande foiblesse à se forcer à vaincre soy-mesme les choses qui ne sont selon son jugement, lequel jugement est tant amy des inclinations de la volonté qu'il est... tres inventif et habile pour faire le bon valet »²². On ne peut certes accuser Joseph de ménager sa fille spirituelle quand il lui présente crûment le tableau des imperfections de son « naturel » noble : Antoinette aurait « un esprit arresté, creux, soupçonueux, tiran des autres esprits et qui ne regarde qu'à soy, hautement et absolument, non en commandant d'estre obeye, mais en desdaignant d'estre seruie » pour son bien, « non en contraignant de faire » ce qu'elle veut, « mais en refusant de faire ce que l'on veut »²³.

Joseph ne fait ainsi que répondre à l'agressivité de « cette ame » qui « s'aigrist contre son fidelle medecin, qui par force comme aux enfans opiniastres, luy ouure les dents, mais luy verse un amer salutaire breuage propre à guerir son mal »²⁴. Pour lui faire traverser les eaux troubles de son angoisse, Joseph doit être un « cocher inflexible à tant de larmes et plaintes tres justes et raisonnables »²⁵.

Cependant cette fermeté qui se refuse de céder au caprice a pour but d'amener les rapports entre directeur et dirigée à devenir ce « concert et harmonie de voix, esprit et action »²⁶, que le jeune Joseph mettait déjà à la base des relations spirituelles avec sa mère. Une fois que

19. *Ib.*, 93.

20. *Ib.*, 102.

21. *Ib.*, 68.

22. *Miroir de l'interieur*, EMO, 497, 511.

23. *Le secret de la croix et de sa douceur*, EMO, 564.

24. *Miroir...*, EMO, 512.

25. *Carosse spirituel pour enleuer l'ame et la conduire à trauers des difficultez au chemin des vertus*. EMO, 453.

26. EpMT, 14, 2350.

l'âme aura compris le sens de l'inflexibilité du directeur, on pourra parler de sympathie comme d'une secrète intelligence de deux cœurs immergés dans la volonté de Dieu. Ecoutons Joseph illustrer à Antoinette le don du conseil, sous l'image de la rencontre de deux colombes, dans un texte qui décrit de façon transparente l'évolution de leurs relations spirituelles :

Que si une autre colombe s'approche d'elle, si le Saint Esprit vient pour la conseiller, soit par inspiration interieure, soit par conseil d'autrui de sa part, au commencement elle a bien quelque frayeur ; mais enfin elle voit que ces aisles sont aisles de colombe, et qu'elles sont bonnes amies et de mesme intelligence²⁷.

Joseph d'ailleurs n'est pas opiniâtre, il est trop respectueux de l'inspiration intime et finira par se ranger jusqu'à un certain point à l'avis d'Antoinette en reconnaissant son charisme contemplatif. Il aura du moins arraché sa dirigée à une hantise archaïsante qui la tirait en arrière vers la retraite de Toulouse, pour la projeter vers la fondation du Calvaire, fruit concret de la « secrette intelligence » entre deux amis.

Notre Auteur n'est donc pas partisan exclusif de la rigueur, il écrit au contraire que la direction spirituelle « ne consiste pas à traiter rigoureusement les ames, ce qui ne feroit que les endurcir, & les conduire par crainte, à la Judaïque, & meurtrière obseruance de la letre, quand elle est despouillée de l'esprit de Dieu, au quel il semble que ces cœurs ont fermé la porte, & qu'ils ont fait une longue trefue avec le sens & l'imperfection »²⁸. Il fait preuve de fermeté quand il s'agit d'apprendre « à combattre contre nature par les armes de l'esprit »²⁹, mais n'oublie pas de priser chez le Novice l'esprit de liberté, « car il ne faut pas le contraindre à bien faire par force » mais « le laisser sur ses pieds marcher de soy-mesme »³⁰. Loin d'être ennemi de la douceur et de la « courtoisie », Joseph fait appel à son expérience de supérieur pour décrire la qualité intérieure, inspirée par l'affection pour les âmes, qui sauve de la fadeur et donne à la douceur sa force spirituelle :

Il faut remarquer que cette douceur et preuenance... doit proceder du mouuement du St.Esprit, il fault estre touché interieurement auant de parler aux ames. Autrement (ie l'ay experimenté) quand on leur temoigne de l'affection et qu'on n'est pas touché, cella est si fade et elles le reçoient comme un compliment humain qu'il n'opere aucun effect³¹.

En l'observant mêler adroitement fermeté et douceur, nous avons esquissé les premiers essais de Joseph comme directeur spirituel. Pour

27. 7D (4 Op, 356).

28. IVS, I, 9, 102.

29. *Ibidem*.

30. *Ib.*, I, 6, 64-65.

31. *Exhortation sur le gouvernement* (14 déc. 1638), ms. 1341, 960.

finir ce portrait il faudrait exploiter toutes les lettres de direction, celles surtout qui couvrent la période allant de 1610 à 1630. Mais postérieurement à cette date certains traits apparaissent, notamment dans la direction spirituelle des Calvairiennes, qui éveillent l'attention et méritent considération.

Le soupçon d'une involution personnelle pèse, on le sait, sur cet auteur spirituel. On pourrait dans sa direction spirituelle en découvrir des traces, si l'on y tient, en des pointes d'absolutisme autoritaire, qui seraient les signes d'une sorte de corruption de la puissance spirituelle du directeur, une déchéance de cette inflexibilité salutaire qui prend au sérieux la mission médiatrice entre l'Esprit et les esprits. Notre avant-propos a souligné la forte probabilité de l'opinion de M. Orcibal, selon laquelle les raisons de l'éloignement de Saint-Cyran du Calvaire de Paris en 1629 étaient tout autres qu'un différend de nature doctrinale. On ne voit pas très bien en effet comment la sublimité de sa doctrine pouvait être un grief contre Duvergier, alors que Joseph abonde dans son sens en s'en prenant aux « moralisants »³². Quoi qu'il en soit, il est certain que Joseph, conscient de la subtile puissance du directeur spirituel, ne semble pas vouloir s'en dessaisir.

Aux débuts de la Congrégation du Calvaire, Joseph avoue éprouver une joie intense en voyant un « dessein extraordinaire » de Dieu dans le fait « que tant de grands serviteurs de Dieu ayent un si particulier mouvement » d'aider la congrégation naissante, fait d'autant plus remarquable que d'habitude — observe-t-il en laissant transparaître sa misogynie — « toutes les personnes capables et d'entendement fuyent les filles et n'ont garde d'y perdre le temps ». Quant à lui, il préfère rester dans l'ombre. Bref il se réjouit de voir « des personnes si assidues à servir » ses filles³³.

Cette belle confiance des débuts semble s'évanouir vers la fin de sa vie où Joseph se montre offusqué de la présence d'autrui. Il y a dans ses conférences spirituelles de 1630-1638 des traces indiscutables de ce changement. Il voudrait par exemple pénétrer en esprit à l'intérieur du monastère : on le devine, en deçà des grilles, soupçonneux, craignant que la ruse des femmes ne déjoue son « pouvoir spirituel ». N'avoue-t-il pas : « Je voudrois bien quelquesfois estre un petit oiseau pour aller parmi vous voir comment vous faictes, car vous me faictes croire ce que vous voulez ? »³⁴. Ce n'est qu'un rêve. Qu'à cela ne tienne ! Joseph réussira quand même à être présent à l'intérieur des monastères en s'assurant sur le front intérieur et extérieur de l'exclusivisme de sa direction.

32. Il faut remarquer toutefois que l'insistance sur la lutte contre les vices spirituels et une constante critique de la sensibilité pourraient en soi justifier l'hypothèse d'Orcibal sur l'apparent stoïcisme de Joseph de Paris.

33. *Exhortation qui traicte du dessein de Dieu sur les ames de la Congregation.* ms. 118. 535.

34. *Conférence sur les estrennes*, ms. 1340, 66.

A l'intérieur il tâche d'obtenir l'entière dévotion des supérieures. Si l'enthousiasme de la Mère Gabrielle pour Saint-Cyran l'a rendu méfiant lors de l'incident avec celui-ci, en 1635 il paraît entièrement rassuré. Il affirme en effet que les supérieures « sont toutes soubmises à moy seul en qualité de vostre Supérieur en sorte que si vous blasmez leur maniere de conduite et que vous les mesprisiez, c'est me blâmer moi-mesme et mespriser le soing que ie prends de vous »³⁵. Convaincu que « Dieu l'a ainsy ordonné », Joseph prend au sérieux sa charge de Supérieur, et déclare vers la même époque : « Je suis en dessein de continuer ce soing plus que jamais, tant en general qu'à chascune de vos ames en particulier »³⁶. Pour faire face à ce programme il avait besoin de centraliser le pouvoir et de mettre sur pied un réseau de renseignements plus ou moins secret, deux moyens qu'il appliquait constamment dans son action politique.

Le « resserré » du pouvoir est une idée maîtresse de Joseph homme d'état. Elle exerce sur lui une fascination constante : rien d'étonnant qu'il s'en inspire dans le gouvernement spirituel de ses Sœurs. N'est-il pas révélateur que Joseph apprécie la « coûtume » des Pères Chartreux ? « Le Pere General — rappelle notre Auteur — peut en une matinée changer tous les Prieurs de son Ordre, sans autre forme de procès, sinon qu'il lui plaist, & le juge ainsi à propos. Les Jesuites ont aussi cela, que leur Ministre General ou Provincial n'a qu'à envoyer trois lignes pour deposer tous les recteurs de France. Hé bien — conclut-il — pour cela ils n'en reçoivent ni les uns ni les autres de deshonneur », car « il paroist manifestement que c'est l'esprit de Dieu qui leur a inspiré ce moyen que je viens de vous dire, pour les grands biens qui en réussissent, & les maux à quoi ils coupent le chemin »³⁷.

Joseph ne se contente pas d'admirer Chartreux et Jésuites : il les imite, et ne se cache pas d'exercer cette forme de pouvoir « essentiel » :

Jusqu'à présent — reconnaît-il — je me suis attribué (vos ames l'ayant trouvé bon) la conduite de toute vostre Congregation, & la veüë speciale sur l'approbation des Officières. Je croi que vous ne vous plaignez pas que j'aie mal usé de ce pouvoir, & que vostre Congregation ne s'est pas mal trouvée de s'être soûmise à mes soins : car bien que je ne sois rien selon moi, je suis beaucoup selon vous, à cause de la charge que Dieu m'a donnée de vos ames³⁸.

Ce type de « haut pouvoir » qui, dans la direction spirituelle, entend s'étendre aux cas particuliers, suppose nécessairement des infrastructures d'information. Elles étaient assurées par les Supérieures et les Officières qui devaient le renseigner sur la conduite des sœurs et en retour appliquer ses décisions précises. Sans vouloir pousser la compa-

35. *Exhortation sur la Natiuité de la Vierge, ib.*, 124.

36. EF, ms. 1340, 113.

37. *Exhortation imprimée qui traite de l'espr't interieur*, EpPV, I, 206-207.

38. *Ib.*, 207.

raison avec le système d'agents secrets typique de la politique de l'Eminence grise, on ne peut nier que la fonction de Zélatrice ne ressemble curieusement au rôle des informateurs politiques, si bien que Joseph se sent obligé de recommander à celle qui lui sert d'antenne à l'intérieur du monastère qu'elle « ne se rende onereuse, & inquiete à espier les actions », tout en ayant la charge de dénoncer aux Supérieures les « manquemens ordinaires qui se pourroient glisser en l'obseruance ; soit par le delaissement des choses ordonnées par la Regle, les Constitutions, & les reglemens, ou par l'introduction de mauvaises coustumes et nouveautez suspectes de tirer vers quelque relachement, soit que ces fautes prouiennent de la part de la Mere Prieure, ou des Sœurs »³⁹.

Nous avons ici une application du schéma mental propre à l'Auteur : l'étendu de l'information et le resserré de la direction sont pour lui une garantie de vérité, et comme une image de l'action même de Dieu. Loin de le dissimuler, il avoue assez candidement appliquer cette méthode aux jeunes novices et professes :

Dautant que ie prens un soin plus particulier des Sœurs du Seminaire, que des autres, ie desire aussi en auoir une connoissance plus distincte. Pour cét effet, j'ordonne derechef à la Mere du Seminaire de me dire chaque fois que je lui en demanderai compte, tous leurs manquemens, negligences et bons mouuemens, afin que plus efficacement je les puisse aider (comme j'ai fait jusqu'à présent) et leur rendre l'assistance dont elles ont besoin : car je puis assurer chacune de vous, qu'elle ne vous a rien dit ni ordonné pour votre conduite que par mes avis. Lors qu'elle vous mortifie, vous rabrouë, vous temoigne affabilité et correspondance, qu'elle vous oblige à suiure vos methodes, ou vous les fait quitter ; c'est moi qui lui dis : Menez celle-ci par cette voye, & celle-là par l'autre : par ce que je voi qu'il est ainsi expedient pour vostre bien, & que si l'on vous conduisoit autrement, vous vous perdriez. Ne pensez donc pas mes bonnes sœurs, que je reçoive de vos Superieures la lumiere pour vostre conduite, puisque vous voyez que c'est moi qui la leur donne. Je n'ai garde de me laisser conduire par elles, ni de former le jugement de ce qui vous convient sur leur discernement : il est pourtant necessaire qu'elles me le donnent, afin que plus efficacement et seurement je les instruisse, comme elles se doivent comporter vers chacune de vos ames⁴⁰.

Pour que cet exercice de « plein pouvoir » soit efficace, Joseph doit pouvoir compter sur l'exactitude de l'information et sur l'obéissance.

On a là le raccourci de la perfection, le moyen court à l'abri des tromperies. L'âme trompée n'est pas en effet celle qui exagère en

39. CRSB, II, ch. 24, 154. cfr. aussi XII, ch. 70 *De la puissance du Visiteur*.

40. *Exhortation imprimée...*, EpPV, I, 218.

matière de sublimité, mais celle qui n'obéit pas et déjoue ses supérieurs en leur cachant la vérité. Vraies et fausses illuminées en appellent à Canfield, qui « desploye tout d'un coup les aisles de la perfection et ne conduit pas les commençants par la main comme je fais » prévient Joseph. Mais la vraie différence ne tient pas tant à ce ménagement dont il pense faire preuve, vu que l'Auteur se trouve souvent obligé de se justifier de dire « des choses sy haultes », exactement comme Canfield, qu'au critère de discernement qui pour Joseph n'est autre que l'obéissance.

Parlez à ces faulsses illuminées, les choses (la première chose) qu'elles vous montreront ce sera le liure du Pere Benoist et vous verrez tout un aultre chemin. Elles ont abordé une religion de Paris où la première chose qu'elles ont enseigné est de ne point obéir aux superieurs, de ne jamais dire la vérité, disant que c'est une doctrine du St-Esprit incogneü au monde⁴¹.

Ce passage très instructif jette une lumière sur les raisons qui ont pu amener Joseph à combattre avec un acharnement farouche les soi-disant illuminés. Il ne pouvait, en toute bonne foi, les attaquer sur les imprudences du langage, car il avoue en faire autant. Ce qu'il veut écraser est l'esprit de liberté vis-à-vis d'un pouvoir absolu, Joseph du Tremblay n'étant jamais aussi perspicace que lorsqu'il s'agit de dépister les tentatives de déjouer la centralisation du pouvoir.

Parallèlement aux efforts pour assurer le front intérieur, Joseph cherche à parer les coups qui pourraient venir de l'extérieur. Pour cela il décourage ses religieuses d'aller chercher ailleurs leur nourriture spirituelle. « J'ay voulu vous donner — dit-il — des exercices et instructions en abondance afin que vous ne fussiez pas mendiantes de tous les passans »⁴². Avec ironie il persifle impitoyablement toute tentative d'évasion : « En plusieurs aultres religions pour estre bien conduites au matin on fait venir un frere Carme, apres diner un Augustin, au soir un Capucin, le lendemain Monsieur le Docteur. Il fault qu'elles soient distraictes, instruites de tout, qu'elles parlent sur tout »⁴³. Si les religions ne gardent pas le pur esprit de leurs origines c'est « qu'elles sont conduites par plusieurs personnes, qui donnent à chacune un esprit particulier ; & ainsi cette diversité engendre le desordre »⁴⁴. Pour éviter le chaos de cet étendu mauvais, Joseph plagiant saint Paul et prenant un accent prophétique, impose la défenestration de tout intrus, quel qu'il soit.

Tout ce qu'on vous dira à l'auenir contraire aux instructions que je vous donne tenez-le pour tromperies : O, mais c'est un grand personnage. N'importe, ne le croyez pas, il vous perdra, c'est le diable qui vous parle par sa bouche. O mais

41. E33IS (TOE), ms. 120, f° 114v (variante ms. 1335, 122).

42. *Ib.*, f° 40r.

43. *Ib.*, f° 24v.

44. *Exhortation imprimée...*, EpPV, I, 199-200.

c'est un saint. Il ne l'est pas pour vous (la tentation est d'autant plus grande) puisqu'il se mesle de ce qu'il n'a que faire ; je vous aduertis de cela parce que maintenant il y en a de sy imprudens que quand ils trouent la porte ouuerte, ils blasment tout, parlant contre les regles, les superieurs, et les fondateurs, bref ils mesprisent tout ce qu'ils n'ont pas fait. Dès que vous verrez la moindre chose de cela, fermez vos grilles et les renvoyez⁴⁵.

Joseph se prémunit ainsi non seulement durant ses absences mais aussi pour le temps après sa mort, le texte a la saveur d'un testament spirituel. Il se défend d'envahir le fief d'autrui — il n'est pas l'envoyé de Dieu aux Carmélites⁴⁶ — mais il ne veut pas non plus que les autres envahissent le sien. D'ailleurs de quoi ses filles se plaindraient-elles ? Elles sont bien nanties et ont plus de chance que sainte Thérèse, qui ne trouvait pas à domicile l'enseignement du trait unitif : « elle n'estoit pas sy heureuse que vous, au lieu que vous receuez vostre conduite au dedans, il falloit qu'elle l'allast chercher au dehors, on luy donnoit tantost un capucin, un cordelier, ou un jesuite. Desquels elle se plaint elle-mesme... »⁴⁷.

Que penser de cet indubitable autoritarisme du Père Joseph ? Est-il de bon aloi ? Faut-il s'en tenir à ces évocations quelque peu inquiétantes qui, dans leur exclusivité, nous présenteraient le visage d'un homme habité par une fièvre collectionneuse de vies, rongé par une curiosité malade, jaloux de son pouvoir, habitué à maintenir les autres dans une stricte dépendance, étouffés par sa main de fer ? Pour ne pas verser dans le roman il faut aussi prêter l'oreille aux raisons que Joseph donne de l'exercice de son pouvoir, car il le croit fondé sur des arguments solides.

D'abord l'inspiration de Dieu, qui ne se discute pas :

Il y a beaucoup d'années que je sers vostre congregation avec quelque constance, je puis bien dire sans vanité que je n'ai pas fait comme frere Jean ou Pere Guillaume qui vont à des grilles pour passer le temps à causer. Qu'est-ce donc qui nous tient unis, car selon ma naissance et ma profession, ie n'estois pas destiné pour seruir le Caluaire et vous n'estiez pas aussi nées pour m'obeir : il n'y a point de doute que c'est la vocation de Dieu et la charité⁴⁸.

Convaincu d'être chargé d'une mission, Joseph se reconnaît un certain flair spirituel : c'est Dieu qui lui fait connaître les obstacles et l'aide à débusquer les erreurs. S'il exerce son pouvoir à travers les supérieures — il le confirme — ce n'est que pour mieux initier les sœurs au pur esprit du Calvaire :

45. E331S (TOE), f° 162r.

46. *Ibidem*.

47. *Ib.*, f° 224v.

48. ESS, ms. 1338, 500-501.

Ha, mon Dieu ! Que j'aperçois dans le Calvaire des ames qui sont delicattes à mesure que ie parle, il me semble qu'elles ont tant de fuite de la croix, de la mortification : se contentent d'une apparence de vertu, d'une deuotion sensible, que si elles ont quelque pensée de la croix, c'est seulement en superficie, pour euitier le remords de conscience, mais elles n'entrent pas dans la vraye mort et transformation de souffrances du Fils de Dieu ; c'est pourqu'oy i'en charge à toutes les superieures et mesme à la Mere Directrice d'essayer de reconnoistre un certain nuage que ie voy qui se glisse dans les ames qui sont sous leur charge. Je ne sçay pas ce que c'est, mais selon les mouuemens que ie ressens il me semble qu'il y a quelque chose qui ne va pas bien. Vous sçavez que ce n'est pas la premiere fois que Dieu m'a faict connoistre non pour mes merites mais pour l'amour qu'il vous porte les obstacles que le diable taschoit d'apporter pour empescher le cœur de vostre vertu⁴⁹.

Les intuitions de Joseph sont toujours dans le même sens, se battre pour la pureté de l'esprit du Calvaire, qui est axé sur deux thèmes : foi nue et amour pur d'un côté, lutte acharnée contre les imperfections subtiles de l'autre, le tout enrobé dans un descriptif sublime que nous lui connaissons. Conscient d'être un prophète de l'esprit, à savoir un représentant de la plus pure tradition mystique à une époque où il devinait la montée des « moralisants », il flaire leur présence partout et se définit implicitement comme leur ennemi déclaré, justifiant par là sa conduite absolutiste. Il n'épargne pas les congrégations religieuses dirigées par les capucins ou les jésuites, qui semblent se passer d'instructions détaillées et surtout d'onction intérieure dans leur direction spirituelle. Contre ceux-ci plus ou moins solidaires des maîtres de médiocrité⁵⁰, Joseph ne cache pas la confiance qu'il a dans la supériorité de son enseignement sur l'amour fruitif et actif :

Ces enseignemens vous sont fort importants, notamment à ceux qui desirent retablir l'Esprit interieur dans leur religion. Personne ne vous parlera de mesme ; ie sçay comme on enseigne maintenant la vie spirituelle ; et mesme dans les bonnes religions comme les Capucins et aultres qui sont conduites par les Peres ; l'Esprit interieur n'y est pas et elles sont sans aucun exercice réglé. Ils mettront une fille deuant un Crucifix et luy bailleront un liure, sans aultre instruction :

49. E5PL, ms. 1339, 139-140.

50. « Il aura passé par là un Capucin, un Recollet, un Minime ou un Jacobin qui leur auront dit que pourueu qu'elles euint les peschez griefs, que cela suffit à salut, et qu'au reste ce n'est pas à faire à des filles foibles de se tant mortifier ; et bien ces pauvres ames auront creu cela, d'autant que ce sont personnes en reputation de sainteté qui leur auront donné ces conseils. Voilà comme les religions se perdent ! (*Exh. en la feste de St. Benoist*, ms. 118, 662).

faictes comme vous pourrez. Il fault donc qu'elle fasse miracle, car n'ayant pas d'exercice à quoy se prendre ?⁵¹.

Joseph exagère sans doute pour mieux marquer ce qu'il croyait être, et est effectivement, un bon équilibre entre exercices et but unitif. De ces religieuses mal conduites il reconnaît qu'on « les mortifie tres bien, cela ne manque point », mais il se demande à quoi bon, tout « cela estant sans onction interieure ». Au contraire, c'est à assurer l'intériorité qu'il veille sans relâche : « Or parmy vous cela n'est pas de mesme, vous prenez une instruction du dedans, en quoy consiste vostre salut et le maintien de vostre congregation pour le present et l'aduenir »⁵².

Le programme de Joseph est donc d'une part de fournir à ses religieuses un étendu détaillé par les exercices et les méthodes, sans oublier de l'autre que ce qui compte c'est l'instruction *du dedans*, à savoir l'opération essentielle du fond de l'esprit. C'est afin qu'on n'oublie pas facilement ce but capital qu'il juge opportun d'employer le descriptif sublime. L'ancien maître des novices qui estimait « raisonnable que le Nouice connoisse spirituellement les richesses de Dieu, par ce qu'il nuist beaucoup de faire prendre un mauuais laict d'un esprit mestif & bastard à ces jeunes nourrissons »⁵³, n'a pas changé d'avis comme directeur des Calvairiennes, car il a « reuelation » qu'elles aussi sont appelées à une « haulte vocation » et « par des voyes extraordinaires »⁵⁴.

Ceci nous amène à poser la question du style employé par Joseph. La conviction inébranlable de la sublimité de la vocation du Calvaire (comme de tout ce qu'il touche), jointe à la phobie de la conduite simplement morale, pousse l'Auteur à dévoiler la noblesse de l'esprit et à exciter aux choses extraordinaires, même si ses auditrices ne sont pas encore capables d'en soutenir la révélation. Cette anticipation kérygmaticque constitue, nous l'avons vu, un principe capital de la méthode. Écoutons encore un texte de 1635 :

Il est vray que je vous ay dit plusieurs choses bien releuées de la foy nuë et du pur amour, encores que je susse bien que vous n'estiez pas disposées d'entrer en ces pratiques et que ce ne fust pas vostre estat : je n'ay pas laissé de vous le dire afin de vous exciter à tendre aux choses plus sublimes, me contentant que vous en eussiez les mouuemens⁵⁵.

La sublimité ne devrait pas en principe compromettre l'efficacité de l'enseignement pratique contre les vices spirituels. Cependant Joseph semble bien avoir eu des problèmes délicats d'équilibre entre le but éminemment concret de sa doctrine et sa présentation sublime. Des doutes naissent dans son esprit sur le résultat de ses envolées, par

51. E7C, ms. 118, 58.

52. *Ibidem*.

53. IVS, I, 3, 23.

54. E331S (TOE), fol. 23v.

55. EF, ms. 1340, 107.

moments son bel enthousiasme des débuts semble laisser place à des traces de découragement⁵⁶. Il multiplie alors les justifications : « Je sçay bien qu'aucune de vous ne peut dire qu'on ne luy a pas fait connoistre ses imperfections, car je les ay dites à toutes tant de fois, que j'en suis las. Du reste je sens un grand stimule de vous auoir parlé trop generalement et de choses trop releuées et de n'estre pas venu au deracinement des peschés et imperfections ». Il craint surtout — à ses heures de sincérité peut-être a-t-il réalisé que la différence de son enseignement avec celui des illuminés ne tenait qu'à peu de chose sur le plan du langage — qu'on puisse faire des comparaisons entre son style et celui des faux prophètes spirituels : « Ce n'est pas — précise-t-il — que je me sente repris interieurement de vous auoir enuélépé cette doctrine dans une tauoyole de soye comme font les faux spirituels, car je crois vous l'auoir enseigné en telle maniere que je vous ay tousiours aussy suffisamment descouuert les obstacles que vous apportez à la grace, les tromperies qui se pouuoient glisser en ceste pratique, les moyens que vous deuiez tenir pour vous en preseruer et vous amender »⁵⁷.

Dans cette apologie de son style Joseph a substantiellement raison. Néanmoins ce qu'il pensait être un savant dosage de pratique et de théorie n'a point empêché la naissance de certains abus, qu'il démasque dans ses réquisitoires :

Quant à ce qui est de vos oraisons, vous en auez beaucoup abusé, vous vous estes tant amusées au grand et petit amour, à l'amour simple et à l'amour médiocre, à tant de belles veuës et desnudations ; et cependant vous auez laissé croupir en vos ames vos sentimens et imperfections, en sorte que lorsqu'il est question de vous esleuer au dessus de vos operations naturelles et corrompuës, vous n'y entendez rien⁵⁸.

La constatation est amère. Ses filles ont trahi l'intention de Joseph, selon laquelle le descriptif sublime qui enrobait la théorie de l'amour pur était tout entier ordonné à la pratique de la mortification essentielle :

Quand je vous ay enseigné l'amour fruitif et actif, ce n'a pas esté avec dessein que vous delaissez pour ces pratiques celles de la mortification, mais afin de vous apprendre à les

56. Une plainte du 25 mars 1636 : « Mes sœurs, il est pourtant temps de penser à vous et de sortir de vos miseres ; il y a si longtemps que ie vous presche cela et vous ne l'auiez pas encore fait. Ionas ne fut que trois iours à conuertir Ninie et il y a trente ans que ie suis apres vous non pour vous conuertir du pesché à la grace, mais pour vous faire sortir de vos sens et que vous ayez confiance en Dieu et cependant ie n'y ai encore rien pu gagner ; ie ne suis pas prophete, mais il me semble que trente ans sont plus que trois iours et qu'au moins ils deuroient auoir operé quelque auance » (E5PL, ms. 1339, 144-5).

57. EF, ms. 1340, 109.

58. EF, ms. 118, 657.

pratiquer plus heroïquement, constamment et avec independance des sens. Il se voit prou d'ames qui commencent à pratiquer la vertu, qui ont des belles veuës de foy nuë et du pur amour : mais il s'en trouve peu qui veulent tendre avec perseuerance à une parfaite mortification et desracinement du pesché⁵⁹.

Mais le Père Joseph n'est pas homme à se décourager. Les échecs qu'il attribue à la mauvaise volonté de ses filles⁶⁰ n'arrivent pas à ébranler la confiance dans son style « mystique ». A preuve les exhortations de 1637-1638, années où il conçoit une nouvelle trilogie, dans laquelle les traités sur la mortification et les vertus sont précédés par celui de l'oraison essentielle, Nième exposé de son code mystique. Bref, Joseph ne renonce pas à son style prophétique, sublime, inspiré, qui, étant — surtout à cette époque — langage parlé, le plus souvent improvisé, discours avec brisures, répétitions, détours, variantes, feu d'artifice d'images, ambivalences et homologations méthodiques, fréquents changements de sens situationnels, est nécessairement inégal et grevé d'une certaine obscurité. Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur ce caractère des conférences du Calvaire.

Joseph pense que l'éclat de la voix est une qualité du prophète. Lui-même est éminemment prédicateur : quand il rédige, il a besoin de s'adresser à quelqu'un de bien vivant, et de présent, et les interpellations fusent. Ce n'est pas seulement le cas des lettres et des opuscules de direction à sa mère ou à Mme d'Orléans, mais aussi de l'*Introduction* et de la deuxième *Perfection séraphique*, où l'exposé systématique est souvent entrecoupé de vocatifs enflammés et d'exclamations qui font éclater l'enchaînement des arguments et enflamment la méthode. Dans l'IVS il met d'ailleurs en relief l'utilité de la « viue voix » comme caractère du « style affectif » du Père Maître. Il veut que celui-ci ne se contente pas d'apprendre au novice « les principes de l'oraison par les yeux & par la lecture, mais il faut qu'il luy frappe l'oreille du cœur, par l'esclat de la viue voix », car le novice est « un petit lyonceau, qui demande à estre façonné & à prendre forme par les tours & retours de la langue du pere »⁶¹. Quant aux Calvairiennes, les immenses *reportata* de ses conférences spirituelles sont là pour prouver que Joseph ne s'est pas privé de « frapper les oreilles » de ses filles spirituelles.

Le style oral n'est pas pour lui occasion de montrer ses dons oratoires. Il prêche d'instinct et reconnaît le caractère improvisé de ses discours : il lui arrive de dire des choses « sans y auoir pensé sur l'heure »⁶², ce

59. *Ib.*, 658.

60. E5PL, ms. 1339, 115.

61. IVS, 17.

62. « Je me suis fort estendu là dessus et plus que ie n'auois dessein d'autant que j'ay peine d'entrer en matière, ne voyant pas vos ames disposées, car souuent ie vous parle tout autrement que ie ne veux et quelquesfois quand

qui ne laisse place qu'à une préparation hâtive et entraîne un certain désordre d'exposition. Mais à cette présentation spontanée et quelque peu échevelée des thèmes spirituels il sait trouver comme excuse une raison prophétique : l'abondance de la communication de Dieu qui submerge ses plans méthodiques et constitue en même temps un critère interne d'interprétation⁶³. Lui-même s'étonne de ces coulées torrentielles⁶⁴ mais en tire un surcroît de confiance en la qualité inspirée de ses discours :

Tous vos exercices vous ont ainsi esté donnés par moueuement special lorsqu'il a pleu à Dieu l'inspirer et non par le moueuement de nostre propre choix et eslection ; c'est pourquoy chérissez bien ce que je vous dis, puisque c'est de la part de Dieu et non par mon instinct particulier⁶⁵.

L'inspiration de Dieu n'exclut évidemment pas un approfondissement des thèmes spirituels par la méditation personnelle. La figure qu'esquisse Huxley au début de son livre d'un Joseph plongé dans la contemplation sur les routes d'Italie correspond certainement à la réalité. Cette habitude contemplative, l'Eminence Grise la gardera, dit-on, même à la Cour.

C'est aussi grâce à cette intériorité qu'il découvre toujours de nouvelles merveilles, qui sont à l'origine de ses innombrables variations

ie pense vous dire une chose ie vous en dis une autre, sans y auoir pensé sur l'heure » (ESS, ms. 1338, 490).

Sur la rédaction des exhortations rappelons ce que Dedouves cite d'après les *Annales du Calvaire* : « Pendant qu'il (Joseph) prêchait, six religieuses écrivaient, puis d'autres avaient le soin de recueillir ces rédactions et de les mettre au net ». « Lui-même vérifiait ces rédactions qui n'étaient communiquées aux autres Calvaires que sur son autorisation expresse... Dès lors on peut être sûr que les Exhortations du P. Joseph, dans la forme où elles nous ont été transmises, sont le fidèle écho de sa vive parole ». DEDOUVRES L., *Un précurseur de la B. Marguerite-Marie. Le P. Joseph et le Sacré-Cœur. Angers, 1899, p. 46, n. 1.*

63. « Voilà les preludes des choses admirables que j'ay à vous dire qui sont si grandes que ie ne fais que les admirer, non comme venant de moy, car si vous y prenez garde vous verrez que ce ne sont pas choses produites par l'esprit humain, mais par l'operation de N.S., et encores qu'elles vous soyent dites par moy elles surpassent de beaucoup mon esprit. Vous voyez que ces paroles ne sont pas expliquées avec des termes si bien rangés comme d'autres pourroient faire, parce quand ie le voudrois ie ne le pourrois, soit pour mon incapacité, et pour l'abondance avec laquelle N.S. présente ces saintes paroles à mon esprit ; c'est pourquoy il n'est pas besoin d'aller chercher d'autres lumieres pour les expliquer » (ESS, ms. 1338, 541).
64. « Il est vray, mes sœurs, que ie m'estonne quelquesfois comme Dieu m'inspire de vous dire de si grandes choses vu la foiblesse de vostre sexe, vostre peu d'usage de comprehension et de vertu » (ESS, ms. 1338, 504).
65. EAP, ms. 1339, 288.

sur le même thème⁶⁶, variations qu'il explique aussi par la « peine » qu'il éprouve à « redire deux fois une mesme chose »⁶⁷.

Cette affirmation risque de faire sourire le lecteur assidu de Joseph ; elle n'en est pas moins véridique. Les exhortations du Calvaire répètent toujours la même doctrine, leur unité vient de leur âme : l'enseignement de la foi nue et du pur amour. Mais cette unité, se déployant dans l'étendu des différents exercices, s'irise sans cesse de nouvelles couleurs, le feu et le sang de la sublimité se coupent du lait des systématisations tripartites, entrées méthodiques⁶⁸, images, exemples, comparaisons, exégèses scripturaires allégoriques — l'aspect plus spécialement littéraire examiné par Dedouverts — et, au point de vue pratique, des progressivités vraiment opératoires de la méthode. Joseph croyait sans doute, par cette dialectique unité-multiplicité, se proportionner à la faiblesse de ses auditrices, et pratiquer « le rabaissement & la facilité du style » auxquels il conviait les Maîtres des novices⁶⁹, sans trahir pour autant la sublimité de la doctrine de l'Esprit.

66. A propos du rapport entre l'amour de Dieu et la considération des plaies du Christ, Joseph dit : « Je n'auois si bien compris comme cela se doit pratiquer comme ie fais à present » (E5PL, ms. 1339, 77). Et au sujet de l'*Exercice des trois Ave* : « Pour vous dire la vérité au commencement que ie vous donnois cet exercice, ie ne pensais pas qu'il contint de si grandes pratiques comme ie fais à present, car plus i'y pense et plus i'y descouure des merueilles » (E3AM, ms. 1338, 475).
67. Pour ne pas se répéter, il exhorte les sœurs à s'entrecommuniquer ses exhortations : « Je prens plaisir à vous expliquer les secrets du cœur de Iesus qui est la plus parfaite chose où l'on puisse apprendre les mysteres diuins, l'on y trouue tousiours à dire des choses nouuelles, de sorte qu'encore que i'ay fait plusieurs discours à vos sœurs sur le subiect de cet exercice, vous verrez neantmoins, conferant sur ce que nous leur auons dit avec ce que nous vous disons que ce sont choses toutes differentes... d'autant que ie peine à redire deux fois une mesme chose, vous pouuez vous l'entrecommuniquer les unes aux autres » (E5PL, ms. 1339, 200).
68. L'ESS débute, par exemple, par une exhortation qui se présente « comme un plan general ou un premier crayon de cet exercice » (I.c., ms. 1338, 501). Joseph veut « entrer par methode » dans ses arguments, en utilisant surtout les divisions tripartites qui sont une constante de sa structure d'exposition (ib., 541).
69. « Non qu'il doie donner aux Nouices viandes, telles qu'il les prend, mais ainsi que la nourrice qui ne vit pas de laict, ains de viande solide, ne laisse pas de la reduire à ceste douce et facile liqueur pour la verser sans peine dans la bouche de l'enfant. C'est en quoy gist le rabaissement & la facilité du style lequel doit tenir le Pere Maistre, s'estudiant de se faire tout à tous, & de se proportionner à la capacité de ses disciples, leur donnant tousiours un vray suc d'une masle & vigoureuse deuotion, mais destrempee, qui plus, qui moins ; dans l'adoucisement & l'accomodation de ses paroles, selon la portée de chaque esprit qu'il doit informer en particulier, specialement quand il commence, ou quand il est des plus tardifs, afin qu'il ne laisse en arriere les plus retardez, ny aussi que pour eux il manque de proposer en general une instruction solide » (IVS, I, 3, 30-31).

Car c'est toujours à cet aspect qu'il faut revenir, cette conscience qu'avait Joseph d'incarner une tradition mystique authentique et d'interpréter spirituellement l'Écriture, deux lieux théologiques où il puisait l'assurance de son enseignement. Il y aurait certainement matière à une ample étude sur les sources du Père Joseph et son emploi allégorique de l'Écriture. Ne pouvant l'aborder *ex professo*, bornons-nous à quelques observations.

Concernant son utilisation mystique de l'Écriture, on pourrait écrire sans difficulté un livre comme celui de Vilnet sur saint Jean de la Croix⁷⁰. Joseph est nourri des livres saints, la plupart de ses images et de ses symboles sont puisés dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Il fonde sur l'Écriture assez souvent des traités entiers, des exhortations ou des sous-ensembles de celles-ci, et il en donne la raison : « Le me plais de fonder mes discours en la Ste Escriture d'autant que cela a un autre effect que ne feroient des discours vagues et recherchés »⁷¹. Il recommande surtout « Esaye, le Cantique des Cantiques, l'Euangile de St. Jean, saint Paul par tout »⁷². Il ne cache pas sa prédilection pour les Prophètes, car il se voyait « prophète » de Dieu. Il aime saint Paul, car « il estoit spirituel saint Paul et entendoit bien les subtilités qui se trouuent en la vie spirituelle »⁷³. Joseph est prêt à parier sa vie que le sens « le plus naïf et le plus conforme à la lettre » quand il s'agit de St. Paul est toujours le sens mystique⁷⁴. Pari quelquefois téméraire car ses exégèses sont souvent fantaisistes, le sens littéral n'étant pour lui dans la plupart des cas qu'un tremplin pour des interprétations « inspirées » renforçant l'axe de sa doctrine, croix et amour. C'est d'ailleurs ce qui fait la substance de l'Écriture : « Toutes les paroles de l'Écriture regardent la croix et la mort du Fils de Dieu comme l'action qui luy est la plus chere et laquelle se plaist de recommander en toutes occasions »⁷⁵.

En plus de l'Écriture, Joseph puise au grand fleuve de la tradition mystique dans lequel baignaient les débuts du grand Siècle. Ce climat spirituel de l'époque a été si souvent évoqué qu'il n'est pas besoin de

70. Cfr. VILNET P., *Bible et vie mystique chez saint Jean de la Croix*, (Et. Carm.), Desclée de Brouwer, 1949.

71. E5PL, ms. 1339, 238..

72. IVS, I, 3, 30.

73. EF, ms. 1340, 290.

74. Il vaut la peine de citer comme exemple une exégèse mystique de 1 Cor. 15, 52, applicable à l'exercice du Moment : « Le vous ay dit qu'il y auoit trois choses considerables en nostre ame, 1. la durée, 2. l'intellect, 3. le clin d'œil et le son de la trompette et maintenant ie vous dis qu'il y a trois choses considerables en nostre ame, 1. la durée, 2. l'intellect, 3. la volonté. Le moment conuient à la durée, le clin d'œil à l'intellect et le dernier coup de trompette à la volonté. Le mettrai ma vie que c'est le vray sens de St. Paul ; il y en a peu à voir plusieurs autres, nous ne pouuons pas sauoir toutes les pensées qui se passioient en son esprit quand il escriuoit cette espitre, mais au moins celui-là est le plus naïf et le plus conforme à la lettre » (EM, ms. 1339, 266-267).

75. E5PL, ms. 1339, 220.

le décrire à nouveau⁷⁶. Il suffit de rappeler brièvement les auteurs préférés de Joseph du Tremblay pour le situer dans les courants spirituels de son époque. Il conseille au Maître des Novices : « Saint Denys, spécialement aux Noms diuins, & en la mystique Theologie, saint Augustin en ses Confessions & Soliloques, Saint Bernard sur les Cantiques, & en plusieurs autres Traictez, & entre les modernes, Rusbroche, Harphius, Blossius, la vie & Chronique de St.François, Hugues de St-Victor, Richard de St-Victor : & plusieurs autres plus recents qu'il peut choisir selon son goust, & rapport d'esprit »⁷⁷.

La liste n'est pas complète et ne souligne pas assez clairement les goûts personnels de l'Auteur, mais heureusement le même livre dans son chapitre sur l'union contient son appréciation sur les différents mystiques qui l'ont inspiré. Le Pseudo-Denys est le maître des secrets du troisième Ciel : « Il ne s'abaisse nulle part & se pousse toujours à perte de vue au delà de tout ce qui est explicable »⁷⁸. Tauler est une source pour la description des épreuves mystiques : « Il enseigne l'union par voye de denudation, & despoûillement entier, non seulement des images & phantosmes, ains beaucoup plus de toutes ces affections mal reglees de la volonté : bref il enseigne le traict du fort amour non tant par bonne methode, comme par des bons enseignemens, espars en diuers lieux sans ordre »⁷⁹. L'amour « fort » étant le noyau de la doctrine de Joseph, on peut conclure que Tauler l'a fortement marqué. Il s'en inspire sans doute davantage que de Rusbroec, dont il brosse un portrait idyllique : « Rusbroche est tout plein de delices tout arrosé du Nectar du tres-doux amour, proposant le chemin des vertus, ainsi qu'une belle prairie, selon le lieu de sa demeure (qui s'appelloit verte vallée) esmaillee de fleurs, & abbreuee de canaux tous coulants du lait d'une agreable deuotion »⁸⁰. Joseph trahit une affinité plus marquée avec Harphius, dont il admire l'esprit méthodique : « Harphius marche au milieu de Thaulere, & de Rusbroche, comme dans une vallee embellie, & couuerte de beaux arbres fruitiers, entre deux ruisseaux. Car les deux precedents ne sont si Methodiques qu'Harphius, & s'espandent sans artifice, selon l'infusion de l'esprit ; mais luy marche pas à pas à la perfection, avec l'ornement, & l'embellissement des plus eminentes vertus, bien arrangees, comme une suite

76. Sur l'univers spirituel de base dans lequel évoluaient les capucins français des premières générations cfr. GODEFROY DE PARIS, *Les Frères Mineurs Capucins en France. Histoire de la Province de Paris*, t. II, Paris, 1950, 479-535. Sur les sources de la Règle de Perfection canfieldienne cfr. OPTAT DE VEGHEL, *Benoît de Canfield. Sa vie, sa doctrine, son influence*, Rome, 1949, 359-373. Un bon travail a été fait également sur les sources de Laurent de Paris par DUBOIS-QUINARD M., *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du XVI^e siècle*, Rome 1959, 211-316. Intéressant aussi l'essai de reconstitution de la Bibliothèque capucine de Paris, cfr. *ib.*, 357-363.

77. *IVS*, I, 3, 30.

78. *Ib.*, V, 18, 499.

79. *Ib.*, 497-498.

80. *Ib.*, 498.

d'arbres plantez d'une main diligente »⁸¹. L'esprit méthodique d'Henrik Herp inspire peut-être Joseph d'assez loin, mais en tout cas Harphius sans être cité explicitement apparaît fréquemment dans plusieurs textes de direction et dans les exhortations du Calvaire⁸².

Parmi « ces Soleils de la vie spirituelle » les plus récents, Joseph ne pouvait manquer d'inclure son maître immédiat, Benoît de Canfield. Il l'expose, le commente, le défend dans d'innombrables passages, et fait l'apologie de la troisième partie de la *Règle* : « pourueu qu'elle soit pratiquée en son temps & selon les precautions que donne l'Authour, (elle) resserre en une briefue, mais claire & solide methode tout ce qui se peut dire & pratiquer de plus parfait & eminent »⁸³. Inutile de s'étendre sur le sujet : l'Anglais transparait constamment à travers l'œuvre de son disciple : le « resserré » éminent de Joseph n'est autre que le « moyen court » canfieldien.

Parmi les nouvelles étoiles du firmament mystique il n'ignore pas non plus la sainte d'Avila, accessible à travers les traductions sinon dans sa langue originale, de la *Vie* et du *Château*. Elle apparaît déjà dans les premières épîtres de direction à Mme du Tremblay, plus tard, dans l'IVS, Joseph remarque que « la Mere Thereze, soubz la similitude du chasteau de l'ame fait voir que le S.Esprit n'est point affoibly dans la fragilité du sexe, tant elle reussit admirablement à traiter des choses sublimes en style de femme »⁸⁴. Lui-même aura recours à la terminologie thérésienne sur l'oraison de quietude, en la faisant toutefois plier à des interprétations personnelles dans un contexte plutôt purgatif.

D'autres noms encore affleurent dans les écrits et les sermons de Joseph mais il faut toujours soigneusement distinguer les auteurs qu'il cite comme malgré lui⁸⁵ et ceux qu'il considère dignes de la sublimité qu'il enseigne. Les deux Catherines de Sienne et de Gênes, la *Perle Evangélique*⁸⁶, le *Palais de l'amour divin* de son confrère Laurent de Paris⁸⁷, l'*Abrégé de la Perfection* de la Dame Milanaise⁸⁸ appartiennent certainement à ce second type de mention.

81. *Ib.*, 498-9.

82. cfr. première partie, ch. 4, pp. 170, 173, 174.

83. IVS, V, 18, 497-498. Le rapport entre Joseph et Canfield avait déjà été souligné avec vigueur par DEDOUVRES L., *Le Père Joseph et le quietisme*, Angers, s.d., passim.

84. IVS, V, 18, 496.

85. Ce sont habituellement les auteurs méditatifs comme V. BRUNO, *Méditations sur la passion de N. Seigneur*, Lyon, 1615, F. ARIAS, *Traité de l'imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1625 ; et, entre autres, le confrère italien Mathias BELLINTANI de Salo, *Pratique de l'oraison mentale ou contemplative*, Lyon, 1588.

86. E33IS (TOE), fol. 16v.

87. EMO, *Journée deuotieuse*, ms. 122, 162.

88. Les citations de Joseph (EpPV, II, 133 s.d. et *ib.*, 169 du mois d'octobre 1620) ont été étudiées en détail par VILLER M., *Autour de l'« Abrégé de la Perfection »*. *L'influence*, RAM, 13, (1932), 34-59. Joseph a pu s'inspirer

En évaluant les sources de Joseph de Paris il faut se résigner à laisser dans le flou certaines influences. Pour l'arrière-plan théologique, par exemple, étant donné son usage strictement spirituel⁸⁹, il est à peu près impossible d'estimer exactement l'apport d'un saint Thomas, d'un Bonaventure, d'un Scot⁹⁰. Sur le plan spirituel, malgré certaines ressemblances explicables d'ailleurs sans besoin de recourir à un contact direct, Joseph ignore absolument François de Sales et son ancien condisciple et adversaire politique Pierre de Bérulle⁹¹. Reste enfin l'énigme du rapport avec Jean de la Croix, à une époque où le manque de traductions n'empêchait pas notre diplomate voyageur de prendre contact en Espagne avec les textes originaux⁹².

Quoi qu'il en soit on peut conclure que notre auteur ne manquait pas de matériaux solides pour se rendre « maistre en la doctrine de l'esprit... par l'oraison et la lecture de liures spirituels & mystiques »⁹³. Ennemi déclaré de la médiocrité, Joseph de Paris se prépare ainsi comme Moïse à « entrer pieds nuds dans le nuage, & arriuer au sommet du mont, pour recevoir la loy escrite du doigt de Dieu »⁹⁴. Et nous savons que cette loi n'est pas le décalogue ancien, mais la loi de l'esprit, loi mystérieuse dont Joseph se fait l'infatigable initiateur.

2. A LA DECOUVERTE DE L'ESPRIT

En se faisant révélateur de l'esprit, Joseph a conscience d'initier l'homme à l'exploration d'un monde inconnu situé à une profondeur de l'âme encore ignorée. « Combien y en a il de nous — s'exclame le prophète de l'esprit — qui n'auons iamais entré ny bien cogneu

de l'*Abrégé* pour sa doctrine sur l'amour propre et l'anéantissement. Nous avons relevé des ressemblances entre les degrés de l'anéantissement prospecté par la Dame Milanaise et ceux établis par Joseph dans le *Traité des trois vœux de religion*.

89. cfr. première partie, p. 33.

90. On sait que saint Thomas fournit à Joseph le cadre pour sa psychologie (cfr. DEDOUVRES L., *Le P. Joseph...*, I, 191-226), mais on sait aussi que le capucin est toujours prêt à la trahir pour d'autres courants, quand les catégories thomistes l'embarassent. Bonaventure lui est connu surtout par ses opuscules spirituels, parmi lesquels il faut compter aussi les « Pseudo-Bonaventure » classiques. Quant à Scot, son influence est visible chez Joseph, quand il traite du motif de l'Incarnation.

91. A notre connaissance François de Sales n'a laissé aucune trace sensible dans l'œuvre de Joseph, malgré les comparaisons littéraires de DEDOUVRES L., *Le Père Joseph et St. François de Sales. Considérations littéraires*. Extr. de la Revue des Fac. cath. de l'Ouest, Angers, 1898.

92. Ceci considérant que la doctrine de Joseph était parfaitement formée avant 1622, année de la traduction des œuvres du carme espagnol. Pour un état de la question parallèle cfr. SEROUET P., *De la vie dévote à la vie mystique*, (Et Carm.), Desclée de Brouwer, 1958, 382-395.

93. IVS, I, 3, 22.

94. *Ib.*, 29.

ce qui se passe dans le fonds de nostre ame ! Nous n'entrons qu'en ce qui est accidentel et muable, comme sont nos pensées et sentimens diuers, et non pas en nostre ame qui est spirituelle et immuable, car elle n'est poinct sensible ny tout ce qui tombe soubs nos sens, c'est une essence pure, spirituelle et eternelle, qui demeure tousiours au mesme estat et qui ne peut perir »⁹⁵.

Par quel biais Joseph va-t-il dessiller les yeux de l'âme et entrouvrir l'horizon de l'essentiel ? Fidèle à ses convictions, il estime que pour accéder à la pratique illuminée de la vie spirituelle il est nécessaire de connaître d'abord les principes, d'être initié aux « choses plus haultes de la theologie »⁹⁶. C'est par l'ignorance des principes que s'explique la mauvaise pratique de l'amour de Dieu, noyau de la vie spirituelle : « c'est pourquoy dans le monde on ne sçait ce que c'est que la vie spirituelle, ni d'aymer Dieu comme il faut, car comme on ne connoit pas les principes à plus forte raison en ignore-t-on les conclusions et effets et encore moins en en a-t-on la pratique qui doit tousiours estre precedée de la connoissance »⁹⁷. Quitte à se démentir souvent en faveur des âmes simples, il insiste néanmoins sur la connaissance préalable de l'esprit et de l'opération essentielle : « Comment connoistrez-vous l'amour que Dieu (Esprit) vous porte — argumente Joseph — et celui que vostre esprit luy doit porter, si vous ne sçavez ce que c'est que l'esprit et l'amour ? »⁹⁸.

« Esprit et amour », cette expression endyadique a l'avantage de préciser que la connaissance requise par Joseph, tout en étant aidée par les catégories de la science philosophique, est en réalité une résultante de l'amour « voie si facile et si courte », « d'autant que c'est l'amour qui nous descouure tous les secrets de la vie spirituelle ». La garantie donnée à l'intelligence par l'amour ne suffit cependant pas à l'esprit compliqué de Joseph, qui rêve de faire entrer ses filles « par ordre en ces haultes penetrations »⁹⁹, en leur fournissant une définition technique de l'esprit. Cette méthode pour établir l'horizon essentiel est-elle une aide ou une entrave ? Laissons au lecteur d'en juger.

Parler de l'esprit chez notre auteur est loin d'être une tâche de tout repos. Dans son discours la rigueur scolastique se mêle à la diffluence des symboles qui annoncent la merveille de l'être. Aux descriptions formelles qui projettent l'idéal succèdent des illustrations éminemment situationnelles qui font éclater la signification acquise des mots. Des courants platonicien, augustinien, thomiste, rhéno-flamand confluent dans une anthropologie très mouvante, si bien que la difficulté de reconstruire une notion précise de l'homme chez Joseph nous pousse à fixer quelques jalons et chercher des repères sûrs pour la phénomé-

95. EF. ms. 118, 621.

96. EAJ, ms. 1338, 58.

97. *Ibidem*.

98. *Ibidem*.

99. *Ib.*, 58-59.

nologie plus complexe du conflit spirituel et de la réussite de l'homme total.

L'unité de l'homme ne fait pas de doute pour Joseph quand il écrit, en utilisant la bipolarité thomiste : « L'on ne sauroit mypartir l'essence de l'homme entre la nature raisonnable & la bestiale »¹⁰⁰. Par ailleurs il affirme, à partir des opérations de l'âme, que « la raison conclut son immortalité, & son essence toute différente de celle du corps »¹⁰¹, ce qui lui permettra de dire, en contexte d'anéantissement, qu'il faut « passer par un alambic violent, pour nous faire changer de nature, & d'hommes nous rendre des Anges »¹⁰².

C'est un premier échantillon de la dissonance du discours chez Joseph. Il ne semble pas à première vue extrêmement difficile de discerner les expressions techniques des formulations symboliques. Ceci dit, il n'en reste pas moins que, assez souvent, dans son enthousiasme sans borne pour l'esprit, l'auteur donne bel et bien l'impression de considérer celui-ci comme synonyme de l'homme total, d'autant plus qu'il aime jouer avec des cartes qui changent souvent de signe. Assistons-nous à un nième affrontement entre platonisme et christianisme ? On ne peut esquiver la question. Pour y répondre, et pour reconstruire l'anthropologie de Joseph, il faut donc lire patiemment les textes et surtout savoir les situer.

Quand l'auteur expose la première fois le statut psychologique de l'homme, il le fait en termes platonisants. Après la chute des Anges :

Dieu voulant remplir ces sieges crea d'autres esprits pareillement tous diuins et capables de sa gloire, comme estoient les premiers, mais à ce qu'ils ne s'aueuglassent comme eux en ce plein midy de tant de graces, il leur mit dextrement un voile sur les yeux, sçavoir ce corps espais et tout ce monde elementaire, et ainsy furent produits les hommes, composez d'ame et de corps... voilà nostre origine, qui est que nous sommes sortis du sein de Dieu : voilà nostre fin, qu'est pour retourner à ceste source de gloire ; voilà les moyens, sçauoir passant par le desert du monde¹⁰³.

L'essence de l'homme semble ici de nature angélique, le corps n'apparaît que comme un voile miséricordieux, somme toute assez loin de la vraie nature humaine. « L'âme — Joseph l'affirmera plus tard — encore qu'elle soit mise dans le corps pour lui tenir compagnie, elle ne laisse pas d'être la compagne des Anges »¹⁰⁴. L'âme prend ainsi sa distance d'avec le corps et le monde « élémentaire » et peut tout au

100. T3VR (2PS), 564.

101. *Ib.*, 522.

102. *Ib.*, 568.

103. EpMT, 14, ms. 123 ter, 2350-2351.

104. EAJ, ms. 1338, 59.

plus se faire de ce « non-moi » qui est un ennemi potentiel, un allié sur le chemin de l'*épistrophé* plotinienne¹⁰⁵.

Ne cherchons pas une homogénéité d'expression chez notre auteur : il pense par contrastes, privilégiant les expressions platoniciennes lorsqu'il s'agit de souligner la transcendance de l'esprit et faisant appel au correctif d'une vision plus chrétienne de l'homme toutes les fois qu'apparaîtra le besoin d'intégrer le corps et les médiations. Dans ce dernier cas, au niveau de l'anthropogénèse, l'homme n'apparaîtra plus comme un simple substitut des anges, mais bien comme le centre de la création :

[...] tout le dessein de Dieu lorsqu'il crea le ciel et la terre et en toutes les autres merueilles qu'il a operées n'a esté autre que de bien faire aux hommes, afin que par la veuë de tant d'obligations ils viennent à l'aimer. Avant de creer l'homme il crea le ciel où il plaça les Anges, puis la terre, les eaux et tout ce qui y est contenu, apres il crea l'homme comme son chef d'œuvre et le plaça au milieu comme luy donnant tout et le constituant chef et seigneur sur toutes les creatures, voulant verser sur luy toutes les benedictions du ciel et de la terre comme le voulant contraindre à l'aimer¹⁰⁶.

Le texte rend clairement un autre son que le récit précédent, et le dessein de Dieu concernant l'homme a quelque chose d'unique qui lui vient de l'image du Christ qui se profile comme le véritable centre de l'univers sur l'horizon céleste et terrestre. Joseph détecte sur terre « les vestiges des pieds de Dieu... car cela est si beau et si poli que l'on voit bien qu'il y a passé », mais la beauté de la nature n'est que le reflet du dessein d'incarnation. En se demandant quand Dieu est passé sur terre, Joseph répond : « Cela nous est monstré au commencement de la Genese où il est dit qu'apres que Dieu eust créé Adam il se promesnoit avec luy dans le paradis terrestre et qu'ils conuersoient ensemble familièrement, ce qui representoit des lors la venue du Fils de Dieu en terre et comme il se deuoit unir à nostre nature humaine »¹⁰⁷.

Le faisceau de ces différentes harmoniques montre que l'anthropologie de Joseph est éminemment fonctionnelle. Les descriptions de l'esprit, de l'âme, du fond, du sommet, de l'essence seront par conséquent sujettes aux fréquentes variations de points de vue.

105. « Or pour recueillir le tout en bref, nous disions que l'origine de l'ame est qu'elle estoit sortie du sein de Dieu et cet abisme infiny de gloire, que sa fin estoit tourner derechef s'y immerger, que le moyen de ce retour se faisoit par le droiet usage des creatures, qui nous sont comme eschelons pour monter au ciel ou descendre aux enfers... » (EpMT, 17b, 2386).

106. E5PL, ms. 1339, 74.

107. *Ib.*, 75.

Ceci précisé, essayons de serrer de plus près la notion d'esprit. Pour isoler l'esprit envisagé comme transcendance ou bien comme puissance d'intégration, il faut d'abord le situer par rapport à ce que Joseph appelle « le corps et le monde élémentaire », cette première démarche étant suivie de précisions plus subtiles concernant l'activité proprement spirituelle de l'homme.

Le monde élémentaire est complexe, l'Auteur le divise en trois cercles concentriques ayant l'âme pour centre. Le premier cercle, le plus extérieur, est constitué par les choses « qui sont comme hors de nous, comme les éléments, amys, seruiteurs, parens ». Le deuxième comprend les choses « qui sont jointes à nous, comme les membres, les sens extérieurs, la santé, la vie ». Le troisième inclut les choses « qui sont comme entées au dedans de nous comme sont les sens intérieurs et les trois puissances inférieures, la concupiscible, l'irascible, la raisonnable »¹⁰⁸. L'esprit au milieu de cette complexité apparaît comme « une haute tour, scauoir nostre rayson et intelligence, dont le faite atteint jusques à la hauteur du thronne mesme de Dieu »¹⁰⁹ et dont la fonction est de discerner les « trois bataillons des créatures » que nous venons de montrer¹¹⁰. L'image de la tour répond à une exigence de hiérarchisation véritable : c'est la fonction de la vie contemplative (au sens de Joseph) de mettre de l'ordre dans la complexité, de l'étagier afin de présenter à l'homme des paliers privilégiés. En ce sens, pense l'auteur, la connaissance de la psychologie « facilite beaucoup l'entrée de la perfection »¹¹¹.

Joseph hiérarchise donc la structure de l'homme verticalement comme un Palais ou château à trois étages. En voici une rédaction des plus anciennes¹¹² :

Combien que l'homme soit un en soy, si est-ce toutefois qu'il peut estre considéré en trois sortes : Premièrement selon les parties animales où les passions et les sentimens sont compris. C'est là comme en la basse-cour du chasteau que logent les bestes et s'amassent l'ordure et le fumier. Secondement nous avons les puissances raisonnables et supérieures comme l'entendement et la volonté. C'est là que l'âme, comme en la haute-cour du chasteau se promene et prend l'air, s'égayant en la cognoissance des diuerses vertus

108. EpMT, 17b. 2386-2387.

109. *Ib.*, 15, 2357.

110. Pour autres détails sur la psychologie de Joseph cfr. DEDOUVRES L., *Le Père Joseph...*, I, pp. 171-226.

111. EpMT, 14, 2354.

112. La plus ancienne remonte aux EpMT, 15, 2380, où Joseph, après avoir exposé l'étagage de la sensibilité et de l'imagination ajoute : « Mais tout cecy n'est encore rien ; ce n'est que la basse cour de ce palais, il fera bien mieux veoir les riches salles, les dorés cabinets, et enfin le thronne où l'âme sied en sa Majesté faite espouse du Tout-puissant, lequel souuent daigne descendre de la hauteur des cieux pour prendre ses delices avec elle... »

et saintes affections et mouuemens... En troisieme lieu, est en nous le fond de l'ame, d'où les deux dites puissances coulent comme les lignes de leur centre, & les rayons de leur soleil. C'est là le cabinet sacré, où se celebrent les nopces de l'ame avec Dieu¹¹³.

Cette image avec les variantes non ternaires qui apparaissent ici et là dans ses nombreuses rédactions laisse deviner, outre une certaine asymétrie, une implicite réduction à un rythme binaire. La densité de l'homme est entièrement dans les deux premiers étages dont la fonction fait l'objet d'appréciations inégales. Le palier inférieur est d'habitude présenté comme ambivalent sinon de signe carrément négatif. Le palier des puissances normalement de signe positif est la zone des actes distincts et sujet comme tel à des jugements variables. Quant au troisième palier, il ne dépasse pas en réalité le deuxième sinon comme de l'union, c'est-à-dire de concentration, d'approfondissement et d'intimité. Il est tout entier « fonction » de la vie unitive dont nous avons souligné, dans notre première partie la saturation « formelle », la densité symbolique. L'esprit, d'après l'imagerie du Palais, se présente donc comme lieu d'inimité ou d'unification de l'homme¹¹⁴ sans qu'il soit besoin de faire appel à une nouvelle réalité qui correspondrait à l'essence de l'âme.

Tout cela demande des précisions. Ce qui fait problème c'est le rapport entre les puissances et le fond de l'esprit. Les puissances (trois ou deux selon les premières rédactions, deux plus tard après la disparition définitive de la mémoire comme puissance distincte) peuvent soit être sources chacune d'une activité qui reste distincte, soit confluer dans une unité d'opération. Dans l'un et l'autre cas, le fond de l'esprit ne serait que l'unification de l'activité des puissances, étant par définition « ce qui opere sans discours »¹¹⁵, c'est-à-dire — au-delà d'une acception purement contemplative — l'homme qui opère en tant qu'unifié. C'est cette désobjectivation du fond qui explique les variantes situationnelles de la trichotomie et permet à Joseph dans le TVP par exemple, de parler de deux fonctions de la volonté : « le deuoir de la volonté inferieure » est de « poursuiure les biens particuliers », à savoir, de présider à une activité spirituelle distincte, tandis que la « fonction de la volonté superieure » est « d'embrasser le bien souuerain et uniuersel qui est Dieu »¹¹⁶, c'est-à-dire de garantir la perspective d'unité.

Que l'esprit ne résulte que de l'osmose des puissances nous est confirmé par d'autres images, par exemple celle de l'IVS où l'« assiette » de l'âme est figurée par « une forteresse au milieu de laquelle est un donjon, formé de deux grandes tours conjointes en

113. Nous avons cité d'après le texte manuscrit de l'EB. TVI, EMO, ms. 122. 336. EB, 48-49 (4 Op., 336).

114. Par ex. IVS, II, 10, 150.

115. EStE, *Des quatre sortes d'union*, ms. 118. 419.

116. TVP (EMO), ms. 122, 185.

un mesme corps de logis, en sorte que de l'une on peut entrer en l'autre, lesquelles sont en deffence l'une de l'autre ». Ces deux tours facilement identifiables « sont les deux principales puissances, l'Entendement & la Volonté »¹¹⁷. C'est leur conjonction qui constitue le fond ou le « haut » de l'âme.

En bon diplomate, dans l'épineuse question du contact d'essence à Essence, Joseph arrive à faire tenir ensemble le réalisme d'un Tauler parlant du fond de l'âme et la théorie thomiste selon laquelle l'âme ne peut opérer que par ses puissances¹¹⁸. Tout en admettant une opération de Dieu « par voye de creation » dans l'essence de l'âme, quand il se demande : « Qu'est-ce que l'essence de l'ame ? » il n'hésite pas à répondre : « c'est l'ame mesme reunie en ses puissances, intellect et volonté » et affirmer catégoriquement : « l'ame ne peut agir en son fond, car pour cela il faudroit estre createur »¹¹⁹. Nous reviendrons sur ces thèmes. Dans cette marche d'approche pour cerner sa notion d'esprit, nous tirons de son image trichotomique la conclusion que l'esprit résulte d'une tension entre une sorte de réalité en soi et la fonction d'essentialité. Il faut s'habituer au dialogue constant que l'Auteur institue entre d'une part le fond envisagé comme opération essentielle et de l'autre les bases ontologiques et les qualités formelles de l'esprit afin d'exalter opérationnellement la transcendance sur la matière, pour surmonter ensuite l'ambiguïté foncière du symbole de l'ange et arriver à mieux définir l'esprit comme ouverture essentielle à Dieu.

Nous pouvons donc repartir à la recherche de l'esprit, en sachant que cela nous demande de saturer la fonction d'essentialité. Le fait d'avoir clarifié que l'esprit se définit surtout comme type d'opération nous préservera de l'erreur méthodologique qui consisterait à se laisser fourvoyer par un examen exclusif et objectivant des qualités ontologiques de l'être spirituel. Celles-ci sont en effet entièrement au service d'une description de l'opération essentielle et n'ont que le rôle de vecteurs de symboles, fournissant les modalités adverbiales de l'activité spirituelle. Majorer leur importance risquerait d'amener, par exemple, à prendre trop au sérieux le platonisme de l'auteur, qui se révélera n'être en fait que fonctionnel.

Comment donc définir l'esprit ou l'opération essentielle ?

L'esprit se révèle d'abord comme la capacité de s'orienter dans un sens contraire à la matière. C'est pourquoi Joseph, tout en reconnaissant la pauvreté d'une définition négative, tient à préciser que « si l'esprit est un estre » il ne l'est pas à la manière des êtres matériels : « Pour donc faire la definition de l'esprit, je dis qu'il n'est poinct composé de matiere, mais il est purement spirituel. Voyez nostre pauureté et

117. IVS, V, 37, 640-641.

118. Cfr. COGNET L., *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Desclée, 1963, p. 133.

119. E331S (TOE), ms. 120, fol. 242r-v.

grossiereté à connoître les choses spirituelles, car nous ne sçaurions définir la nature de l'esprit que par negation, en disant ce qu'il n'est pas »¹²⁰.

Cette négativité inspire tout le projet de l'opération spirituelle. L'âme « agit d'une manière conforme à sa nature et jouit excellemment de toutes les qualités qui luy sont jointes en tant qu'elle est esprit » lorsqu'elle « se retire des choses extérieures... est abstraite de la matière, s'esloignant de tout le commerce des sens... ». L'esprit est la réalisation d'une possibilité qui paraît à Joseph miraculeuse, c'est « ce miracle des cette vie, que nonobstant que nostre ame soit jointe à la nature bestiale vers laquelle elle est tousiours portée, elle s'esleue au dessus d'elle et opere autant qu'il se peut à la manière angelique »¹²¹.

Le symbolisme qui se réfère à l'opération angélique est à l'origine des variantes de l'anthropologie de l'auteur, par lesquelles il essaie de montrer dans l'esprit comme un dépassement de la nature humaine. Il décrit par exemple comment l'âme « se rabaisse dans ce qui est au-dessous de sa nature... quand elle se sert des organes corporels », comment « elle opere en soy lorsque l'intellect discourt par arraisonnement », comment enfin « elle opere surnaturellement et par dessus elle-mesme, ce qui se fait proprement lorsqu'elle produit l'acte intime de l'amour unitif où l'âme opère en tant qu'esprit abstraite du corps et des formes matérielles, non par la raison naturelle ains par la force de la grace et de l'operation de Dieu »¹²².

Il est à noter que dans ces textes la transcendance de l'esprit, bien que le régime soit celui de la grâce, n'est pas d'ordre exclusivement « surnaturel », car l'opération angélique « abstraite de la matière » fait bel et bien partie des possibilités positives de la nature humaine. L'homme peut atteindre son unité spirituelle « mesme naturellement », affirme Joseph sur l'autorité des « escoliers de Platon, Porphyre, Iamblique et Plotin »¹²³. Toutefois cette possibilité qui tient du miracle dans son soubassement « naturel » n'intéresse Joseph que dans la mesure où elle est assumée à l'intérieur d'une signification totalement surnaturelle, ce qui explique le sens chez lui généralement dépréciatif du terme « naturel », réservé en principe à l'opération distincte des puissances, liée indissolublement au sensible.

Que Joseph rêve d'un rapprochement de l'homme avec la nature angélique, libre de la pesanteur de la matière, d'innombrables textes en font foi. Mais seul le texte peut révéler l'aire, symbolique ou non, dans laquelle baigne cette notion de matière par opposition à quoi l'esprit se définit et peut ainsi avoir des harmoniques ou même des sens différents. Cependant l'usage symbolique du terme « matière » comme recouvrant tout ce qui borne, limite, entrave, corrompt ou divise

120. EAJ, ms. 1338, 60.

121. *Ib.*, 59.

122. *Ib.*, 60.

123. IVS, V, 33, 613.

l'opération spirituelle, se fonde sur une authentique expérience de la véritable nature de l'homme comme « mixte ». Par là Joseph est amené à prendre conscience des conditionnements de l'esprit, à faire preuve de réalisme et rentrer son platonisme, laissant voir ainsi le fond de sa pensée. La matière devient alors chez lui une notion ambivalente, tantôt apparaissant comme une gangue paralysante, tantôt se révélant comme un merveilleux instrument du rayonnement de l'esprit, et la tension entre ces deux aspects de la matière conditionne et caractérise l'esprit, sans que Joseph ait besoin pour cela de renoncer à la définition négative dont il est parti.

Avec sa mentalité dionysienne l'auteur hiérarchise la matière et, plaçant l'homme entre le matériel et l'angélique, en conclut à l'existence de divers degrés d'esprit. Parlant des différents types de connaissance qui caractérisent les intelligences créées, il formule ainsi ce principe de hiérarchisation :

[...] si la connoissance procede de la nature mixte d'un estre composé de corps et d'ame, cette connoissance est mixte et retient plus ou moins de l'un ou de l'autre selon que l'un prevaut sur l'autre, selon la manière de la composition et qu'en quelques uns les organes qui seruent à l'esprit sont plus ou moins materiels : si la connoissance procede d'une nature purement spirituelle, elle l'est aussi et plus ou moins excellente que l'estre de l'esprit d'où elle procede est plus ou moins excellent et estendu et qu'il a plus de ressemblance avec le supreme esprit qui est Dieu et participe dauantage à son estre¹²⁴.

L'amplitude, l'étendue, la perfection, bref la différenciation d'une nature purement spirituelle dépend, d'après Joseph, d'un « degré d'excellence de l'estre », qu'il ne spécifie pas¹²⁵ ; cela vaut pour les anges. Quant à l'homme, la hiérarchisation des esprits semble résulter d'une plus ou moins subtile composition de la matière qui les conditionne :

Pour la connoissance de la nature raisonnable qu'est la mixte, elle depend en partie des corps ou des organes bien ou mal disposés et de là vient que l'on voit quelques fois des personnes tout ebetées et stupides d'autant qu'elles tiennent beaucoup plus de la matiere et des bestes que de l'esprit. Vous me direz : pourquoy est-ce qu'estant toutes composées

124. EAJ, 80-81.

125. « Les anges ont la connoissance des choses spirituelles et une grande capacité de connoistre pour n'auoir iamais eu de liaison avec la matiere et ceste connoissance est si estenduë qu'elle est presque comme infinie ; neantmoins elle a quelques bornes, car il n'y a que Dieu qui soit infiny ; elle est proportionnée selon leurs facultez et le degré d'excellence de leur estre, car il y en a qui l'ont bien plus grand les uns que les autres et leur amour est conforme à leur connoissance. Remarquez que ie ne parle que de la scule nature, et non de l'augmentation et ornement de la grace » (EAJ, 81).

de matiere et d'esprit, les unes sont beaucoup plus matérielles, plus puantes et tiennent plus de la matiere et que les autres sont plus vifs penetrans et subtils, auront un plus grand esprit, lequel approche plus facilement des qualités angéliques ?

Joseph formule la question pour s'octroyer le plaisir de s'étendre sur ce qu'il considère « un beau sujet », qu'il va « apprendre » à ses filles en répondant :

La raison est que les organes des sens et de l'imagination (duquel l'ame se sert en ses operations) sont plus materiels et que les autres tiennent d'auantage du feu et de l'air et moins de la terre car le feu et l'air bien qu'ils soient materiels sont toutesfois bien plus subtils que la terre. Donc selon que les organes des sens tiennent moins de la matiere, que le temperament est plus noble, que les personnes tiennent plus du feu et de l'air où la terre domine le moins, selon cela on est plus disposé d'auoir un bon iugement, un grand esprit et plus approchant de la nature angelique que ceux qui tiennent dauantage de la terre, car telles personnes pour l'ordinaire ont un esprit puant, terrestre, grossier, sujet à l'abattement, au scrupule et à la melancholie, mais quand il y a un peu de melancholie avec beaucoup de feu, on est plus disposé à la vertu, d'autant que la melancholie fait que l'on s'attache à un bon obiect et le feu fait qu'on le penetre dauantage¹²⁶.

Joseph joue ici sur la polyvalence du terme « esprit ». Après être parti de l'acception rigoureusement philosophique il l'emploie en son sens littéraire de synonyme de tempérament. Il le fait même avec une secrète complaisance lorsqu'il en vient au tempérament de « feu », car c'est ce qu'il appréciait chez Mme d'Orléans et le sien s'en rapprochait. N'en concluons pas trop vite cependant que Joseph fait dépendre la bonté de l'esprit exclusivement du tempérament, nous l'avons vu briser sans merci — ou du moins tenter de le faire — le naturel « noble » d'Antoinette. Néanmoins on ne peut tenir pour négligeables ces changements de signification ; l'identification de l'esprit avec le tempérament joue en effet dans certaines descriptions situationnelles, et il est possible que l'auteur parfois se laisse prendre par la subtile et séduisante homologation « esprit = grand esprit » qui fait du domaine de l'esprit l'apanage d'une aristocratie. Il y a là dans l'attitude personnelle sinon dans la doctrine une ambiguïté qui en se maintenant à l'orée de la conscience a pu obscurcir le discernement spirituel de l'homme politique.

La piste empruntée jusqu'ici pour définir l'esprit à partir de son opposition à la matière semble mener à une impasse. On n'aboutit qu'à une définition négative, la seule chose positive obtenue est cette

126. *ib.*, 81-82.

notion trouble d'esprit qui risque de nous faire passer à côté de ce qu'est pour Joseph l'« essentiel ». Heureusement le chemin ouvert par l'emploi du symbolisme angélique ne s'arrête pas ici, la démarche négative a pour rôle de dégager dans l'homme « une ressemblance et participation... avec le, supreme esprit qui est Dieu ». On entrevoit alors que l'esprit est avant tout orientation et signification. Une définition cette fois positive bien qu'encore mêlée de négativité, nous aidera à y voir plus clair :

La nature de l'esprit, à proprement parler, est un estre spirituel et intellectuel, immatériel et induisible, subsistant de soy-mesme, ayant en soi un mouuement perpetuel et un principe de vie eternelle, duquel les actions principales sont connoistre et aymer avec liberté¹²⁷.

Essayons de traduire cette définition en hiérarchisant les données. L'esprit est dans son fond un absolu dynamique doué de l'intentionnalité de la connaissance et de l'amour libres : ce dynamisme n'est véritablement « esprit » que quand il remplit des modalités précises, telles l'immatérialité, l'unité, l'indivisibilité, la stabilité, l'éternité. Pour cerner le noyau de l'esprit il faut par conséquent d'une part dégager le terme de l'intentionnalité et de l'autre clarifier le sens de ces qualités dans leur dialectique avec l'absolu dynamique qu'elles contribuent à former. Elargissons donc le discours en remontant au *Bref traité de l'essentiel et pur amour* qui nous offre la possibilité d'observer l'esprit en situation.

Cet ouvrage est l'abrégé le plus riche en détails, au point de vue de la pratique spirituelle, sur l'essence de l'esprit. Puisqu'il serait vain de continuer à reconstruire à froid une image de l'esprit qui ne serait aucunement opérationnelle dans l'univers de Joseph, mieux vaut tout de suite entrer dans le climat pratique de l'Auteur. Le traité, on le sait, est tout entier basé sur l'équivalence « essence = volonté » ; et donc que l'esprit, la quintessence de l'homme est à chercher du côté de l'amour de Dieu. Cependant pour arriver à ce point ultime il faut passer par une description qui représente l'esprit plutôt comme un modèle réduit des attributs de l'essence de Dieu. Ces deux présentations de l'esprit sont en rapport dynamique. Car l'amour est toujours plus ou moins ouvertement à l'œuvre pour relativiser les attributs, soit qu'il ne leur laisse qu'un minimum d'intensité par rapport à l'effective pratique spirituelle, ou que, au contraire il ne leur confère un intensif de sens spirituel en « resserré » à tout acte de liberté, même au début imparfait de la vie spirituelle. Les attributs, qualités formelles de l'esprit, de leur côté, se refusent à être confinés dans l'inessentialité, car c'est de leur « résultance » que l'esprit se découvre en rapport essentiel à Dieu. Cette dialectique attributs-essence correspond bien au style de Joseph, qui aime décrire le « resserré » de l'acte d'effort amoureux en déployant l'éventail des attributs de la « sublimité » ; ceux-ci, qui conviendraient seulement à une phénoménologie de l'état

127. *Ib.*, 59.

parfait, se trouvent ainsi relativisés par rapport à l'acte essentiel de l'amour-effort ou inclus éminemment en lui,

En tenant compte de cette subtile interaction de notions, voyons d'abord l'essence de l'âme se présenter comme une sorte de confluence en l'homme des attributs de l'essence de Dieu réduits à l'échelle humaine ;

[...] elle ressemble à ses perfections : Estant unique, comme elle, & induisible en sa substance : simple, sans meslange de matiere ; incommunicable, en ce que l'ame informe le corps sans se mesler avec luy par commixtion ou alteration de sa nature. Eternelle en sa durée, depuis sa creation jusqu'à iamais, non limitée par necessaire attachement à aucun obiect créé, ne pouuant estre bornée & pleinement satisfaite que par la seule veuë et le seul amour de son Createur¹²⁸.

L'éventail de ces qualités est important, car de leur ensemble résulte une définition fondamentale de l'esprit : la ressemblance avec Dieu fonde l'être de l'homme comme *inclination naturelle* à l'aimer. Du fait que « nous apportons avec nous tous ces auantages selon l'estre naturel », « l'essence de l'âme selon la conformité & l'inclination de son estre spirituel se porte, selon sa nature (pourueu qu'elle ne soit corrompuë) & beaucoup plus sur-naturellement, vers l'estre de Dieu, comme celuy lequel est le seul estre subsistant de soy mesme ». Et encore : « L'auantage qu'a nostre ame, d'estre une essence unique, non diuisible & materielle comme l'ame des bestes, l'incline mesme selon l'estre naturel non corrompu à aymer Dieu comme lui estant semblable en l'unité de son essence »¹²⁹.

La restriction mentionnée par Joseph ne doit pas nous faire conclure que l'orientation foncière vers Dieu est la prérogative d'une nature idéale et non de l'homme historique corrompu par le péché. Le péché qui s'est allié à la faiblesse originare du mixte humain pour entraver « le cours de ceste bonne inclination »¹³⁰, n'est pas parvenu à détruire complètement cette orientation foncière. Ressemblance et inclination continuent donc de constituer l'essence de l'âme, mais dans une dialectique être-devenir, c'est-à-dire dans une lutte contre le péché allié réellement ou symboliquement à la matière.

Le dynamisme de la ressemblance est postulé par la démarche de purification : l'essence, « lampe de crystal » ou « ciel incorruptible », doit se dégager du brouillard du sensible et ce n'est qu'à cette condition qu'elle peut approcher de l'opération de Dieu. L'âme devient esprit, c'est-à-dire « d'autant plus semblable aux Perfections de l'Essence Diuine, qu'elle donne plus de lieu à la grace d'operer en elle en la maniere plus conforme à ces perfections... & partant en la maniere la

128. TAE (éd. 1620), 201-202.

129. *Ib.*, 202, 203, 206.

130. *Ib.*, 206.

plus esloignée de nostre operation sensible, distante de la conformité avec Dieu, comme les tenebres de la lumiere »¹³¹.

L'inclination naturelle doit surmonter l'inclination sensible contraire à la nature spirituelle de l'âme, car « en tant que spirituelle » elle a toujours l'inclination « de se joindre à son principe », « de mesme que nostre nature corrompuë se porte avec autant de violence vers le neant de peché »¹³².

Ces textes ne semblent pas dépasser le platonisme initial. L'essence de l'âme, même comme orientation vers Dieu, se définit toujours par des qualités qui postulent l'éloignement de la matière ; son dynamisme semble inéluctablement entravé par le sensible, qui paraît être à l'origine de la corruption de l'esprit. En réalité Joseph a dépassé ce stade. Si nous examinons de plus près les textes décrivant l'esprit en situation, nous nous apercevons que Joseph ne condamne pas tant le sensible que le péché. Toute ambiguïté vient de ce que jamais il ne renonce, à tort ou à raison, à identifier la tendance au péché avec la matière, dont la notion oscille entre celle de faillibilité et celle de faute. Essayons de faire le point en déterminant et notant exactement les excellences de la nature divine en tant qu'elles fournissent un support analogique pour définir l'essence de l'âme, sans oublier que le dénominateur commun reste l'amour et que c'est en lui que s'intègrent les qualités essentielles dont résulte l'esprit.

A partir de l'amour essentiel comme « source et baze de tous les autres estres et amours », Joseph définit implicitement l'essence-amour comme *instinct du vrai* et pouvoir foncier d'affirmation et de négation. Est esprit ce qui reconnaît « Dieu comme le seul vray esire subsistant de soy-mesme & sans lequel aucun estre ne peut subsister »¹³³. Il est à peine besoin d'ajouter que, pour Joseph, reconnaître que Dieu est le seul être signifie qu'il est seul digne d'être aimé pour lui-même.

Cet instinct du vrai a son fondement naturel dans la droiture « créaturelle » de la raison et de la volonté. En considérant la fonction de l'intellect, même au niveau de la spontanéité, Joseph affirme qu'il est « tourné par son instinct ou situation naturelle, vers l'Orient de l'éternelle verité, & le desir de la cognoissance de Dieu »¹³⁴. Quant à l'instinct du bien, il n'a pas été éliminé par le péché, « car nostre droite raison n'est pas tout à fait deprauee comme veulent faire croire les heretiques ; par le peché nous auons bien reçeu une grande playe, il y a beaucoup de corruption, mais non extinction de la droite raison et nostre nature n'est point si corrompuë qu'il n'y ait en nous plus d'instinct vers le bien que vers le mal »¹³⁵.

131. *Ib.*, 204, 205-206.

132. EM, ms. 1339, 245.

133. TAE, 207-208.

134. IVS, II, 10, 149.

135. EAJ., ms. 1338, 89.

Ces constatations préalables sont vite dépassées dès que notre auteur aborde le discours sur la foi qui soutient et perfectionne l'instinct de vérité.

Il n'y a que Dieu qui soit la vraie vérité et N.S. Jesus Christ et les choses qu'il nous a manifesté, savoir les mystères de la foi qui sont par dessus les sens ; toutes les créatures nous en donnent bien quelque petite idée et même elles nous y conduisent lorsque nous venons à reconnoître qu'elles n'ont point de vrai être et que Dieu seul est celui qui est¹³⁶.

Pour être instinct de vérité l'esprit doit percer l'apparente consistance des choses, réduire le sensible à néant. Mais une telle démarche n'est épistémologique que du point de vue strictement spirituel, car le pouvoir de négation qui constitue l'esprit est d'ordre éminemment affectif. L'âme qui opère

non tant par la raison naturelle que par la foi, laquelle est d'autant plus claire qu'elle est désagée des sens et de la matière, connoît que Dieu seul est vrai et tout le reste faux. Ce n'est pas que les créatures ne soient quelque chose, mais elles ne sont rien à l'égal de Dieu et elles ne sont point aussi vraies qu'en tant qu'elles nous donnent quelque trace de la vraie vérité qui est Dieu, à quoy elles nous font obstacle lorsque l'on s'y arrête par affection au lieu d'aimer Dieu¹³⁷.

L'esprit est donc ce pouvoir de mettre en doute non les choses en soi, mais l'adhésion affective qui nous y agglutine. L'instance néantiste vise, à travers les choses, le moi comme source absolue ou créateur de valeurs indépendamment de Dieu et qui de ce fait, du point de vue platonicien qui est celui de notre auteur, vient s'identifier au sensible, symbole et « connivent » de la déchéance de l'esprit. Reconnaître l'esprit comme pouvoir du Tout et du Rien, c'est reconnaître à la liberté la possibilité de changer les signes et d'inverser ceux du moi, du monde et de Dieu, à partir de ce premier mobile qu'est l'amour. L'esprit portant les marques de l'Essence de Dieu, « en tant qu'elle est le centre & l'origine de toutes les émanations », sort de la neutralité formelle d'un commencement absolu quand il se prononce dans le sens de l'amour pur. Il se nie alors comme instant d'amour propre, « source infecte », « principe de mort et de corruption », pour s'affirmer au contraire « premier principe de toutes nos pensées, paroles et actions » déterminé par la « droite intention de suivre le bon plaisir de Dieu » pris « pour notre commencement, notre milieu et notre fin en toutes choses »¹³⁸.

L'esprit comme instinct du néant est donc l'instance de rupture avec l'être réel au niveau de la nature pour s'affirmer vrai en tant qu'enraciné en Dieu comme pure dépendance, relation et inclination essentielle.

136. *Ib.* 65.

137. *Ibidem.*

138. TAE, 212-213.

L'instance d'anéantissement ne s'applique donc pas en définitive au niveau des choses et de la matière mais à l'esprit lui-même, pour qu'il puisse connaître sa vraie positivité en régressant jusqu'au seuil du néant de création.

Ce thème du néant de création nous permet des précisions pour définir l'esprit. Si Joseph invoque d'un côté le néant de création pour décrire la disponibilité absolue à l'égard de Dieu¹³⁹, de l'autre il s'en sert pour expliquer le « penchement » de tout l'être créé — les anges compris — vers un centre vide d'être¹⁴⁰, c'est-à-dire pour expliquer la faillibilité typique de l'esprit pur. Au-delà des harmoniques platoniciennes et en deçà d'une définition clairement instaurative, nous découvrons ainsi, à la racine de la liberté, une notion d'esprit qui nous le révèle comme possibilité pure, source ambivalente d'activité et pouvoir créateur de sens au moyen d'un amour différemment orientable. Cette acception en quelque sorte neutre est logiquement indispensable pour saisir les vraies dimensions du conflit spirituel, qui oppose non pas esprit et matière mais deux esprits. Nous écartons cependant, pour le moment, la considération approfondie de cette ambivalence ou neutralité logique de l'esprit, la réservant au chapitre suivant consacré au conflit.

Il importe ici de noter les qualités « insauratives » de l'esprit, celles dont résulte son être « orientation essentielle vers Dieu ».

La première qualité qui « fait » l'esprit est l'*unité*, dans le sens d'une concentration d'énergie orientée vers un seul but, le « tres-heureux recueillement de toutes nos veuës et de tous nos desirs en l'unique veuë & desir de complaire à Dieu »¹⁴¹. Cette tension vers « l'unique objet » qui engendre l'unification de l'âme, présente l'esprit comme le pouvoir de se racheter de la « multiplicité des faux biens », l'établit dans la paix, le repos, la plénitude, et l'annonce comme puissance d'intégration¹⁴².

Une variation sur le même thème nous est offerte par la *simplicité* qui « nous rend vraiment spirituels, nettoyant nostre affection de tout ce qui n'est pas Dieu, lequel est un esprit tres-pur »¹⁴³. La simplicité est « esprit » en tant qu'elle fournit à l'homme la possibilité de se distancer « de la mixtion confuse des quatre elemens », qui est en nous « principe de diuision & de variété » d'affection¹⁴⁴. Cette qualité de l'esprit préside comme idéal au travail de simplification, par un

139. « Le rien de la grace fait que l'ame... resigne et remet son estre de nature, de grace et l'espoir de la gloire, avec autant de soumission entre les mains de Dieu, comme si elle n'estoit pas encore créée et ne possedoit rien de tout cela [...]. Ainsy elle s'offre à Dieu pour disposer d'elle, avec aussy peu de resistance et contradiction de sa part comme auant la creation » (TVE(EMO), ms. 122, 297-298).

140. 2PS, 186, 187

141. TAE, 155.156.

142. *Ibidem.*

143. *Ib.*, 209.

144. *Ib.*, 158.

dépassement de la fausse identification entre l'esprit et l'activité sensible ou raisonnable distincte, autrement dit, en écartant les possibilités négatives d'amour que Joseph semble attribuer au fait que l'homme est « composé de contraires ». Il faut cependant spécifier qu'en reconnaissant la simplicité absolue comme hors d'atteinte pour l'homme, il voit l'esprit comme transcendant à la confusion plutôt qu'à la composition-complexité. Il semble en outre que la simplicité évoque un pouvoir de l'esprit de déjouer les « ruses » des faux principes, ce qui est une nouvelle précision sur l'instinct du vrai et du bien¹⁴⁵.

Concentration d'énergie et simplicité, l'esprit est encore *indivisibilité*, en ce sens qu'il « se conserve en son entier en se communiquant »¹⁴⁶. Bien que traité de façon indirecte dans le contexte, l'instinct de communication y apparaît comme essentiel à l'esprit, car il est une qualité de l'Essence de Dieu. L'esprit s'annonce donc comme une ouverture à l'extériorité, à l'action, au « soin du dehors », qui vérifie son orientation unique d'amour par un accroissement d'intimité : on n'est « esprit » que si on se communique « sans s'affaiblir », « sans s'amoindrir » et « sans superfluë extroversion »¹⁴⁷. L'exigence d'*intimité* est donc une importante caractéristique de l'esprit, qui s'affirme dans la communication. Cela nous présente encore une fois l'esprit comme oscillant entre le pouvoir de néantisation de l'action — car pour être indivisible en Dieu il faut « que tout le reste ne nous soit rien au prix de luy »¹⁴⁸ — et la puissance d'intégration de la valeur réelle de l'extroversion. Ces deux aspects de l'esprit seront plus ou moins mis chacun en lumière par l'auteur, selon que le contexte porte sur les aspects respectivement contemplatif ou actif de sa doctrine mais seule leur unité peut fonder « l'essentialité » de l'action.

A cette indivisibilité avec ses résonances fait suite l'*éternité*, qui caractérise l'esprit qui transcende les vicissitudes du temps et les « instabilités de la chair corruptible », à savoir les oscillations de l'état d'âme. Cette qualité scelle la plénitude de l'instant, « puisque l'éternité recueille en soy & unist tous les instants que l'age va distribuant par une longue suite, subiecte aux inegalitez »¹⁴⁹. L'instant est le temps, celui du choix essentiel, toujours original, qui tire sa stabilité du rapport avec Dieu « le souverain bien perdurable » et résulte de la négation d'une identification du moi avec la tentation de jouir des réalités spirituelles par « les sentimens inconstans & subiects à diverses alterations ». Cet instant n'est pas complètement atemporel : il fonde le temps de l'extroversion, car l'union avec Dieu pousse à aimer « toutes les choses qui nous peuvent unir eternellement avec luy, comme sont les actions vertueuses, quand elles ont leur siege dans une ferme & perseuerante volonté »¹⁵⁰.

145. *Ib.*, 159-160.

146. *Ib.*, 162.

147. *Ib.*, 162-163, 209-210.

148. *Ib.*, 210.

149. *Ib.*, 164.

150. *Ib.*, 210.

On devine dans la pensée de Joseph une homologation « éternité-stabilité ». La *stabilité*, qualité essentielle par excellence, justifie en partie l'image du « fond » de l'esprit :

Le fond de nostre esprit est ceste solidité d'un estre tout immortel, eternel & invariable, qui fait que l'ame abbaisse et deuale ses fondemens jusques dans le fond des enfers, où la mort ne la peut trouuer, ny lui sapper la baze de son eternité, puisque dans les mesmes enfers elle reste eternelle selon son estre naturel¹⁵¹.

Naturellement Joseph saura saturer par l'amour et le bonheur la pure donnée formelle de l'éternité extraite des bases ontologiques de l'être : « Dieu ayant donné la durée et l'éternité à mon ame luy a aussi donné cette inclination d'estre heureuse en sorte que nous ressentons tous ie ne sçay quelle tendance vers le bonheur et la felicité eternelle »¹⁵². La qualité « éternité-stabilité » revêt son sens plénier lorsqu'elle s'applique à la puissance de la liberté, « ce bas ou fond de l'ame descend en telle profondeur que rien ne peut escrouler son ferme enracinement ; ny entrouuir ou remuer ses fondemens, si elle mesme ne consent à sa cheute »¹⁵³. Cette exaltation de la puissance de l'esprit est évidemment toute en relation avec Dieu : le fond qui, enivré de liberté, « foule aux pieds les sentimens de pusillanimité, de crainte & deffiance » et émerge « de foiblesse & de l'auilissement », est aussi le lieu de l'humble aveu de sa propre impuissance, où l'homme prend son « refuge unique en la protection du bras invincible » de Dieu. La « magnanimité genereuse » de l'esprit jaillit d'une « inuincible confiance au secours diuin »¹⁵⁴. Au-delà de ses bases ontologiques l'esprit est vraiment « fond », citadelle, donjon, lorsqu'il se « fonde » en Dieu, ultime garantie de stabilité spirituelle.

L'esprit se définit enfin par l'*infinité*. Abreuvé aux sources augustinnes, Joseph s'extasie devant l'âme « capax Dei » :

nostre ame... a une capacité infinye estant capable de posseder tout Dieu [...] Si vous considérez vostre ame en tant que créée elle n'est aussy rien à l'égal de Dieu : mais la considerant selon la capacité que Dieu luy a donnée de le posseder, elle surpasse elle-mesme et toutes les creatures en dignité et excellence, et est infinye en quelque façon¹⁵⁵.

Cette infinité marque l'esprit en deux directions. D'abord dans la ligne d'un *approfondissement* sans bornes de l'enracinement en Dieu : l'esprit émerge « hors de l'estroite fosse » de « l'amour particulier » pour se « transplanter en la terre fertile de la dilection » de Dieu. L'esprit est ce qui conçoit l'union avec Dieu réalisable non seulement

151. IVS, V, 37. 644.

152. EM, ms. 1339, 263-264.

153. IVS, V, 37. 644.

154. TAE, 213.

155. E331S (TOE), fol. 96v-97r.

à travers les actions distinctes « mais en leur racine & en l'estre ». Bérulle dirait ici que l'esprit est ce qui adore par états. Nous verrons pour Joseph aussi l'exigence de totalité qui saisit l'être à sa source présentera les mêmes caractéristiques de profondeur¹⁵⁶.

La seconde direction de l'infinité, la plus chère à l'auteur « homme des désirs », est celle de l'*infinité d'extension*, garantie par l'enracinement de l'être en Dieu. L'amour « quand mesme il seroit petit comme un grain de moutarde, pourueu qu'il soit ardent et vigoureux, ayant sa tige » dans l'amour de Dieu, « ayement il pourra s'estendre, comme un grand arbre dilatant ses rameaux par l'univers, & esleuant sa cime dans le Ciel, iusques au pied » du trône de Dieu¹⁵⁷. L'esprit est ici tout entier sous le signe de l'extroversion d'amour. L'étendu des désirs est la marque de sa noblesse ; l'esprit ne se contente pas de « quelques communs seruices », « d'une mediocre vertu » vite fatiguée, c'est un instinct qui pousse à « aymer & seruir Dieu de toute nostre force, & pour nous estendre aux desirs infinis de luy complaire, & d'auancer sa gloire, en nostre cœur & en celuy de nos prochains, sans borne & sans fin »¹⁵⁸. L'esprit sera ainsi l'ennemi déclaré du borné, du limité, de l'étroit, du particulier. Sens de l'universel comme instinct de vérité, il sera sens de l'infini en tant qu'instinct d'approfondissement et d'action apostolique.

En passant en revue les qualités de l'esprit, nous n'avons fait pratiquement que commenter l'inclination d'amour. Dans la doctrine de l'esprit, en effet, « l'amour est le maistre, il tient eschole à l'intellect, eblouy à ses pieds, il luy commande impetueusement, & le tient captif en l'obeissance & en la seruitude de la foy. Et l'amour fait que l'intellect croit ce qu'il ne voit pas : admire ce qu'il n'entend pas ; & adore de loin ce que la volonté possède »¹⁵⁹. Du point de vue opératoire, au-delà des précisions scolastiques, l'esprit est donc le cœur. Si, dans certaines de ses systématisations, Joseph assigne au cœur l'étage inférieur de l'homme, en le distinguant de l'âme, étage moyen des puissances, et de l'esprit considéré classiquement comme « la Mens des Latins & le nous des Grecs »¹⁶⁰, il n'hésite pas, dans le vif de sa prédication spirituelle, à regarder le cœur comme synonyme de l'esprit, soulageant ainsi par la chaleur de la praxis et de sa connaissance concrète de l'homme la sécheresse des définitions.

« Le cœur selon sa matière n'est que chair, mais il signifie l'amour, le fond de l'esprit où est logé le franc-arbitre et la charité. Ainsi il faut devenir toutes esprit »¹⁶¹. « Quand il parle du cœur de la Vierge, Joseph entend parler de « son esprit et de son intimité ». L'intimité du Christ et de la Vierge est l'amour : c'est là « le plus intime de

156. TAE, 166-167.

157. *Ib.*, 167.

158. *Ib.*, 210-211.

159. IVS, V, 18, 499-500.

160. *Ib.*, II, 11, 155.

161. 10J, 275.

l'ame »¹⁶². La doctrine sur l'inclination naturelle vers Dieu se fait moins abstraite quand celle-ci se dévoile enfin comme une relation de cœur à cœur : « Vous voyez comme l'origine de nostre cœur est le cœur de Dieu, c'est nostre source, nostre principe, nostre centre et jamais nostre cœur ne peut estre content qu'il ne retourne dans sa premiere origine? »¹⁶³

Le cœur est le symbole capital pour saisir l'esprit non plus tant comme capacité formelle d'activité pure que comme orientation foncière vers la vérité et le bonheur. L'esprit est réunion des puissances dans un acte fontal de liberté ; le symbole du cœur est signe que le sens de l'unité et de la liberté est l'amour qui se synchronise immédiatement avec la connaissance en saturant sa fonction d'orientation. Joseph l'explique en s'inspirant de la gloire, dans un texte d'inspiration apparemment thomiste :

Quant à la premiere fin qui est le bien souverain, l'intellect s'y porte et le represente à la volonté, laquelle au mesme instant s'y joint et s'y attache comme à son obiect infiny et à sa derniere fin ; c'est pourquoy dans la gloire Dieu y est parfaitement aymé d'autant qu'il est parfaitement connu ; on l'ayme necessairement en tant que l'intellect presentant à la volonté le souuerain bien, elle s'y repose et se perd là dedans comme en son centre et ne scauroit faire autrement qu'elle ne l'ayme : librement d'autant que... ne pouuant pas estre contraire ni forcée à ceste necessité d'aymer, (elle) opere comme libre, car le propre de la volonté est d'estre libre et sa vraye liberté consiste à adhérer au souuerain bien, ce qui est une heureuse perte de nostre malheureuse liberté. En cest amour l'esprit trouue son repos et y demeure immobilement attaché¹⁶⁴.

« Que nous seruiroit l'intellect dans sa volonté ? — se demande Joseph — quel profit reuiendroit d'auoir la connoissance de plusieurs belles choses sans neantmoins en pouuoir auoir la jouissance ? » Ce serait le supplice de Tantale, « pour connoistre le bien ie ne suis pas plus heureux si ie ne le possede » :

Or c'est par la volonté que nous entrons en la jouissance de l'obiet connu pour bon par l'entendement : c'est elle qui tend vers le bien souuerain et qui nous unist par l'acte de l'amour qu'elle produit, car l'amour n'est autre chose qu'un mouuement, un transport de celuy qui ayme vers l'obiet aymé ; c'est une saillie de la volonté qui sort hors de soy-mesme pour entrer en la chose aymée...¹⁶⁵.

162. ECV, ms. 1338, 350.

163. EAJ, ms. 1338, 76.

164. *Ib.*, 83.

165. EM, ms. 1339, 264.

L'esprit est donc à la fois connaissance, instinct d'union, jouissance. Dissocier ces éléments serait dénaturer l'essence de l'esprit. Toutefois, si l'on étudie l'emploi fonctionnel qu'en fait Joseph on ne peut absolument pas oublier que l'esprit pur, le plus nu, le plus quintessencié est bel et bien le « je veux », l'acte d'effort amoureux arraché à l'être, la fleur la plus pauvre de la liberté. S'il est vrai que l'esprit doit être lumière, chaleur et puissance, il n'en demeure pas moins que ces dimensions peuvent se concentrer, se « resserrer » en un point qui est comme leur source : on aura alors l'esprit dans sa nudité foncière face à l'Essence « nue » de Dieu. Quand l'intellect s'avoue vaincu en entrant dans l'obscurité de Dieu et que la chaleur se dépouille des affections sensibles, l'homme qui prononce le « je veux aimer » est vraiment réduit à l'essentiel. Il est ici à la pointe extrême de l'esprit, à sa réduction ultime, à l'acte quintessenciel qui inclut éminemment lumière et chaleur, les gardant secrètement dans un fond « resserré » et indivisible.

Cette fine pointe est l'essence qui soutient tous les attributs, d'une part en les incluant, de l'autre en les relativisant. Elle les inclut éminemment, car on doit pouvoir appliquer à ce fond toutes les qualités dont résulte l'esprit : il est en effet unique dans son orientation, indivisible, simple, stable, ouverture sans limites à Dieu en profondeur et en extension, dans le sens que nous avons précisé. En même temps ce resserré d'esprit relativise ces qualités dans leur déploiement phénoménologique, du fait que ce fond s'affirme comme amour essentiel en deçà de l'effective réalisation, psychologiquement vérifiable, des dimensions susdites. Cependant cette ex-stase d'amour, cette saillie vers Dieu demandée à la liberté en sa nudité, est si dense et si intense qu'elle ne peut se décrire que par les images de l'amour fruitif. L'esprit dans sa contraction suprême est donc encore « jouissance », et le secret de l'acte de complaisance, qui réalise le programme canfieldien de changer l'amour actif en amour fruitif, nous le révélera dans une phénoménologie de l'état parfait.

Nous venons de tenter de circonscrire chez l'Auteur une notion d'esprit qui soit opérationnelle dans sa description de la vie spirituelle. À travers une anthropologie mouvante, en dépassant et réduisant le platonisme initial qui nous aurait fourvoyé s'il ne s'était découvert comme principalement sinon purement fonctionnel, nous avons reconnu l'esprit comme la résultante d'une convergence de qualités essentielles axées sur l'amour et, d'une façon encore plus précise, comme une tension entre le déploiement « étendu » de ces qualités et leur source « resserrée » en un acte original de liberté d'adhésion.

Il importe maintenant de vérifier cette découverte « notionnelle » de l'esprit en la soumettant au temps, c'est-à-dire en l'immergeant dans le climat « historique » de l'homme. Nous allons donc observer dans la vie des moments privilégiés qui révèlent la naissance de l'esprit et les premiers tâtonnements de l'opération essentielle.

3. APPEL A LA SUBLIMITE : LE TRAIT ET LE PASSAGE

En cherchant à établir les coordonnées de l'esprit et les critères qui permettent à l'homme de se connaître et de se choisir au niveau de sa nature spirituelle, nous prospections un « savoir » qui est déjà un « salut ». Cette connaissance ne serait en effet qu'une abstraction si l'homme n'était capable de tressaillir à l'approche de sa virtualité sublime, de s'appréhender concrètement comme « capacité spirituelle » au fil des événements existentiels, dans lesquels se rencontrent à un tournant capital l'éveil d'une exigence profonde et l'appel mystérieux de Dieu, deux aspects sous lesquels on peut considérer la naissance de l'esprit.

Tout synchronique que soit son esprit et littéraires les diachronies ternaires de sa méthode, Joseph n'ignore pas que l'âme a une histoire. Le passage entre les deux mondes offerts au choix de la liberté, la sortie d'une vie infantine, archaïsante et morale vers la vie essentielle, quoique instantanés d'un certain point de vue en ce sens que l'acte de liberté change entièrement le sens de l'existence, se font à la faveur de certains signes, qui sont comme le frémissement d'une nouvelle sensibilité, par laquelle on commence « à cognoistre les obiects par les instincts du fond de l'esprit »¹⁶⁶.

Etincelle de l'essence de Dieu, c'est à l'appel de Dieu-Essence que l'esprit se réveille et s'oriente par une prise de conscience progressive de la vanité du vide et de la consistance du Tout. En décrivant les caractéristiques de cet appel nous allons approfondir notre connaissance du fond de l'esprit, qui apparaîtra sous le mode subtil d'une réponse à la sollicitation de Dieu qui active les possibilités spirituelles, à savoir, comme cette puissance « resserrée-étendue » d'action qu'est l'homme en son essence.

Pour illustrer le tournant décisif de l'évolution spirituelle n'essayons pas de ramener la doctrine de Joseph à un échelonnement préfabriqué, laissons-lui sa fluidité. L'auteur ne s'intéressant qu'à la sublimité ne distingue de façon claire que la vie archaïsante et la vie essentielle, les progressivités littéraires tripartites étant le plus souvent des illustrations des « modes » de cette dernière. D'autre part on sait que Joseph entend souvent s'adresser à des commençants et isole donc dans l'histoire spirituelle un moment, celui de la naissance ou de l'enfance, mais en ayant soin de préciser qu'il s'agit d'une enfance sublime. Cette enfance, selon sa conception aristocratique de la perfection, ne commence généralement que là où s'arrête la vocation commune des chrétiens¹⁶⁷, comme il le répète souvent à ses filles pour justifier les débuts sublimes de son discours :

166. *Exhortation sur les quatre empeschemens de l'oraison*, ms. 118, 269.

167. Se reporter au double sens d'union, comme charisme-vocation et comme degré. Cfr. *première partie*, pp. 44-45.

Vous me direz que dès le premier abord ie vous porte en haut ; il est vray, mais c'est que vostre vocation le demande ainsi de vous et que ce qui seroit comme le comble de perfection aux autres vous doit estre un acheminement à une plus grande perfection : vous devez commencer par où les autres achevent communement¹⁶⁸.

L'acceptation de l'enfance, à moins qu'elle ne soit surqualifiée de sublime, est généralement dépréciative chez l'auteur : c'est l'âge du jeu, des « foibles projets », de l'amusement, des châteaux en Espagne, comme nous le verrons au chapitre suivant. Prise au sens positif elle rappelle, au contraire, une loi fondamentale de tout progrès spirituel, à savoir qu'il « faut tousiours renaistre et se renouueler », loi bien comprise de saint François « puisqu'il disoit à l'heure de sa mort : recommençons, mes frères, recommençons. Cette parole bien entenduë est la plus belle qui se puisse dire en la vie spirituelle, c'est le mouuement que Dieu donne aux bonnes ames de se renouueler de moment en moment »¹⁶⁹. Ce texte est tiré d'un passage où Joseph parle de trois sortes d'enfance, dans lesquelles le Christ nourrit l'âme sous forme de lait, de sang et de feu, trois états répondant respectivement aux concepts de régénération, de résurrection et d'ascension. La régénération n'est loi dynamique que pour les âmes sublimes, pour les autres elle n'est — semble-t-il — que l'enfance du nourrisson non encore sevré du lait des consolations sensibles :

Vous remarquerez tousiours qu'en parlant de cette regeneration je n'entends pas parler d'une grace commune à tous les bons chrestiens, mais d'une grace particuliere propre aux ames commençantes qui aspirent à une haute perfection, car nous ne parlons pas ici à des seculiers : si i'auois à les prescher tout le plus haut que ie leur dirois ce seroit cette premiere vie de regeneration comme estant le dernier degré de leur perfection, mais parlant à des ames qui ont un plus haut dessein et appel de Dieu, il faut passer outre et leur faire voir le but où elles doiuent tendre et tascher d'arriuer là¹⁷⁰.

Joseph, on le sait, entend faire entrer l'âme dans un climat de sublimité dès le début, tout en tenant compte du caractère progressif de la vie spirituelle. D'où une tension entre le « déjà » de la « vie déiforme initiative » et le « pas encore » de la « vie déiforme parfaite ».

Dès la naissance de cette ame, à laquelle il se propose de donner ses plus belles perfections, (Dieu) veut que l'on la reconnoisse sa fille, sa fauorite, sa creature : bref qu'elle porte les traits encore enfantins, & non parfaitement formez de la diuine ressemblance, qui reluiront en elle avec une

168. E3JC, ms. 1338, 285.

169. ESS, *ib.*, 553-554.

170. ESS, ms. 1339, 2.

conformité plus naïfue, & luy seront plus viuement empreints en la vie deiforme parfaite¹⁷¹.

Par « commençants » Joseph n'entend pas — même quand il semble faire exception comme dans l'IVS — ceux qui passent du monde à la religion. Il s'agit là d'une première conversion, caractérisée par le changement d'une vie « sans deuotion et sans amour », « vagabonde et sans souci de son salut », à une vie où l'on prend tout son contentement à « penser en Dieu, auoir des grands desirs de perfection, des grandes preuenances de la part de Dieu », « un notable accroissement en son amour » et jouir « d'une grande paix interieure »¹⁷². Ce premier état n'est que le préalable de la vraie naissance de l'esprit, renaissance par une grace efficace », qui consiste à « passer d'une moindre grace à une plus forte ». Les « commençants » de Joseph sont en réalité des « profitants »¹⁷³, n'oublions pas que lui-même a été marqué définitivement par son expérience avec Mme d'Orléans, qui lors de leur rencontre avait déjà atteint un niveau élevé de vie spirituelle qui dépassait celui d'une « vocation premiere »¹⁷⁴.

Concernant cette expérience vécue qui sur ce point fut décisive pour le directeur spirituel, c'est tout le *Traicté de la vie Purgative pour l'estat parfait* qui serait à citer. Qu'il nous suffise pour l'instant de rappeler le critère capital du « passage », qui est précisément l'activation d'une nouvelle sensibilité, la sensibilité profonde jusqu'alors endormie, ce qui permet d'aborder un discours sur les discernements subtils de l'intérieur. En effet, si « l'ame qui ne voit goutte en tous les discernements de telles imperfections, et n'est point interieurement ou exterieurement aduertie de s'apliquer à les cognoistre, peut demeurer en paix suiuant la voie commune des commandemens de Dieu »¹⁷⁵, il n'en va pas de même des âmes que traque l'appel de Dieu. C'est pour celles-ci que la direction spirituelle s'aperçoit que sa véritable fonction est de « resueillir de la letargie spirituelle »¹⁷⁶, « du sommeil de la fausse paix naturelle »¹⁷⁷. Le directeur ne fait jamais autre chose qu'épier l'appel de Dieu et aider l'âme à le discerner intérieurement. Il doit deviner sous l'apparente tranquillité un cœur que Dieu rend inquiet, et l'aider à se rendre compte de sa dénivellation existentielle par rapport à l'affirmation originaire qui sourd des profondeurs encore inexplorées de l'âme :

L'ame speciallement obligée et consacrée à Dieu par bienfaits et vœux speciaux et d'abondant interieurement admonestée par inspiration et veuë d'esprit, lorsqu'elle est en l'estat le plus tranquille où elle ait coustume de se trouuer, ou

171. 2PS, 203.

172. EStE, ms. 1341, 605.

173. *Ib.*, 606-607.

174. TVP (EMO), 195.

175. *Ib.*, 202.

176. EpMT, 15, 2356.

177. IVS, I, 1, 1.

bien extérieurement sollicitée à reconnoître son imperfection, et l'appel de Dieu à perfection plus grande, par les afflictions et euenemens estranges que Dieu permet et surtout lorsque cette ame reconnoist et consent avec un autre auquel elle ouvre son interieur que clairement et indubitablement telle procedure est imparfaicte, l'amour luy apprend assez avec quelle resolution et fidelité au depend de quelque croix qu'il y ait au monde, elle doit consacrer son amour à ce fidelle Dieu d'amour, qui la poursuit si resolutement pour l'esleuer de dessus de son fumier, jusqu'à l'honneur de ses caresses intimes et nopces éternelles¹⁷⁸.

Au-delà de la médiation du directeur, il est temps de porter notre attention sur cet appel, cette admonestation intérieure de Dieu, véritable poursuite qui se situe dans l'axe même du fond de l'âme et constitue le facteur décisif du passage, mais précisons d'abord, parmi les multiples significations de ce mot-clef, l'acception qui nous intéresse ici.

Dans son sens le plus large, le terme de « trait » décrit toute impulsion, inspiration, ou activation de tendance spirituelle : Joseph parle, par exemple, du « trait » de la méditation, de l'adhésion et de l'union, suivant les différentes dispositions ou états de l'âme¹⁷⁹. Pris dans un sens plus restreint, le « trait » signifie parfois le charisme collectif d'une congrégation, ou celui personnel de chaque âme¹⁸⁰. Egalement changeantes peuvent être les qualifications du trait, notamment celles du trait ordinaire et extraordinaire : le trait ordinaire peut désigner simplement — par exemple dans l'oscillation normale entre les états passifs et actifs — une opération de l'âme selon les actes distincts, ou au contraire signifier — mais en marquant plutôt la part d'activité de l'âme — le trait extraordinaire ou essentiel, qui doit diriger la recherche unitive de l'âme.

Mais le sens qui nous occupe est différent. Il s'agit du trait en tant qu'il exprime « la puissante attraction de Dieu » propre à la vie intérieure « plus parfaite et sublime », au tournant décisif de la conversion spirituelle. Joseph en parle souvent comme d'une invitation qui oblige à brûler les étapes. Tandis qu'aux débuts Dieu « s'accommode à la foiblesse » des âmes commençantes, quand « elles sont plus aduancées... elles savent bien marcher... il ne leur donne plus le temps, il les esleue avec force et violence par une puissante attraction de son esprit, de sorte qu'elles sont estonnées qu'en un moment elles perdent terre et changent d'estat... »¹⁸¹. Cette description illustre bien qu'il s'agit ici pour l'âme d'un « pour ou contre Dieu sans réserve » qui exclut toute tergiversation. Toutefois, avant de concevoir d'une façon trop abrupte la naissance de l'esprit, il n'est pas inutile de relever

178. TVP (EMO), 202-203.

179. cfr. passim dans la première partie, ch. 4 : la dialectique moyen-fin et le Christ, p. 152sv.

180. 10J, 111.

181. ElOAp, ms. 126, fol. 263r-v (et ms. 1340, 369).

patiemment, comme nous avons fait pour la notion d'esprit, les caractéristiques de l'appel essentiel ou unitif. Celui-ci, en effet, va à l'encontre de l'activité spirituelle ordinaire obéissant à des réactions fixes et imparfaites à certaines situations, et demande à l'âme un nouveau type de réaction, celui d'entrevoir une nouvelle face de Dieu en se soumettant à « l'opération de son esprit »¹⁸².

Le trait est essentiel ou unitif car il oblige l'homme à programmer sa vie par le choix d'un principe universel qui puisse inclure les états purgatif et illuminatif et les amener à l'unité. Joseph décrit cette pluridimensionalité du trait unifiant en ayant recours, selon son habitude, à la dialectique trinité-essence. « Selon les sacrées personnes » le trait est saturé de puissance, de lumière et d'amour ; « selon l'essence » il est universel, désireux des choses éternelles, immobile, constant¹⁸³.

Une variante plus tardive, où Joseph joue sur l'image biblique de l'aigle *excitans pullos suos*¹⁸⁴, symbole de la « prouocation » de Dieu, présente le trait sous trois modes : « Le premier nous esleue de la terre, nous separe de nos sens, les purifie, les retire de leur paresse et delicatesse, nous menant par les deserts, les rochers et les lieux horribles. Le deuxiesme esclaire nostre intellect de sa lumiere et le troisieme excite et attire à Dieu nostre volonté »¹⁸⁵. Le trait annonce donc l'essentialisation des trois dimensions de la vie spirituelle qui, pour être consistantes, doivent marcher toutes ensemble afin de faire de l'homme une unité :

Voilà les trois choses principales, desquelles nous sommes composez, sçauoir les sens, l'intellect et la volonté. Il faut tousiours pour bien faire que tout cela marche ensemble et alors c'est une ascension parfaite et entiere. Sur quoy il y en a plusieurs qui se trompent, les uns se contentent de belles pensées sans vouloir mortifier leurs inclinations, ce qui n'est pas prendre le bon chemin ; aussi de ne vouloir mortifier que les sens et laisser l'intellect obscurci, c'est se tromper ; de se contenter aussi d'auoir une bonne volonté, cela ne suffit pas ; ce sont plustost des velleitez, car souuent on dit auoir une bonne volonté qu'on ne l'a pas, parce qu'elle n'opere pas des effects conformes : une volonté foible est vouloir sans vouloir¹⁸⁶.

Pour remédier à ces défauts Dieu prend l'âme en main et l'oblige à affronter sérieusement le programme purgatif, illuminatif et unitif.

182. *Exh. sur les 4 empesch. de l'oraison*, ms. 118, 269.

183. TVE (EMO), 261-262, 284-285.

184. « *Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos* », Deut., 32, 11.

185. *Exhortation au jour de l'Ascension où sont acheués d'expliquer les moyens de faire une vraye ascension sous la comparaison de l'Aigle* (1er may 1636), ms. 1340, 85 (et ms. 125, lsv : 316sv). Cette exhortation peut être considérée comme un petit traité sur l'appel de Dieu.

186. *Ib.*, 85.

De cet apport nous retenons une impression d'unité, dans le sens surtout d'un appel à l'unification des puissances de l'être. Mais, comme d'habitude, la richesse intensive de ce « resserré » demande à être déployée par l'analyse des dimensions composantes. Bien qu'il soit difficile de séparer les aspects qui s'imbriquent étroitement, nous essaierons de dégager successivement les dimensions unitive, illuminative et purgative du trait essentiel, afin d'élargir toujours davantage l'horizon spirituel, à savoir le projet que tracent à l'âme les modalités mêmes de la « provocation » de Dieu.

Lorsqu'il évalue la possibilité que Dieu se révèle de différentes façons selon le symbolisme ou l'appropriation trinitaire, Joseph admet que les âmes « le plus communément sont attirées par la lumière, selon l'ordre commun que l'entendement precede la volonté »¹⁸⁷. Nous préférons toutefois analyser d'abord l'aspect unitif, qui est sans doute premier comme toile de fond ; la description même du trait nous y convie, car il apparaît incontestablement comme un appel à l'intimité : l'unitif, outre qu'il évoque l'unification de l'être, est lui-même instance d'union intime avec Dieu.

L'illustration du trait est donc toute à l'enseigne de l'intimité, c'est cette perspective qui donne aux aspects illuminatif et purgatif leur profondeur. Plus subtile que la façon habituelle d'entrer en contact avec la vérité par la voie des sentiments et des raisons distinctes, émerge dans l'âme la conscience d'une « attraction et impulsion diuine », une « diuine semonce » claire et indubitable, par laquelle Dieu demande un changement de conduite par l'adoption du principe universel qu'est l'adhésion inconditionnelle à sa volonté¹⁸⁸. Ce principe d'amour s'applique d'ailleurs à tous les cas qui se présentent à l'horizon de la vie spirituelle. Il est donc normal de s'attendre à l'intimité d'une voix d'amour qui — fait nouveau pour l'âme — se plaint doucement à elle de ses imperfections : « Rien n'est plus doux, intime, plus pénétrant, liquéfiant et énergique que d'entendre ce fidèle amy se plaindre contre nos fuites »¹⁸⁹. Joseph brode sans fin sur ce thème. Parce que éminemment unitif, le trait est de soi critère : « c'est un

187. TVE (EMO), 262.

188. Autres expressions qui illustrent ce trait : « attraction et impulsion diuine », « clair tesmoignage d'infallible vérité », « tesmoignage de la conscience lorsqu'elle se sent plus espurée de mouuemens humains et la plus approchée de l'estat d'une indifférence et sousmission totale au diuin vouloir », « scrupule et tacite apprehension que Dieu se desplait » (TVP (EMO), 193, 197-198, 200, 203).

On est en présence du trait essentiel lorsque « s'offrira à l'intime de l'esprit en un profond silence une voix et suggestion douce et sans violence, qui persuade ainsi : n'ayez d'autre obiect que de vouloir Dieu et sa volonté » (TVE, EMO, 258). C'est « la plus noble manière qui soit au monde » de connaître Dieu (*ib.*, 259).

189. *Discernement du trait de Dieu contrepointant nostre principale imperfection*, EMO, ms. 122, 347-348.

touchement plein de conviction soudaine, et suivi d'un adieu naïf et simple et d'un témoignage irrefragable que la vérité est telle »¹⁹⁰.

Comme nous avons vu au sujet de la direction spirituelle, le trait s'affirme par une dialectique douceur-fermeté. Douceur surtout, car l'esprit ne doit pas être terrassé par une révélation tonitruante de ses possibilités spirituelles et de l'intimité offerte. La provocation de Dieu « est une semonce animé, un certain bruit, un petit son », non « une voix de tonnerre » : c'est le sens d'un « doux vent, d'un doux zéphyr » :

Il me semble que dans l'inspiration s'entend une voix, non distincte, un son inarticulé, on ne sçayt distinguer ce que c'est : ce n'est pas un commandement exprès, car dans l'état dont nous parlons Dieu ne dit pas tousiours par commandement absolu, fais ceci et cela, mais c'est une haleine diuine qu'il repand sur cette ame, un doux souffle qui provoque et excite la volonté laquelle se sent intimement attirée à le suivre¹⁹¹.

Mais la douceur n'exclut pas la force. « Encore que ce sacré vent soit si doux il est pourtant fort, esiant necessaire que la volonté soit fortement touchée, mais neantmoins il anime doucement l'affection, car ce n'est pas un grand vent qui renverse l'ame, un feu qui consume tout comme celuy d'Elie... »¹⁹². Dieu voulant travailler la volonté, charge le trait d'harmoniques diverses :

Ce vent et cette inspiration est proprement lorsque vous sentez en vostre interieur une attraction qui esmeut vostre volonté et vous attire intimement à Dieu ; quelquesfois ce vent est meslé de menaces... d'autres fois vous sentez une douce plainte du St Esprit de n'estre assez animée de ces traicts de l'amour qui vous oblige de l'aimer ; quelquesfois tout cela est meslé ensemble ; l'ame se trouve surprise, ne sçayt presque ce que c'est¹⁹³.

Joseph souligne à plusieurs reprises la nouveauté du trait « essentiel ». La volonté en effet est habituée à suivre une vérité découverte par le détour des raisons et confirmée par les sentiments de la sensibilité superficielle. Elle est devenue maintenant « esprit », mais c'est un esprit encore dérouté qui doit apprendre un nouveau langage pour dialoguer avec l'Epoux et d'abord l'écouter : voilà pourquoi le trait est pour elle déconcertant. Il est tellement délié, subtil, quintessencié qu'il demande une spéciale attention de la part de l'âme :

Si vous demandez ce qui se passe en vostre`interieur, vous ne me pourrez presque dire ce que c'est cela, n'estant pas un mouuement sensible, mais comme vous sentez un certain touchement qui vous meut et vous persuade au fond de

190. *Ib.*, 348.

191. *Exh. sur l'Ascension*, EF, ms. 1340, 86.

192. *Ib.*, 86-87

193. *Ibidem*.

l'esprit de vous aduancer. C'est à quoy il importe grandement de se rendre attentiu et spirituelle afin de sçauoir discerner tous ces mouuemens et y correspondre¹⁹⁴.

Pour mieux faire apprécier l'intimité de cet appel Joseph n'hésite pas à la souligner d'une note d'exclusivité sinon d'ésotérisme : « Ces choses ne se disent pas communement à tout le monde, ce sont secrets d'amour qui neantmoins ne doiuent pas estre cachés aux filles du cœur de Iesus, aux disciples de la Croix »¹⁹⁵.

Ce dont il veut surtout convaincre ses auditrices, c'est que, sous cet appel de Dieu, c'est la finē pointe de leur âme, sa partie la plus intime qui frémit parce qu'elle est créée expressément pour entrer en contact avec Dieu, et ce d'une façon si nouvelle et si intense que celle-ci donne l'impression d'un contact immédiat. Ce « trait delicat de la grace » — confirme l'auteur — c'est un parler de Dieu mesme. La parole de Dieu c'est son Verbe, tellement qu'une parole d'amour c'est une grace intime et efficace qui ne peut estre donnée que de Dieu¹⁹⁶. Ce dépassement des médiations est typique de l'expérience du fond naissant d'une vie spirituelle plus intense. Joseph entend par là, outre la mise en échec du discours et de la sensibilité épidermique, la relativisation des médiations humaines. Il est trop partisan toutefois de l'obéissance pour pouvoir suspecter la moindre opposition entre le « trait » et la direction, et le critère concret, même de l'action essentielle, demeure pour lui l'obéissance : « ce moyen est le plus seur et le plus manifestement conforme à la doctrine de l'écriture, de l'eglise et des saints peres »¹⁹⁷. Mais ici, bien que la matière de l'appel de Dieu soit souvent, comme pour Mme d'Orléans, le choix d'une activité plutôt que d'une autre, il s'agit plus profondément d'une manière d'opérer qui dépasse la règle extérieure tracée par l'obéissance normale, considérée comme source d'inspiration. En tout cas, lorsque sous la direction de l'Esprit l'âme entre dans le climat où la découverte spirituelle s'affermissant, l'obéissance n'a de sens que si, en se conjuguant avec la conviction profonde elle inspire le comportement. Joseph en est parfaitement conscient, si bien qu'il reconnaît que l'intimité se traduit alors comme une libre ratification spontanée des médiations :

Quelquesfois ce Verbe diuin nous parle d'une parole humaine, soit par les Superieurs, par les Regles et Constitutions, et mesme par l'exemple de ceux avec lesquels on conuerse : tout cela est une fort bonne parole, il faut y obeir exactement ; mais cela ne suffit pas si Dieu ne vous parle interieurement, de quoy vous ne deuez pas estre ingrates, car quand il parle en cette sorte et qu'on ne le veut pas escouter il se fasche et c'est le plus grand desplaisir que nous luy puissions faire¹⁹⁸.

194. *Ib.*, 87.

195. *Ibidem*.

196. *Ib.*, 88.

197. TVP (EMO), 206.

198. EF, ms. 1340, 88.

C'est à l'inspiration intérieure d'ouvrir de nouveaux chemins à la liberté pour entrer dans un univers où les sentiers battus des règles semblent se perdre. L'intervention du directeur montre par son attitude éminemment respectueuse qu'elle reconnaît la primauté de l'intérieur. « Tant celui qui conseille que l'âme qui est conseillée déterminent ensemble en s'accordant par une veüe intérieure de mutuelle correspondance et mesme sentiment »¹⁹⁹. Tout en reconnaissant que la synergie, la mutuelle consonance entre la voix intérieure et celle du directeur soit dans certains cas un critère supplémentaire de sûreté, Joseph compte surtout sur les critères internes du trait, par exemple, la persuasion secrète que ce que Dieu nous demande « a je ne sçay quelle liaison avec le souuerain bien, où gist la paix de nostre ame »²⁰⁰. On peut accepter le nouveau visage de Dieu seulement si on découvre l'esprit comme instance de connaturalisation de l'instinct essentiel avec le souverain bien. L'équivalence logique « Essence = Volonté » invite alors l'âme à chercher la plénitude de l'être, du moins à l'état de promesse, dans l'adhésion d'amour.

Aux doutes de Mme d'Orléans sur les desseins concrets à envisager et leur concordance avec la volonté de Dieu, Joseph répond par l'exemple d'Abraham, qui ne fondait pas sa foi sur des visions ou des révélations mais sur ce « goust de divinité », cette paix, cette plénitude dont s'accompagne l'adoption du principe général de la volonté de Dieu, ouvert à toutes les applications particulières qui pourront se présenter :

je répons que les ames preuenues de Dieu, ont assez de quoy s'asseurer, car les plus grands tesmoignages que Dieu donnoit à Abraham ne consistoient pas en visions et apparitions qui peuuent estre illusions diaboliques, mais tout cela principalement consistoit en l'intime conviction et adueu paisible que Dieu produisoit au fond de son ame, laquelle aussy correspondoit tousiours à Dieu par une fidelle soumission et attachement inseparable à toutes les volontez de sa Majesté, de sorte que cette ame accoustumée ressentir comme le goust de Dieu, son vray obiect, plustost par un secret assouissement et plenitude que par le discernement des sens ou raison, cette ame és actions particulieres ressenoit par la mesme plenitude et assouissement que dessus y auoir quelques connexions rapport et simpatie entre cette action particuliere et son obiect uniuersel, à sçauoir Dieu embrassé en embrassant sa volonté qui n'est autre que Dieu mesme. Or cette maniere de discerner la volonté de Dieu és actions particulieres est tres seure pour les ames à qui ce traict est concedé par la diuine misericorde, des priuileges duquel n'ozer ou ne vouloir jouyr, c'est orgueil ou bestise, puisque Dieu le donne exprés affin que mieux le puissions seruir²⁰¹.

199. TVP (EMO), 199. Cfr. aussi *ib.*, 203.

200. *Exercice comme il se faut laisser conduire à Dieu malgré nostre jugement*, EMO, 333.

201. *Ib.*, 331-332.

Ce nouveau sentiment de plénitude et comme d'un contact avec la source même de la vérité éclate comme en étoile dans les autres effets du trait de Dieu. D'abord le sens de présence du Seigneur : « N'est-il pas vray, mon ame que la moindre de ses œillades et la plus petite et briefuë iouyssance de sa presence te semble plus chere et aymable que tous les trauaux presens ne te sont desagreables ? »²⁰². Ensuite un climat et promesse d'espérance, invitation à la confiance, car « ce n'est pas une inspiration estonnante, decourageante mais rafraichissante et encourageante ; c'est une attraction intime qui prouoque l'ame... à voler ; c'est un air de Paradis qui apporte à l'ame une promesse, une sainte Esperance de la vie eternelle ». Comment l'espérance est elle-même déjà une régénération de l'être. Joseph voudrait le faire voir mais se trouve à court d'arguments et doit faire appel à l'expérience de ses filles, car « cela ne se peut expliquer ni comprendre ». Il a beau prendre « les paroles les plus approachantes », ils sentent que « ce n'est presque rien », mais il a confiance que « une heure de pratique » pourra donner « plus d'intelligence » que tous ses discours²⁰³.

La pratique fait découvrir d'autres effets du trait. On y trouve et puise une noblesse, une transcendance sur la médiocrité, une nouvelle force, un pouvoir de décision, une éclosion de la confiance portant des promesses d'intimité filiale et une infinité de désirs, et enfin une constance inébranlable : bref, les qualités du « fond » que nous savons. L'image de l'aigle fournit à Joseph le moyen d'expliquer ces caractéristiques du trait. Dieu plane sur l'âme, ses ailes représentent « les proprieté de la diuine nature », à savoir ses qualités « essentielles », d'une part la « sublimité et esleuation » et de l'autre, la « vitesse de son operation laquelle est prompte et forte »²⁰⁴, et à un moment donné l'esprit procédant du Christ

vient avec ses aisles d'amour nous prouoquer à voler de sorte que cette ame si grossiere et qui n'auoit ni lumiere ni mouuement, quand cette sublimité et force s'estend sur elle, qu'elle reçoit cette inspiration secrete, elle commence à ressentir son courage et sa noblesse, à estre esclairée de la grandeur, maiesté et amour de son Dieu, lequel luy manifeste ses haultesses et magnificences...²⁰⁵.

Aspects unitif et illuminatif sont toujours étroitement imbriqués si bien que le purgatif, sous la forme tout au moins de connaissance du moi, n'est jamais totalement ignoré. Découvrir sa noblesse, que l'éveil du fond suppose, demande — nous explique Joseph en des passages un peu compliqués — une prise de conscience accrue de la routine, ainsi que de l'imitation du Christ « selon la chair » et d'une certaine lassitude des œuvres, ce qui donne par conséquent une tonalité nouvelle à la

202. *Eschelle des solides vertus pour atteindre de l'exil de cette vallée de larmes au parfait amour de Dieu*, EMO, 406.

203. EF, ms. 1340. 87.

204. *Ib.*, 88.

205. *Ib.*, 90.

conscience du péché. L'étonnement de l'âme qui s'écrie : « Comment est-il possible que ce grand Dieu, qui est adoré des anges, veuille se loger dans mon cœur qui est un cloaque et une sentine de tous maux ? »²⁰⁶, est déjà une preuve de la découverte intime de Dieu. L'exclamation de l'âme est un cri à la fois de ravissement et d'admiration pour la proximité de l'amour :

Auparavant elle ne le connoissoit point, elle le voyoit comme un Dieu esloigné, mais à present elle le voit prosche d'elle, voire, dedans elle, elle s'estonne ou plustost admire cette grandeur tant abaissée, si douce, si debonnaire, si benigne, si affable, si humanisée qui s'acomode avec tant de charité à toutes ses grossieretez, ce qui fait qu'elle apprend à faire proffit de ses preuenances, de ses graces et inspirations²⁰⁷.

L'âme semble alors connaître Dieu pour la première fois, il lui reste néanmoins à s'assurer que cette connaissance n'est pas un mirage et le résultat d'un jeu des images. La face de Dieu est en quelque sorte l'instinct d'amour qui se dévoile comme absolu et s'offre comme tel à la liberté. Joseph, en ce langage imagé et sublime, affirme que l'âme peut voir « en elle rejaillir cette belle lumière de la face de Dieu ». Et quand les sœurs lui répondent étonnées qu'elles n'ont jamais eu la chance de voir cela, il insiste :

Mais je dis que si, vous l'auez veu lorsque l'ame voit en elle-mesme certain rayon où cognoissant que Dieu est un bien infiny, et que luy seul est et merite d'estre aymé. Ainsy l'ame ayant cette lumiere il est impossible qu'elle puisse effacer cela ; mesme quand on luy diroit le contraire, elle ne le croiroit pas tandis que cela dure... Dieu luy descouure un rayon de son excellence ; ce n'est pas que l'ame voye quelque chose, mais c'est une certitude qu'elle a de la vérité, car elle ne voit clairement de la clarté de contemplation, et cela n'est pas necessaire, aussi ne le peut-elle pas acquerir d'elle-mesme. Je parle donc de la manière ordinaire par laquelle Dieu manifeste son excellence en un rayon, qu'il luy persuade que sur toutes les choses du monde il fault aymer Dieu²⁰⁸.

Joseph aime employer le code visuel pour le descriptif sublime de l'instinct secret²⁰⁹ qui se réveille sous les touches de Dieu, amour prévenant, et découvre une face de Dieu voilée auparavant par la confiance de l'âme dans les œuvres, les sentiments et l'appui des raisons. Cette révélation de l'intimité provoque une dilatation de la confiance de l'âme qui apprend à se couler en la puissance de Dieu et non plus en elle-même :

Dieu voyant qu'une pauvre ame a des bons desirs de voler et de suivre fortement le traict de la grace, qui ne s'estonne

206. *Ib.*, 91.

207. *Ib.*, 90.

208. EF, ms. 118, 501-502.

209. *cf.* première partie, p. 43.

pas de ses foiblesses ni de ses cheutes, qui se laisse doucement escouler dans sa force diuine, qui apres estre tombée se jette entre ses bras par une ferme confiance et esperance en sa bonté : Oh que cela luy plaist ! là dedans se passe un jeu innocent comme d'un petit enfant avec son pere, lequel fait semblant de le laisser, et encore que ce petit innocent ayt peur, il se confie neantmoins en son pere, luy jette des œillades et des petits sourires et ainsy se laisse tomber sur luy, ce que voyant il le reçoit amoureusement²¹⁰.

Charmantes images d'expérience filiale ! La confiance qui dilate le cœur répond à l'éploïement des ailes de Dieu sur l'âme, et permet de participer à la sublimité et à la force de Dieu, une fois surmontés les découragements issus de la constatation exclusive de sa propre faiblesse²¹¹. Joseph escompte des résultats immédiats de cet étendu de confiance : « Cette ame qui estoit si foible, si paresseuse à s'aduancer en la vertu, entre maintenant en la participation de la sublimité et vitesse de son Dieu, et au lieu de l'appuy et confiance qu'elle auoit en elle-mesme, elle est soustenuë de la force diuine et se trouue dans une grande constance et immobilité d'esprit »²¹².

C'est l'heure de la décision sans tergiversation : la rapidité est une qualité essentielle de l'esprit, l'âme en fait souvent l'expérience. On la voit « quelquesfois changer en un instant, parce qu'elle a regard à ceste sublimité, non par les sens qui ne comprennent rien, et quand on agist par eux il faut tant de circuit ; mais s'esleuant par la foy elle commence à ressentir quelque chose de ceste operation de Dieu prompte et viuue, forte et puissante ; ce qui fait qu'elle aduance plus en une heure qu'en beaucoup d'années, agissant par les sens »²¹³. Cette promptitude vient de ce que l'esprit transcende les médiations étendues des sens et des raisons distinctes. Le resserré donne à l'esprit le pouvoir de prendre le « circuit court » pour parvenir à Dieu.

210. EF, ms. 1340, 92.

211. « Or voilà vostre mal de vous confier trop en vous-mesmes. Vous faites tant de resolutions : ie m'en vais deuenir si vertueuse, si mortifiée, si interieure ! y auez-vous manqué ? vous voilà par terre dans des abbatemens, inquietudes, descouragemens, recherches de la cause de vostre faute, au lieu de vous mettre sur les aisles de Dieu, prenant en luy vostre force. Mais une ame fidele ne fait pas ainsy ; elle voit comme Dieu estend ses aisles pour la mettre dessus et l'esleuer au ciel, elle l'entend qu'il luy dit en son interieur : confie-toi à moy pauurette, tu n'es qu'un vil neant, pleine de misere et foiblesse, viens à moy, ie te communiqueroy ma sublimité, tu es foible, mais ie te rendroy participante de ma force. Elle se tourne promptement vers luy et non vers elle-mesme ; puisqu'elle ne s'ayme pas, elle n'a garde de cherir ses sens, sachant bien qu'ils sont les ennemis de son seigneur et qu'il n'y a en elle que corruption, ce qui fait qu'elle s'appuye en Dieu par une confiance filiale, qui est ce que nous pouuons faire aysement, puisque Dieu est en nous » (EF, ms. 1340, 93).

212. *Ib.*, 93-94.

213. *Ib.*, 92.

C'est l'heure aussi de la stabilisation de l'inclination vers Dieu : à la promptitude s'ajoute la constance, du fait de la fixation de la confiance en Dieu. Certes l'âme craint de ne pouvoir atteindre la haute perfection, en constatant ses chutes ; la lumière du divin vouloir « s'affaiblit » ; les sens, mis hors de cause, « s'ennuyent et luy causent quelques inquietudes, il vient une tentation, une maladie », et voilà l'âme « à bas ». Cependant cette crainte n'atteint pas les profondeurs de l'esprit, l'âme n'arrive pas « jusqu'à quitter Dieu, car elle ne perd pas la confiance »²¹⁴. Il faut qu'elle s'habitue aux oscillations d'une sensibilité superficielle et y pare en découvrant peu à peu les secrets du conflit entre l'esprit et les sentiments, ce qui n'est pas seulement l'affaire des débuts mais de toute la vie. Elle apprend ainsi à affermir la sensibilité profonde, en gardant la lumière intime de Dieu. « Nous n'auons pas les aisles assez fortes pour aller à Dieu d'un plein vol — rappelle Joseph — nous n'allons à luy qu'à demy et comme en clochant »²¹⁵, mais l'âme qui a goûté l'opération de l'esprit, ne se laissera pas abattre par ses faiblesses ni décourager par le lent travail d'enracinement en Dieu. Une certaine stabilité du « fond » désormais acquise dirige secrètement le chemin vers l'intimité.

Ces descriptions sont pour la plupart optimistes. L'aspect unitif du trait tout concentré vers la confiance et l'aspect illuminatif entendu comme découverte de l'intimité au-dessus des œuvres et des faiblesses du moi, légitiment cet optimisme. Mais Joseph redoute « les fausses lumieres d'intellect et esleuations de ce temps »²¹⁶ et conclut ces descriptions du trait par un avertissement très grave : « Que chascune sans s'en flatter pense serieusement à ce que ie dis, car ce n'est pas icy un jeu d'enfant »²¹⁷.

On ne peut rappeler tout le sérieux de la naissance de l'esprit sans évoquer un aspect du trait jusqu'ici resté dans l'ombre, à savoir, son aspect conflictuel, purgatif, crucifiant. Les allusions précédentes à cette dimension de la vie spirituelle ne suffisent pas. Le trait, initiation à la *coincidentia oppositorum* de la croix et la gloire, chiffre de la perfection, est inéluctablement source de souffrance, d'autant qu'il est instance de purification. Il est assez difficile de cerner chez l'auteur le moment exact des épreuves, qu'il décrit souvent de façon taulérienne. Ce qui est sûr c'est que le passage à la vie essentielle se fait dans la douleur. Dans la recherche de Dieu et de l'esprit, à côté du critère de l'assouvissement apparaît celui de la souffrance.

A ce tournant de la vie spirituelle où s'accroît la conscience du Tout, doit aussi s'affirmer un pouvoir de jugement négatif sur le vide, l'inconsistant, le rien de tout ce qui constituait auparavant le soutien de l'âme. L'esprit s'arrache à sa fausse identification avec les étages inférieurs de l'être, et cet arrachement est extrêmement douloureux.

214. *Ib.*, 94.

215. *Ib.*, 95.

216. *Ib.*, 94.

217. *Ib.* 96.

La douleur est ici garantie de vérité, la lumière de Dieu fait « mal aux yeux »²¹⁸. En l'absence d'une impossible identification précise et d'une typologie des épreuves qui accompagnent le passage, il nous faut donc souligner fortement la loi générale de la naissance de l'esprit : la souffrance est le climat dans lequel évolue l'âme atteinte par le trait de Dieu.

Pour une âme habituée aux mortifications de la vie purgative ordinaire et douée d'un jugement basé sur la sensibilité, cette loi de souffrance est cause d'étonnement, cela fait partie de la nouveauté du trait, comme Joseph le remarque dans l'expérience d'Antoinette d'Orléans :

Donc enfin elle estoit entrée au service de Dieu, s'estoit abandonnée à luy ; desjà elle estoit dans un paradis terrestre, elle croyoit auoir raison de desirer cueillir tant de beaux fruicts non de voluptez mondaines mais de vertus religieuses, qui pendoient de tous costez dans cet agreable iardin ; la voilà bien estonnée que son sauueur tourne bride, l'enleue et la transporte dans une mer tempestueuse, agitée de mille vents et enflée de mille vagues²¹⁹.

Avant qu'à Mme d'Orléans, Joseph avait essayé d'exposer en d'innombrables passages cette loi de souffrance à sa mère pour parer à la surprise de l'âme déroutée. Dieu prend « plaisir de grauer en elle l'image de son douloureux fils », s'il la trouve « disposée à souffrir » ; il labore au pied de l'arbre, « remuant profondement la terre des affections »²²⁰. L'intimité est offerte à ceux qui veulent souffrir²²¹, à ceux qui acceptent d'être sevrés du lait de l'enfance, de se laisser arracher les yeux de la raison²²², à ceux qui admettent que Dieu « envoie

218. TVE (EMO), 268. Joseph condamne l'âme qui ferme les yeux à la lumière du trait « craignant la peine que l'amour propre apprehende » (TVP, EMO, 199).
219. *Carosse spirituel pour enleuer l'ame et la conduire à trauers des difficultez au chemin des vertus*. EMO, 452.
220. EpMT, 17b, 2382.
221. « [...] comme le sage ne descouure son secret qu'à l'amy fidelle, ce qu'il ne doit croire d'autant auant l'auoir esproué au besoin, ainsy nostre Dieu manifeste ses merueilles et graces extraordinaires sinon qu'aux amos bien affidées, la foy desquelles soit experimentée par plusieurs trauerses, et lors qui pourroit exprimer avec quelle priuauté il leur descelle le secret de son cœur, combien aymablement il leur enseigne les rares voyes de la perfection, bref, par quels detours incogneus et chemins abrezgez il les conduit par la main en peu de temps au comble de toute beatitude... » (EpMT, 17b, 2385).
222. « Si nostre Seigneur au commencement vous a donné du laict, maintenant qu'il enuoye la crouste c'est bon signe, ou qu'estes jà sortie d'enfance, ou qu'il veut vous seurer pour vous en faire sortir. Ce moyen plus esleue pour vous en faire sortir et vous perfectionner ne vous eust peu arriuer que vous touschant où il semble qu'il soit plus grief de l'estre... c'est là où les yeux nous sont arrachés de la teste pour voyant ne voir point, comme Jhs Cht nous enseigne mourir à son propre iugement, souffrir chose

ses valets pour mettre la maison sans dessus dessous... au pillage » afin de « la parer magnifiquement ». « Ainsy à l'arriué de Dieu — s'exclame Joseph — quel remue mesnage faut il qu'il fasse dans ce cœur humain ! ». Il faut laisser travailler les maçons de Dieu « avec des marteaux d'afflictions diuerses et aussy de la chaux, qui sont les mortifications bruslantes et penetrantes jusqu'aux moëlles ». Malheur à l'âme qui, ne comprenant pas ce qu'il lui arrive, dit effrontément : « non ie ne veux pas d'un hoste si turbulent » ! Elle risque de passer à côté de Dieu, car « ces desolations internes, ces vacuitez, desgousts, langueurs, deffaiillances d'esprit ; au dehors ce manquement de secours, ce mutinement des creatures et tous les autres accidents et sujets d'afflictions sont des bons presages », des arrhes pour l'avenir quand Dieu apportera les « beaux meubles » des nouvelles vertus essentielles »²²³.

Avec Mme d'Orléans, peu de temps après, il est encore plus précis. Dans un passage où il diachronise les trois, Joseph illustre l'œuvre de Dieu dans la vie purgative nouvelle qui suit les essais purgatifs d'une vie non essentielle typiques de la vocation première :

[...] apres cette vocation premiere Dieu exerce l'ame pendant quelques années à la vie purgatiue qu'elle employe à se decrasser, desbarbouiller, lauer ses vieux haillons... c'est que l'on passe ce temps-là à se depester de ses mauuaises habitudes et inclinations naturelles et vitieuses, toute ce'te lessiue se fait avec trauail et Dieu souvent fait l'office de Lauandier, faisant de l'ame comme d'un linge mouillé, la retournant sous le battoir de diuerses ten'ations, afflictions et contraintes... la plongeant dans un ruisseau de larmes, frappant si fort qu'il semble qu'il veut mettre en pieces ce pauvre chiffon. O heureux chiffon après lequel ce grand Dieu prend tant de peine !...²²⁴.

La source première de souffrance semble être, pour Mme d'Orléans, d'ordre extérieur : mais les événements venant de dehors ne sont en réalité que l'occasion de prendre conscience que le moi est attaché à la volonté propre : fermé au principe universel de la volonté de Dieu, il se refuse au changement de conduite postulé par l'adoption du principe universel. L'angoisse acquiert ainsi la valeur d'un révélateur du fond mauvais caché, car l'âme est tellement contrainte « parmy les tortures et les gehennes que Dieu permet luy es're données de son propre amour, qu'elle est forcée recognoistre sa misere prouenir de soy mesme »²²⁵. Le salut vient de la découverte du sens de cet extérieur crucifiant, et de son intériorisation par l'acceptation de la souffrance qui provient de l'obéissance à la « diuine semonce » ; et

tant dure à la rebelle nature, qui veut tousiours auoir rayson d'estre raysonnable. Dieu vous veut toute à luy et desappuyée de toute autre pour maintenant » (EpMT, 23, 2438).

223. *Ib.*, 36, 2471-2474.

224. TVP (EMO), 195-196.

225. *Ib.*, 198.

« obeir à cette semonce n'est autre chose que mourir à ses imperfections en la maniere que l'on reconnoist clairement et indubitablement estre la volonté de Dieu »²²⁶. C'est cette secrète connivence entre extérieur et intérieur, entre les causes exogènes et endogènes de cette souffrance, qu'il faut reconnaître sousjacente aux expressions générales sur le trait crucifiant qui parsèment les *Exercices* pour Mme d'Orléans.

Bornons-nous à mentionner quelques-unes de ces expressions, elles programment avec réalisme l'état de l'âme qui accepte l'invitation de Dieu à l'intimité. Il faut « quitter l'apparence et figure de la vertu, pour en poursuiure et embrasser le corps, combien que plein de cloux et couuert de larges playes »²²⁷. Le soin de l'âme doit être de laisser à Dieu « la direction de toutes ses aduantes », mais celles-ci s'avèrent pénibles. « Il luy faut monter et ajamber sur toutes les difficultez qui se presentent », et « le lieu le plus propre pour s'esleuer à Dieu c'est la vallée de larmes et de contradictions »²²⁸ où il faut traverser avec le Christ « le torrent de Cedron » et finalement charger « sur nos espaulles la croix non du diable, non de nous-mesmes, non prise de la main d'un ange, non de la main visible de Dieu, mais de la main des hommes par la disposition de Dieu »²²⁹. A cette condition seulement l'âme peut avancer : « Ainsy cette absolue franche et forte resolution de suivre le Sauueur et de monter apres luy au trauers des plus grandes difficultez interieures ou exterieures, est le premier pas de cet heureux chemin, et le premier eschelon de cette royalle eschelle » de la perfection²³⁰.

Pour suivre le Christ il faut se soumettre « au pressoir de sa passion ». Qui veut passer en Dieu, « qu'il sache qu'il vient au pressoir, qu'il sera caché, il sera froissé, il sera foulé, non pas pour perir en ce monde, mais pour couler et se verser en les tonneaux de Dieu, pour s'entonner dans les vaisseaux de la gloire »²³¹. Car un moment vient où l'on doit finalement séparer les trois amours de l'homme, dont Dieu avait toléré pour un temps la collusion. En effet si « Dieu permet ces trois amours, le pur et tout diuin, le spirituel propriétaire et le naturel ou sensible demeurant tous ensemble : car Dieu est sage et il fait tout en sa saison », à l'annonce de la saison de l'esprit, il faut cracher le « pepin de propre amour spirituel »²³².

Pour décrire le trait purifiant, Joseph reprend souvent l'image paulinienne du glaive de Dieu à deux tranchants qui pénètre jusqu'au fond de l'intimité mauvaise :

La parolle de Dieu et le trait penetrant de son inspiration
et poincte du pur amour ressemble au glaive à deux tranchants

226. *Ibidem*.

227. *Aduertissement en forme d'espître. liminaire...*, EMO, 355.

228. *Eschelle...*, EMO, 365.

229. *Ib.*, 368-369.

230. *Ib.*, 369.

231. *Ib.*, 371.

232. *Ib.*, 374-376.

passant jusqu'à la separation de l'ame avec l'esprit diuisant les moëllés et les muscles du cœur, discernant les intentions et les pensées »²³³.

Trait pénétrant, Dieu purifie l'âme de ses scories, sentiments, douces sensibles, complaisance dans les vertus. « C'est un grand signe de l'amour de Dieu quand il daigne par la chaleur de son trait actif comme un feu penetrant nous purger de cette escume, car c'est le vray moyen de nous nettoyer de la plus grande saleté et infection plus intime et cachée qui ne paroissoit pas »²³⁴.

Joseph exalte la difficulté du « passage ». C'est l'apanage des âmes valeureuses de savoir affronter cette initiation, et il ne cache pas son admiration pour Mme d'Orléans, une fois qu'elle s'est engagée à la suite du Christ crucifié : « Je vous ay veü marcher... à quatre pattes suiuant vostre aymable sauueur sans humaine apparence — lui écrit-il — monter en haut de grands rochers effroyables seulement à regarder, les hauts desquels estoient couuerts d'ennemys, de mille repugnances, soupçons, craintes, ennuy, desespoirs, desgousts logés en vostre raison »²³⁵. Il lui reconnaît le mérite d'avoir accepté de s'aventurer sur le « chemin de bouë », que le Christ a préparé pour ses apôtres en les faisant marcher « comme des cheuaux courageux dans les profonds abismes de peines et afflictions extraordinaires »²³⁶.

Joseph dramatise, dira-t-on, le passage « essentiel », mais sans ces touches dures et sanglantes les aspects positifs du trait perdraient de leur noblesse : la découverte de l'esprit exige qu'on aille jusqu'au bout sur le chemin de de la souffrance. Suivre l'appel de Dieu signifie admettre le « Tout » de sa volonté et de son amour, et « rien n'exalte dauantage son estre et souuerain domaine », que de s'avouer réduit à néant. L'écartèlement intérieur est tellement nécessaire que Joseph le retient comme un critère décisif de l'authenticité divine du trait : « Nous voulons aller à l'enfer de nos impuretez naturelles, suiuant nostre volonté et tournant à main gauche, Dieu nous fait prendre sur la main droite, nous tire par la bride et comme par force du bon costé, qui est tousiours selon sa volonté, et sa volonté est tousiours celle à quoy la nostre se rend la plus contraire et regimbante »²³⁷.

Accepter la conduite de Dieu, sortir de sa propre volonté, comporte une telle ex-stase de souffrance que l'âme s'écrie : « Mes sens et mon esprit se pasment et perdent leur operation vers leur obiect ordinaire des creatures au dehors et de mes propres recherches au dedans de moy-mesme »²³⁸. L'âme, égarée dans des labyrinthes intérieurs et exté-

233. Hébr. 4, 12. *Carosse spirituel...* EMO, 485.

234. *Confitures spirituelles, ou moyen que Dieu tient à conseruer les vertus*, EMO, 536.

235. *Carosse spirituel...*, EMO, 482-483.

236. EAJ, ms. 1338, 141.

237. *Exercice comme il se fault laisser conduire à Dieu...*, EMO, 322-323.

238. *Ib.*, 323-324.

rieurs, accusant sa propre impuissance, est obligée de se jeter dans les bras de Dieu par la confiance :

[...] tout le dessein de Dieu est de nous destacher de nous-mesmes et nous tirer à luy ; c'est pourquoy il ne cesse par un long circuit d'occurrences, permises par sa diuine prouidence, nous tirer hors le sentier accoustumé de nos inclinations et desirs ; et nous egare exprés dans un labirinte de mille trauseres et embarassemens, affin que nous perdions toutes nos brisées et pistes par lesquelles nous pourrions rentrer en nous mesmes. Car le plus tard que nous pouuons nous abandonnons à Dieu et iamais ne nous delaissons franchement et avec bonne resolution que quand perdus, hebetés, egarés en nos propres industries, desesperés de nous pouuoir conduire de nous mesmes au vray repos de l'esprit. lassés et abattus d'une longue experience de nos aueuglemens, precipices, foiblesses, inconstances, nous voyons enfin que ce bon Dieu est nostre vray seul refuge, lors pour tel nous le choisissons, et l'ame se de:ermine tellement à le suivre quelque part qu'il daigne la guider ; que parmy les plus incogneus chemins elle se tient plus assuree et plus resoluë à marcher après le traict, qu'auparauant elle n'eust esté au chemin de naturel plus frayé, aysé et aplaný. Ici l'ame consent à ce dire du Sauueur, que le beau, large et grand chemin est celuy qui meine à perdition ; sçauoir la voye ordinaire de nos inclinations et panchemens naturels, car il n'y a rien plus doux à nature que d'aller où elle veut, et brosser par où il luy plaist, quand ce seroit au trauers des plus forts hailliers et espines. Au contraire la route du ciel est estroitte, chemin couuert et destourné hors de nostre cognoissance et propre satisfaction²³⁹.

L'exemple d'Abraham vient confirmer la loi établie dans ce long passage. La confiance vient de l'aveu de sa propre impuissance de l'assouuissement secret qui accompagne la complaisance en l'obscuré volonté divine : « La foy d'Abraham fust si grande qu'il obeit à Dieu, s'en allant où il ne sçauoit. ne sachant où il alloit, et sachant bien ce qu'il quittoit, sçauoir son païs et parens ». Il se laisse conduire par « les tours et retours des labirinthés par lesquels Dieu esprouua sa foy ». A l'exemple d'Abraham « depaysé » et « demy fasché » par le délai des promesses de Dieu, l'âme déroutée doit apprendre la vraie notion de justice « consistant à nous soubmettre à Dieu avec obeysance, humilité, patience, confiance, demission, abnegation et immobile attachement à plaire à Dieu, faisant sa volonté ». Ce faisant, on obtient les arrhes de la joie promise : « Cela seul fait que jouissons de Dieu, jouissant de sa volonté par complaisance en icelle ; nous demettant avec indifference au reste de toutes les fortunes diuerses que Dieu permet arriuer, soit en abondance ou disette de ses presens et faueurs, soit en la vie ou en la mort »²⁴⁰.

239. *Ib.*, 324-325.

240. *Ib.*, 327-330.

Fil d'Ariane dans le dépaysement de cet exil hors de sa propre terre, l'âme tient alors le secret instinct essentiel qui coïncide avec celui de la croix et permet de découvrir, en dépit de toutes les ruses de l'amour propre, le chemin, la volonté de Dieu :

[...] souvent, pour plus grande espreeue de l'ame, Dieu permet tant d'estranges euenemens, si contraires ce semble à ce que l'on souloit estimer estre la volonté de Dieu, si esloignés d'aparence de salut, tant impossibles en leur execution, tant horribles en leur representation, que l'on ne sçayt quel party prendre. Toutesfois Dieu ne laisse pas tousiours (d') esclairer le fond de l'ame d'un intime, très deslié et spirituel discernement qu'il faut suivre la voye plus contraire aux inclinations naturelles²⁴¹.

Se résoudre à la croix ! encore le programme d'Abraham, qui « se trouvant en peine sur la resolution de deux volonteiz de Dieu (qui sembloient se contrarier) se resolut à celle qui plus crucifioit sa nature ». Symboles de sa réaction à la nature, que l'arrachement des « entrailles paternelles », la mort « à son jugement », le silence imposé aux « philosophies de ce qui est le plus au gré du propre sens et raison »²⁴². C'est tout cela qui lui permet de « se confier eperdument à Dieu et par dessus raison » et d'avancer dans le clair-obscur du mystère qui l'attendait. Comme Moïse se laissant attirer par « le traict tout puissant d'un Dieu incogneu », l'âme « pour parler avec Dieu deschasse les pieds des affections et sens humains, puis entre ardimement dans la nuë fermant les yeux aux raisons naturelles, et alors (elle) parle face à face avec Dieu »²⁴³. Par cette allusion dionysienne Joseph porte au niveau contemplatif et unitif l'aspect crucifiant du trait. La *coïncidentia oppositorum* de toute réalité « essentielle » se réalise enfin pour l'âme, qui comprend alors que le traict crucifiant est « la bride glorieuse » qui « conduit au ciel »²⁴⁴.

La dimension « gloire » dans son plein épanouissement demeure encore objet de la foi obscure, mais c'est une preuve de plus que la grâce prend racine dans le fond le plus resserré, le plus nu et qui offre le moins prise aux avances de l'amour propre, car « la grace est plus aymable, efficace et diuine, quand elle est seiche, penible, douloureuse, hideuse »²⁴⁵. La face inconnue de l'Essence de Dieu correspond au lieu mystérieux de l'esprit où la grâce prépare dans le secret les floraisons de l'avenir : « [...] comme la racine reste cachée, voire plus est cachée plus elle prend pied bien auant, tout le mesme est la grace, plus elle penetre dans l'essence de vostre ame, plus elle est profonde, intime et moins cogneuë des sens. Enfin cette racine, ou

241. *Ib.*, 335-336.

242. *Ib.*, 337.

243. *Ib.*, 341-342.

244. *Ib.*, 342.

245. *Le secret de la croix et de sa douceur*, EMO, 568.

cette grace portera des fruits, et lors par les œuvres des vertus se fera voir la vigueur de la racine et de la grace, racine de toutes les vertus »²⁴⁶.

*

Pour notre description du triple horizon dans lequel se situe la doctrine de Joseph de Paris, nous avons eu recours aux illustrations qu'il nous en a laissées. Fidèle à notre dessein de laisser parler l'auteur avant d'en tirer nous-même des conclusions, nous l'avons patiemment suivi dans les détours de sa pensée et l'acception parfois mouvante des termes qu'il emploie. Une présentation plus concise de sa doctrine spirituelle eût été tentante, mais elle n'aurait guère été dans le style de Joseph et aurait risqué de donner une image déformée de cet auteur complexe et quelque peu proluxe.

Ces approches répétées, dont la lenteur risque de lasser, ont par contre l'avantage de nous acclimater à son univers spirituel, de nous familiariser avec certaines de ses catégories, et de saisir sur le vif la méthode que ce directeur de conscience utilise pour initier les âmes à la vie de l'esprit. C'est ainsi que nous pouvons observer concrètement le rôle capital que joue dans la direction spirituelle de cet homme toujours à la recherche d'« abstraction » — au meilleur sens du mot, c'est-à-dire pratique — et d'équilibre le binôme « resserré/étendu », auquel nous avons consacré la Première Partie de cette étude.

Celui-ci fait dialectiquement partie de la maïeutique de sa direction spirituelle. D'abord comme tension entre le « rétréci » de la crainte, de la fermeté, de la sévérité, et la « dilatation » de la confiance et de la sympathie. Ensuite comme application d'un pouvoir spirituel absolu s'affirmant dans une multiplicité de moyens mis à la disposition de ses nombreuses dirigées. Enfin sous la forme d'un style sublime — « resserré », selon la terminologie de l'auteur²⁴⁷ — rehaussé de touches de tendance un tantinet ésotérique, mais constamment tempéré par la diffluence même des images et la visée éminemment pratique — et donc « étendue » — de la doctrine d'amour qu'il décrit.

La même articulation sémantique joue également dans les descriptions plus techniques de l'esprit. Celui-ci s'affirme, tantôt comme « resserré » d'opération lorsqu'il se dégage de la matière et des médiations (emploi disjonctif), tantôt comme résultante d'une tension entre une concentration d'énergie et d'intention et la dilatation des désirs spirituels dont est porteur le « Je veux » essentiel (emploi conjonctif).

Le binôme réapparaît finalement dans le prélude de la naissance de l'esprit lorsque l'âme est conviée à se comprendre comme la réponse

246. *Dessein de Dieu sur l'ame reduite à l'agonie de l'amour fort et sur le point de mourir violamment à tout soy-mesme*, EMO, 632.

247. Se reporter à l'herméneutique de la première partie, p. 26.

vivante à un appel « subtil » à l'intimité, et est invitée à troquer, par la purification du « fond », le mauvais « étendu » des appuis humains contre l'ouverture totale du cœur à la confiance en Dieu²⁴⁸.

Nous avons donc vu Joseph de Paris, qui se veut prophète de l'esprit sans renoncer à être héraut de la Passion, employer tous les moyens pour faire sortir l'esprit de sa chrysalide en évoquant surtout la noblesse d'une liberté originaire au service de l'amour.

Plusieurs notions sont évidemment demeurées dans l'ombre, telle la notion négative d'esprit, Aussi est-il utile, du point de vue du resserré « essentiel », d'insister sur les deux possibilités entre lesquelles oscille le choix de la liberté, « noyau-essence » de l'homme. Par la critique du mauvais « étendu » de la sensibilité et de la raison, c'est le mauvais « essentiel » qu'il faut débusquer pour déceler le véritable fondement du conflit entre l'amour-propre et l'amour de Dieu.

248. A ce propos il est utile de préciser, en ce qui concerne le moyen resserré pour se mettre en contact avec la volonté de Dieu, que Joseph est personnellement fidèle à sa doctrine sur le trait, consistant dans un mouvement secret de l'intérieur plutôt que dans des révélations (cfr. n. 201). Contre le jugement trop superficiel de Huxley qui tend à faire de Joseph un visionnaire, on peut citer un texte tiré de sa correspondance avec Mme d'Orléans : « J'ajouteray vous parlant en sincérité en la face de Dieu, ce que ie vous supplie prendre avec simplicité, qu'hier samedy disant nos matines je reçeus un moueuement et veuë assez clairs, qu'il seroit à propos que la mere Anne de St. Barthelmy fust avec vous, et comme je repoussay cela comme une distraction et chose hors d'apparence je fus contrainct d'y panser et me fust monstré, ce me semble (car je ne le dis par forme de reuelation mais de veue et moueuement tranquille au fond de l'interieur) que cela pouuoit estre, pourueu que vous le voulieussiez, et me fust monstré le moyen de ce faire tout à coup et que depuis par raison je trouue faisable... » (EpMO, 58, ms. 122, 139-140).

LES SECRETS DU CONFLIT

1. *Mauvais resserré et corruption de l'absolu.*
2. *Spéléologie de l'amour propre et critique de la sensibilité.*
3. *Le raisonnable. Magie des œuvres et projet captatif.*

CHAPITRE VII

LES SECRETS DU CONFLIT

L'instance du passage à l'essentiel a révélé une dimension conflictuelle impossible à éliminer. Déjà la recherche de l'esprit nous avait offert de ce conflit une stylisation propre à en fixer et définir les antagonistes en nous présentant le projet essentiel comme l'entrée en lice de l'esprit contre la matière.

Pour mieux identifier ce rival qui se dresse contre l'esprit en tant que celui-ci est inclination essentielle vers Dieu, le présent chapitre se propose de reconstituer le portrait-robot de tout ce qui s'oppose à la réussite spirituelle sous la forme d'un monde archaisant auquel l'homme doit s'arracher pour entrer dans la liberté et la confiance. Ce monde s'identifie-t-il entièrement avec la matière ? Nous savons que le terme « matière » trahit le plus souvent des emplois fonctionnels et symboliques. Son champ sémantique est énormément suggestif, surtout on y comprend en plus du palier inférieur de la nature humaine constitué par la sensibilité, l'étage moyen, zone d'activité de la raison distincte. L'alliance « sens-raison » apparaît alors le véritable adversaire de l'esprit, du sommet, du « fond ». Mais cette façon de styliser le conflit n'est pas encore parfaitement adéquate. En effet, Joseph n'élève la sensibilité et la raison que dans la mesure où ces deux paliers inférieurs de l'homme abritent un « essentiel mauvais » et constituent ainsi le champ d'aliénation de la visée essentielle.

Une phénoménologie du monde de péché verra donc dans la dénonciation des fonctions inférieures et moyennes une tentative de Joseph de démasquer l'influence « cachée » d'une source intime de sens négatif, celle de l'amour propre. Ce choix méthodologique qui répond à l'impression qui résulte de ses œuvres nous impose toutefois, afin d'« isoler » une notion instaurative d'esprit, de passer auparavant par une phénoménologie négative des deux paliers inférieurs de

l'homme pour être à même d'atteindre un sommet ou un « fond » mauvais.

C'est donc toute une fausse orientation de l'homme qui constitue le véritable antagoniste de l'amour de Dieu en identifiant fallacieusement l'esprit avec ce qui n'est que l'étage inférieur et moyen de la nature humaine. Le passage n'est donc pas seulement le tournant où l'on saute de l'inessentiel à l'essentiel, sous peine d'amorcer un cheminement de régression. Ce qui apparaissait un simple chemin de régression est en réalité une corruption de la fonction d'absolu, une perversion de l'esprit. Le tournant décisif est le seuil d'un risque total.

Nous commencerons donc par une présentation du mauvais « resserré », du noyau qui constitue le centre d'un vaste espace d'aliénation de l'esprit. Nous décrirons ensuite cet espace comme lieu de la genèse de l'amour propre et l'univers où s'étendent ses ramifications manifestes ou secrètes. Ce monde mauvais est le temple du moi, de la vanité, des idoles et des rituels magiques. Univers où l'air étouffant d'une fausse paix stagnante, garantie par le système d'un monde clos, est sillonné des éclairs des émotions, ravagé par l'orage des passions, troublé par une perpétuelle anxiété, celle d'une défense contre l'instance du trait de Dieu, et le désir exacerbé d'une vie « naturelle » faite des trépidations d'une énergie sensible et raisonnable qui tourne à vide.

Ces descriptions ne sont pas des considérations d'ordre académique. Leur but est de sensibiliser l'homme aux symptômes de l'aliénation de l'esprit. Joseph nous invite à pénétrer dans l'univers de l'amour-propre et nous aide à le découvrir en nous par un regard subtil, expérimenté, illuminé, capable de localiser d'abord le premier mobile de la résistance à Dieu pour détecter ensuite les endroits secrets où elle s'embusque. Sa critique de la corruption des médiations n'a d'autre souci que de dénoncer une fausse visée de l'esprit.

1. MAUVAIS « RESSERRÉ » ET CORRUPTION DE L'ABSOLU

L'analyse du trait nous a permis de pressentir, face à l'action quintessenciée d'ouverture à Dieu, une force antagoniste, également subtile et secrète, solidement ancrée dans la sensibilité et la raison. La découverte de l'esprit s'accompagne donc d'une autre découverte, celle de l'obstacle intérieur, de la résistance intime. L'erreur alors serait de chercher en surface l'ennemi de l'amour de Dieu. Dans sa lutte contre les sentiments et la raison, Joseph remontant à la source détecte la mauvaise unité, la corruption de la fonction d'absolu, bref, l'amour propre sous forme d'*essentiel* négatif. Pour le cerner nous nous heurterons une fois encore à des expressions inspirées d'un dualisme ontologique, ce qui augmentera la difficulté de saisir une faiblesse et une culpabilité véritablement propres à l'esprit. Aussi est-il indispensable de commencer par écarter la supposition que la source de la faillibilité

soit à chercher exclusivement dans la matière. Essayons donc d'analyser les textes où l'Auteur dénonce la faiblesse typique de l'esprit.

Joseph décèle la possibilité de cet « essentiel négatif » dans un instinct du néant, qui n'est pas le pouvoir spirituel de néantisation des réalités détachées de Dieu, mais cet « intime panchement vers le non-être », qui résulte du néant de création¹. Cet obstacle à la perfection, les Anges l'ont aussi ; il s'agit donc d'une faiblesse propre à l'esprit, qui « prouvent de ce que nous auons pris nôtre origine du neant : ce qui même a rendu les Anges capables de l'ofense, par le panchement qu'a tout l'être créé de retourner vers l'afoiblissement, & le rien dont il est sorti comme vers son centre »².

Ce néant ontologique qui au niveau symbolique exacerbe la contingence se traduit psychologiquement par la constatation de notre faiblesse et de notre manque de bien : « Je vous laisse à penser — dit Joseph aux calvairiennes — combien nous sommes foibles de ce costé là ; nous auons une defaillance uniuerselle car le rien est rien [...] nous sommes un rien rempli de tout rien, ou pour mieux dire où tout bien deffaut. Si nous voyons en nous cette priuation de tout bien, nous en serions espouuantées »³.

Cette « propension continuelle de ce nous-mesmes vers le neant », qui contrebalance l'inclination naturelle vers Dieu, est, elle aussi, affaire de l'esprit. L'abîme s'ouvre en effet « dans nostre cœur, non de chair, ains dans nostre esprit et volonté », et à partir de cette béance foncière tout le bien constitutif de l'homme est mis en péril :

[...] vostre memoire, vos bonnes inclinations naturelles, bonnes pensées, etc., bref toutes les bonnes conditions et talens que vous avez reçu tant de nature que de grace, vous verrez que tout cela s'en va de moment en moment dans cet abisme de neant, de quoy vous ne vous apercevez pas sinon qu'en la suite vous sentez bien une certaine defaillance : ainsi tout ce qui est de bon en nous se perd⁴.

« Si l'on estoit tousiours attentif à cet abisme — insiste Joseph — on en perdrait l'esprit ; c'est pourquoy il est bon de n'y penser pas si souuent, car nous ferions comme celuy qui serait sur le haut d'une montagne au pied de laquelle il y auroit un profond abisme : s'il s'arresteroit continuellement à y regarder, enfin sa teste viendroit à tourner et s'y precipiteroit »⁵. Le conseil vaut d'être suivi aussi du point de vue méthodologique : l'image de l'abîme, du vertige en quelque sorte du mauvais infini, ne fournit dans sa suggestivité dramatique de développements que si on la renverse, regarde cet étourdisse-

1. 2PS, 187.

2. *Ib.*, 185-186.

3. EAJ, ms. 1338, 212.

4. *Ib.*, 212-213.

5. *Ib.*, 213-214. « Nôtre non-être est cet abysme... bas, profond, esloigné de l'être par des infinis interualles, creux, vuide de tous biens » (2PS, 367).

ment de l'esprit, cette fuite indéfinie vers le néant, à travers la recherche d'un faux tout qui constitue une consistance alternative au choix de la liberté et à laquelle nous convie un amour propre logiquement antérieur au péché :

[...] L'amour propre que nous distinguons du péché, est cet instinct naturel que nous avons de rechercher en tout nôtre intérêt particulier, aymer la conservation de nôtre unité, de nôtre individu, de nôtre petit tout, de nôtre monde racourcy dans l'étrôit cercle de nous mêmes⁶.

Dans notre recherche de la faiblesse originaire, il faut donc substituer à la phénoménologie du vide celle du particulier, de l'étrôit, du mauvais « resserré ». Le néant se désubstantialise pour devenir, sous la qualification de « faux », l'attribut d'un instinct du « tout » détaché de Dieu, axé sur le moi, que Joseph accuse de fermeture et d'étrôitesse. Ce changement de perspective invite à laisser de côté la considération exclusive de la faillibilité de l'esprit séparé, qui n'est qu'une abstraction, bien qu'extrêmement précieuse pour fixer définitivement la responsabilité de l'esprit. Lorsque Joseph cherche la source du faux instinct du tout, de l'étrôitesse de l'homme, il se tourne tout naturellement vers la matière. Et son dualisme fonctionnel le porte même à résoudre souvent la complicité « esprit-matière » par l'identité « imperfection = matière », donnant ainsi l'impression d'oublier la source proprement spirituelle de la faillibilité.

Tout en précisant que le tempérament, où se condense la matière conditionnant l'esprit, « n'est pesché ni imperfection », Joseph considère habituellement l'inclination ou la complexion naturelle comme une « décoloration » de l'esprit, utile pour maintenir l'âme en humilité⁷. Au delà des descriptions ambivalentes ou neutres qui présentent le tempérament comme tout ensemble richesse de l'esprit et finitude d'horizon⁸, l'auteur se rend bien compte de l'importance de la « complexion naturelle, lieu typique de la fragilité affective et champ « caché »

6. T3VR (2PS), 635.

7. *Comme Dieu manifeste sa vie et son essence*, ms. 118, 435, 436.

8. Choisissons une description neutre de l'inclination naturelle ou tempérament : « Pour l'inclination naturelle où chascune est sujette, (elle) n'est pesché ni imperfection. Mais c'est que comme nous sommes composez de quatre elemens, & qu'il y en a quelques uns qui dominant plus aux uns qu'aux autres : comme une personne qui participe de l'Element du feu, sera d'humeur colerique, prompte et actiue : c'estoit l'esprit de St. Pierre, de St. Paul, qui estoient pleins de zele. Celle qui tiendra de l'element de l'air, sera portée à la legereté et vanité, facile à rire et à causer : c'estoit l'inclination de la Madeleine, comme on peut veoir qu'elle estoit auant sa conuersion. Celles qui tiennent de l'eau, sont d'une humeur molle et paresseuse, et portées à la douceur : c'estoit l'inclination de St. Iean l'Euangeliste. Celles qui tiennent de la terre sont d'une inclination melancolique : c'estoit presque l'inclination de la plupart des Saints comme l'on voit en leurs vies, non qu'ils fussent comme les melancoliques que nous voyons, mais cella estoit soumis à l'esprit » (*loc. cit.*, ms. 118, 435-436).

des motivations. A la fin de sa vie, après avoir constamment dénoncé les inclinations naturelles, il en découvrira finalement l'origine dans une sorte de mauvais « resserré », racine profonde des ramifications secrètes du moi dans toute l'âme. En interprétant le verset 12 du chapitre 4 de l'épître aux Hébreux, il a l'intuition de serrer comme en sa quintessence le « premier mobile » de l'activité humaine :

Il me semble que Saint Paul... entend les inclinations et complexions lesquelles sont estenduës par toutes les parties de l'âme comme les tendons, les mouëlles et les nerfs sont estendus par tout le corps et c'est ce qui le soustient en la force qu'il a, bien que ce soit ce qui paroist le moins, estant caché de la peau. Ainsy ces complexions et inclinations sont extremement cachées en sorte que i'ay bien de la peine à descouurer ses mouëlles ; et si ie pouuois les auoir descouuertes auiourd'hui, ie croirois auoir trouué un grand secret en la vie interieure. Je cognois bien les mouuemens de mon intellect et de ma volonté, comme aussy ceux de mes passions, mais de mouuoir ce premier mouuement qui meult toutes ces aultres choses comme un premier mobile, c'est ce qui m'est incogneü⁹.

Bien qu'il attribue les passions à l'âme, Joseph ne semble pas ici chercher au niveau du spirituel « les secrets liens entre les passions ». Il se penche sur le fond de l'homme, mais « s'il ne fault qu'une bonne volonté pour discerner » les passions « quand elles operent », « la difficulté gist à cognoistre d'où cella procede et à quoy il nous porte. Pour voir cella il fault entrer dans l'intimité et le secret de la conscience »¹⁰. Et le fond de la conscience semble lui faire soupçonner, à la source de l'être, une stricte connivence entre esprit et matière, une zone obscure qui est synthèse pratique de l'homme, noyau resserré des motivations et lieu privilégié de la faillibilité.

Celle-ci, qui est aussi ouverture au péché, semble donc résulter de la confluence de deux « resserrés » : celui de l'esprit, qui est l'instinct du néant et du faux tout ; et celui de la matière qui est la complexion naturelle. On ne doit pas s'étonner si cette dernière est souvent considérée par Joseph comme la seule responsable de la faillibilité et de la faute : l'homologation possible entre esprit-tempérament et esprit tout court peut faire de la complexion naturelle une notion qui synthétise à ses yeux les composantes du mixte humain¹¹.

9. E33IS (TMV), ms. 121, fol. 469 r^o.v^o.

10. *Ib.*, fol. 470 r^o.v^o.

11. Les fautes de l'esprit peuvent être par conséquent envisagées du point de vue du tempérament non soumis à la grâce. Exemple la dénonciation du « noble » esprit de la hautaine et colérique Mme d'Orléans : « Quant à la complexion naturelle de ceste personne, estant ainsy que sa concupiscible peu intempérée vers les plaisirs du corps, s'ensuit qu'elle est portée à ce qui est contraire, plustost à la retraite qu'à la conversation, plustost à jouer de soy-mesme en s'entretenant selon son humeur, qu'en se contraignant à entretenir les aultres, se captivant à leur humeur. Les esprits bas ressem-

C'est d'ailleurs sur le plan de la matière que se rencontrent deux des trois obstacles à la perfection : le premier, sous forme de la conversation humaine : « nous sommes hommes, conuersans avec les hommes, au milieu des objets capables d'émouuoir nôtre fragilité » ; le deuxième étant constitué par le corps individuel :

Le second prouient de ce que nôtre ame est chargée d'un corps qui l'apesantit, qui la rend plus foible contre le peché, par l'alliance de nostre inclination avec les objets sensibles, formez de memes elemens que nous, & paitris d'une même pâte ; quand même nous ne serions pas comme nous sommes, conçus en iniquité, puisqu'Adam, né en justice, n'a pas laissé de donner un trop facile accès au mal par cette porte¹².

Joseph essaie donc de répartir équitablement la faiblesse de l'homme entre esprit et matière, même quand au moment de passer de la faillibilité à la faute il semble faire basculer la neutralité ambivalente du tempérament en le considérant à la lumière du péché. En réalité les deux responsabilités sont présentes déjà dans la faute originaire :

Voyons un peu ce qui nous sommes de ce costé là ; nous auons une ame entachée du pesché originel, dans un corps corruptible, infect et puant, que dès sa naissance tend vers la corruption... Or ce pesché originel prend telles racines dans l'ame dès l'instant qu'elle est confuse dans le corps et est si inueteré que iamais il ne s'efface que par le bapteme...¹³

Sans traiter théologiquement du péché originel, Joseph n'oublie pas que le mal fondamental est un instinct de l'esprit fourvoyé, mais cette rébellion de l'esprit « prend racines » en la matière en qui elle rencontre une complicité. Tout en concentrant souvent son attention au

blent au menestrier, qui n'a pire maison que la sienne, car partout il est aux nopces en la maison d'autrui et chez luy il meurt de faim. Ainsy telles ames routurieres et basses ne trouuent en leur interieur que disette et pauureté : c'est pourquoy elles cherchent à rire, jouer, badiner, prendre du passetemps où elles peuuent ; c'est comme les menestriers, en faisant les badins les premiers et faisant rire les autres. Ce qui ne leur est grief ny facheux, car que feroient elles mieux ? Mais l'esprit anobly d'une forte, viue et courageuse volonté, un esprit doué d'un entendement plein de discours, de desseins et interieur entretien, ressemble à un Roy qui se trouue bien chez luy, qui desdaigne faire la cour à personne, qui s'importune aysement de tout, qui se passe aysement des choses que l'on luy veut vendre au prix de sa liberté, ne se peut mettre à complaire, ny s'assujétir à autrui, voudroit plustost que l'on s'assujétit à luy : que si mesme il luy faut prendre beaucoup de peine pour s'assujétir les autres, il s'en passe facilement, se contente de soy-mesme ; que si quelqu'un se veut assujétir volontairement à luy sans peine, il ne se peut contraindre d'en faire cas pour s'accommoder à luy et le retenir (au moins par bon visage) (*Miroir de l'interieur*, EMO, 498-499). Il est évident que l'amour-propre aura beau jeu surtout avec ces « naturels nobles » que Joseph semble connaître particulièrement bien ! »

12. 2PS, 185-186.

13. EAJ, ms. 1338, 215-216.

niveau de la sensibilité profonde sur la *fomea peccati*, il ne manque pas de faire clairement ressortir que le péché original est un péché d'autonomie, un essai de captation des biens de Dieu :

[...] je tiens que la cause du peché d'Eue ne fut pas l'apetit de manger une pomme, ce n'estoit pas un enfant, mais une femme faite que Dieu auoit créée pour estre gouvernante de tous les hommes, qui estoit douée d'une grande sagesse. Il est vray qu'elle auoit bien quelque concupiscence de manger du fruit, mais la vraye cause de sa faute vint de plus haut, ce fust le desir d'indépendance et de s'eterniser et de se rendre semblable à Dieu ; elle ne voulut pas se soumettre à la loy de Dieu, mais elle vouloit dominer, viure par soy-mesme, faire un royaume à part et estre independante de celuy de Dieu. Adam fut touché de ce mesme appetit et fit le semblable pour complaire à sa femme¹⁴.

À la moquerie des païens qui trouvent le support mythique de la chute particulièrement faible et absolument inadéquat pour justifier l'« énormité » de la rédemption du Christ, Joseph répond :

La cause de leur tromperie c'est qu'ils ne connoissent pas la source du péché ; ils voyent l'action de manger une pomme, petite en soy à la vérité, mais ils ne considèrent pas ce principe d'orgueil et desobeissance d'où ce peché procede, de sorte que l'un est comme le corps et l'autre comme l'ame, qui n'est pas veü et toutesfois anime ce corps¹⁵.

Il y a donc une âme et un corps du péché, et ceci invite à interpréter la diatribe contre les sentiments et la sensibilité comme une critique du corps de péché visant finalement l'esprit qui l'anime, instinct de rébellion et vertige de puissance. La véritable source de corruption est la déclaration originaire d'autonomie¹⁶. La structure hylémorphique employée par Joseph aide à comprendre pourquoi, sans renoncer à la primauté de l'esprit dans le péché, il tient également à mettre en relief la connivence de la sensibilité. C'est le propre du péché des hommes : « Il y a des péchés de l'esprit, comme l'orgueil, la haine, l'envie, qui sont ceux du diable »¹⁷, quant à l'homme « Eve fut tentée par orgueil et envie ; mais pourtant elle fut séduite par les sens en jetant les yeux sur la pomme »¹⁸. La pomme mythique devient ainsi

14. ECV, *ib.*, 388.

15. *Ib.*, 389.

16. « L'ordre vouloit que l'homme commençât de se joindre à Dieu par la charité, puisqu'il étoit si fort éloigné par nature : mais au contraire il aspire premierement à la puissance, abusant de son franc-arbitre, par lequel il consent au chatouillement du desir de la science ; il delaisse l'amour de Dieu. avec l'obeissance, et son être, courant comme une eau débordée hors de son lit, qui est la dependance, & l'union par la grace à l'être diuin, se corrompt incontinent, & se remplit d'un sale marecage d'ordures & de crapauds venimeux » (2PS, 364).

17. 10J, 455.

18. *Ib.*, 456.

symbole de la complicité du corps, corruption de la sympathie originaires entre corps et âme¹⁹. D'où cette constatation ou plutôt cette loi fondamentale pour Joseph : « La plus grande part des péchés que nous commettons, encore qu'ils soient de l'esprit, commencent par le sens »²⁰.

De là aussi une possibilité d'échange d'attributions négatives entre corps et âme, que permet le complexe humain. La responsabilité du mal est souvent rejetée sur la complexion naturelle, identifiée avec le premier mobile, dans laquelle la résistance spirituelle à Dieu n'a fait en réalité que venir se fixer. C'est la coupure de la relation à Dieu qui transforme en un foyer de péché, la complexion naturelle qui en soi « n'est pas péché, ains une disposition à la corruption »²¹. S'enfermer par le péché veniel d'affection dans ses inclinations, dans l'« humeur », c'est s'enfoncer « dans son abisme ». Ici réapparaissent les images du vide, car le péché creuse davantage le néant de création, et Joseph voit le « tombeau du propre amour » non « seulement sur la surface de l'abisme, mais dans un creux d'iceluy. Cependant ce vide est un néant actif : devant Dieu « nostre *ego* n'est pas comme un corps mort sans résistance, mais luy resiste »²². Cette résistance trouve son alliée spontanée dans la complexion naturelle, qui devient symbole de la solide consistance de la rébellion, la matière toute prête à la fixation du faux choix de l'esprit et la condition de son émergence mauvaise. Le corps de péché est la matière visqueuse de l'esprit, l'image de sa déchéance : voyons comment Joseph essaie d'interpréter en ce sens l'expression « *corpus peccati* » de Rom. 6,6 :

Beaucoup de doctes personnages se sont mis en peine quel est ce corps de péché dont l'apostre entend parler ; la plus commune et véritable opinion est que comme nous auons un corps animé d'un esprit, lequel corps est composé de plusieurs parties interieures et exterieures qui toutes concourent à son entiere perfection, de mesme le corps du péché se forme par le concours de plusieurs mauuaises habitudes et inclinations secondées par des actes conformes à icelles, mais pour le declarer plus nettement il fault auouer que ce corps du péché n'est rien autre qu'un faux estre que nous nous attribuons et le preferons au vray estre de Dieu.

Ce que j'appelle donc faux estre et corps de péché c'est l'inclination principale qui domine en chacune, vostre propre amour, vostre plus intime obstacle, que vous aymez le mieux²³.

Selon son habitude Joseph va droit à l'essentiel, un « resserré » de matière animé par l'amour propre. Le monde extérieur ne le préoccupe que relativement, comme occasion dénuée de vrai mordant s'il n'est soutenu par la complicité de l'intimité, c'est-à-dire par le monde inté-

19. *Ib.*, 452.

20. *Ib.*, 456.

21. EAJ, ms. 1338, 216.

22. *Ib.*, 216, 219.

23. E3JC, ms. 1338, 288.

rier. Celui-ci constitué par l'inclination et l'habitude au péché, « ce mauvais monde que nous portons partout », n'est lui-même vraiment mauvais que par le consentement de la volonté : « c'est (elle) qui fait la forme du péché, qui luy donne existence et le faict estre mal »²⁴. Le mal naît de l'adultère de l'esprit qui, au lieu de s'unir avec la volonté supérieure, fait une seule chose avec « la volonté de concupiscence corrompue et meschante » : « Tout ce qui est enfanté de cette Agar ne vaut rien et tourne en corruption et damnation »²⁵. Il est donc acquis une fois pour toutes que Joseph ne dénonce pas la matière en soi. Elle peut fournir à l'esprit un resserré et un étendu mauvais, quitte à changer entièrement de sens dès que la liberté aura opté pour Dieu. Le corps de péché, par exemple, « la longue habitude d'imperfection, qui est une certaine impossibilité de sortir de cet estat pour pratiquer la vertu »²⁶, peut d'un instant à l'autre devenir « corps de grâce », une base pour s'élaner dans le ciel de la confiance en Dieu.

Ceci établi, il nous est maintenant possible d'analyser de plus près la source proprement spirituelle du péché, que Joseph identifiait plus haut au désir d'indépendance, de domination, qui porte l'âme à « viure par soy mesme » et à « faire un royaume à part ». Les images employées par l'auteur montreront clairement l'amour-propre comme une corruption de la fonction d'absolu.

L'amour-propre est d'abord dans l'homme comme « un roy dans son royaume ». Bien enraciné dans la personne, « d'autant que nous nous aimons tousiours plus nous mesmes que les autres », il joue au roi voulant « que tout luy obeisse et s'il obeit c'est afin que l'on ait bonne opinion de luy et se complaie là dedans ; bref il n'aime que soy-mesme et ne se porte iamais à aymer autruy purement et s'il ayme quelque chose c'est uniquement pour l'amour de soy, autrement il ne serait pas propre amour ». Joseph est franchement pessimiste à ce sujet lorsqu'il jette un regard sur le monde des âmes : « ie ne connois guere d'ames qui ne cherchent à contenter cet ennemi generalement en tout ce qu'elles font, mesme dans la pratique des exercices spirituels et de la vertu »²⁷.

Il précise, à l'intention de ses dirigées, que c'est là un amour-propre si subtil qu'il se glisse dans les degrés déjà supérieurs du processus spirituel et intronise le moi comme fin, sous des apparences d'amour de Dieu :

24. *Exhortation sur la conuersion continuelle à Dieu et le parfaict aneantisement*, ms. 118, 231-232.

25. EAJ, ms. 1338, 18. Une précision sur la concupiscence : elle « est une passion, laquelle demeurant en soy mesme ne faict ny bien ny mal et ne peut produire si elle n'est informée de l'amour propre, qui est le mauvais usage de nostre volonté, lequel en se joignant à cette passion au lieu de se retourner vers N.Seigneur, gaste tout » (*ib.*, 19).

26. EStE, ms. 118, 448.

27. EAJ, ms. 1338, 49.

On dit assez : i'ayme Dieu, ie fais cela pour son amour, mais c'est bien souuent pour l'amour de soy-mesme ; aussi il est le moyen et nous sommes la fin et comme nostre amour est plus reflexchi vers nous-mesmes que vers Dieu, il s'ensuit qu'il est le plus fort ; comme il erre en son principe il erre aussi en son moyen et en sa fin. Remarquez que ie ne parle poinet icy d'un mechant amour d'une ame en peché mortel, mais d'un amour bon et d'une ame en grace...²⁸.

Le devoir du directeur spirituel sera donc de dévoiler les subtils secrets du resserré mauvais qui guette les âmes déjà sur le chemin de la perfection :

Ce discours me donne ouuerture et entrée de vous descouvrir un subtil secret de l'amour propre, le plus fin et delicat qu'il exerce dans les ames plus relevées, qui est que nostre amour encore que bon, mais non parfait, passe en Nostre Seigneur que pour en tirer ce qu'il peut, afin de reuenir en nous et nous apporter ses graces et se les approprier en tirant des consolations et cherchant plutost son salut que de complaire uniquement à Dieu. Or cet amour vient bien de Dieu, car c'est luy qui le produit en nous, mais nous le corrompons²⁹.

L'amour-propre se manifeste ici par un instinct de captation des biens de Dieu : la vie spirituelle et Dieu même sont envisagés par l'âme en fonction du moi. L'amour-propre devient ainsi « comme un tyran melancolique et seure », qui veut « tirer tout à luy... et dominer tout, prennant prisonnier et renfermant dans son chasteau, pour luy faire payer rançon, tout ce qu'il peut attraper, jusques mesme à mettre les fers aux pieds de la grace diuine, faisant qu'elle n'ose mot dire, captiue et sans credit »³⁰. Cette volonté spirituelle captatrice est une corruption de l'amour de Dieu. Elle représente en même temps la perversion même des principes essentiels ou qualités de l'esprit, telles par exemple la totalité et l'unité. Ainsi, le faux esprit semble confondre totalité et totalisation :

L'amour propre se forme ces conclusions trompeuses ; un bien total vaut mieux qu'une partie, il est donc mieux que i'amasse autant que ie pourray toutes sortes de contentemens, que ie m'employe tout à faire ma fortune, à enrichir mon petit monde, & l'estendre sans limite, que de me borner à quelque portion étroite : Or pour former ce tout, il faut que i'essaye de conjoindre toutes les pieces que ie pourray tirer à moy de toutes parts, & les reduire en l'unité de ma subsistance, l'estre se conserue par l'unité, & s'affoiblit par la separation. Je veux donc prendre tout pour moy, & n'en faire part aux autres.

28. *Ib.*, 15.

29. *Ibidem.*

30. TVE (EMO), 282.

sinon en tant qu'ils se rendront une part de mon tout, & qu'ils dependent de moy entierement : ie veux être ma fin derniere, & l'obiet unique de toutes mes actions³¹.

Le mauvais « étendu » de la totalisation, étendu fantasmatique que nous verrons exploser en néant, tel un « magasin de vanité »³², ne tient ensemble que grâce à la corruption du « resserré » d'une fausse unité dont le centre est l'intérêt personnel. Ce principe

nous fait enclorre le ciel et la terre dans le point de nôtre intérêt, bien plus petit que la terre, qui n'est toujours qu'un point à l'égal du ciel. De là vient que nous n'estimons autre bien que celuy que nous pouuons loger en nous, & reputons tout le reste pour une chimere, comme si l'on nous parloit de nouveaux mondes fort éloignés de celluy où nous habitons. De sorte que nous n'aymons Dieu, ny ses graces, ni les hommes voisins, parens, amis qu'autant que nous en esperons du profit, & que ces lignes aboutissent au centre de nôtre unité personnelle, c'est à dire à nous-mêmes, à nôtre propre subsistance, à nôtre accroissement, & conseruation³³.

Centre de captation, le moi détaché de Dieu et sorti de son état naturel de dépendance se constitue centre de référence, se donnant ainsi une pseudo-unité d'attribution : « Ils se constituë l'auteur de ses actions : il se refere la gloire de toutes les œuvres auxquelles il met la main, & ne trouue rien de bien fait que ce qui est forgé en sa boutique ». Instinct de possession aux manœuvres captatoires, canalisant tout à l'enseigne de « l'orgueil & fausse estime de soy-même, de laquelle étant aueglée l'ame s'atribue vainement ses œuvres »³⁴, l'amour-propre possède encore une troisième pseudo-unité qui nous incite à « prendre en nous-mêmes tout nôtre plaisir »³⁵ : Ceci fait de l'esprit, au lieu d'une relation essentielle à Dieu, une relation du moi à ses sources de plaisir, aux dépens de sa véritable identité spirituelle qu'il repousse et expulse.

Le moi, en s'arrogeant les qualités de l'esprit, usurpe la royauté du « fond ». Joseph — la remarque aide à saisir une certaine unité de pensée entre le mystique et le politique — aime ces images qui lui permettent de qualifier certaines attitudes politiques. Les manœuvres des Princes d'abord, celles de l'Espagne et de la maison d'Autriche ensuite, peuvent être alors dénoncées en des termes qui ressemblent étrangement à ces analyses de l'amour-propre. Joseph brode donc volontiers sur les images de l'usurpation, variante qui enrichit notre connaissance de la subtilité du mauvais « resserré ». L'amour propre est « spirituel » justement parce qu'il essaie de contrefaire l'esprit.

31. T3VR (2PS), 610-611.

32. *Ib.*, 611.

33. *Ib.*, 646.

34. *Ib.*, 655, 647.

35. *Ib.*, 647.

Son commentaire spirituel de la succession de David (3R, 2, 16) compare Adonias sous l'emprise de Joab à l'amour-propre sous celle du péché, et Salomon à l'amour de Dieu. Tous deux sont fils du même père, mais les mères sont différentes. « Ainsi il semble que l'amour propre & l'amour de Dieu soient freres, combien que leurs interêts soient bien differens »³⁶. S'ils se ressemblent, c'est qu'il ont le même père, l'esprit humain. Mais si, au niveau spirituel, ils se ressemblent également, c'est que l'amour propre singe l'esprit, pour mieux conjurer contre lui :

[...] quand l'amour propre se trouue dans un esprit où l'amour de Dieu est puissant, & déjà étably pour Roy, il n'ose entreprendre de luy ôter la couronne que par surprise, & captieuses inuentions. Il feint de se vouloir allier avec la raison. Il est content d'obéir à son puisné : puisque Dieu l'a ainsi ordonné. Mais il supplie Bersabée, il conjure la grace de consentir qu'il soit reçu en l'affection qu'il a d'aprouer & d'aymer tout ce qui sera raisonnable. Car l'amour propre connoît bien le grand pouuoir qu'a la raison sur toutes les facultez de l'homme, & qu'aysement il pourra sous pretexte de ce mariage, brasser une conjuration contre l'amour de Dieu³⁷.

Ce texte laisse entendre les alliances secrètes qui permettent au mauvais esprit de conjurer contre l'amour de Dieu. Adonias s'allie à la raison naturelle. Joseph en donne ailleurs un exemple ; Ismaël, un autre « bastard », fricotant avec la domesticité de bas étage pour mieux rouler le petit naïf Isaac. Ismaël « sçait bientost les detours et les cachettes de la maison et a grande accointance avec les marmitons et seruiteurs de cuisine qui sont les sentiments et sçait le moyen de les gagner pour friponner avec eux et se moquer du petit Isaac, qui est l'amour de Dieu, lequel est le plus jeune et se joue innocemment avec son frère »³⁸.

La variante des deux fils d'Abraham est précieuse pour bien discerner la situation : nous n'avons plus ici deux fils de roi qui s'affrontent, mais un valet qui tente de prendre la place et, à l'aide de la canaille, de s'assurer l'intimité spirituelle, ce lieu secret, ce cabinet, ce sommet qui est habitation de Dieu et le privilège de l'esprit. Joseph n'hésite pas à user d'expressions très fortes, les mêmes qui sont réservées au bon esprit, pour décrire la mauvaise intimité. « Le valet, l'ennemy » est dit « habiter les lieux hauts », ou même « habiter en Dieu ». Au lieu de l'âme, « c'est son valet et son sentiment qui habite en Dieu... tandis qu'ils sont dans le logis elle est dehors, desunye de son vray centre ». Exploitant l'image de l'exil et de la fuite de soi-même, Joseph ajoute : « le seruiteur est logé aux lieux hauts, dans le ciel de la consolation spirituelle, durant que la pauvre ame qui est la Maistresse

36. *Ib.*, 636.

37. *Ib.*, 637.

38. EAJ, ms. 1338, 21.

est en bas à courir la campagne »³⁹. Que le sentiment se trouue « en Dieu, au ciel », cela veut dire, par exemple, que le moi captatif fait main basse sur les dons de Dieu et s'enferme avec eux « au sommet de l'esprit, en une jouissance vaine, altiere et pleine de recherche de sa propre grandeur spirituelle »⁴⁰.

Cet inversement des binômes « dedans/dehors » et « haut/bas » marque la perversion systématique des polarités positives qui constituent l'esprit. Ces images de servilité et de roublardise tendent à démasquer le « faux ipse », qui est essentiel oubli de la noblesse originaire. L'âme se nourrit de la fausse persuasion d'être parfaitement chez elle, alors qu'elle est hors d'elle-même. La soi-disant coexistence du vrai et du faux moi au sommet de l'esprit ressemble étrangement à la scène du valet qui s'adonne à la débauche dans la haute pièce du château, en feignant rendre hommage au portrait du maître qu'il vient de chasser. Le fait que l'âme bannie arrive, si incroyable soit-il, à se réjouir de l'honneur rendu à sa « représentation »⁴¹, peut très bien signifier que le faux *ipse* résulte de la confluence des qualités formelles de l'esprit — examinées au chapitre précédent — mais totalement vidées de leur relation à Dieu.

La description de l'amour propre rejoint ainsi une fois encore la phénoménologie du « faux », pour atteindre ensuite celle de l'« étroit » et enfin celle du vide, de la dispersion, de l'inconsistance, bref du « néant », un néant d'effet, qui, après ses vains essais de saturation, confirme le néant d'origine.

Phénoménologie du faux d'abord. L'amour-propre est un faux fils de Dieu, un « bastard et produit du diable avec la mauuaise volonté », un amour de Dieu « fort abastardi et gasté par nostre propre amour... penché vers nous-mesmes »⁴². L'amour-propre est une fabrique de fausseté, où « l'idolatrie spirituelle de nostre propre amour » forge sans cesse « ces faux petits dieux et idolles de propre estre »⁴³ que sont les projets, desseins, désirs apparemment saints et les jugements erronés sur la nature de la perfection, le tout s'unissant dans une adoration impie de « ce sot idolle de propre in'eresst »⁴⁴. Les images du masque, du singe, du renard⁴⁵ si fréquentes chez Joseph dépeignent par la vigueur de leur coloris, la fausseté « active de l'esprit » fourvoyé.

39. *Exhortation où est enseigné comme l'ame doit habiter en Dieu par elle-mesme, et non par les sens...*, ms. 118, 296.

40. TVE (EMO), 299.

41. *Exhort. où est enseigné...*, l. c., 292.

42. EAJ, ms. 1338, 16.

43. TVE (EMO), 306.

44. *Ib.*, 316.

45. Sur le masque de l'amour-propre : « La raison naturelle voulant seruir au propre amour, à faux titre au nom de la grace, nous fait croire qu'elle ne cherche rien que Dieu, que tout ce qu'elle pretend est pour mieux jouir de ce bien infiny et souuerain. Mais sous ce beau voile est cachée la laideur du propre amour, comme au dessous d'un masque bien peinturé

De la phénoménologie du faux si nous passons à celle de l'« étroit » et de l'incurvation sur soi, les constatations se rejoignent. L'amour propre « est une refluxion et affection vers nous-mesmes sans la referer à Dieu, ce qui n'opere que perdition »⁴⁶. Joseph emploie indifféremment l'image du reflux et de la « réflexion sur soi », dont le type est « Satan » qui « se réfléchit vers lui-même... par rage et abomination »⁴⁷. La tendance à s'incurver condamne le moi captatif à l'étouffement, conséquence d'avoir bradé l'universel de la volonté de Dieu pour le « particulier » de l'intérêt propre : « Hé, que pouuons-nous esperer — remarque Joseph — pauvre neant que nous sommes, de nous restreindre, de nous sufoquer, & de nous étoufer en nous-mêmes »⁴⁸. Il raille constamment le mauvais resserré comme une étroitesse. Le lieu privilégié de l'amour-propre n'est-il pas les cachettes, les coins obscurs, la ruelle du lit ? A cela il y a une raison. « Nostre propre amour est un fin renard qui se cache dans nos sens et inclinations, nous auons tant de trous, de cachettes, de deguisemens et de fausses raisons, nous nous fourrons là dedans »⁴⁹, et si l'on veut débusquer l'amour-propre, ce monde d'étroitesse, monde de la ruse et de l'avarice, doit être enfumé par l'amour de Dieu.

Mais ce lieu secret où le moi amasse ses faux trésors n'est pas seulement la corruption du resserré, c'est la perversion du fond. Au contraire du vrai fond de l'esprit, citerne bien cimentée où les grâces de Dieu, sous leur formé quintessenciée se conservent intactes⁵⁰, le fond mauvais ou « fond de l'abisme de peché est comme une fosse noire, hideuse et profonde, au fond d'une caue tenebreuse ». Qui

et duquel les traicts sont fort doux et delicats, l'on voit paroistre les yeux hideux et chassieux de quelque laid visage. Ses yeux sont les intentions et les esgards et regards de la propre recherche... » (TVE, EMO, 294). -- Sur la comparaison amour-propre renard : « Que si nature quelquesfois contrefait la mort procurant un assoupissement de ses passions, c'est comme le renard qui pour attraper les poules, se couche sur un fumier comme s'il estoit mort, les pauvres poules prennent plaisir à luy pisqueter la peau, soudain il se leue et les mange. Ainsy l'amour propre scayt bien faire du mort, laisse l'ame en repos, fait que mesme parmy les croix prises en faueur de l'amour propre elle se contente, les vertus ne prennent poinet d'alarme, ains se jouent au tour de ce renard : mais soudain il se leue, les deuore et les conuertit en soy » (*ib.*, 320-321). C'est ce qui arrive aux vertus morales conniventes avec les pratiques extérieures et favorisant une fausse paix, Cfr. *Infra*. -- Sur la comparaison et l'amour-propre singe cfr. n. 54.

46. EAJ, ms. 1338, 19.

47. 10J, 457.

48. T3VR (2PS), 645.

49. ESS, ms. 1338, 489.

50. « Le fond de la grace est logé en l'essence et au fond de l'ame, comme s'il y auoit une grande ouerture au dessus des tuilles qui descendit jusqu'au fondement du logis, ou comme une gouttiere où se vient rendre toute l'eau qui coule de dessus les tuilles et puis se va perdre dans quelque citerne, où elle ne se perd pas, à bien dire, mais se conserue pour estre plus fraische et plus saine. Ainsy toutes les eaux des dons celestes qui

s'aventure dans la cave qu'est « nostre concupiscible », c'est-à-dire l'esprit qui entre en contact avec les passions naturelles « bonnes quand on sçayt bien s'en servir, voire necessaires prouisions pour l'entretien de cette vie corporelle », doit être porteur du « flambeau inextinguible du traict de la grace, autrement seroit en hazard tomber dans le fond et abisme de nature corrompuë, dans lequel on perd tout ce que l'on y met, et où toutes les plus saintes actions en aparance sont englouties et enseuelies, voire s'empuantissent dans ce vieux trou du propre amour et interest particulier... abisme horrible et effroyable, duquel rien ne sort iamais et tout ce qui est ietté là dedans se perd et coule dans la terre sans reuenir en haut »⁵¹.

Joseph sait jouer si parfaitement de ces images qu'on serait tenté de décrire l'amour-propre par une poétique de l'espace à la manière de Bachelard. A la recherche du mauvais « esprit » on était parti de l'instinct du néant ; après avoir traversé le monde épais du faux « tout » et l'avoir découvert comme rétréci, il reste à terminer l'enquête en mettant à jour l'inanité foncière de ce mauvais resserré. Fond qui ne tient pas, l'amour propre est aussi un faux étendu : ce qu'il croit posséder n'est que du vide. Et Joseph de citer Virgile pour nous le confirmer.

Or d'autant plus que l'esprit qui se remplit de ces reueries est puissant, actif & profond, il les loge plus auant dans le centre de son propre être, & en fait cette fabuleuse cauerne du Roy des vents.

Illa se jactat in aula
Eolus, & clauso ventorum carcere regnat⁵².

L'image prélude à l'explosion du « magasin de vanité » ; mais si nous l'inversons, c'est une implosion qu'elle présage. L'une et l'autre sont indispensables pour souligner le vide de l'esprit. Nous disposons de plus, pour commenter le néant de l'amour propre, d'une image plus forte encore que les précédentes évoquant le rétrécissement, l'éparpillement et l'hémorragie de l'être : l'amour propre est un cancer qui dévore la substance de l'homme, suce son humeur, le dessèche. La perversion systématique des symboles de l'esprit présage, l'amour propre corrompt jusqu'au symbole le plus cher à Joseph, celui du feu, qui devient alors l'image de la volupté spirituelle :

coulent dessus les tuilles, c'est à dire sur les puissances et parties superieures de l'ame, se rendent comme dans le bassin d'une gouttiere, en ce fond essentiel de la grace, où tout cela s'aneantit, dispaioist et coule dans la cisterne et trou bien creux de la cognoissance de notre neant de creation : ainsi ces eaux se conseruent saines et fraisches » (TVE, EMO, 298-299).

51. TVE (EMO), 301-302. A remarquer que Joseph emploie les mêmes images pour le diable : quand il le définit « un puy profond remply de menterie de fausseté et d'erreur » (EAJ. 84), il semble l'homologuer en quelque sorte à l'instance la plus profonde de l'inconscient mauvais.
52. T3VR (2 PS), 611. Citation tirée de Virgile, *Aeneidos* lib. I, vv. 140-141 (var. « jactet » et « regnet »).

[...] comme ce feu allume toutes nos pensées, & nos œuvres, elles se consomment dans cette flamme, qui s'éteint soy-mesme en brûlant, & brûle toujours jusques à ce qu'elle soit éteinte, & qu'elle ait tout réduit en cendres.

Quelle unité peut-on trouver dans la cendre, si ce n'est qu'elle est également privée de vie, d'humeur, de nourriture, & qu'elle est le jouet du vent, si elle prend l'air. Quelle joie solide, durable et consistante peut-on attendre de l'amour propre, lequel détruit autant qu'il peut tout le vrai être, au moins il dessèche en luy la vraie vie qui le maintient comme son humeur radicale, le retranche de sa tige, qui est l'amour & l'obéissance qu'il doit à Dieu. Et bientôt il le convertit en charbon, comme un bois sec dans une grande fournaise, & le rend semblable à des vieilles cendres recuites, où la matière demeure, & qui ne sont pas du tout anéanties, mais réduites au plus proche degré de non-être.

Tel est l'état de l'être naturel lorsque le propre amour l'a ainsi dénué de son bien être, & en a fait sa proie, a devoré tout son bon-heur, & l'a presque changé en son néant. Et quand nôtre être naturel prend l'air, & que la mort l'ôte de son foyer, du coin de son feu, & de son petit domicile, pour le présenter au jour de la vie éternelle, il demeure épars, comme la poussière que le vent emporte...⁵³.

Les images que nous avons relevées jusqu'ici et que Joseph condense en partie dans ce long passage font pour la plupart déjà fonction d'instruments de discernement : elles décrivent ce monde de fausse plénitude qui captive l'esprit. Dans les pages qui vont suivre il y aura une reprise et un approfondissement du thème de l'amour-propre, en réponse à des points précis. Comment se forme ce monde de péché ? Quelles sont les ruses qui déroutent l'esprit ? Quels discernements ou indices permettent de dévoiler les systèmes de garanties fallacieuses que l'homme invente pour se protéger contre l'angoisse salutaire issue de l'appel de Dieu ?

Joseph nous ouvre, avec ses répétitions, deux pistes pour répondre à ces questions, selon les deux « connivences » principales et les deux « émergences » du mauvais resserré : la complicité de l'esprit d'abord avec la sensibilité, puis avec le raisonnable.

2. SPELEOLOGIE DE L'AMOUR PROPRE ET CRITIQUE DE LA SENSIBILITE

Les descriptions de l'amour-propre nous ont fait prendre conscience du bouleversement qu'il cause dans l'étagement harmonieux de la nature humaine. Selon l'anthropologie imagée de Joseph la fonction de

53. *Ib.*, 647-648.

l'esprit, quand elle est usurpée par l'amour propre, est pratiquement exercée par les deux étages inférieur et moyen non intégrés. Joseph pressentait d'avance cette identification de l'esprit aux sentiments et à la raison dite naturelle, lorsqu'il s'agit du mauvais sommet de l'homme.

Bien qu'il soit quelque peu difficile de séparer ces deux alliés dans la phénoménologie concrète de Joseph, nous essaierons d'analyser d'abord l'identification de l'esprit avec la sensibilité mauvaise ou imparfaite. Si l'un des mots d'ordre préférés de Joseph pour instaurer l'être véritable est de « séparer l'esprit d'avec les sentiments » cela suppose entre eux plus d'une simple alliance. Mais comment l'esprit, fonction d'absolu, peut-il en arriver à se confondre avec la sensibilité ?

La réalisation du programme spirituel semble facile en principe, tant l'amour propre est différent de l'amour de Dieu, et le faux esprit du vrai. Ecrivant à Mme d'Orléans, Joseph tient la chose pour aisée : « De vray combien il y a de diférence entre les effets produits en l'ame de la part de Dieu ou du propre amour. Combien est laid ce singe affecté auprès de la beauté naïfue de l'espoux ! ». Par conséquent « quel tort faisons nous à l'excellence incomparable de nostre Roy, dire qu'il ressemble si fort à un souillon de cuisine, qu'à peine on les pourroit distinguer »⁵⁴. Il n'ignore pourtant pas les ruses du faux esprit, mais les critères pour les discerner sont si nombreux qu'ils donnent l'impression de pouvoir facilement déjouer la subtilité de l'amour-propre spirituel. Dans l'*Introduction* le ton change et Joseph semble accuser plus fortement la surprise de cette mystérieuse accointance entre sentiments et esprit, au point de consacrer plusieurs chapitres pour s'expliquer le processus de la promotion du moi à l'absolu, par une pseudo-spiritualisation de l'étage inférieur. Il se rend parfaitement compte que son programme d'isoler l'esprit de la sensibilité est infiniment plus délicat, quand les sentiments ont le pouvoir de revêtir les livrées de l'esprit.

Pour mener à bien cette séparation il faut donc, par une sorte de spéléologie de l'amour-propre, arriver à détecter le processus souterrain de spiritualisation de la sensibilité. L'Auteur le décrit avec abondance de détails, par son imagerie habituelle et une méthode en colimaçon, à la fin de son *Introduction*. La pointe de la méthode ne vise, on le sait, qu'à l'essentialisation de la vie purgative, c'est-à-dire à la victoire de l'esprit sur les sentiments subtils et spiritualisés. L'illustration de cette lutte s'inspire d'abord de l'histoire de Josué (l'esprit) vainqueur des cinq rois (les cinq sens extérieurs par lesquels on stylise la sensibilité en général et les onze passions) :

Ce Josué est le constant & courageux spirituel, ardent en la poursuite de ses imperfections, qui employe son oraison à ce noble dessein, & la prend comme un champ de bataille, pour vaincre tous les partisans de l'amour propre, & entr'au-

54. TVE (EMO), 306.

tres les cinq sens extérieurs, qui tiennent comme la pointe.
en ce choc et perpétuel conflit de la chair avec l'esprit...⁵⁵.

Comme les cinq rois se réfugiant dans « des tasnières & cauernes » pour fuir le soleil de Josué, les défauts de l'âme « se voyans descouverts en l'oraison, se retirent au fond de l'esprit, comme dans une cauerne obscure, en laquelle les peu spirituels ne voyent goutte ; & là ils vivent à la faueur des tenebres »⁵⁶. Joseph ne fait encore que soupçonner l'inconscient et n'ébauche qu'une description sommaire du refoulement. Pour parler de refoulement, il faut préciser à quel niveau se situe la censure qui repousse les sentiments, homologués aux défauts de l'âme, vers l'inconscient. Certains manuscrits antérieurs⁵⁷, permettent d'affirmer avec certitude que Josué, à savoir le courageux spirituel dont il est ici parlé, n'est autre que le surmoi archaïsant qui domine une vie purgative non encore essentialisée mais néanmoins déjà « profitante ». Ce surmoi, qui nous occupera ensuite au niveau du raisonnable, est ici comparable à un maître d'hôtel criard, habitué à une répression morale plutôt grossière si on la compare au trait subtil de l'appel de Dieu et de l'opération essentielle. Que notre supposition soit exacte, Joseph le confirme quand il dit que cette répression se fait à la lumière des « Oraisons communes » et par conséquent ne réussit pas à arracher les imperfections « par la racine »⁵⁸. En effet, la pointe des vices spirituels plonge en profondeur : le lieu qui sert d'habitation aux « ennemis & rebelles » du royaume de Dieu n'est autre que « le fond de l'esprit »⁵⁹.

Nous verrons que ce surmoi régressif et archaïsant a une entente secrète avec les sentiments. On comprend alors que d'une part il soit facile à tromper par la sensibilité pour peu qu'elle se spiritualise et d'autre part ne le soit que si sa connivence lui reste inconnue. Ceci indique que, malgré tout, il représente l'instinct de l'amour de Dieu et, à ce titre, il fait fonction de censure consciente. L'esprit adopte, bien qu'imparfaitement, le critère de la volonté de Dieu et récusé donc de prendre en charge la représentation grossière de l'amour captatif, mais il ne peut agir que sur le plan de la répression morale distincte. Or ce type de contrôle qui voudrait liquider le quantum d'affect investi dans les sentiments échoue. Comment ? Les expressions de Joseph permettent de reconstituer ce mécanisme de la métapsychologie par une personnalisation mythique, s'inspirant ici du déguisement des Gabonites⁶⁰. Suivons donc pas à pas l'exposé de l'auteur, en essayant de retraduire son imagerie. Menacés par la répression morale les sentiments s'enfuient

le plus auant qu'ils peuuent, comme en des antres & coulées
sous terre, dans le plus creux & plus profond de nostre esprit

55. Jos. 10, 16 sv. IVS, V, 36, 627-628.

56. *Ib.*, 628.

57. TVE (EMO), 256.

58. IVS, V, 36, 629.

59. *Ib.*, 631.

60. Jos. 9, 3 sv.

(que nos imperfections rendent presque terrestre), lorsqu'ils voyent qu'en l'Oraison on commence à les battre en ruine, & se resoudre à les exterminer.

Puis se ressaisissant ils se déguisent.

Car lorsque les sentimens corrompus par le peché apperçoient que la droite raison ne peut ne vouloir pas la mort de ce qu'elle cognoist estre la cause de nous faire perir eternellement ; ces ennemis de nostre bien spirituel se desguisent sous l'apparence d'amis. Ainsi les Gabaonites, quand ils se resolutent de tromper Iosué se vestent de sac rapiecez, feignent venir de loin & comme de l'autre monde ; font semblant de se contenter de pain moisy & et de croustes ; font paroistre qu'ils ont desir de s'amender, de seruir à l'esprit. faire penitence ; se veulent faire croire non pour sentimens ny dans le terroir de nostre chair, mais comme s'ils arriuoient tout de nouveau de bien loin, & du Paradis⁶¹.

Comme les Gabaonites, les sentiments au service du moi captatif, pour cacher au conscient déjà travaillé par l'amour de Dieu leur vraie nature et entrer dans les bonnes grâces de l'esprit, n'ont d'autre subterfuge que de se travestir. C'est ainsi que se présentent les vices spirituels classiques : « la superbe nous persuade qu'elle est la vraie grandeur de courage », « la collere veut estre estimée pour un zele & feu d'Elie », « la paresse, le chagrin et l'humeur sauuaage prend le tiltre d'une deuote solitude, & licencieuse... se plastre comme avec du fard par l'apparence d'une sainte ioye d'esprit »⁶². Le représentant typique de l'amour-propre étant refoulé par la conscience, les sentiments prennent le masque de l'amour de Dieu et dupent ainsi la censure de la conscience, qui prend leur apparence de vertu pour la vertu elle-même :

ceste troupe de Gabaonites... race maudite, Philistine, & destinée au glaiue de Iosué victorieux, s'estant ainsi présentée à l'esprit en cet équipage trompeur, s'echappe de dessous le tranchant de son fer, & elude les fortes resolutions que nous auons prises de mettre au fil de nos espees ce peuple incirconcis⁶².

N'avait-ce pas été le cas de Mme d'Orléans lorsqu'elle tentait par de longs circuits de contourner l'obstacle d'un surmoi archaïsant en même temps que l'impératif nouveau de la volonté de Dieu ? « Les idolles de la propre recherche », moyens indirects de satisfaire les exigences du moi régressif, sont écartées du seuil de la conscience. Le déguisement, image indispensable s'ajoutant aux premières qui suggéraient un refoulement ou une disparition des sentiments, jouera au plan de l'intentionnalité, et si — le propre du sentiment étant d'être perceptible à la conscience — la ruse ne semble guère pouvoir réussir, Joseph résout

61. IVS, V, 36, 632-633.

62. *Ib.*, 634.

le paradoxe d'un sentiment inconscient de la façon suivante : « L'esprit qui n'est pas si spirituel, & habile qu'estoit le grand Iosué » laisse les sentiments pénétrer à l'intérieur de l'homme, mais sans s'aviser « de reconnoistre leur intention, n'y d'exiger d'eux, & leur faire observer ceste condition d'une utile et raisonnable seruitude »⁶³ Les passions n'étant plus, de ce fait, maintenues à leur place, à l'étage inférieur ou dans la basse cour du château, avancent à la conquête du « fond », lieu de l'*intention* de l'esprit, pour substituer furtivement l'instinct de la sensibilité au principe inspirateur qu'est la volonté de Dieu.

Joseph semble supposer une intériorisation progressive des passions. Après s'être introduits à l'étage supérieur, les sentiments s'organisent dans l'obscurité pour livrer bataille à l'esprit et conquérir le lieu de la parfaite intimité. Encouragés par le succès de leur stratagème, « bientôt ils se relevent, & font guerre ouverte à l'esprit ». Mais la guerre ouverte oblige le représentant mauvais à se découvrir au moins partiellement, et il est à nouveau repoussé par l'esprit qui reconnaît son visage. Ils arrêtent alors le combat et feignent de conclure la paix. Mais, dès qu'ils ont endormi la méfiance de l'esprit, ils en profitent pour essayer d'achever leur conquête de l'esprit :

[...] par l'habitude qu'ils ont pris à le décevoir, & par la cognoissance qu'ils ont acquise, demeurant en paix avec luy, des lieux & de leurs auenuës, ils se glissent ayement au fond de l'esprit, où ils se logent à son desceu de sorte qu'ils n'apparoissent plus en pleine campagne, ny en toutes les facultez ordinaires de l'ame. Mais ils se refugient dans le plus intime donjon, & s'enferment volontairement en la prison de la plus basse et secrette fosse que l'on appelle Casemate, dans les places de fortifications, c'est à dire maison des fols⁶⁴.

Entre-temps les sentiments ont parfait leur apparence faussement spirituelle, la subtilité de l'orgueil en est un exemple caractéristique :

Lors l'orgueil se transforme avec mille feintes, & emprunte la forme de la vertu d'humilité, qui lui est la plus contraire, pour se rendre plus inconnu. Il n'ose plus se dire orgueil sous le nom de magnanimité, qu'il voit estre suspect et mal reçu d'une ame qui a reconnu sa malice pour ses mauuais effects. Donc, il cache tout ce qui porte les marques de superbe, & se couure des liurees d'une humble simplicité, avec mille sortes d'excuses & defaites pour n'estre réputé orgueilleux. Il embrasse la plus vilie bassesse en la rencontre et mesme aux choix des actions, offices, viandes, vestemens, genre d'oraison, gestes, paroles, pour se sauuer la vie dans sa casemate⁶⁵.

63. *Ib.*, 636.

64. *Ib.*, 636-637.

65. *Ib.* 637-638.

Les autres imperfections se comportent de même, « lesquelles endurent mille fois plus de mal dans cette basse fosse volontaire de criminels fugitifs, et dans ce trou de renard, qu'elles n'en auraient en servant Dieu avec recompense de plaisir & honneur diuin »⁶⁶. En effet c'est bien une « maison de fols », une « basse-fosse », un « trou de renard » que devient pour une instance de discernement le fond de l'esprit, envahi par les sentiments mauvais. Aussi Joseph, tout au long des *Exercices pour Mme d'Orléans*, dénonce-t-il impitoyablement cette « fausse croix ». En accusant de folie les sentiments qui pour se cacher se donnent ainsi tant de mal, il indique que la fausse paix réalisée à si haut prix n'est qu'une formation de compromis entre tendances refoulantes et tendances refoulées, un accord instable qui sera découvert et rompu par l'éclair de lumière du trait subtil de Dieu. Cependant Joseph, d'autre part, n'a garde d'oublier que la patience du moi captatif reste animée du secret espoir d'arriver à accaparer toute l'énergie de l'esprit pour que l'essence de l'homme soit finalement tout entière investie dans la sensibilité :

Or ce qui fait prendre patience aux sentimens, dans une gesne si dure, c'est l'espoir & le dessein que ces traistres conçoient de sortir un iour de leur cauerne de larrons, & de surprendre l'esprit à l'impreueu & le pousser à bas de son throsne, dans le precipice de quelque peché, le mettre à la cadene, & regner en son lieux⁶⁷.

Pour le penchant platonicien de Joseph cette perspective a quelque chose de presque inconcevable. Il s'étonne que les sentiments parviennent si loin, soient si enracinés dans le moi déjà spirituel et puissent donner origine à des conduites aussi subtiles. Il est surpris comme le fut Josué par le stratagème des Gabaonites et il ne s'en cache pas : « C'est merueille comment nos sentimens si terrestres & en tous points esloignez du commerce, & accointance avec l'Esprit puissent trouuer chez luy une si seure & secrete retraicte »⁶⁸. Sans doute feint-il ici l'étonnement, comme s'il n'avait pas conscience de la complexité de l'homme et l'avait pris pour un pur esprit. En réalité il avait bien vu cette tendance profonde à l'équivalence « esprit = sensibilité » et l'avait nettement soulignée bien des fois en présentant le refus de la sensibilité comme une mort qui touche l'intime de l'être, car l'âme doit alors abandonner pour Dieu « ce qui luy est le plus intime et domestique, comme est la correspondance, accointance et intelligence avec ses sentimens »⁶⁹.

Ce qui en tout ceci semble avoir frappé Joseph, héraut de la puissance du franc-arbitre, c'est que la transcendance de la liberté puisse être déjouée dans son intentionnalité par défaut de lumière, et il ne cesse de chercher l'explication de cette inquiétante faiblesse de l'esprit.

66. *Ib.*, 638.

67. *Ibidem*.

68. *Ib.*, 639.

69. TVP (EMO), 205.

Il répète bien que « c'est à son desceu » que l'esprit est connivent, « au moins selon l'estat de l'ame paruenüe au degré de la pratique de l'Oraison » (ordinaire, bien sûr)⁷⁰, mais c'est précisément ce qui l'étonne : « Ce qui forme le doute est de comprendre comme il se peut faire que celui qui pratique l'Oraison, ne voye entrer ses ennemys dans le fond de l'Esprit, qui luy doit estre sa demeure plus ordinaire, & de laquelle il doit recognoistre mieux que nul autre toutes les auenuës »⁷¹.

Evidemment, si l'homme spirituel est trompé, c'est justement parce qu'il n'a pas encore cette connaissance du fond qu'on lui attribue idéalement, et que la sensibilité l'emporte en sublimité sur un esprit encore à naître. Mais cette constatation ne résout rien et Joseph le sait. Il continue donc de se pencher sur cette question qui le fascine et il varie inlassablement les images pour s'expliquer le comportement étrange de la fonction d'absolu exercée par la sensibilité. Il va jusqu'à lui consacrer un autre chapitre, en reprenant les descriptions habituelles de la structure en étages de la nature humaine. « Le plan et l'assiette de l'ame » lui apparaissent comme « une forteresse au milieu de laquelle est un donjon » tandis que « dans la cour de cette place sont plusieurs ecuries, cabanes & logettes pour les chevaux de service, pour les dogues & chiens de guet & pour le betail nécessaire à la prouision »⁷². Joseph veut ainsi sauver l'unité de l'homme, esprit et matière, à condition naturellement que chaque élément du composé humain reconnaisse et garde sa place respective :

Toutes ces bestes en la cour du chasteau, ce sont nos sentimens interieurs, lesquels sont compris & logez dans la forteresse, mais non dans le donjon, c'est à dire qu'ils ont leur place dans l'homme interieur : ils sont en nous mais comme en bas dans la cour & non dans l'ame, en laquelle ils ne doiuent non plus entrer que les cheuaux, les asnes & les pourceaux dans le donjon : Car ce seroit pour le salir & le remplir d'ordure : i'appelle entrer dans l'ame, quand les sentimens y operent, & qu'elle donne entree & consentement à leurs suggestions bestiales, d'où ne peut arriuer que toute puanteur & confusion⁷³.

La description qui suit illustre la destruction totale du haut et du bas de l'âme par le péché mortel, ce qui est différent. « D'autant que nous traictons icy des sentimens, non entant qu'ils dominent dans les ames pecheresses, mais en ce que mesme ils se glissent & se cachent dans les vertueuses »⁷⁴. Elle présente toutefois une variante de l'allégorie des Gabaonites qui se rapporte à notre sujet. Joseph imagine que lors d'un siège on fait entrer dans le donjon les bestiaux pour l'approvisionnement, ce qui permet à « des soldats desguisez en païsans » de

70. *IVS*, V, 36, 639.

71. *Ibidem*.

72. *Ib.*, 37, 640-641.

73. *Ib.*, 642.

74. *Ib.*, 646.

s'introduire dans le donjon où « pour mieux reconnoistre le donjon, & n'estre point reconnus » ils « se retirent aux lieux plus secrets, jusques à ce qu'à l'imporueu, ils se rendent maistres de la place⁷⁵.

Ces images de ruses de guerre qui satisfont un certain penchant de Joseph ne suffisent pas cependant à résoudre le problème. Outre la ruse de l'instinct, il y a la complaisance et la condescendance de l'esprit. L'instinct obéit à ce principe qu'est le plaisir et, si l'âme ouvre les portes du fond aux sentiments, c'est qu'elle aussi redoute la peine que lui causerait le refus de la sensibilité exigé par une censure supérieure, celle du trait :

Ce temps de guerre & ceste fausse alarme nous represente l'estat d'une ame vigilante & aguerrie, qui est assiegee par Satan, & le propre amour & reduit'e à une grande secheresse & perturbation des sentimens, lesquels.. font bruit à la porte de l'ame, pour entrer à dessein de se garantir de la peine qu'ils ressentent en cet estat confus.

La pauvre ame par pitié & sympathie de l'esprit et du sens, & encore par quelque secrette auarice & crainte de manquer de viures & consolations de la part de Dieu ; bref, par quelque desir caché, & recherche d'appuy sensible, elle loge les sentimens dans le donjon, elle veut les preseruer & les tirer de peine, pource qu'ils luy en font à elle-mesme, & par le rompement de teste que luy apporte leur clameur, & par la perte qu'elle craint de faire en les perdant⁷⁶.

Voilà enfin repérée la vraie faiblesse de l'esprit imbu des sympathies et des craintes de l'amour propre. En se refusant à la nudité du sensible, promesse d'esprit selon l'acceptation véritablement instaurative, il dévoile son caractère terrestre et la source intime de la résistance à l'appel de Dieu. Ce serait une erreur de croire que, arrivés à ce tournant de l'intériorisation de la sensibilité, les sentiments n'aient plus besoin de prolonger leur tactique sournoise. Tout au contraire, c'est aussi « sous ombre de nécessité, d'honnesteté, de pitié, de charité, mesme sous pretexte de deuotion » que, avec eux, entrent dans le donjon « les intentions peruenses, & les desseins de nature corrompue⁷⁷. La conquête de l'intimité par le mauvais « resserré » de l'amour-propre-intention est donc en voie de s'achever : « Ainsi le fond, & sommet de l'Esprit peu à peu se remplit de meurtriers & complices de nostre ennemy »⁷⁸.

Cette infiltration se fait à la faveur de l'identification qui s'opère entre censure et refoulé. Les distances se réduisent jusqu'à disparaître entièrement. Les sentiments du moi propre, pourrait-on dire, n'ont dorénavant plus besoin de glisser à travers les mailles d'un jugement

75. *Ib.*, 647.

76. *Ib.*, 648

77. *Ib.*, 649.

78. *Ibidem*.

inspiré par l'amour de Dieu. Celui-ci, ramené au niveau du « raisonnable », leur est désormais entièrement acquis. La sensibilité captative s'étant défaite de son aspect grossier de mouvement « de concupiscence », s'est haussée « jusques à l'approbation du franc-arbitre ». Les passions peuvent agir désormais « en qualité d'affections raisonnables »⁷⁹ et parviennent même à exercer la censure à la place de l'esprit, ce que Joseph exprime en reprenant une dernière fois en l'approfondissant le thème du déguisement :

Et lors nos passions se reuestent des qualitez des plus spirituels mouuemens de nostre ame, & se seruent de ses aduantages, & preeminences avec telle dextérité, que d'autant plus que le sommet de l'Esprit nous est donné de Dieu pour mieux faire la sentinelle, comme sur le haut d'une tour, & veiller sur nos passions, & autres ennemis, pour posséder en paix les delices de son pur amour : lors nos passions font elles-mêmes cet office, & nostre aueuglement, les croyant estre soldats fidelles & veritables instincts de l'esprit de Dieu, commet à ces traistres la garde de nostre chasteau ; lesquels acquierent autant plus de credit pres de nous, qu'ils sont plus hardis, plus actifs & ont plus de montre, & de parade, que les mouuemens de l'Esprit, humbles, simples, de peu de bruit : non hautains, non complaisans, non à tout faire, ainsi que sont nos passions spiritualisées⁸⁰.

Le passage est une fine description de la fonction de surmoi exercée par « la syndereze de raison », dont nous parlerons au paragraphe suivant. C'est l'habituelle censure valable pour les fautes grossières, mais absolument incapable de saisir les vices subtils, pour la simple raison qu'elle s'identifie entièrement avec eux, tout en essayant de se porter au niveau de la noblesse d'opération de l'esprit. Les passions en effet, pour arriver à inspirer cette pseudo-censure,

au lieu qu'ordinairement sont legeres, incostantes, & sans arrest, en sorte qu'il est aisé de recognoistre que ce sont cheuaux qui frappent du pied, & hannissent ; s'ils demeurent long-temps en l'escurie, & des chiens d'attache qui ne demandent qu'à courir : lors elles contrefont la grauité & la coutume majesteuse de l'esprit, comme un voleur, & un vagabond bendolier lequel ayant usurpé un royaume se contraindroit à tenir bonne contenance, & à faire le Roy⁸¹.

Mais si subtile que soit cette mascarade, il reste toujours possible de dévoiler l'usurpation, à condition que brille la lumière du trait. Sans elle ne peut éclater le cercle vicieux où est enfermé le moi qui, pris dans la toile d'araignée de ses subtilités, n'arrive pas à découvrir que la source de son jugement (raison) est le principe de plaisir

79. *Ib.*, 649-650.

80. *Ib.*, 650-651.

81. *Ib.*, 651.

(sentiment). Cette situation est en effet terriblement dangereuse, car il ne s'agit pas d'une simple oscillation des états d'âme ou d'une déchéance passagère, mais d'une fixation de conduite autour d'une idole qui satisfait à long terme la tendance captative. Une qualité du fond est la stabilité, et les passions qui ont envahi ce fond usurpent de ce fait la fonction d'absolu. Elles ne sont « plus en nous par forme d'impulsions passageres & subits touchemens de la partie sensible, aisez à desauouer & à repousser », mais « prennent place en nous comme resolutions fondamentales, & passent en lois approuuees »⁸².

Seul un nouveau conflit — non celui que le surmoi raisonnable croit avoir résolu par la répression morale et qui n'est qu'un refoulement, mais un conflit provoqué par le trait de Dieu — peut mettre à nu la mauvaise intentionnalité du moi. L'analyse menée jusqu'ici n'avait d'autre but que de confirmer le principe établi au commencement de ce chapitre, à savoir que le conflit n'est pas, sinon en apparence, entre les différents étages de l'homme mais entre deux esprits, deux fonds, deux intentionnalités totalement contraires. « Ainsy voilà — concluait déjà Joseph dans EMO — une cruelle bataille dedans un mesme corps entre deux esprits, l'un de nature, l'autre de grace, où l'un veut viure à soy, l'autre mourir en Dieu »⁸³.

Le conflit toutefois n'éclate que si, à l'intérieur de la fausse paix, de la fausse vie, de la fausse unité atteinte par l'amour-propre, se fait jour un dénivellement qui dédouble en quelque sorte le moi, en lui faisant découvrir un autre « inconnu ». Il faut que se trouvent face à face, au niveau de la conscience, le bon inconnu qu'est le nouveau projet tracé par le trait de Dieu, à savoir l'esprit à naître, et le mauvais inconnu, l'autre déguisé, l'usurpateur et le traître. Et ici l'identification de l'esprit mauvais avec l'étage inférieur reprend son importance. Car le moi doit absolument découvrir qu'il est imbu de passions et que les sentiments, loin d'avoir disparu, le dirigent et sont plus que jamais enracinés en lui. Pour l'en convaincre Joseph va donc lui démontrer, en épiant le comportement de l'amour-propre, que les sentiments, tout spiritualisés qu'ils soient, n'ont pas changé de nature. Leur sournoiserie peut donc être démasquée en traquant impitoyablement toute manifestation des penchants « terrestres » de l'esprit. Joseph compte sur la possibilité d'en dépister les traces, il ne fait d'ailleurs là qu'appliquer le principe établi par le symbolisme même de la matière. Bien qu'il y ait des péchés de l'esprit, sa dégénérescence « doit » nécessairement se manifester par une corruption apportée par la matière, en tant qu'elle symbolise le particulier, l'étroit, le vulgaire, le chaotique, le corruptible, le vide. Joseph semble reconnaître une application de ce principe dans le langage de l'Écriture au sujet du diable :

C'est pourquoi encore que le diable soit spirituel en son estre néantmoins l'Escriture luy oste cette qualité l'appelant souuent du nom de beste, tantost dragon, lezard, scorpion,

82. *Ib.*, 651-652.

83. TVE (EMO), 305.

etc. ; non qu'il soit porté à aimer les choses matérielles, car son péché à esté l'orgueil qui est spirituel, mais c'est à cause qu'il a porté son amour hors de Dieu⁸⁴.

Pour l'homme le harcèlement de la matière ne sera pas que symbolique, mais — il faut le répéter — la critique de la sensibilité, où Joseph excelle, n'a d'autre but que d'atteindre le mauvais resserré de l'amour-propre qui en est l'âme. La lutte contre les sentiments est en effet un thème capital de sa doctrine. A première lecture, l'impression risque d'être déconcertante : l'auteur en parle presque partout, se dit dégoûté d'en parler, mais ne renonce jamais à y revenir constamment⁸⁵. Il y est d'ailleurs obligé, car on ne peut enseigner l'opération du pur esprit, qui est désolidarisation de la sensibilité, sans parler des sentiments ; et, lorsqu'il le fait, on pourrait aisément le prendre pour un stoïcien des plus acharnés ou un implacable anesthésiste spirituel. Aussi ne faut-il jamais oublier qu'au-delà de la sensibilité Joseph traque le faux esprit.

La lutte contre la sensibilité peut se ramener brièvement à deux pistes. Si l'on envisage l'amour-propre comme résistance, rébellion à la volonté de Dieu, cette révolte de l'esprit se trahit par l'infection de la matière : c'est l'orage des émotions. Si on voit l'amour-propre comme instinct de captation spirituelle, on s'orientera plutôt vers une critique du psychologisme et de la dévotion sensible. En fait il faut normalement supposer une subtile osmose entre ces deux formes et une confluence vers un même résultat : l'expérience du chaotique, du vide, de l'impuissance. Une brève analyse de ces deux aspects de la critique de la sensibilité mettra tour à tour en lumière la nature inchangée des mauvais sentiments même spiritualisés. Car, à l'inverse de l'esprit de Dieu qui est puissant, lumineux, bienfaisant, constant, pacifique et patient, « les sens sont impuissans, tenebreux, malfaisans, inconstans, turbulens, prompts »⁸⁶. Voyons donc comment les sentiments révèlent leur vraie nature dans les émotions et le psychologisme.

Reportons-nous à l'éclatement du conflit spirituel. Ce qui révèle que le moi s'identifie à la complexion naturelle plutôt qu'à l'instinct de l'amour de Dieu, c'est la réaction sauvage de la sensibilité quand on la prive de l'objet de son désir, réaction qui dévoile le complexe et dont

84. EAJ, ms. 1338, 73.

85. Le thème de la lutte contre les sentiments revient presque à chaque page des *Exhortations aux Calvaireuses*, car Joseph n'arrive pas « à persuader efficacement » les sœurs de la nécessité de l'opération du pur esprit : « si vos sens ne sont contents il vous semble que vous ne faites rien qui vaille et est la vraye cause pourquoy les ames ne font point d'auance au chemin de la perfection [...] que si ie parle à chascune en particulier tout le temps se passera à parler de vos sens et iamais on ne parle de l'opération du pur esprit et des moyens de faire progres en la vraye perfection [...] cela est ennuyeux de n'entendre touiours parler que des sentimens et cela est honteux [...] laissez là vos sentimens et qu'on m'en parle plus » (E3JC, ms. 1338, 275).

86. *Comme Dieu manifeste sa presence*, ms. 118, 448.

Joseph se plaît à mettre en relief le caractère explosif. Il en parle un peu partout, les textes les plus significatifs sont ceux de la trilogie des EMO qui traduit l'expérience du directeur spirituel en butte aux réactions violentes de sa dirigée. Dans ce contexte, la définition des passions, synonymes de sentiments, sens, est déjà toute situationnelle, car Joseph appelle « passion d'un mot general tout mouuement naturel qui fait patir l'ame par peintures d'irresignation... et la rendent moins soubmise à Dieu »⁸⁷.

L'âme est donc censée se fixer sur quelque « obiect particulier ». Le signe que cette fixation vient d'un « mouuement de propre recherche », est que l'âme « sous couleur de se rendre plus aduancée, soit en l'oraison et mortification » s'attache à son désir « avec telle inquietude et irresignation, qu'auenant le cas d'estre priuée de telle chose, sa volonté se trouue plaine de repugnance »⁸⁸. L'esprit qui se choisit « selon le désir »⁸⁹ s'incline subtilement « à quelque obiect particulier » en « le poursuiuant par adhesion spirituelle et veuë d'esprit », mais la résistance qu'il rencontre dans sa recherche de satisfaction fait venir à la surface sa vraie nature dégénérée. « Quand l'obiet se presente à l'esprit avec esmotion sensible », c'est alors la corruption de la matière qui se manifeste par cette faute grossière :

[...] icy le mal est deriué de la source de la volonté infectée de cette propre recherche jusqu'à espandre les ruisseaux sur les fonctions inferieures lesquelles se ressentent de ce desordre. Et lors comme un ruisseau sorty d'une fontaine refluant en icelle s'enfleroit et la feroit bouillonner, enfin troubleroit l'eau ainsy le sentiment qui est decoulé de la volonté, remonte en icelle, la trouble dauantage qu'elle n'estoit, la fait regorger et suremplir, et comme lors cette fontaine par l'accroissement du ruisseau qui remontant derechef la troubleroit dauantage (si tousiours avec violence il se desgorgeoit et s'espanchoit par le cours ordinaire du ruisseau) et ainsy infiniment ils iroient augmentant l'impetuositè et le troublement l'un de l'autre. Ainsy la volonté enflée par le reflux du sentiment, s'escoule sur luy derechef avec plus de violence, le viuifie, l'anime, et tout au dommage et perturbation de la volonté par le sentiment et du sentiment par la volonté. Cette esmotion sensible se cognoist en ce qu'aisement l'ame est saisie de collere, de tristesse, de crainte si on luy parle contre son désir ; ou si aisement elle se transporte de ioye, d'esperance et dilatation de cœur, quand on parle conformement à son désir⁹⁰.

On ne peut mettre plus clairement en lumière que le trouble au niveau de la sensibilité découle de la corruption de l'esprit et à quel

87. TVE (EMO), 309.

88. TVP (EMO), 181-182.

89. *Ib.*, 182.

90. *Ib.*, 183-194.

point l'esprit arrive alors à se confondre avec l'émotion. La signification de cette infection de la matière⁹¹ est transparente. L'émotion, qu'elle soit de fuite ou d'adhésion, est signe d'une désadaptation face à une situation précise, présente ou imaginée. En l'occurrence la face objective de l'émotion est, pour Mme d'Orléans, la volonté de Dieu manifestée par le bref de Paul V, qui constitue une contrainte situationnelle dévoilant la face intérieure, liée à la tendance de l'amour propre. Toute réaction violente montre bien que l'esprit est désadapté vis-à-vis du principe universel de la volonté de Dieu, qui en inspirant une conduite d'indifférence à l'égard des « objets particuliers » lui permettrait de « s'abstraire » de la matière. L'émotion au contraire est révélatrice du choix inconscient qui, en plongeant ses racines jusqu'au fond de l'âme, ne fait pratiquement qu'un avec l'inclination naturelle, la complexion, le « resserré » de la matière.

Joseph semble miser sur cette forme de dévoilement de l'esprit mauvais, bien que ce ne soit pas le seul critère de discernement. Il a absolument besoin de faire constater à l'âme l'anarchie, la perturbation, le dérèglement, pour lui faire briller ensuite la beauté de la véritable unité. Il ne perd donc pas l'occasion de dénoncer le chaos de la fonction imaginative, qui ajoute à la subjectivité de l'émotion. Il regarde l'imagination « avec tous ses phantosmes » comme un organe de la raison inférieure — palier nettement dépréciatif — « où la nature desreglée joue beau jeu et fait un cruel rauage ». « C'est icy — ajoute-t-il — où nostre imagination se remplissant de chimeres et de monstres, de pensées volages et phantastiques, excite nos passions. Tantost transporte sans jugement nostre amour vers ce qui est digne de hayne ; tantost nous fait fuir ce qu'à une heure de là elle nous fait chercher, donne en un moment mille esperances et desespoirs, mille ioyes et tristesses d'une mesme chose »⁹².

La corruption de l'imagination ne se manifeste pas seulement dans l'ondulatoire chaotique⁹³, elle révèle aussi un esprit demeuré au niveau

91. Joseph semble quelquefois prendre l'intensité de l'émotion comme critère pour juger de la gravité de la faute, par exemple, quand il fait la différence entre le gros et le petit orgueil : « Ou bien baillez-moi une ame non deuotieuse ; supposons que son sentiment imparfait soit d'orgueil, elle se sent piquée quand on le contredit, entre en mauuaise humeur, se rend de pitée et chagrine... Je n'entends pas icy parler du gros orgueil, car il y en a de deux sortes : un petit orgueil folet qui procede de l'humeur sanguine, qui n'est pas si dangeureux que le gros qui se compose de la cholere de la bile et de la melancholie, et est enraciné dans le fond de l'inclination. Or, quand cette espèce d'orgueil est dans une ame et qu'elle y adhere volontairement, les effets qu'il produit sont bien autres que ceux que nous venons de dire : à la moindre occasion il excite des auersions, des depits chagrins, tristesses, noirceurs, murmures, jalousies, et ce avec telle impetuositè qu'elle n'a repos ni iour ni nuit » (ms. 118, 297).

92. TVE (EMO), 244-245.

93. Joseph ne manque jamais de mettre en garde contre l'inconstance et l'agitation « d'une multitude de desirs qui desrobent l'esprit et le desunissent de son bien souuerain » (EAJ, ms. 1338, 50).

de la représentation. Rappelons-nous le passage où l'esprit aliéné se voyait remplacé par son image, situation que Joseph estime assez courante : « Mesme les plus beaux & sçauans esprits sont en cest aeuglement de croire qu'eux sont en personne où leur image est seulement »⁹⁴. Or cette image, ce faux *ipse*, n'est que la résultante des folles productions de l'imagination :

vostre image c'est vostre imagination, non la faculté imaginative qui est bonne, mais ses folles productions, comme sont par exemple les pensées qui vous viennent des choses sensibles qu'avez veuës autrefois et comprises par les sens, ou bien les phantosmes et représentation des choses qui n'ont esté et ne seront peut-estre iamais, qui neantmoins vous troublent et inquietent, lesquelles choses on appelle aussi imaginations, dautant que c'est la faculté imaginative qui les produit ; car ce n'est pas ce qui se forme dans l'intellect, car il y a difference entre les pensées intellectuelles ou celles qui sont seulement imaginaires, d'autant que ce qui se forme dans l'intellect c'est ce qui est vray si c'est bien aussy quelquesfois ce que nous represente l'imagination ; mais ordinairement la plupart des choses qui s'y forment sont pensées volantes et conformes aux desirs et affections de chaque personne⁹⁵.

Les exemples que l'auteur donne de cette alliance entre imagination et désir⁹⁶ nous aiguillent sur le thème de la corruption du projet, que nous analyserons plus loin. L'imagination ne fait pas qu'inciter l'essaim bourdonnant des sentiments, elle les oriente vers un projet captatif, les tient groupés pour leur faire atteindre une fausse unité, une consistance du moi, qui n'est que vide. C'est ce que Joseph essaie de faire comprendre, quand il dit que ce sont les imaginations qui tiennent la place du moi, de l'esprit, lorsqu'on y adhère volontairement⁹⁷. Mais, qu'elles soient symbole du chaotique ou se spécialisent en se resserrant dans une intentionnalité précise, elles sont toujours le lieu de l'aliénation du « vraye ipse, qui signifie l'ame en son essence, operant par la volonté et le franc-arbitre en son fond plus intime »⁹⁸. La manifestation orageuse des émotions montre que l'appel de Dieu touche le fond aliéné, qui peut être décrit comme une « cachette » où l'âme capitalise un particulier absolutisé : « l'amour propre et les passions

94. *Exh. comme l'ame doit habiter en Dieu...*, ms. 118, 293.

95. *Ib.*, 294.

96. « L'imagination d'un auaricieux luy fournit sans cesse des pensées de ses richesses et de nouveaux moyens pour en acquerir. L'imagination d'un sensuel et paresseux luy forme tousiours l'image de ses plaisirs et de son repos. il a tousiours dans l'esprit l'idée d'un petit coin, plustost pour fomeneter son inclination naturelle, que pour vray desir de solitude et d'occupation interieure avec Dieu. Un orgueilleux a continuellement deuant les yeux comment il pourra faire pour acquerir de l'honneur et euter le mespris » (*Ib.*, 294-295).

97. *Ib.*, 295.

98. *Ibidem*.

ont chacune leur petite cachette et leur cabinet de reserve ». Evidemment, malgré la nécessité de présenter l'amour de Dieu et l'amour propre en opposition totale, il s'agit en fait d'une coexistence. Cachette et réserve signifient ici qu'on n'aime pas Dieu totalement »⁹⁹. Sentiments et imaginations sont les trésors que l'âme conserve jalousement dans le coffret, le mauvais « resserré » de l'amour propre¹⁰⁰.

Nous avons jusqu'ici suivi la piste offerte par l'orage des émotions, pris comme indice d'une résistance de l'âme, d'un refus de se désolidariser de ses passions secrètes. Mais la réaction émotive peut aussi nous conduire sur l'autre piste, celle de l'alliance « esprit-sentiments ». L'âme, on l'a noté, se trompe sur sa vraie nature et prend pour elle globalement ce qui ne devrait toucher que la sensibilité non essentielle : « Si on la mesprise, elle croit estre mesprisee ; elle s'estime heureuse et contente, quand ses sentimens sont contents »¹⁰¹. Cette identification érigée en « loi fondamentale » compromet naturellement la notion même de perfection, qui sera inévitablement ravalée à celle d'union sensible. L'émotion encore une fois pourra dénoter l'entière fusion de l'esprit avec le sensible, car s'il arrive à l'âme « quelque secheresse et obscurité interieure qui luy empesche cette facilité d'union sensible qui luy sembloit auoir, elle se fasche, se trouble et inquiete comme si tout estoit perdu, enfin elle ne sera deuote qu'autant que son sentiment aura des douceurs et consolations »¹⁰².

En remarquant cette forme de dislocation de l'esprit nous entrons dans le domaine plus strictement contemplatif, mais sans oublier que tout le « contemplatif » est pour l'auteur un code illuminatif du comportement. Nous abordons ici la critique du psychologisme comme dénonciation de l'inanité du sentiment non purifié dans sa prétention d'atteindre les choses spirituelles et Dieu en particulier ; mais laissons entre parenthèse la question de la sensibilité comme pouvoir de syntonisation avec Dieu dans la contemplation¹⁰³. Joseph pointe la radicale incapacité de l'instinct (du moins non intégré) de saisir le spirituel

99. EAJ, ms. 1338, 48-49.

100. Voyons par exemple comment on peut capitaliser la tristesse : « [...] spécialement celles qui sont portées à la melancolie voyent combien elles ont des petites reserues, combien souuent elles se laissent troubler et inquieter pour un rien et combien par chagrin elles perdent des journées de paradis les passant à faire leurs reserues [...] cette ame passe le temps à se noireir pour une petite peine d'esprit, une imagination folle, la voilà chagrine se plaissant à se tourmenter soy-mesme et autruy et mesme cela ne laisse pas d'arriuer aux personnes plus sages. Pourquoi fait elle ainsy ? Parce qu'elle a fait une reserue à son propre amour et qu'elle l'aime bien, mais qu'elle ouure un peu ce coffret, elle y trouuera bien de thresors ; donc pour remede il faut regler tout cela par la totalité donnant tout à Dieu sans reserue » (*ib.*, 52-53).

101. *Exh. comme l'ame doit habiter en Dieu*, ms. 118, 296.

102. *Ibidem*.

103. Nous ferons allusion à l'intégration de la sensibilité au chapitre 9, l'analyse d'une sensibilité spirituelle comme thème contemplatif étant réservée à l'étude sur la christologie mystique.

et compte faire voir à l'âme la sottise de « se laisser conduire par le sens ».

L'*Exercice des Bien-heureux* est tout entier consacré à comparer la lumière sensible à la lumière du trait de Dieu. A l'inverse de celle-ci qui est nue, universelle et simple, la lumière sensible (et l'amour qui en est conditionné) est lumière « enveloppée et reuestuë des phantosmes des choses creées et de biens particuliers »¹⁰⁴ et donc foncièrement inadéquate pour saisir le bien universel qui est Dieu. L'âme qui juge d'après « le sens » est comparable à « celui qui voudroit cheminer avec les mains, et faire quelque delicat ourage avec les pieds, quelle peine sans effect, et cecy d'au'tant que les offices des mains et des pieds sont limités et qu'il ne faut exiger d'eux que suiuant leur fonction naturelle ». La comparaison ne fait qu'illustrer une loi fondamentale de Joseph :

[...] la fonction de la volonté supérieure est d'embrasser le bien souuerain et uniuersel qui est Dieu, le deuoir de la volonté inferieure est de poursuiure les biens particuliers. Vouloir donc fatiguer la volonté superieure à la recherche d'un bien particulier, jamais elle n'obtiendra sa prétention, comme vouloir avec les sentiments et partie inferieure comprendre et posséder l'amplitude du bien uniuersel (comme font ceux qui font leur sentiment iuge et guide de leur deuotion). C'est se travailler en vain¹⁰⁵.

Joesph a peint de cent couleurs différentes la cécité de l'âme qui « marche à tasons, s'amusant à vouloir tout toucher au doigt et sentir palpablement »¹⁰⁶, cent fois il a mis en garde « de l'infidelité honteuse qu'il y aurait à faire sauouer... à l'apetit des sentimens » la vérité de la présence de Dieu dans l'âme ou n'importe quelle autre vérité spirituelle¹⁰⁷. Suivre la sensibilité comme source de jugement, c'est laisser libre cours à toute sorte de mystifications dans la vie spirituelle, car

les sens, qui ne peuuent iuger sinon des choses materielles corruptibles et transitoires, sont aysement trompez, pour la grande distance et le peu de rapport qu'il y a entre les choses materielles et spirituelles. D'où vient que souuent l'on estime sainteté une consolation sensible, l'on estime indeuotion une aridité sensible, l'on croit raisonnable de s'abstenir d'une action louable, d'au'tant qu'elle distraict nostre sens imparfaict, qui ne se plaist pas en cella, et mille telles tromperies¹⁰⁸.

Accepter que la sensibilité imparfaite monopolise la fonction supérieure du jugement, c'est se condamner à l'inconstance et au vide de la

104. EB, 11-12 (4 Op., 324).

105. TVP (EMO), 185.

106. EB, 29 (4 Op., 330).

107. EB, 46 (4 Op., 335).

108. EB, 20-21 (4 Op., 327).

ténèbre totale. Joseph se plaît à comparer la lumière sensible à la lune, qui « par les changemens de ses quartiers diuers... est symbole d'inconstance ». Ainsi « la connoissance ou deuotion sensible, porte avec soy ces deux marques, qu'elle vient promptement & promptement s'en va ». Comme la lune préside au flux et reflux des marées, « la lumiere sensible rend inconstantes les bonnes actions, sur lesquelles elle domine »¹⁰⁹ :

De là vient que le sens estant materiel et corruptible, se lasse bientost en ses operations. De sorte que tantost on est passionnement desidereux de l'oraison, tantost, quand on y est la teste bandée, l'esprit demeure sec & distraict, & l'on voudroit en estre hors. En un mot, par l'operation du sens, il est impossible, voire ruineux à la santé, de continuer longtemps une action interieure¹¹⁰.

Enfin, comme la lune s'obscurcit dès que les vapeurs l'entourent, ainsi

les bonnes âmes qui n'ont autre conduite que le sens en la vie spirituelle, s'il leur arrive quelque forte tentation, & obscurité interieure, demeurent comme en pleine nuit... tels les disciples d'Emmaüs, lesquels ayans les yeux enfermez dans le tombeau de leur Maître, n'y voyent rien qu'un corps enseuely, sans espoir de resurrection¹¹¹.

Encore la corruption d'un symbole ! Le tombeau du Christ, image privilégiée de la mort mystique, représente ici la « prison des sentimens »¹¹², à savoir le sort d'une âme « extrêmement limitée au desir du bien », « si petite et resserré pour ce qui est de la vertu que c'est pitié »¹¹³. Le tombeau du Christ cesse d'être image du mauvais resserré, lorsque l'esprit pur en surgit par un acte de transcendance qui a son exemplaire dans la résurrection, lorsque l'âme arrive à « desgager son entendement de l'appui des sentimens » et sa volonté « du troublement des sentimens »¹¹⁴. Mais le moment n'est pas encore venu d'analyser l'acte de liberté instauratif de l'esprit.

En effet, après avoir vu comment l'esprit s'aliène dans la sensibilité, le sommet dans l'étage inférieur, il faut poursuivre l'étude du monde de péché en tant qu'animé par cet esprit ayant partie liée avec le raisonnable. Ce thème perçait un peu partout dans les analyses précédentes, et nous devons maintenant examiner de plus près cet autre lieu de l'aliénation de l'esprit.

109. IVS, IV, 19, 322-323.

110. EB, 21 (4 Op., 327).

111. IVS, IV, 19, 324-325.

112. EB, 25 (4 Op., 329).

113. E3JC, ms. 1338, 290. Bien que dans le contexte il s'agisse d'une âme en péché mortel, ces expressions constituent un *analogon* applicable au mauvais resserré de l'amour propre spirituel.

114. EB, 39-40 (4 Op., 333).

3. LE RAISONNABLE, MAGIE DES ŒUVRES ET PROJET CAPTATIF.

La description du monde de péché ne peut se réduire à une critique de la sensibilité. Nous avons vu en effet que les sentiments ne parvenaient à s'emparer de l'esprit que grâce à leur alliance avec la raison et ne trompent la censure qu'en devenant des « affections raisonnables » sous le déguisement de leur représentant fallacieux. La critique du raisonnable est d'autant plus importante que celui-ci inspire une résistance à l'esprit de Dieu bien plus subtile que celle des sentiments et offre un vaste éventail de possibilités mauvaises, selon les différents degrés de culpabilité. On pourrait affirmer globalement que Joseph, en critiquant le raisonnable, condamne comme manifestation de péché toute programmation de l'homme ne s'inspirant pas du principe universel. De façon plus détaillée, il dénonce le projet axé sur « l'objet particulier » avec son enrobage imaginaire qui touche à la compensation, et les « œuvres » en général, comme une mauvaise saturation de la fausse consistance du moi en fuite devant l'appel de Dieu ; ensuite il n'épargne pas le captatif de la réflexion anxieuse sous ses deux formes classiques, de censure servile comme norme de conduite et de prétention à une saisie de Dieu par reflux sur soi. Tels sont les thèmes sur lesquels va s'articuler la critique du raisonnable.

Avant d'esquisser les diverses phénoménologies du projet-défense, de l'extériorité des œuvres, de la servilité de comportement et de la captation distincte de Dieu, il est indispensable de préciser les acceptions du terme « raison » et « raisonnable » chez Joseph. Il engage une lutte contre la raison ou les raisons, ou contre une conduite raisonnable, toutes les fois — et c'est toujours — qu'il se place au niveau de la foi. Puisque les opinions au sujet de la lumière raisonnable varient, il faut d'abord apporter des précisions.

On chercherait vainement chez notre Auteur des traces d'une morale tant soit peu « séparée », les tentatives apologétiques chères aux moralistes de son ordre, tels un Philippe d'Angoumois ou un Yves de Paris¹¹⁵ lui sont totalement étrangères. Cependant la raison n'est pas toujours prise par lui en un sens plus ou moins défavorable. Dans ses premiers écrits il emploie le terme comme synonyme d'esprit : « Nous sommes pourueus d'une haute tour, sçavoir nostre raison et intelligence, dont le feste atteint jusqu'à la hauteur du trosne du mesme Dieu, perçant non seulement les nues, mais tous les chœurs des Anges »¹¹⁶, ou bien

115. Sur Philippe d'Angoumois comme « garant du raisonnable » cfr. SECOND DE TURIN, *Une apologie littéraire et doctrinale de la dévotion séculière d'après le capucin Philippe d'Angoumois*, dans *XVII^e siècle*, 1967, n° 74, 3-25 ; n° 75, 3-21. — Sur Yves de Paris, auteur de *La théologie naturelle*, Paris, 1633-1637 et « *Les morales chrestiennes* », Paris, 1638-1643, cfr. JULIEN-EYMARD D'ANGERS (C. CHESNEAU), *Yves de Paris et son temps, II. L'apologétique*, Paris, 1946.

116. EpMT, 15, ms. 123 ter, 2357.

encore il joue sur la distinction entre « la faculté raisonnable que l'on appelle inferieure » et « la rayson supreme qui tient le lieu de chancelier maniant les affaires du priué conseil¹¹⁷. Cette distinction régira encore le *Traicté de la Vie Purgatiue pour l'estat parfaict*, où la raison supérieure sera l'instinct de l'universel et l'inférieure celui du particulier. Plus tard, après l'adoption définitive de la distinction tripartite de l'homme, dans laquelle la « raison » couvre l'activité distincte qui opère par discours, se rencontrent des expressions positives faisant allusion par exemple à « la candeur de la raison naturelle, nette & claire comme la Lune... soumise & tournée vers le Soleil de la grace »¹¹⁸. Ailleurs il illustre le rapport « raison-esprit » par la comparaison de la vierge Abisag et du roi David (3R, 2, 16) :

Abisag est la droite raison, auant qu'il nous en reste en ce monde après la faute d'Adam. Le vieil Dauid tout froid & languissant, nous represente nôtre esprit humain, lequel n'a point en la nature une plus douce consolation que celle de la raison qui luy tient compagnie dans ses ennuys, rallume les étincelles de sa vigueur & generosité par le souuenir qu'il est né Roy de l'Univers, & porte sur le front l'honneur de la ressemblance diuine¹¹⁹.

La raison apparaît donc, soit comme identifiée à l'esprit, soit comme son aide et sa conseillère. Dans ce dernier cas, où il s'agit d'une activité au niveau distinct, « les raisons » peuvent avoir une fonction éminemment positive, celle de soutenir l'esprit dans sa lutte contre les passions : « Par ces raysons l'on s'accoustume de deffendre la forteresse de son cœur de l'assaut de ses passions »¹²⁰. N'oublions pas non plus les textes positifs sur les actes distincts de la raison, liés, comme on a vu, à l'apologie de la méthode¹²¹.

Pendant un autre emploi et une acception nettement péjoratifs de ce même terme sont le plus courants dans ses œuvres. La raison, conseillère de l'esprit, peut devenir instigatrice du faux. Déjà dans ses lettres de direction à sa mère, Joseph admet la possibilité d'une « rebelle nature, qui veut tousiours auoir rayson d'estre raysonnable »¹²² Il semble voir chez les anciens (du moins dans l'usage que les moralisants de son époque en faisaient) un cas de corruption de la raison et une source de cécité à l'égard de la foi : « Les plus esleuez Philosophes sur

117. *Ib.*, 17b, 2399.

118. IVS, I, 1. 4.

119. T3VR (2PS), 635-636.

120. EpMT, 17b, 2398. « D'où nous sont suggerées les bonnes raisons ? Du St. Esprit et par la droicte raison creée de Dieu laquelle n'est iamais si corrompuë qu'elle ne nous fasse voir tousiours que la vertu est meilleure que le vice, et il n'y a personne mesme un payen qui ne connoisse cette vérité que l'humilité est meilleure que l'orgueil et ainsy du reste, mais ce qui nous suggere encore dauantage les bonnes raisons c'est Dieu par sa grace et par la lumiere surnaturelle de la foy » (EAJ, ms. 1338, 84).

121. cfr. première partie, ch. 4, passim et 139-163.

122. EpMT, 23, 2438.

la superbe montagne de leur raison naturelle, ne peuvent voir, non plus que des taupes, la splendeur de la foy, & de l'Oraison »¹²³.

La raison qu'il déprécie ici est celle qui anime le corps de péché, flirtant avec l'inclination, les passions, l'imagination, fixées par l'habitude mauvaise ; bref, la fausse raison qui permet à ce corps de péché d'être assumé par la volonté¹²⁴. L'alliance sens-raison justifie l'obscurcissement du jugement par la corruption du principe aristotélicien de la connaissance¹²⁵. Face à l'idéal de la pureté de l'esprit et de son orientation vers Dieu par adoption du principe universel de sa volonté, surgit prétendument du fond nouveau, un impératif qui se dresse contre le raisonnable mauvais. Cet impératif s'énonce de plusieurs façons, entre autres comme « séparation de l'intellect d'avec la foy », ou comme « cessation des opérations » selon le monde de péché. Cette dernière expression est utile pour préciser l'accentuation typique de la lutte contre le raisonnable par rapport à la critique de la sensibilité. Tandis que la désolidarisation de l'esprit d'avec les sentiments s'annonce plutôt comme un refus de s'identifier à la passivité de l'affect, la transcendance sur le raisonnable mauvais apparaît plutôt comme la négation de la fonction du moi en tant que celle-ci exerce une activité exagérée. La raison animant les projets particuliers, les œuvres serviles où se condense la résistance à Dieu, la réflexion anxieuse qui veut systématiser

123. IVS, II, 3, 117.

124. Sur l'alliance étroite entre les éléments du corps de péché et la fausse raison : « Les mauuaises raisons procedent de la nature corrompuë du péché et du diable... en second lieu de nos inclinations et habitudes mauuaises... l'inclination vient à jouer son tour puis l'affection vient à jouer aussi le sien, s'y joignant avec la mauuaise habitude, tellement que la pauure ame est si embarrassée qu'elle ne sçayt de quel costé se tourner et s'estant habituée à adherer à tout cela, elle s'arme de si fortes raisons que la volonté ne sçayt que dire, la dessus le diable vient troubler l'imagination, à paruertir l'intellect qui croit facilement toutes les fausses raisons et à exciter toutes les passions... ajoute raison sur raison » (EAJ, 84-85). — En ce qui concerne l'alliance entre imagination et raison : « Quant aux phantosmes de l'imagination qui nous representent mille choses qui troublent et meuuent nos passions, quand la fausse raison s'y joint c'est encore pis, car il semble qu'on ne voye et ne puisse croire autre chose que ce qui est représenté » (E3JC, ms. 1338, 294-295).

125. La méditation des sens dans la connaissance a des conséquences négatives. Joseph y insiste souvent. Par exemple : « La lumiere naturelle esleue à soy les phantosmes des sentimens, voire se conuertit à eux, ne pouuant voir qu'à trauers leurs broüillars, puisque rien n'est dans l'intellect que premier il ne soit dans le sens ; d'où il aduient que iamais en ceste ame luit un iour serain, tousiours ce ciel est trauersé de mille foudres & orages de diuerses passions » (IVS, IV, 19, 328). — Parlant, autre part, de la bonne opération intellectuelle, l'auteur ajoute : « Mais d'autant que durant la vie nostre entendement en ses operations depend fort des sens, estant vray que nous n'auons rien dans l'intellect qui n'ayt esté premierement dans les sens : ce qui fait que le dit intellect peut estre facilement obscurci par le diable et les sentimens... » (E3JC, ms. 1338, 295-296). L'opération du pur esprit prendra souvent l'allure chez Joseph d'un dépassement de principe aristotélicien.

le mystère se situe en effet sur un terrain propice à l'amour captatif. Le programme : « cesser d'agir selon le monde de péché », « cesser ses propres opérations », ni signifie pas cesser « d'opérer de l'intellect et de la volonté », mais « quitter les opérations naturelles qui infectent l'intellect et la volonté », celles qui sont « nôtres » par la possession mauvaise qu'en garde ou obtient de l'amour-propre¹²⁶.

Essayons donc d'analyser les manifestations de cette activité rebelle ou captative de l'âme et comment elle s'homologue au raisonnable mauvais. Et tout d'abord les œuvres de la vie purgative qui coïncident pratiquement avec les projets particuliers, les deux évoluant dans le climat magique d'un rituel tracassier et constituant des tentatives de fuite devant l'appel de Dieu à l'intimité.

L'appel à la sublimité trait nouveau se caractérise par un dépassement de la vie purgative infantine. Une fois découvert le secret instinct, la possibilité de la confiance filiale, la noblesse de l'épouse, il est évident que toute attention excessive aux œuvres de la vie purgative devient synonyme d'une fixation de conduite régressive par rapport à la sublimité de l'amour.

Pour sévère que fût sa vie ascétique privée (qu'il échangera ensuite, en partie, contre les travaux de l'action apostolique), Joseph n'a jamais été tendre pour les exploits de la vie ascétique. Très tôt, parlant du jubilé à sa mère, il émet le doute que cette œuvre extérieure ne soit préjudiciable à l'amour pur, car « il semble que cela ressemble une fuite de la croix et un trait d'amour propre, veu que l'ame vraiment penitente deuroit desider de souffrir, jusques à la fin du monde, et, de vray, l'intention seroit tres impure qui n'iroit au jubilé que pour euter son propre dommage, et à grande peine un tel gagneroit-il ». Et il exige que « les bonnes œuvres » soient entièrement dirigées vers l'amour, qui est « une fin bien plus noble, plus filiale, et plus selon le tres amoureux cœur de Dieu »¹²⁷.

Joseph se plaint souvent des hommes qui n'entrent pas « dans le secret de leur cœur » mais perdent leur temps « en jeu d'enfans »¹²⁸, « s'amusant par le chemin à se jouer avec des Pages et Laquais, qui sont les vaines occupations »¹²⁹. Il sera encore plus inflexible avec Mme d'Orléans, quand il identifiera à ces « vaines occupations » les œuvres de la vie purgative, en tant qu'elles fournissent à l'âme un ancrage dans le moi propre, par confiance dans les projets ascétiques qui, loin de coïncider avec la volonté de Dieu, constituent une « spirituallité dangereuse »¹³⁰. Il dénonce donc franchement l'imperfection de cette confiance dans les « pratiques », qui au seuil de l'état parfait devient intolérable. Si Dieu, « disposant toute chose selon l'ordre et le temps,

126. ECV, ms. 1338, 337.

127. EpMT, 19, 2417-2418.

128. *Ib.* 17b, 2399.

129. *Ib.*, 2406.

130. TVP (EMO), 181.

tollere des imperfections en l'enfance de nostre conuersion, qui sont des petits badinages d'enfans plaisans au pere », il n'en va pas de même un peu plus tard. Ces « badinages » deviennent « dignes du fouët et desagreables au pere », Dieu s'irrite de « voir celle qui veut donner à son fils pour espouse, par une parfaite union d'esprit, niaiser encore comme un petit enfant avec mauuaise grace, après les puerilitez et recherches du propre amour, qui est comme se jouer avec des pirouettes, tant ses mouuemens sont desreglés et incostans »¹³¹. Pour bien saisir la force de l'argument il faut se souvenir que Joseph a ici en vue une pratique déjà « profitante » de la vie purgative, celle « où toute austerité, solitude, discours, lecture, entretient d'esprit qui tend à l'autre vie et au mespris de celle-cy » constitue pour l'âme « un petit paradis »¹³².

Ce petit paradis se retourne alors en un mécanisme de défense contre la volonté de Dieu qui se manifeste « par les afflictions et euenemens estranges » et le trait subtil de l'intérieur qui dérangent l'âme¹³³. Au niveau contemplatif ce « petit paradis » n'est plus en réalité que le domaine de la rêverie, de la compensation imaginative, dont l'oraison peut être le lieu privilégié, où pullulent projets et désirs du moi, telle, par exemple, l'envie de solitude chère à Mme d'Orléans :

L'esprit en l'oraison considere les proffits et contentemens de la solitude : estre en un coing, retiré des soings terrestres et distractifs, imiter la vie des Anges, ce sont des saintes pensées, mais entourées comme d'un voile et couuertes de la representation ou idée d'un petit coing, d'une petite cellule, d'une tranquillité et desoccupation. En sorte que, soudain, telles idées sont ostées de l'esprit par d'autres idées contraires, sauoir du profit et contentement qu'il y a de sauuer les ames. Alors les pensées de la solitude et les desirs aussi, s'eclipsent et donnent lieu à ces autres representations, selon que l'esprit de l'homme est agité de mouuemens diuers sur les diuerses occurrences¹³⁴.

L'oraison, lieu par excellence de l'intimité, est ainsi envahie par les fantaisies compensatrices axées sur les œuvres, par de « faux obiects... qui veulent donner vogue et credit à leurs phantaisies particulieres et faire croire à l'ame que c'est beaucoup faict que de se veoir grand jeusneur, grand solitaire, grand conuertisseur d'ames, grand factotum et extrouersif pour les necessitez du prochain, et qu'en cela consiste toute la perfection »¹³⁵.

On aura remarqué au passage que le thème contemplatif de la critique des « images » et des « discours » a le plus souvent à tenir compte chez Joseph de ce contexte pratique. L'Auteur, tout en étant empreint d'un

131. *Ib.*, 197-198.

132. *Ib.*, 194-195.

133. *Ib.*, 202

134. EB, 12-13 (4 Op., 324-325).

135. EB, 22-23 (4 Op., 328).

certain platonisme, condamne beaucoup moins les images en tant que telles que la compensation imaginative et le projet du moi qu'elles cachent. La critique des images et des discours dans un contexte contemplatif sert, dans la plupart des cas, à dénoncer les œuvres au niveau de l'invention et entretien coupable d'un projet régressif. L'importance du danger de cet enrobage imaginatif porte Joseph à prendre conscience de cette autre fonction majeure de l'imagination qu'est l'invention morale. Evidemment il n'est pas ici question de l'intuition d'une conduite qui réalisera le maximum de richesse spirituelle, de l'émotion bergsonienne entrant dans la genèse de la morale, qui se prolonge en élan de volonté et se cristallise en représentation. Tout cela convient éminemment à la forme déformée, dans laquelle on saisit les projets à la source, dans la volonté de Dieu. Il s'agit ici, au contraire, d'une perversion de cette fonction de l'imagination se prêtant à une invention morale régressive qui émerge dans « les imaginations » et « les discours » sur des projets vides d'être.

A ce tournant en effet, l'âme « s'amuse à discourir et tenir brellan de caquet, avec ses bons amis qui sont les desseins naturels, avec ses sentimens, passions, veuës d'esprit trop humaines ». Elle reste « en la terre de ses propres imaginations »¹³⁶, « en la nuict des operations naturelles », à peine éclairée par le flambeau fumeux de la raison dont l'homme peut disposer à sa guise « c'est à dire que nous nous occupons à nostre gré à discourir d'une affaire, à penetrer un dessein. à faire des chasteaux en Espagne quand il nous plaist »¹³⁷. Et si l'on se demande quels sont concrètement ces desseins qui fascinent l'âme, on retrouve une fois de plus la surestimation des œuvres, ce qui est bien une tromperie du diable et un « château de noix » :

Or remarqués la tromperye du diable ; il nous fait souentes fois employer toutes les forces de nostre bonne volonté, pour acquerir victoire des sens extérieurs du manger, dormir, parler, et nous oste le souuenir des vertus importantes ; ainsy nous amuse à dresser et abattre un petit chasteau de noix, comme ces petits enfans qui jouent aux noix, nous ne faisons que dresser et laisser tomber quatre noix, enfin nous trauail-lons apres un rien à l'esgard des vertus solides. Il faut entrer dans la chambre du roy qui veut veoir un bel ordre et quelque chose digne d'occuper et contenter dignement nos esprits, et non point tousiours jouer avec les pages et les enfans en la poursuite des basses vertus, lesquelles il faut faire mais d'un plus pur esprit que deuant¹³⁸.

Sans cet esprit nouveau qui naît d'une confrontation avec la volonté de Dieu sur ce qui est le plus important, les œuvres, les desseins. les projets, les imaginations ne sont plus seulement des « badinages d'enfans » mais « fumier » et « ordure » car, une fois que le trait a fait

136. TVE (EMO), 265.

137. *Ib.*, 263.

138. *Ib.*, 264-265.

sentir ses exigences nouvelles, « c'est une griefue infidelité... croupir volontairement en cette misere et ordure, pour estre trop attaché à ses desirs, industries et recherches naturelles »¹³⁹. La dureté de ces noms qu'il leur donne a pour but de mieux faire comprendre que les œuvres ne sont pas seulement inutiles, mais dangereuses en tant qu'elles sont un mécanisme de défense pour échapper à la nuit, au désert, au labyrinthe où conduit l'opération essentielle qui est infiniment « esleuée au dessus de nos industries »¹⁴⁰. Les images qu'emploie Joseph pour dévoiler la source de la résistance de l'âme à la volonté de Dieu prolongent l'analyse des effets du refoulement. Les « affections raisonnables », tout en restant dans l'ombre, empêchent l'âme de se dilater à la lumière de la volonté divine. Lorsque l'âme « estant empeschée et toute occupée à la ruelle du liect, à entretenir les desseins naturels et sentimens babillards... la teste tournée dans la ruelle et dans le recoin du propre amour... si attentive aux entretiens de ses desseins », enfin réveillée et réconfortée vient à sortir de l'étroit et de l'obscur pour aller ouvrir les fenêtres au soleil du divin vouloir, elle est soudain arrêtée à mi-chemin par les ennemis refoulés qui aiment l'ombre :

L'ame là dessus se resolt quelquefois, mais comme elle est à demy-chemin, cette compagnie mignarde et delicatte de ses inclinations naturelles qu'elle entretient à l'ombre du coin du liect, luy crie : où allés vous ? pour moy, dit la fauce crainte, j'apprehende le grand iour, cela me faict mal aux yeux ; le desir desreglé de solitude dit : le iour me desplaist, le chaud m'enrhume et me faict fondre la caterre... enfin chaque passion et affection naturelle est bien ayse de causer à l'ombre et à l'obscurité, embobinant ainsy la pauure ame, la distrayant de la vraye lumiere¹⁴¹.

La résistance des desseins qu'animent les passions secrètes est comme une barre qui empêche la fenêtre de la volonté de s'ouvrir toute grande à Dieu :

l'inclination contraire et preoccupation de quelque resolution à dessein particulier, s'oppose et se met comme une barre, appuyant si fort la fenestre et le volet de nostre volonté, qu'elle ne peut, ce semble, s'ouurir dauantage et demeure ainsy entrebaillée¹⁴².

L'expérience avec Mme d'Orléans a donc permis à Joseph d'observer sur le vif une raison qui mobilise et organise les forces défensives du moi propre en s'hypnotisant sur des plans d'évasion. Toute la force de l'âme est en ce cas employée à se créer et accumuler des idoles (les projets d'évasion correspondent précisément à la recherche d'un appui dans les œuvres de la vie purgative), afin de pouvoir reculer indéfiniment l'instant de la vraie existence, la découverte de la liberté. Pour

139. TVP (EMO), 203, 197.

140. TVE (EMO), 267.

141. *Ib.*, 267-268.

142. *Ib.*, 273.

ne pas sortir du contexte immédiat, remarquons encore l'inanité de ces efforts. Le raisonnable, saturé de passions, a beau se démener « par l'activité vehemente et bouillonnement de ses actes impetueux, fort plaisans à la partie inferieure au commencement », on n'échappe pas à Dieu, car la « viuacité d'intellect » échoue, sans renoncer pourtant à tenter à nouveau d'échapper au trait nouveau :

[...] enfin la nature s'en trouue si lasse que mesme elle ne sçait plus que faire de soy mesme, et comme une beste prise dans le filet, se demaine et faict des efforts violans, et voyant que cella ne luy sert qu'à s'empestrer dauantage, enfin elle retombe toute lasse, marrie toutesfois de se voir prise, et toute preste de se debattre et destordre derechef pour tascher d'eschapper quand apres s'estre un peu reposée les forces luy seront reuenues¹⁴³.

Ces convulsions épuisantes de l'amour propre tiennent fausement lieu d'esprit à un « corps sans âme ». Joseph regarde, non sans un certain mépris, l'âme « employer toutes les forces de sa bonne volonté pour faire rouler cet ordinaire et maintenir ces petites obseruances corporelles (qu'il faut faire mais avec la lumiere de l'esprit), qu'il ne luy reste ny vigueur ni discernement pour l'acquisition des vrayes et solides vertus »¹⁴⁴.

Cette fixation obstinée de l'âme indocile sur une conduite régressive est enfin comme une malédiction :

Dieu occupe telles ames és actions penibles et roturieres de quelque bas exercice, les laissant tirer à la charrue et se tuer de trauail après les œures de la vie purgatiue, comme aux desseins de grands jeusnes, veilles, solitudes, silence extreme, reglement et accroissement des passions ; à quoy l'ame despourueue du secours de la vraye lumiere et force prise au traict, souffre des peines intolerables, souuent de peu de merite, et plustost en reculant qu'en auançant, speciallement si cela vient de sa part faute d'abandon et fidellité au traict¹⁴⁵.

Les tentatives de l'amour-propre, de l'esprit identifié au raisonnable, de donner consistance à son vide, la solidité apparente des œuvres, dégènèrent en une phénoménologie du bas, de l'ordinaire, du roturier, bref d'un corps de pratiques sans âme dépourvu d'intériorité. Tout cela invite à une reprise du thème sous forme de critique de l'extérieur. Ce thème, développé surtout dans les *Exhortations du Calvaire*, est indispensable à Joseph pour établir le terme inférieur de comparaison, antipode de la sublimité et de l'intimité qu'il prêche aux sœurs. Le raisonnable est ici connivent avec ce que Joseph appelle — selon des acceptions que nous découvrirons progressivement — la « vertu morale »,

143. TVP (EMO), 184.

144. *Ib.*, 193.

145. *Exercice comme il se faut laisser conduire à Dieu malgré nostre jugement*, EMO, 326.

variante de la phénoménologie des œuvres, avec accentuation de l'aliénation de l'esprit dans l'extériorité.

Toute la doctrine de Joseph, commandée par la sublimité et l'intimité, met en garde contre le « peril de glisser sur le sang des victimes »¹⁴⁶, c'est-à-dire de faire des rigueurs de la vie purgative-active l'unique moyen de perfection. L'intimité est promise « aux ames qui ont passé au delà du voile des pratiques exterieures »¹⁴⁷. Mais quel sens faut-il donner à cette expression ?

Dans la recherche de l'esprit qui est intimité, il est normal de s'attendre à un dépassement de l'extérieur. L'instance de ce dépassement prend corps dans la dénonciation de la « vertu morale » qui s'appuie sur les œuvres extérieures, champs d'évasion plus ou moins subtils de l'intimité. Joseph exhorte ses sœurs au « dessein d'une haute perfection, sans vous contenter d'une vertu morale et de paroistre en l'extérieur bonnes et vertueuses »¹⁴⁸.

Extérieur est ici synonyme d'*apparaître* et désigne la fixation de l'âme au niveau de la représentation. La vertu morale semble fournir à l'amour propre son masque social, sa *persona*. Hypocrisie vis-à-vis des autres, elle est arrogante à l'égard de Dieu et prend sa source dans la superbe assurance de la prudence naturelle :

Sur cella ie vous diray que vous teniez par maxime indubitable que la plus vraye ennemie de l'esprit de Dieu est la vertu morale, si elle n'est parfaitement soubmise à la grace ; car qu'est-ce qui a fait la plus cruelle guerre à l'Eglise naissante ? ce ne sont pas esté les payens, au contraire c'estoyent eux qui se conuertissoient, quand ils voyoient les miracles et qu'on leur preschoit la parole de Dieu : mais c'estoyent les philosophes moraux qui faisoient profession de viure selon la vertu morale et selon la raison, qui estoient prudents et sages en l'estime des hommes¹⁴⁹.

N'allons pas chercher bien loin ces « philosophes moraux ». Joseph applique ici ce nom aux Pharisiens. « les religieux de ce temps là », ce sont eux qui nous permettent, par leur attitude, de saisir la notion de vertu morale. Ces « maîtres de tout le peuple... viuoyent dans l'obseruance de la loy... faisoient de grandes actions et de grandes austeritez », mais « parmi toutes ces apparences exterieures ils nourrissoient en leur cœur un fond d'orgueil, de desir d'estre en l'estime et bonne opinion des hommes. C'estoient ceux-là qui s'opposoit le plus formellement à ce que le Fils de Dieu enseignoit »¹⁵⁰.

Joseph transpose à son époque l'exemple de cette idolâtrie de la loi, empreinte d'hypocrisie et d'extériorité. Les philosophes moraux,

146. IPS, 95.

147. *Ib.*, 141.

148. FEsC, ms. 118, 242.

149. *Ibidem*.

150. *Ib.*, 242-243.

les pharisiens de son siècle sont vite trouvés : ce sont la plupart du temps ceux qui ont la charge de former à la perfection religieuse, les maîtres des novices et les directeurs spirituels en général qui ne comprennent rien de la doctrine de l'esprit. Contre cette engeance de « moralisants » Joseph a la dent dure. « Qu'est-ce qui perd les Maisons religieuses ? », demande-t-il. Et il répond : « Ce sont des personnes de vertu morale, qui ont une belle monstre, qui vivent raisonnablement, qui ne font rien qu'avec sagesse, poids et discretion. Ce sont celles-là qui font plus de resistance, et qui s'opposent au bien que l'on y voudroit établir »¹⁵¹. Joseph consulte ses souvenirs de réformateur de monastères et remarque que ses plans de conversion spirituelle, destinés d'ailleurs à réussir, avaient été constamment contrecarrés par des âmes soi-disant pieuses :

[...] iamaïs ie n'ay tant trouué de resistance et tant d'opposition à la vraye reforme qu'en ces personnes de vertu morale, qui estoient en bonne estime et reputation, et qui paroissoient exterieurement bonnes et vertueuses. C'estoient celles-là qui s'opposoit le plus au bien, que i'auois le plus de peine à vaincre et qui diuertissoient dauantage les autres d'embrasser la reforme¹⁵².

Ces figures bien vivantes que Joseph a croisées dans sa vie, lui fournissent des images types de l'amour-propre se cachant dans l'observance de la lettre et donnant naissance à un système fermé, approuvé par la raison naturelle, c'est-à-dire par l'esprit de médiocrité. Il connaît trop bien le danger pour une vie religieuse organisée de s'enfermer dans la « casemate » sécurisante des pratiques extérieures, pour ne pas essayer par tous les moyens d'empêcher les sœurs de tomber dans ce piège. Le « système fermé » réfractaire à toute ouverture nouvelle fait pratiquement partie de la morphologie du corps de péché. Les œuvres en sont comme la matière, et la vertu morale l'esprit qui l'anime.

En traquant les cinq ou six diables « qui veulent faire la guerre au Caluaire », Joseph poursuit en particulier « celui de la vertu morale mal entenduë et pratiquée par prudence humaine », le « Diable des Ceremonies, lequel est si fin et rusé, qu'il ne tente pas tout d'un coup de faire le mal, mais il fait son possible pour que l'on mette tout son soing en l'apparence exterieure »¹⁵³. La critique des œuvres — tâche toujours délicate — va de pair avec la dénonciation de leur esprit étriqué, et constitue une nième variante de la critique du « resserré » mauvais à travers la condamnation de l'« étendu » de la matière. Ceci ne doit cependant pas faire oublier que Joseph est aussi celui qui convie le Maître des Novices à instruire les néophytes dans les infimes détails du comportement extérieur¹⁵⁴, convaincu qu'il est qu'aux débuts

151. *Ib.*, 243.

152. *Ib.*, 244

153. *Ib.*, 316-317.

154. « Le P. Maistre doit apprendre... au Nouice comme il doit mortifier ses sens extérieurs, bien composer ses yeux, ses mains, ses pas, ses paroles

de la vie spirituelle « il faut despoüiller le vieil homme avec les actions du siecle, & se courir, ainsi que d'un accoustement, des ornements d'austerité, modestie religieuse, obseruances exterieures, lesquelles comme la robe echauffent le dedans par le dehors »¹⁵⁵, et il a lui-même donné aux religieuses du Calvaire des règlements et un cérémonial. Mais ce même Joseph est intraitable quand il suspecte que ces obseruances risquent d'être des ruses, des alibis, des occasions pour l'âme de déployer des trésors d'ingéniosité pour échapper à l'instinct de Dieu appelant à l'intimité. Il s'irrite quand il voit des monastères où les obseruances extérieures sont en honneur au point que, sans s'apercevoir que l'intérieur « est plein du débordement des passions », on lui répète jusqu'à l'ennui que tout va bien, parce que « tout est fort bien réglé »¹⁵⁶. Lorsqu'il s'interroge sur ce que ses sœurs appellent « bien faire », il craint fort qu'elles ne lui répondent autre chose que : « nous allons à matines, nous jeunons, nous faisons la discipline et toutes les aultres choses de nostre reigle »¹⁵⁷.

Loin de s'en réjouir, Joseph taxe tout cela d'ostentation et d'hypocrisie, dès que l'âme s'y cramponne farouchement pour sauver sa vie naturelle, sa prudence humaine. Ici nous devons revenir sur le rôle de la vertu morale, qui permet l'aliénation de l'esprit dans l'extérieur. Quelle est l'acception exacte de « vertu morale » ? Substantiellement elle correspond à la notion classique et donc positive que Joseph homologue à l'étage moyen de la nature humaine. Cette notion devient péjorative en fonction de l'appel de Dieu, lorsque l'attitude inspirée des vertus morales se refuse à l'élévation « donale »¹⁵⁸ et se fait ainsi l'alliée d'une morale archaïsante s'appuyant sur de fausses raisons qui permettent de se dérober à l'instance de l'esprit « intimité-confiance en Dieu ». La vertu morale est alors la corruption de la raison dans son excès de « vouloir comprendre » :

La vertu morale que ie blasme, et que ie desire qui soit entierement rejetée de vostre Congregation, c'est une certaine prudence humaine qui fait voir ce qu'il ne faut pas, qui fait

& ses gestes, comme il doit se tenir religieusement à la table et sur la couche, soit le iour ou la nuit, & principalement comme il doit employer le temps, en la retraicte de la celle. méditant ou lisant, ou escrivant sa confession, s'il est besoin » (IVS, I, 2, 21).

155. IVS, I, 6, 61.

156. FEcC, ms. 118, 318.

157. E5PL, ms. 1339, 187-188.

158. Joseph précise la notion de vertu morale en répondant à des questions qui pourraient lui être posées : « Qu'appellez vous vertus morales ? Comprenez-vous l'humilité, la benignité, douceur et affabilité vers le prochain, la patience, la chasteté, etc. qu'on nomme vertus morales ? Entendez vous parler de la prudence et des autres vertus cardinales, qui sont purement les vertus morales, d'autant qu'elles sont ordonnées pour le reglement des mœurs et pour bien conduire les actions de la vie ? Non, ie n'entends pas parler de ces vertus, car quand elles sont pratiquées dans l'esprit de Dieu et releuées de la grace, ce sont des dons du St. Esprit » (FEsC, ms. 118, 247).

qu'elle ne veut rien croire que ce que vostre raison approuue,
& qu'on prefere cette lumiere de la raison à la lumiere de
la foy¹⁵⁹.

Pour mieux se protéger de la lumière de la foi nue, qui exhorte l'homme à se fier à Dieu plus qu'à la conscience de sa propre valeur, la « prudence naturelle qui nous fait voir des sottises » essaie, en formant un « tout » bien consistant des pratiques morales, de se construire à la périphérie de l'être un monde fait d'apparence et d'extériorité. La raison bâtit ainsi un temple à un Dieu archaïque, où en fait elle abrite et adore son amour propre. Chercher Dieu à travers la confiance dans ses propres œuvres est se comporter comme un aveugle qui, pouvant recouvrer la vue, s'obstine à se laisser conduire par son « petit chien » (les sens) et son bâton (la raison) : « Or quand cet aveugle a perdu son baston et son petit chien il est en grande peyne, il crie, il tempeste, il ne sçait à quoy se prendre, il tatonne de tous costés afin de les trouuer »¹⁶⁰. La comparaison fait bien comprendre comment l'âme agissant « par une force d'esprit naturel » évite soigneusement le conflit qui risque de faire exploser le système, « car la vertu morale ne suffit pas en ces occasions de fortes attaques et tentations, sans le secours de la grace elle succombe là dessous, et donne du nez en terre, si elle ne cherche du secours en Dieu, si elle n'essaye de s'attacher fortement à luy »¹⁶¹. L'intérêt de l'amour-propre est donc de conserver à tout prix la fausse paix garantie par le système, afin que l'âme ne se voie pas contester le principe sécurisant de l'« appuy en soy-mesme » et ne soit ainsi obligée de « passer de la vertu morale à la vertu heroïque »¹⁶². Que la prudence naturelle n'aime pas le conflit générateur d'intériorisation, cela se voit tous les jours dans la vie quotidienne des maisons religieuses :

Vous pouuez bien auoir l'expérience de cela en la Religion, car vous voyez ordinairement que celles qui se contentent de la vertu morale n'ont pas des grandes peynes ni de grands combats, et qu'elles ne se portent pas à commettre de grands desreglemens en ce qui est de l'exterieur, mais elles n'ont que l'apparence deuant les creatures et tout l'interieur est en desordre ; les Passions y dominant et leur font commettre mille péchés¹⁶³.

Pour sortir de l'illusion de cette fausse vie des œuvres, d'une tranquillité superficielle et trompeuse, il faut accepter l'impératif de l'intimité : « Pour estre sauué il faut que l'interieur se joigne à l'exterieur »¹⁶⁴. Les œuvres ont droit de cité dans la vie spirituelle uniquement si elles sont assumées par l'amour pur. C'est une loi

159. *Ib.*, 247.

160. *Ib.*, 248.

161. *Ib.*, 253.

162. *Ibidem*.

163. *Ib.*, 254.

164. *Ib.*, 255.

tellement générale que Joseph l'applique même aux chrétiens ordinaires : la voie des œuvres, au moment décisif de la mort, s'illumine de l'obscur clarté de foi de l'acte essentiel d'abandon et de résignation à la volonté de Dieu¹⁶⁵. L'âme vraiment illuminée doit anticiper cet instant et, dès maintenant fermer « les yeux de la raison naturelle » et ôter de son cœur « tout ce petit diabolotage et tison d'enfer » des sentiments et fausses raisons, pour suivre et se conduire selon « la lumière de la foi »¹⁶⁶.

Prophète de l'esprit, Joseph estime et sauvegarde les œuvres, mais à condition qu'elles soient des moyens pour atteindre l'essentiel de l'amour pur. Il n'a aucunement l'intention de « blâmer les cérémonies et mortifications extérieures » quand on a « dessein de s'avancer par icelles en la pratique intérieure, et de vivifier l'Esprit aux despens de la nature »¹⁶⁷, et qu'on veille à ce que les « observances extérieures » soient marquées au coin de l'amour et de l'impression du cœur de Jésus »¹⁶⁸. Mais se contenter d'ériger à Dieu un temple extérieur, c'est « se moquer » de lui, comme le remarque saint Paul « au discours qu'il fist au peuple d'Athènes, auquel il disoit » :

Vous croyez que Dieu habite dans les temples faits de vos mains et dans les choses extérieures. Non, Dieu n'est pas là seulement et fait sa principale habitation dans nos cœurs et plus intime de nos âmes, c'est là où il veut être adoré, et reconnu en Esprit et Vérité, et non par les seules cérémonies extérieures ; ce n'est pas qu'elles ne soient bonnes et louables, mais il ne faut pas s'en contenter¹⁶⁸.

L'adoration en esprit et vérité, voilà la doctrine que Joseph trouve dans l'Écriture et la Tradition spirituelle. Il la voit menacée par les moralisants de son temps¹⁶⁹, si bien qu'il s'attend dans ce domaine à

165. C'est l'humilité qui sauve les âmes simples : « Dieu en consideration de ceste humilité sauve les âmes, et quelquesfois les illumine pour produire cet acte d'aneantissement de toutes choses et de conversion vers Dieu, au moins à l'heure de la mort si ce n'est durant la vie ; et nous voyons que les Chrestiens qui ont esté fideles à se disposer par le moyen des bonnes œuvres et de la vertu morale ont esté illuminés ; Dieu leur fait la grace de produire cet acte en mourant, et de finir leur vie dans cet estat d'abandon et de résignation à tout ce qu'il lui plaira faire d'eux » (*Ib.* 250-251).

166. *Ib.*, 251.

167. *Ib.*, 318.

168. E5PL, ms. 1339, 187-188.

169. Joseph ne manque jamais une occasion de se réaffirmer le défenseur d'une tradition vraiment spirituelle : « Car comme ie vous ay dit, pour estre sauué il faut que l'intérieur se joigne à l'extérieur, c'est la vraie doctrine qui nous ont enseignée les Apostres. On ne scauroit lire dix lignes en l'Écriture, qu'on n'y remarque cet Esprit là, au moins quand on la sçayt lire comme il faut, et dans tous les escrits des Saints qui ont escrit de la vraie vie spirituelle, comme St. Bernard et les autres peres, qui sont morts en estime de vérité, on y voit tousiours reluire ceste doctrine ; et encore que plusieurs taschent maintenant de la destruire par des faussetez, neant-

se heurter à l'incompréhension même des « plus grands et sçauans esprit de la terre » car ce n'est pas la raison qui a la clé de l'acte essentiel de la confiance en Dieu. A cela rien d'étonnant puisque celui « qui cognoist ces choses interieures et diuines par comparaisons, ratiocination et science acquise... il ne les voit pas, d'autant qu'il en pas l'expérience »¹⁷⁰. Là où l'incompréhension devient résistance positive c'est lorsque l'âme est invitée à faire l'expérience de l'esprit qui exige que « tout ce qui est de la vertu morale soit tellement mort et aneanty, qu'il n'en soit jamais rien veu »¹⁷¹, et qu'elle recule devant ce programme que lui impose le jugement affectif de la foi : « les œuvres ne sont rien ». La raison en est que ces œuvres sont pour elle des buts, des citadelles du moi, des points sûrs, l'appui et garantie de la consistance de son « moi social ». Dénoncer tout cela comme inessentiel et périphérique à l'être et l'abri d'un esprit aliéné dans la *persona*, voilà qui est trop dur ! Joseph ne l'ignore pas, aussi suscite-t-il l'émersion des résistances inconscientes de ses sœurs à la doctrine de la foi nue et du pur amour, en leur attribuant le murmure de Jean, 6, 60 : « *durus est hic sermo* » :

O quel Predicateur est-ce icy, que ses parolles sont dures !
 ... qu'elles sont difficiles à comprendre ! nous ne sçaurions entendre une telle doctrine. Comment ? n'auoir plus de volonté, renoncer à ses sens et s'assujétir à la foy ! cella est un peu trop rude et mal aysé à digerer ; nous nous passerons bien en moins, nous viurons doucement sans tant nous peiner, nous garderons la loy et par ainsy nous ne laisserons pas de nous sauuer¹⁷².

« Nous garderons la loy » ! Joseph vient d'arracher là à l'inconscient mauvais de l'âme le mot de passe de la résistance à l'appel d'intimité. Ce « faux ipse », défenseur de la loi et paladin de la lettre, n'est autre que le surmoi imparfait que nous avons vu exercer une censure absolument inefficace contre la spiritualisation trouble des sentiments. Nous voici donc enfin en présence de l'esprit identifié au « raisonnable » mauvais qui inspire les projets de fuite et les œuvres-alibis. Joseph, qui bien avant les analyses de l'*Introduction*, l'avait épinglé dans sa fonction de surmoi régressif, nous offre maintenant un autre thème capital de sa doctrine du conflit : la critique des « actes distincts » dans le comportement comme manifestation d'une raison, mauvaise conseillère de l'esprit.

Reconstruisons la pensée de l'Auteur en remontant aux *Exercices pour Mme d'Orléans*. L'esprit, pour sa conduite générale, dispose de

moins elle subsistera tousiours, car Dieu ne delaissera iamais son Eglise, en sorte qu'il y aye tousiours en icelle nombre d'ames vrayement illuminées pour la maintenir en ceste doctrine, et pour maintenir les autres en ceste verité » (EEsC, ms. 118, 255).

170. *Ib.*, 249.

171. *Ib.*, 247.

172. *Ib.*, 315.

deux avocats, la « syndereze de raison » et la « syndereze de sapience », qui ont l'une et l'autre pour fonction d'unifier. La première « a esgard en ce qui concerne les quatre vertus morales » qui, dans l'économie et l'« assiette » de l'âme sont comme des officières au service de la « Royne », c'est-à-dire, de l'esprit. Elles sont appelées « cardinales » « d'autant qu'elles ont le passe partout et l'autorité de reussir tout ce qui se passe, chascune en l'office qui luy est commis ». La prudence règle l'entendement, la justice la volonté, la tempérance les passions inférieures, et la force la colère. Pour remplir leur devoir elles circulent donc dans la cour, la salle, l'antichambre, bref dans l'étage inférieur et moyen de l'homme¹⁷³.

La « syndereze de sapience », de son côté, est identifiée à la grâce « dame d'honneur » de l'âme, habitant « la chambre ou chambrette de l'espoux et de l'espouse » où « tout est diuin, admirable, inexplicable ». La grâce ne semble pas exercer elle-même ses fonctions mais pour cela « a sous sa charge sept princesses de sang royal, d'excellente beauté qui sont les sept dons du St. Esprit »¹⁷⁴.

Joseph illustre ainsi par cette imagerie élaborée deux types de conduite : l'une inspirée par l'activité « grossière » et distincte des vertus morales, l'autre, plus donale, unifiée et imbue de passivité, dirigée par l'opération subtile des dons du Saint Esprit. C'est entre ces deux types de conduite que l'esprit à un certain moment doit choisir et, pour l'aider à ne pas se tromper, l'auteur établit entre les deux une comparaison qui fait ressortir plus vivement la supériorité de la « syndereze de sapience » :

L'effet des quatre vertus cardinales susdites est de nous ayder aux vertus morales, l'effect des dons du St. Esprit est de nous esleuer aux vertus diuines ; les unes nous rendent hommes raisonnables et moraux : les autres diuins et spirituels ; les unes nous rendent bonnes seruantes de Dieu ; les autres nous font tres cheres espouses de Dieu ; les unes nous conduisent en terre, les autres nous esleuent au ciel ; les unes ostent les vices de chez nous, les autres nous remplissent de perfections ; les unes contentent Dieu, les autres le rauissent ; des unes il dit qu'au bout de journée on leur paye leur tasche, comme à des portefaix ou gens de bras et de trauail, qui ont houé et besché tout le iour la vigne ; des autres il dit qu'il les fera seoir en son throsne ; des unes il dit qu'il leur fera bon visage comme bon maistre à ses seruiteurs ; des autres il dit : vous m'avez blessé le cœur, ma sœur, mon espouse, vous m'avez percé le cœur par la flesche de vostre regard¹⁷⁵.

Au palier où se situe habituellement Joseph, celui du passage à l'essentiel, l'âme ne peut choisir la conduite morale sans tomber par

173. TVE (EMO). 248-249.

174. *Ib.*, 250.

175. *Ib.*, 250-251.

là même dans une servilité régressive. Elle doit absolument découvrir l'acte unitif de la liberté, acte intime et royal, qui en un instant met en déroute ses ennemis, sans qu'elle ait besoin de recourir à une activité distincte et anxieuse. Mais il semble qu'au début l'âme ait quelque difficulté à s'habituer à sa nouvelle dignité d'épouse, « pauvre vachere esleuée par faueur à ceste dignité », elle est « encore folastre et champestre »¹⁷⁶. N'osant pas exercer le contrôle de la conduite par l'acte du libre-arbitre qui lui paraît trop simple, elle s'obstine à des formes grossières de répression morale. Joseph doit alors, en usant plus concrètement de la comparaison entre conduite morale et conduite unitive, condamner cette fois sans ambages le surmoi archaïsant et ses défauts les plus caractérisés : la vulgarité, l'esprit servile, la perte de temps et de force, et l'orgueil.

Le côté vulgaire de la répression morale est à nouveau admirablement mis en lumière par des images :

La sindereze de raison comme ayant affaire avec des valets parmy ces trois estages, est aussy munye d'une bonne teste, il me semble voir un maistre d'hotel qui ne vaut rien s'il n'est criard, s'il ne se fait craindre des pages et des laquais, tousiours fait la mine à quelque, tousiours le baston en main, ou quelque baffouement en bouche : donc elle crie, ne se rend pas, où l'on a excédé en quelque passion... La sindereze vient là dessus : non, vous auez les estriuieres, vous serez chastiés, vous estes des insolens, vous auez rompu la teste et le repos du Roy, vous auez desrobé les delices de la Royne ; enfin jamais elle n'a cessé que la volonté n'ayt consenty satisfaire à Dieu¹⁷⁷.

Contrairement à la « syndereze de sapience », « plus douce et tranquille » qui, habituée à converser « avec respect et silence en la presence du Roy », se contente de dire « un mot à l'oreille » des transgresseurs, c'est-à-dire des sentiments non réglés, la raison, faisant preuve d'un « courage routurier et paysan »¹⁷⁸, croit de son devoir de « faire à coup de poings deuant le Roy » et de « prendre à la gorge ceux qui faillent »¹⁷⁹. On devine aisément le dégoût de Joseph devant ce comportement de valet : tout son dédain de noble passe dans ces images. Or cette sorte de conduite n'est pas seulement vulgaire et servile parce qu'indigne du noble et majestueux comportement du fond intime ; elle est servile en tant qu'elle favorise aussi la servilité devant Dieu. Dominée par la crainte, la raison n'arrive pas à voir Dieu « en forme de seruiteur et espoux amoureux », tel en somme qu'il veut se dévoiler par le trait essentiel ; elle s'opiniâtre à l'envisager toujours « en maistre et la baguette à la main »¹⁸⁰. C'est pour cela

176. *Ib.*, 247-248.

177. *Ib.*, 256.

178. *Ib.*, 251.

179. *Ib.*, 257.

180. *Ib.*, 251.

que la raison préside aux œuvres basses et serviles ; favorisant une projection en Dieu du surmoi vulgairement répressif, elle ne peut sortir du cercle magique des œuvres qui cherchent à écarter la crainte par une basse *captatio benevolentiae*, qui en réalité crée une nouvelle barrière entre l'âme et le Dieu de l'intimité. Et Dieu, après avoir essayé de faire goûter à l'âme la douceur de la confiance filiale et se heurtant à son incompréhension, « la renvoie hors du cabinet, et hors la pratique du pur exercice, demeurer parmi les seruanes et tenir rang de seruante, lors elle ne cognoist rien de toutes ces excellences ayant l'esprit, le goust et l'humeur seruile »¹⁸¹.

L'âme, s'approchant de la prise de conscience de son enracinement en Dieu, doit donc plus que jamais prendre garde aux répercussions que peut avoir son comportement sur les images au moyen desquelles elle se représente l'être de Dieu qu'elle essaie d'approcher. Toute corruption de l'image devient alors particulièrement dangereuse et source d'un blocage régressif. De même qu'il faut savoir distinguer soigneusement la « bonne servitude » de la servilité, il faut savoir appliquer la polarité dyadique « resserré/étendu » dans toute sa mobilité sémantique significative d'attitudes de crainte et d'amour. « Le cœur de l'homme — affirme Joseph — est placé entre ces deux passions, l'amour et la crainte, comme estant celles qui ont plus de pouuoir sur luy : l'amour le dilate et la crainte le retrecit »¹⁸². Il faut appliquer à cette expression des signes à la fois contraires ou complémentaires, car elle est opératoire de façon mobile. Une bonne crainte peut resserrer le mauvais étendu de la « vaine esperance », tandis que l'amour doit dilater un cœur resserré par la peur. Dans le cas du surmoi régressif ce mauvais « resserré » de la crainte servile, au lieu de se dilater dans le bon « étendu » de la confiance filiale, tombe dans l'erreur d'un faux « étendu » d'activité anxieuse comme pour se prouver par cet excès de promptitude qu'il s'acquitte avec zèle de tout son devoir à l'égard de Dieu.

Cette considération nous amène à relever une autre qualité négative du surmoi raisonnable, à savoir le « long circuit » de la répression morale qui se solde par une fâcheuse perte d'énergie spirituelle. La comparaison de l'homme qui veut défendre sa maison des voleurs fournit une vivante description des déboires auxquels s'expose l'esprit lorsqu'il tente d'exercer le contrôle par le moyen d'actes distincts :

Ainsy l'esprit qui ne sçayt pas se preualloir de la lumiere simple et unitiue. il faut qu'il soit vigilant sur toutes les ouuertes par où le peché peut entrer, à sauoir sur toutes les occasions de peché, et ainsy pendant qu'il employe toutes ses forces pour resister, par exemple, à la paresse, se presente d'autre part l'orgueil d'auoir vaincu la paresse, se presente la vayne ioye d'auoir resisté à cet orgueil auquel il est accouru vistement et luy a fermé le chemin, et comme il se

181. *Ib.*, 260.

182. EF, ms. 1340, 134-135.

veut deffendre contre la vayne ioye est saisy d'une tristesse et chagrin de ce qu'il luy faut ainsy tant se deffendre, et n'auoir plaisir ny repos ny iour ny nuist, et la dessus se laisse maistriser de la paresse qu'il auoit vaincu premiere-ment¹⁸³.

« Voilà un ennuyeux circuit » ! conclut Joseph devant l'inanité de ces efforts. Alors que la lumière universelle de l'instinct intime « eclaire toute la chambre du cœur en un instant, et met les brigans tellement à descouuert, que sans auoir à combattre main à main avec eux, sans se trauailler à faire des actes violans de resistance aux mauuais desirs, si tost qu'il sont recogneus ils ne pensent qu'à fuir comme des larrons en presence du preuost des marechaux », la répression distincte doit affronter « grand trauail et perte de temps »¹⁸⁴. Joseph est très sensible au gaspillage des forces, il doit l'auoir en horreur, lui qui en tout ce qu'il entreprend cherche la concentration la plus efficace. Il admet néanmoins qu'il existe une « bonne multiplication » des actes, celle des actes réflexifs lorsque l'on traque¹⁸⁵ à l'in:érieur du mauuais étendu la présence cachée de l'amour-propre. La multiplicité, outre que signe de dispersion, signale que le « propre estre » vit dans l'âme¹⁸⁶. Et ce « propre estre » insatiable et inapaisable, lorsqu'il ne fait qu'érafler l'écorce des défauts intimes sans pouuoir les déraciner, devient source d'angoisse, qui est comme une malédiction du particulier :

La lumiere naturelle ne contente iamais tout l'homme... quand l'esprit humain a gagné sur soy quelque bataille, & s'est fait violence, pour l'acquisition de quelque vertu, d'ailleurs il luy fait mal de ce que son fils nourry en ses entrailles, son propre amour n'est pas content, & ce pendant si ce mauuais garçon se rend le maistre, comme si Absalom eust surmonté Dauid, l'esprit ne peut auoir repos ; de maniere

183. TVI (EMO), 229-230 : EB, 36-37 (4 Op., 332).

184. TVI (EMO), 227-229 : EB, 32 (4 Op., 331).

185. Tout en admettant la primauté de la simple vue, l'auteur n'exclut pas la réflexion : « [...] ou bien l'ame demeure dans la pratique de l'amour fruitif... et voit toutes ces choses par simple veuë, encore que ce ne soit point une mauuaise multiplication de faire reflection sur son interieur pour reconnoistre ses defauts et se resoudre à les amender. & quelquesfois il pourra estre que Dieu donnera cette lumiere à l'ame sans qu'elle sorte de l'amour passif : lors elle n'a pas besoin de se multiplier » (E3AM, ms. 1338, 461). — Parfois même il semble recommander explicitement le moyen étendu, par exemple, au sujet des « trois vies » du Christ, il dit : « J'entends que toutes les prennent distinctement, il ne se faut pas contenter d'une veuë simple et generale, il n'est point icy question d'amour et d'aneantissement passif. Il faut que chascune remplisse son esprit de ces pensées avec reflexion et application, pour le remede de ses défauts les unes neantmoins les pourront auoir plus simplement et les autres avec plus d'estenduë selon les traicts differents et les mouuemens que Dieu vous donnera en ce saint Exerrice » (*ib.*, 447).

186. EB, 87-88 (4 Op., 348).

que iamais selon l'homme nous ne pouuons auoir un entier consentement¹⁸⁷.

Bien que la répression morale risque de faire souffrir l'amour-propre, en réalité celui-ci trouve toujours la manière de se compenser, et ce parce que la lumière raisonnable devenue sa complice « allume en nous le feu de la superbe et propre complaisance, qui nous oste tout le teint clair de la blanche humilité iusques à faire d'un Ange, un diable. & un tison d'enfer »¹⁸⁸. On en comprend aisément la raison. Le surmoi archaïque prend plaisir à exercer sa puissance répressive dont il a pleine conscience, tandis qu'il se méfie d'une acte subtil et universel de liberté d'adhésion à Dieu, qui n'est pas du goût de son penchant à une activité tumultueuse, et qu'il juge sans doute trop « passif ». Ceci ne veut pas dire que l'acte unitif de conduite ne soit pas lui-même sujet à ce danger d'orgueil. L'acte unitif — nous le verrons à loisir au chapitre suivant — est lui aussi un acte de puissance. S'il n'est constamment réglé par l'aveu de l'impuissance naturelle et soutenu par la confiance en Dieu, il risque de tomber dans une superbe d'autant plus raffinée qu'il est plus fin et délié. C'est le danger des faux illuminés, celui d'une mauvaise confiance dans l'acte continu. Joseph le note au passage : « L'ame qui suit la lumiere de la foy nuë, ce qu'elle a veu une fois elle ne le perd iamais plus, si ce n'est que par grandes infidellitez elle vienne à descheoir de tel estat et surtout il y faut craindre l'orgueil »¹⁸⁹. Cette précision peut être utile pour relativiser la critique négative des actes distincts : l'amour propre, on le sait, s'infiltré partout, bien que Joseph préfère insister davantage sur la faillibilité de l'activité étendue que sur les risques de l'acte unitif.

Nous concluons ainsi l'analyse du mauvais étendu de la répression morale. Il nous reste à examiner une critique qui s'y apparente, celle des actes distincts employés, dans une réflexion anxieuse sur sa propre expérience spirituelle, comme moyens pour s'assurer du contact avec Dieu. Ce thème est plus délicat que les précédents. C'est ici en effet que l'impératif de passivité et de la suspension des opérations naturelles rend l'exercice indiscret de l'activité spirituelle, signe indiscutable de la vie du moi propre, particulièrement dangereux. L'étude de ce thème est à compléter par la critique de la dévotion sensible, vue précédemment. Il s'agissait là de la prétention de faire goûter Dieu aux sentiments, « comme vouloir avec les sentimens et partie inferieure comprendre et posseder l'amplitude du bien uniuersel »¹⁹⁰, ici il s'agit de la présomption de la raison qui veut soumettre l'expérience ineffable, intime et secrète de Dieu au contrôle réfléchi et captatif.

Le chapitre 8 de *l'Exercice des Bien-heureux* est entièrement consacré à ce thème. Les principes établis sont d'origine nettement canfieldienne,

187. IVS, IV, 20, 329.

188. *Ib.*, 327.

189. TVI (EMO), 225 ; EB, 26-27 (4 Op., 329).

190. TVP (EMO), 185.

ils s'expriment dans l'impératif de la foi nue qui commande de « cesser tout moueument, actes, discernemens & toute eslevation, penetration & profundation, quelque subtils qu'ils soient, tout bandement, extension & retention d'esprit en Dieu », par « abandon de toutes fonctions & puissances et de tout... interieur & exterieur »¹⁹¹. Se jeter dans la « nuë essence » signifie adhérer à Dieu « sans aucune image ni speculation », sans besoin « de faire quelque particuliere recollection ou introuersion »¹⁹². Dénoncer les défauts de l'opération intime veut dire pour Joseph, vulgarisateur du « concentré » canfieldien, mettre en lumière le mauvais esprit qui anime les pratiques grossièrement ou subtilement réflexives. Il est à peine nécessaire de rappeler à nouveau que l'Auteur reconnaît les avantages d'une « bonne multiplicité » comme acheminement ou alternance à l'attitude strictement unitive¹⁹³, mais s'érige contre sa corruption qui est d'adhérer à l'activité « multipliée » en la considérant indispensable pour saisir Dieu ou, simplement, pour vérifier la droite intention de l'esprit déjà sensibilisé par le trait intime.

Quels sont plus concrètement les signes qui montrent les actes réflexifs comme émergence d'une attitude régressive ? Joseph les relève dans le comportement des sœurs :

C'est un trop grand desir de Dieu mal entendu ; c'est un desir anxieux de passer toutes vos methodes, un bandement de teste par une affection de penser tousiours en Dieu, une

191. EB, 70-71 (4 Op., 342-343).

192. *Ib.*, 80-71 (4 Op., 346).

193. Joseph avertit les sœurs de se garder de considérer toute multiplicité comme essentiellement mauvaise : au contraire elle peut très bien s'accorder avec l'amour pur. Se rendant compte du risque d'être souvent mal compris, répond à d'éventuelles objections contre les actes distincts : « Oh, mais direz-vous, cella est trop multiplié, cella est contraire à l'amour simple et à l'aneantissement passif qui enseigne qu'il faut aneantir toutes les images et pensées qui pourroient empescher la fruition de Dieu et enfin qu'il faut que l'ame de sa part cesse d'operer pour laisser operer Dieu en icelle. Cella est bon pour les ames esleuées en un haut degré de perfection et qui ont attrait à ces choses là... Mais à celles qui ont encore à mortifier leurs passions et inclinations, cette multiplicité est bonne et leur profitera dauantage que cette autre plus desnuee, car pour vous dire la verité cet amour pur et passif dans une ame qui n'est pas encore grandement purifiée est fort sec et aride, si ce n'est que Dieu par un trait special, ce qui est fort rare, l'attire et la maintient en ceste pratique. Et encore que nous auons tasché de vous y disposer, nous ne voulons pas vous oster la meditation et les bonnes pensées, car nous ne pretendons pas destruire une bonne chose par l'autre, mais ces bonnes considerations disposent vos ames d'entrer plus utilement dans la pratique de l'amour fruitif et passif. Il ne faut donc pas que vous pensiez que ces bons enseignemens que nous vous donnons pour vous occuper l'esprit en des saintes pensées et vous faire cognoistre vos imperfections vous empesche et soit contraire à ceste pratique d'amour pur, mais plustost qu'ils vous seruieront à y entrer avec lumière plus grande et à dilater vos cœurs, afin de recevoir en plus grande abondance la plenitude des graces dont Dieu les veut remplir » (E3AM, ms. 1338, 454-455).

inquiétude et croyance que tout est perdu lorsqu'on vous empesche d'operer par le traict simple, vous imaginant que par cette voye on vous oste le moyen d'aimer Dieu plus particulièrement. C'est encore une crainte de n'estre pas en la grace de Dieu, une impatience de vous voir en un estat de dereliction, crainte de n'y operer pas vostre salut ou un desir immodéré de faire des penitences, de prendre des disciplines, etc. Ainsi toutes ces petites tromperies occupent l'ame et retardent sa conuersion vers Dieu, par consequent au lieu de s'approcher de luy tout cella l'en esloigne¹⁹⁴.

Retenons surtout de ce texte la critique de l'anxiété, inquiétude et crainte qui se manifestent par le désir d'avoir « quelque particulier sentiment » d'être en Dieu. Le doute « d'estre en Dieu ou n'y estre pas » est signe indubitable qu'on est encore dans les « tenebres », car « ce sont là marques d'infidelité & faute de foy »¹⁹⁵. C'est trahir l'instinct d'intimité que de rechercher anxieusement l'expérience où s'allient sensibilité et raison. La confiance dans les actes « particuliers » signifie en outre qu'on veut à tout prix donner un visage « particulier » à Dieu. Cela ne l'ignorent pas ceux qui « reiettent toute assurance & experience des choses de Dieu, comme si c'estoit chose diabolique ; ils ne le veulent apprehender que par une foy nuë, craignant de forger Dieu à leur phantaisie, chose assez oisive à ceux qui font estat de la vie spirituelle & qui en fait tomber plusieurs en une infinité de tromperies, par sentimens, douceurs, visions, extases & rauissemens, le tout procedant du diable qui les entretient en cella sous espece de Dieu »¹⁹⁶.

Le Dieu qui « se laisse posseder » comme « volonté essentielle » — nous savons ce que ces expressions signifient — est justement Dieu en tant qu'il ne se laisse pas « veoir, sentir ou comprendre »¹⁹⁷ au niveau de la sensibilité archaïque et de la raison distincte. D'où le sarcasme de Joseph à l'égard de ceux qui, ayant découvert l'exigence d'un acte continu d'union et d'intention (veü sur Dieu), essaient de le rendre stable à force de réflexion anxieuse. Il y en a qui se trompent lourdement en enseignant cette pratique : « Ils veulent que l'on soit touiours collé à l'attention à Dieu par la force de l'esprit sans penser à autre chose, encore que l'on n'y soit pas attiré par N.Seigneur, ce qui est bien abuser les ames, car outre que cella ne se peut, il n'est pas aussi necessaire pour la perfection et mesme Dieu ne le demande pas de nous »¹⁹⁸. C'est là une nouvelle supercherie de la raison qui veut passer pour l'esprit. Elle n'a pas compris que l'essence de l'acte stable d'intention est de « n'auoir autre dessein que de contenter Dieu », et s'efforce de réaliser un acte ininterrompu en braquant sur Dieu une attention faite d'une multiplicité de vérifications. Et

194. EM, ms. 1339, 247.

195. EB. 74 (4 Op., 344).

196. *Ib.*, 90-91 (4 Op., 349).

197. *Ib.*, 84-85 (4 Op., 347).

198. EAJ, ms. 1338, 5-6.

Joseph de tourner en dérision cette forme exacerbée de contrôle, aux antipodes de l'amour et de la foi nue :

C'est comme une personne qui se contenterait d'auoir bonne veuë, passeroit son temps à regarder l'air et à dire : je vois, j'ay la veuë, bonne. Il n'y a point de doute qu'on la croiroit folle, car si vous auez bonne veuë, faictes donc les actions d'une personne qui voit clair ; ou bien si une autre qui seroit en vigueur et bonne santé ne vouloit faire que courir le long du iour sans dessein ni sans sçauoir où elle va, ce seroit encore un autre grand traict de folie, d'autant que cette personne n'a point de but... Ainsy en la vie interieure une ame qui diroit : ie veux tousiours discerner que je vois Dieu, que ie l'ayme et ne veut faire que cela : ie voy Dieu, ie ne le voy pas, ie le voy en forme obscure ou plus clairement, il me semble que ie l'ayme, il m'est auis que ie ne l'ayme pas. Que luy reuient-il de ces reflexions ? rien que trouble et descouragement¹⁹⁹.

A côté du bon emploi de la réflexion qui s'impose quand faiblit l'attention unitive, il faut donc dénoncer ce mauvais usage comme une déformation insensée du critère qui sert à vérifier l'intention qui nous porte vers Dieu et qui ici est poussé au paroxysme. Y céder, c'est tomber dans le piège de l'amour-propre qui s'incurve sur soi et manque l'essentiel, à savoir l'attention d'amour, véritable ex-stase du moi. Joseph indique comment l'âme peut aller à l'« essentiel » d'amour : « Il n'est besoin pour faire ce retour vers Dieu d'un grand discours et circuit, la simplicité y estant plus requise que la subtilité ». La vérification par un simple coup d'œil sur soi, une délicate interrogation du cœur « se sachant dans le cœur de Dieu » donne plus de connaissance que la voie des « examens et reflexions anxieuses qui ne font qu'embrouiller »²⁰⁰.

Nous parlerons plus longuement de ce coup d'œil au chapitre suivant. Rappelons, pour conclure, qu'au delà de la dénonciation de l'emploi du moyen étendu, Joseph vise à ce que l'âme se sauve de l'esclavage d'une pratique quelconque, fût-elle inspirée du moyen resserré. Même l'idéal de simplicité doit être relativisé, sous sa forme de pratique concrète, afin de garder une entière liberté vis-à-vis des suggestions de Dieu. Au terme de notre analyse de la raison distincte nous constatons que l'auteur ne perd jamais de vue le « resserré » mauvais. Celui-ci, s'il se manifeste dans l'« étendu » raisonnable, il peut aussi bien se faire subtil et ainsi envahir le champ même de l'acte essentiel, que nous allons décrire sous peu. Il ne faut donc pas s'attendre que l'esprit coïncidera avec une « pratique resserrée » : le vrai esprit sera avant tout un acte de liberté.

*

199. *Ibidem*.

200. ECV, ms. 1338, 357-358.

Joseph connaît parfaitement les secrets du conflit spirituel. L'analyse de l'amour-propre et de ses alliances — on dirait mieux, de ses identifications fallacieuses — avec la sensibilité et la raison, a fait ressortir que la faillibilité et la faute de l'esprit sont avant tout une déchéance de l'essentiel, de la fonction d'absolu. On ne peut mieux résumer la richesse des indications de l'auteur, qu'en retenant cette impression d'une perversion généralisée des qualités essentielles, entre autres de la polarité « resserré/étendu » constitutive de l'esprit.

Le monde de péché est un mauvais « resserré » à propension captative inspirant un « étendu » qui atteint un semblant d'unité, par sa tendance à se durcir en un système clos où règne la fausse paix, où l'âme cesse d'avancer et où la vraie intimité dépérit. La corruption essentielle du « resserré archaïsant de l'amour-propre éclate dans l'« étendu » chaotique de l'imagination, des émotions, du foisonnement des projets de fuite et des œuvres extérieures, le tout accompagné d'une activité anxieuse de contrôle sur le moi. La phénoménologie du faux, de l'étriqué, du servile, du vulgaire, du vide, nous a révélé l'aliénation foncière de l'esprit.

Ce chapitre consacré au monde du péché appelle une précision. Tout en ayant averti au début que la réussite de l'esprit n'était pas à concevoir comme un triomphe du « resserré » sur l'« étendu » mais comme l'affirmation d'une inclination essentielle vers Dieu s'opposant au « resserré » de l'amour-propre, nous avons en fait accordé une place privilégiée sinon prépondérante à la critique des défauts que dévoile l'« étendu ». Nous situant méthodologiquement en deçà de la réussite « essentielle », il était normal de réserver notre attention aux empêchements qui retardent la naissance de l'esprit comme opération subtile, c'est-à-dire comme transcendance ou victoire sur l'exaspérante lenteur et les « ennuyeux circuits » des moyens étendus. Nous ne faisons d'ailleurs là que suivre le penchant de Joseph, clairement reconnaissable, ne fût-ce qu'en se fiant à un simple critère « quantitatif » qui est net. Mais ce serait une erreur que d'en conclure que l'auteur ignore les défauts plus subtils de l'opération « essentielle », une fois qu'elle a pris racine dans l'âme : il suffit de se rappeler que Joseph est l'ennemi déclaré des illuminés. Nous nous réservons de mettre dûment en lumière ces défauts subtils de l'opération « resserrée » lorsque, après avoir découvert dans l'essentialité une ouverture constitutive à l'action et à la souffrance, nous serons mieux à même de dénoncer dans l'éventuel refus de ces dimensions « étendues » une trahison et une nouvelle aliénation de l'esprit.

Mais avant d'étudier ou analyser l'esprit comme instance d'intégration de l'étendu, il faut aborder le chapitre de sa réussite et sa phénoménologie. Déjà nous avons relevé des pistes positives inspirées par le jeu secret de discernement, sans lequel nous n'aurions pu décrire le monde de péché, qui nous ont permis au-delà d'une impossible neutralité, d'analyser l'homme en instance de dépassement, déjà pris dans le faisceau de lumière du trait essentiel de Dieu. Il nous suffit maintenant de suivre ces traces instauratives en décrivant la réussite de l'esprit, noyau d'un monde nouveau.

LE NOYAU DU MONDE NOUVEAU

1. *La liberté, l'unification et la puissance.*
2. *Le versant de la mort. De la moralité à la foi.*
3. *L'univers de l'intimité.*

CHAPITRE VIII

LE NOYAU DU MONDE NOUVEAU

Nous laissons derrière nous le monde du péché, un univers fruste, à la fois chaotique et minutieusement organisé, destiné à se décomposer et à se dissoudre dès que la lumière intime et la force de l'esprit seront découvertes et acceptées par l'homme. L'âme doit le laisser d'emblée derrière elle, comme le conseille Joseph de Paris, et non par une traversée laborieuse ou une montée exténuante, mais par un pari courageux. Ce mauvais monde intérieur anormalement grossi, faux « étendu » creux et sans consistance ou insupportablement étriqué, doit sa séduisante coloration à une erreur. On peut donc d'un seul acte percer ce « magasin de vanité » et déchirer le voile de l'illusion. Tout progrès dans le bien et la vérité doit d'abord s'inscrire dans un acte qui soit la clef d'un renversement total. L'acte sur lequel l'esprit est appelé à parier est l'acte de liberté.

C'est là le resserré « essentiel » détenant le pouvoir du Tout et du Rien, affirmer ou nier, accepter ou refuser, bref donner l'existence. Acte qui ouvre toutes les possibilités à une âme syntonisée avec l'universel et par conséquent lui présente un « étendu » sans bornes. C'est sur cette découverte de l'esprit comme liberté que commence notre nouvelle étape. Mais comment, après avoir admiré avec Joseph cette puissance de la liberté et chanté avec lui sa noblesse, rendre dans toute sa complexité l'instauration du monde nouveau ?

Acceptons ici la suggestion des structures tripartites de l'auteur. La tension entre l'aspect illuminatif et l'aspect purgatif, et leur confluence en une fixation unitive peuvent fournir une piste générale pour notre présente recherche. L'aspect illuminatif mettrait en lumière la puissance de la liberté comme acte qui oriente et discerne. Le purgatif ferait par contre ressortir la difficulté de se prononcer pour Dieu, l'exigence d'un renversement total de l'homme, bref. la loi de mort qui désoriente et apprend à surmonter la douleur d'un monde

préexistant qui, pour être refusé, n'est pas pour autant disparu. L'aspect unitif enfin, déjà présent partout, inspirerait une phénoménologie de l'état parfait, sous forme de fixation des dimensions précédentes, avec approfondissement des caractères d'intimité, de stabilité et de dynamisme. On notera que ce dernier aspect, correspondant parfaitement à l'ambivalence de la fonction logique de la vie unitive, est donc déjà en lui-même comme un essai de décrire la parfaite réalisation du noyau-esprit (un degré en quelque sorte) et de clarifier les principes qui règlent en général la vie « essentielle ». D'où sa valeur rétro-projective, englobant les dimensions de la puissance et de la mort.

Cette reconstruction de la réussite « essentielle », bien que d'allure totalisante, doit être comprise, à l'intérieur de la démarche ascendante des chapitres 7 et 8, comme une description du triomphe de l'esprit pur qui se dégage de tout ce que la matière peut symboliser. C'est pourquoi nous ne parlons ici que du « noyau » du monde nouveau, du foyer « resserré » d'un univers qui ne pourra se contenter de la réussite de l'esprit, mais demandera de s'étendre dans l'« épais » d'un engagement, une fois que l'immersion totale dans la source de l'Essence aura garanti une telle nouveauté de sens que l'esprit s'affirme comme la véritable puissance d'intégration.

1. LA LIBERTÉ. L'UNIFICATION ET LA PUISSANCE.

A la recherche de l'esprit, nous avons découvert que le « noyau » de l'homme se réalise par une opération « essentielle ». Celle-ci est avant toute autre qualification un acte de liberté. L'œuvre de Joseph est tout entière un chant triomphal à la puissance de la liberté. La révélation de l'esprit, qui permet à l'homme de se nier comme identification totale à la sensibilité et au raisonnable, est émerveillement face à la puissance de la liberté. Acte originaire « essentiel », parce qu'il jaillit des racines mêmes de l'être et donne consistance à la réalité en la plongeant en Dieu, source dans la Source, l'acte du franc-arbitre mérite d'être exalté par les images les plus hautes de la noblesse et de la puissance.

Parler de cette puissance est une entreprise délicate. On ne peut en effet le faire sans être naturellement amené à accentuer l'aspect actif de l'homme dans l'acte de consentement ou de refus, et d'autre part on ne saurait oublier que cet exercice de puissance est non seulement un achèvement à la passivité, mais déjà comme une ratification de celle-ci et une réponse à l'appel de Dieu. Un premier paragraphe essaiera donc de mettre en évidence l'activité de l'homme, surtout en deçà des états nettement théopathiques que Joseph — on le sait — ne fait souvent qu'effleurer pour privilégier au contraire ce qui, dans l'état ordinaire, peut anticiper ou continuer la richesse spirituelle de l'état passif. L'auteur — et c'est une autre constante de son style — ne renonce point en effet à appliquer à l'état psychologique ordinaire

les qualités essentielles de l'état parfait, et ce pour des raisons kérygmiques bien connues : le « je veux » le plus nu égale en noblesse et en force la réussite phénoménologiquement parfaite de la liberté.

Observons comment Joseph révèle à l'âme la puissance secrète et jusque là ignorée de son être spirituel. Dans ses premiers écrits il prescrit à Mme d'Orléans, pour la faire sortir de son état angoissant et chaotique, le remède du principe stoïcien, axé sur la connaissance de ce qui d'une part est effectivement au pouvoir de l'esprit et de l'autre échappe à son empire. A la fausse énergie convulsive issue des sentiments et de l'activité raisonnable nous avions vu succéder une constatation d'impuissance spirituelle. Joseph en donne la raison : c'est un défaut grossier de l'âme en ce « qu'elle employe ses forces es choses qu'elle ne peut de vray, et ainsy se trouue si lasse, foible et timide es choses que sans cella elle pourroit aysement »¹. Quel est exactement ce domaine qui échappe à l'emprise de l'âme ?

Elle ne peut empescher les rebellions des parties inferieures, comme craintes, chagrins, desgoust, auersions, inquietudes. Elle ne peut es parties superieures produire des grandes lumieres et flammes diuines en la volonté, ne peut, dis-ie, former des actes, discerner avec pleine satisfaction et reflexissement vers soy-mesme d'une viue foy, d'une forte esperance, d'une ardente charité, ny du reste des vertus. Elle ne peut aux parties du milieu, comme l'imagination et l'estimatiue, se despouiller des representations, des iugemens, soupçons, et finesses de nature ; ne peut chasser l'idée des choses qu'elle estime horribles et impossibles selon sa naturelle auersion, et ne peut que tousiours selon le sentiment elle ne les iuge impossibles².

Au pouvoir du franc-arbitre échappent aussi « la force du corps, la santé, la jeunesse, ou vieillesse, la beauté de l'esprit naturel » et par conséquent les œuvres, que Joseph a montré être si chères à l'esprit mauvais quand il se retranche dans la magie des pratiques extérieures, telles « jeusner, trauailler, cheminer par dessus ses forces »³. Une fois constaté les frontières qui bornent l'exercice de la liberté, il serait stupide de la part de l'esprit de s'obstiner dans cette impuissance et de s'identifier entièrement à elle. Ce n'est pas sur ce terrain que l'esprit doit faire preuve de force, sinon en se désolidarisant de cette partie de lui-même qui s'entête à juger « selon le sentiment » ou « selon la raison ». Toutefois c'est au cœur même de cette constatation d'impuissance que l'esprit doit découvrir la puissance qui lui est propre. Qu'est-il donc demandé à l'âme sinon que, en renversant ses convictions habituelles, elle saisisse sa vraie force et devienne esprit ? « Il est utile et necessaire seulement que l'ame puisse produire un acte de refus de tout ce qu'elle croit estre contraire à la volonté de Dieu.

1. TVE (EM●), 316.

2. *Ib.*, 316-317.

3. *Ib.*, 318.

ou produire un acte de consentement et sousmission à tout ce qu'elle croit estre la volonté de Dieu »⁴. Refus et adhésion, voilà ce qui est exigé de l'esprit, à condition toutefois qu'il ne commette la sottise de chercher, pour cet acte indivisible, l'appui des sentiments ou de la raison. Bien au contraire, « plus cet acte est desnué des sentiments, voire plus il est victorieux parmy leurs repugnances, d'autant plus il est meritoire »⁵. L'acte quintessencié, propre à la puissance de l'esprit, jaillit du « simple nud et resigné fond de l'ame »⁶.

Croire à cette puissance du libre arbitre est pour Joseph « un point de foy »⁷. La révélation du salut est donnée par « l'invariable cognoissance que le franc-arbitre est en la volonté, et partant que du consentement d'icelle depend le pesché ou le merite, au contraire que le sentiment ne depend de notre liberté »⁸. Exclure le sentiment du domaine de la liberté est affirmer que le champ où s'engage le conflit, c'est le « fond ». L'âme ainsi comprend mieux le drame essentiel de sa situation : elle se voit placée entre deux abîmes, celui du néant de péché et celui du néant de la grâce, « tenant la clef en ses mains de l'un ou de l'autre... elle peut se ieter dans celui qui luy plaist »⁹

La mise en branle de cette puissance subtile, qui est le grand secret de la vie spirituelle, fait découvrir à l'âme la noblesse et l'intimité de l'esprit : c'est en effet en exerçant ce pouvoir que « l'âme rentre en sa premiere liberté. dans la possession de sa franchise et noblesse »¹⁰. Dès qu'elle emploie cette force, l'âme cesse d'être le jouet de la sensibilité : éconduire les sentiments tumultueux est déjà une réalisation de l'intimité. Les images de Joseph à ce sujet sont éclairantes. Assiégé par le chaotique des émotions, l'esprit peut tenter une sortie « avec raison et discours », mais c'est là une pratique dangereuse, que Joseph dénonce comme à tout le moins téméraire. Mieux vaut que l'âme se retire « au chasteau » et « qu'elle soit soigneuse faire abbattre la herse du franc-arbitre et librement se passer des sentimens, se renfermant dedans à couuert et les exposant dehors à descouuert »¹¹. Et l'auteur d'ajouter, dans un contexte où la raison est encore le synonyme d'esprit :

Icy la rayson est comme en seureté dans le chasteau de la nature intellectuelle, esleuée bien haut par dessus la domination du sentiment, duquel chasteau le franc-arbitre a la clef : chasteau si bien entouré de fossés et de remparts, que tandis que les sentimens sont tout autour, leurs efforts sont ridicules et inutiles, comme si un enfant vouloit grauer contre un roc

4. *Ib.*, 317.

5. *Ibidem.*

6. TVP (EMO), 212.

7. TVE, *ib.*, 317.

8. TVP, *ib.*, 209.

9. TVE, *ib.*, 302.

10. *Exhortation sur les quatre empeschemens de l'oraison*, ms. 118, 275

11. TVP (EMO), 212.

droict et coupé, il ne faut que le laisser faire, il s'en lassera bientôt et se retirera les ongles emportés¹².

Cette retraite dans l'imprenable intimité est significative. L'âme qui se comporte ainsi réalise « l'excellence de sa nature qui ne peut estre forcée »¹³, elle se découvre « esprit » en rendant ridicule la sensibilité ainsi mise « dehors ». Joseph sait fort bien que la sensibilité rebelle est enracinée dans le fond et possède par conséquent une certaine essentialité ; mais afin de convaincre l'âme de chercher la vraie force intime, il doit qualifier de « dehors » la résistance à Dieu pour la confiner dans l'inessentiel. Jouant l'image de l'ouverture de la fenêtre de l'âme au soleil du divin vouloir, il identifie le consentement au pouvoir de la liberté au « loquet... lequel se verrouille ou desuerrouille, ferme ou ouvre la volonté », tandis que la résistance a pour image un obstacle extérieur, une « barre », ce qui signifie que « cette impuissance et empeschement n'est pas attasché au fond de l'ame, mais aporé par le dehors, par les inclinations naturelles, ce que l'effort de la grace surmonte aysement »¹⁴.

Tout en étant fortement enclin pour des raisons personnelles — il déteste gaspiller des forces inutilement — à dominer la sensibilité Joseph n'a garde d'oublier que le sens premier de l'emploi de la force du franc-arbitre est d'être ouverture et orientation essentielle vers Dieu. L'unification de l'âme et la domination de la sensibilité est un reflet de la grâce qui, « ayant chassé » le tyran de l'amour propre « de la citadelle qui est le fond de l'ame, domine partout », ayant « les clefs de toutes les affections, desseins et pretentions » de l'âme. « C'est icy qu'elle entre en la toute-puissance de Dieu »¹⁵. La puissance de l'esprit sur la sensibilité passe par l'aveu de l'impuissance, par l'expérience de l'inanité des efforts au niveau des sens et de la raison. Entrer dans la toute-puissance de Dieu suppose donc l'humilité qui rejaillit en adoration. « O doux et facile moyen de deuenir puissant — s'exclame Joseph — lorsque recognoissant & aduoüant mon impuissance, ie prendray mon refuge unique en la protection de vostre bras tres-inuincible. O heureuse mon impuissance, estant soustenu de la confiance et de l'humilité, puisque relevant sa bassesse sur ces deux fermes piliers, elle peut seruir de theatre à vostre gloire, qui prend plaisir pour se donner louange d'operer puissamment par les choses plus foibles »¹⁶. A l'âme vaincue par l'humilité, Dieu ouvre « son arsenal où elle pourra se vestir d'armes nouvelles, pourueu qu'elle

12. *Ib.*, 210.

13. *Ib.*, 212.

14. TVE, *ib.*, 273.

15. *Ib.*, 282.

16. TAE, éd. 1620. n.n., 173-174. La méditation sur la Puissance de Dieu, dans l'IVS, exhorte à « s'appliquer par pensée et par effect cette Puissance » qui vient du Christ, « lequel encore que racourcy en la creische ne laisse pas d'estre le mesme Dieu les mains duquel ont estendu le Ciel » (IVS. IV, 12, 304-305).

vueille combattre pour la gloire de Dieu »¹⁷. Le climat de l'exercice de la liberté est intensément passif, avant toute distinction précise entre états psychologiques passifs ou actifs. Pour participer à la « volonté impératrice » du Christ¹⁸, il faut d'abord se livrer à son empire. Le Christ « nous met sur le chef son riche diadème qui est luy-mesme », une fois qu'il s'est rendu « maître de toutes nos affections dans une paix tranquille et agreable »¹⁹. L'entrée dans le « cercueil du Christ » où « l'esprit et le corps reçoivent des forces toutes surnaturelles, pour gage de la resurrection »²⁰ est symbole de l'« honorable seruitude » et de « l'entière soumission au Roy des Roys, auquel obeyr c'est regner »²¹. Bref, tant que demeure en place la coïncidence « humilité/confiance », la conscience de l'empire de la liberté n'est pas en danger de céder à une volonté de puissance. Du point de vue de la doctrine, il est important de dissiper les doutes qui pourraient naître ici d'une confrontation avec la vie de Joseph, dont il est difficile d'écarter un soupçon de griserie de puissance qui n'est pas sans un ton quelque peu ambigu à « l'entrée dans la toute-puissance de Dieu ». Nous affronterons la possibilité de subtiles collusions entre doctrine et vie politique au chapitre 10, consacré à l'action publique.

Après avoir observé dans ces premières approches comment Joseph parle de la liberté, et avant d'analyser de plus près les applications qu'il en fait aux domaines illuminatif et purgatif, il faut s'interroger sur le caractère « essentiel » de la liberté : car l'exercice de la liberté est la pointe de l'esprit, la cime où l'homme retrouve son unité foncière et sa totalité. L'acte du franc-arbitre est le « resserré » par excellence, la clé de l'opération « essentielle ». Et l'opération du « fond » se réclame d'un thème classique, celui de la réunion ou de la suspension des puissances.

Joseph illustre cette opération unitive d'abord de façon stéréotypée. Faire naître l'esprit signifie atteindre l'essence de l'âme, le noyau de l'être, qui est inclination naturelle, image et désir de Dieu, dépendance essentielle. Ce « fond » résulte de la réunion des puissances de l'âme, de l'osmose radicale entre la force, la lumière et la chaleur de l'être. Au niveau non encore essentiel, celui de « la vie purgative morale et raisonnable », Joseph « conceptualise » la situation de l'âme à l'aide d'un exemplarisme trinitaire de type réductif, à une époque où il considère encore la mémoire comme une puissance distincte. De la grâce, logée dans l'essence, découlent les trois vertus théologiques, homologuées aux trois personnes : « Ces vertus sont logées non au fond et en l'essence de l'âme, mais es puissances d'icelles, de sorte qu'elles se meuvent par actes distincts l'un de l'autre et particuliers, selon qu'il conuient aux puissances de l'âme, lesquelles sont réglées en leurs

17. TVE (EMO), 282.
18. E3JC, ms. 1338, 271.
19. IPS, 106, 115.
20. *Ib.*, 282.
21. IVS, V, 40, 695.

operations »²². La tension « personne/essence » sert à Joseph à souligner l'importance du passage de la multiplicité des opérations distinctes à l'unité : comme les trois personnes confluent dans l'essence, ainsi les trois vertus théologiques et leurs puissances respectives sont appelées à se rejoindre en un acte simple, un resserré essentiel qui contient tout éminemment :

[...] quand il plaist à Dieu que l'ame eprise du desir de luy complaire sans reserue, se deueste de nature pour se laisser reuestir de la semblance parfaicte de son espoux tout spirituel et diuin ; Lors ces trois vertus avec les puissances se reunissent au fond de l'essence de l'ame reuestue de la grace, et là produisent une operation tres simple, conforme à ce que Dieu opere en soy, qui est parfaitement se cognoistre et s'aymer. Ainsy cette operation fait que l'ame a la puissance de cognoistre et aymer Dieu en tres parfaite maniere, non par actes distincts et clairement discernés de puissance, de lumiere et d'amour (car desia i'ay dit que tout cela est reuny en une operation simple), mais par une essentielle et intime operation qui contient éminemment les susdites puissances, lumieres et amour, et font que deuant Dieu l'ame est enrichie et parée des trois susdites excellentes vertus, combien que quelquefois et surtout au commencement, cela soit caché aux yeux de l'ame, laquelle se doit contenter que l'espoux jouisse seul des dons qu'il a mis en elle, non affin qu'elle les corrompe par complaisance, mais affin qu'elle s'en serue les employant à son service²³.

Cette présentation classique de l'unification de l'âme, dont l'allure contemplative souligne la richesse de la visée « essentielle » et la subtilité spirituelle de l'opération « resserré », sert de prélude aux approfondissements de l'*Introduction* sur la réunion ou suspension des puissances et surtout d'ouverture pour aborder la question du pouvoir effectif de la liberté sur l'unification, c'est-à-dire sur l'essence, lieu idéal de l'homme, ayant fonction logique d'unité affective. L'*Introduction*, qui nous a déjà appris à découvrir des principes de plus en plus intenses d'unification, aboutit, comme on sait, au suprême degré d'inclusion éminente qu'est le troisième mode d'union. La réunion des puissances est la fin du voyage tracé par la méthode, le seuil où celle-ci donne son fruit et expire : « C'est le plus haut & excellent point de la vie spirituelle que la reunion des trois puissances au fond de l'esprit : c'est la base & le fondement de tous les traits plus eminens de Dieu »²⁴. Pour l'expliquer, Joseph reprend l'exemplarisme, cher aux rhéno-flamands, du flux et reflux « trinitaire/essentiel », en l'enrichissant d'une considération sur les possibilités cis-surnaturelles de l'âme de se réduire à l'unité :

22. TVE (EMO), 285-286.

23. *Ib.*, 286-287.

24. IVS, V, 33, 612.

Pour expliquer par les principes ce troisieme genre d'union nous disons que comme les trois saintes Personnes se reduisent en l'unité d'une essence ; ainsi l'ame qui en est l'image, mesme naturellement peut réunir ses trois puissances en l'unité de son essence, selon que les escoliers de Platon, Porphyre, Iambique & Plotin en ont excellement traicté, mais beaucoup plus elle le peut estant aydee de la grace, qui contient en l'unité de son estre surnaturel, trois excellentes qualitez, la Foy, l'Esperance & la Charité, lesquelles coulent de la grace logee dans le fond de l'ame, comme rayons de leur Soleil, sur les facultez interieures : Et ont leur estre beaucoup plus noble en la grace comme en leur cause, que non pas dans les facultez ou puissances de l'ame, où elles ne sont que comme en leur subiect, ainsi que les rayons dans l'air²⁵.

Cette insertion sur la possibilité même naturelle d'unification est extrêmement précieuse. Bien qu'il demeure exclusivement dans un domaine surnaturel, Joseph trouve dans ce soubassement plotinien une confirmation des possibilités qu'il attribue à l'empire de la liberté, même dans le cas d'une grâce ordinaire. Ce qui l'intéresse — on l'a suffisamment dit — est de sauver un acte d'union qui soit constamment au pouvoir de l'homme et permette de garder une stabilité affective et une orientation vers Dieu en deçà des états passifs ; un acte qui soit unitif lorsque l'âme est déjà assez forte dans la foi nue, mais « sans l'appuy et l'attraction de Dieu »²⁶. Pour isoler cet acte qui est la fleur de la méthode, il faut se frayer le chemin à travers une terminologie compliquée. Car Joseph distingue deux formes de cet acte unitif, qui correspondent à la distinction canfieldienne entre amour actif et passif, ou encore entre amour pratique et fruitif. Dans sa doctrine, qu'il veut élaborée, l'auteur semble appeler le type actif « réunion des puissances » en réservant l'expression « suspension des puissances » au type passif. En réalité il ne s'agit que de synonymes par lesquels l'acte unitif, qu'il soit actif ou passif, est considéré sous deux angles complémentaires : celui de l'unification et celui de la transcendance sur l'activité distincte. Tous deux sont « réunion des puissances » en tant qu'ils unifient l'intention de l'âme ; tous deux sont « suspension des puissances », en tant qu'ils arrêtent effectivement (le passif) ou affectivement (l'actif) le cours des actes distincts. Tous deux enfin, avant de se différencier comme états psychologiques, concordent en la même description fondamentale : ils sont ensemble consentement passif et quintessence de l'activité humaine. Ce que Joseph affirme avec force en commentant l'attitude de l'âme décrite comme « applaudissante souffrance » à l'égard de Dieu :

Lequel mot de souffrance, ne veut pas dire que l'ame demeure sans operer, puisque ce sien consentement, delaissement, & ceste demission de tout soy-mesme à l'estre diuin est le plus diuin de tous nos actes, comme celuy auquel il y a moins

25. *Ib.*, 613-614.

26. *Ib.*, 613.

de l'humain : & ainsy n'est pas, comme plusieurs peu spirituels s'imaginent, une cessation de toute acte, & comme un cheual qui suit sans resistance, mais sans eslection & liberté de consentir ; ce qui est le precipice des esprits faineants²⁷.

L'unification de l'âme résulte du « resserré » d'intention orienté vers la volonté de Dieu, ce qui suppose une « obeysance docile, mais qui procede du choix d'un esprit courageusement desdaigneux de tout ce qui n'est point Dieu mesme ». L'acte par lequel on abandonne à Dieu le cœur « faisant en luy reposer ainsi que dans leur centre tous les mouuemens de ses affections » ne peut absolument pas « estre blasmé de faineantise, ains doit estre réputé le pardessus, la quint'essence, & l'eau de vie de nos operations plus pures »²⁸. Dans l'acte le plus passif d'abandon et de consentement Joseph célèbre la liberté qui s'offre à Dieu. Mais ce n'est pas l'acte passif qui captive l'attention de Joseph : cet acte extrapole la méthode, tout en offrant à celle-ci l'idéal de l'acte unitif parfait. Selon son habitude, l'auteur, par fougue anticipatrice et par exigence kérygmaticque offre à l'âme apprentive une méthode « pour aller au deuant de l'Espoux »²⁹. Il se doit donc de proposer la première des « deux sortes de suspensions », celle où « nous pouuons operer avec la commune grace qui nous dispose à la seconde, que Dieu seul opere en nous. La premiere est lors... que nous arrestons le cours des actes multipliez pour nous recueillir en ce seul acte de consentement, souffrance, abandon & adoration, en l'unique objet de l'estre infiny (car tous ces termes susdits ne disent qu'une mesme chose, & s'entrecontiennent les uns les autres, non par confusion, mais par eminence) »³⁰ Tout en se rendant compte que la réalisation de cette « suspension » active est affaire des parfaits. Joseph ne se prive pas de la proposer aux apprentis :

Et encores que cet estat conuienne aux ames parfaites, qui sont prestes de ressusciter en nouueauté de vie, après une longue mortification, neantmoins comme il nous est utile d'enuisager le iour du jugement, & la gloire qui le doit suiure, encores que nous n'y soyons pas arrivez : de mesme les Commençans font bien de ietter une veuë sur la fin de leur Oraison, vers cet estat glorieux de recollection, & reünion des trois puissances au fond de l'esprit. Ce n'est pas qu'il faille s'opiniastret de monter sur le mont de Sina, parmy les tourbillons et nuages (ce qui n'est permis, si Dieu n'appelle ceux qu'il veut y esleuer), mais il faut se tenir au pied, attendant le diuin commandement, loin de la populace & de la foule des mutiplicitez, uniquement attentif à l'appel Diuin, & recueilly en la veuë de ceste obscurité sacrée, dans laquelle Dieu habite, parle & donne ses loix³¹.

27. *Ib.*, 35, 623.

28. *Ib.*, 624.

29. *Ib.*, 39, 663.

30. *Ib.*, 36, 625-626.

31. *Ib.*, 34, 620-621.

Pratiquement cette attitude dispositive est déjà une réalisation de l'unité, elle vaut aussi pour tous les intervalles de l'état passif. Joseph répute heureux celui qui arrive à pratiquer cet exercice de « récollection » unitive de type actif, il y voit un exemple saisissant de l'empire illimité de la liberté :

Tel est l'adavantage de ceux qui peuuent parvenir à ceste suspension, qui se passe en ce troisieme degré de l'Union : Car combien que ce soit Dieu qui lors fauorise les triomphes de l'ame par les rayons de sa grace, il est pourtant vray, que... Dieu daigne lors obéir à l'homme, & concourt à la volonté que nous luy tesmoignons auoir, de iouyr de ceste suspension, laquelle lors nous procurons nous mesmes, & par l'empire de nostre franc-arbitre, sur l'employ non seulement de nos puissances naturelles ; ains encore de la grace mesme & des autres dons qui l'accompagnent...³².

On ne pourrait exalter davantage la noblesse et la force de la liberté. Il est bon toutefois de marquer les limites de ce pouvoir de l'homme de s'abstraire — en cas de grace ordinaire — par ce moyen actif. En lisant les textes, surtout à la lumière du principe plotinien cité plus haut, on pourrait avoir l'impression que Joseph parle toujours d'une effective suspension des actes multipliés. Nul doute que l'auteur ne l'admette, mais il est évident en ce cas qu'elle n'est pas affaire des commençants. D'autre part Joseph ne semble pas vouloir s'arrêter sur des considérations qui pourraient favoriser le thème de la « contemplation naturelle », il veille surtout à une unification qui soit union, à savoir orientation vers Dieu. Selon son habitude l'auteur applique donc les expressions « réunion des puissances » ou « suspension des actes multipliés » à l'abstraction d'amour, qui rejoint l'unité d'intention par anéantissement affectif de tout ce qui n'est pas volonté de Dieu. Ainsi, il affirme : « Il suffit que ceste suspension des actes soit en la volonté, car il n'est pas possible quelquefois d'arrêter les phantosmes de l'imagination, qui n'empeschent pas ce genre d'union »³³.

Pratiquement Joseph compte presque toujours sur cette forme « affective » de suspension, en réservant à la suspension passive l'effective disparition de la conscience du trouble des sentiments et de l'activité distincte. Nous rejoignons ainsi l'« essentiel » affectif de l'abstraction représenté par l'équation « essence = volonté ». La pointe de l'esprit qui réunit les puissances de l'être, d'une part en les incluant éminemment et, de l'autre, en relativisant leur activité distincte, est l'amour, fer de lance de l'acte essentiel. C'est à quoi se ramènent les principes de la « grace essentielle », que l'auteur puise chez « tous les Autheurs de la Theologie mystique ». Le revêtement technique de la doctrine spirituelle cède le pas à la simplicité de l'Évangile :

En ce lieu nous obseruons.... la distinction qu'il y a, lorsque l'ame agit par ses puissances, occupées vers les obje's qui

32. *Ib.*, 36, 629-630.

33. *Ib.*, 623.

leur sont distinctement conformes ; comme quand l'intellect se porte à connoître, & la volonté à aymer. Ou lorsque l'ame reunit l'operation de ses puissances en une tres-simple adhesion à Dieu, pour former cet acte de nôtre parfait amour, qui satisfait à son commandement suprême, de l'aymer de tout nôtre esprit, de toute nôtre pensée, de toute nôtre affection, & de toutes nos forces³⁴.

Le noyau de l'homme est donc un « concentré » d'amour. Cet amour ne doit évidemment pas rester un « possible », « abstrait, & conçu seulement en notre idée, comme est l'essence des choses non encore existentes, qui peuvent être & ne sont pas ». Il doit être « produit actuellement », car ce serait « se moquer si nous croyons que nôtre amour consiste en des moyens, en des connoissances, & en des desirs de la perfection. Dieu requiert des actes d'amour formez de toute l'unité, de toutes les puissances, & forces de nôtre ame »³⁵. Il faut donc que l'amour soit tout entier livré à l'empire de la liberté, qui rejette dans l'ombre tout ce qui n'est pas le « je veux aimer » essentiel : « Il n'est pas besoin de tant de ceremonies et hautes contemplations pour arriuer à l'union avec Dieu... pour cela une chose est absolument necessaire, qui est d'aymer Iesus, qui est bien facile puisqu'il depend de nous par la force qu'il a donné à nostre franc-arbitre »³⁶. Tout ce qui échappe à l'impératif du « je veux » amoureux se voit donc relégué dans l'inessentiel, c'est le cas, par exemple, de la connoissance distincte :

Quand vous estes en l'oraison contentez-vous du voile de la foy, car en ceste vie Dieu veut estre plus aymé que cogneu. St. Paul dit fort bien que la charité surpasse la foy et l'esperance, parce que son obiect est infiny. Ce n'est pas que l'obiet de la foy soit borné, car c'est Dieu mesme, mais les moyens de le cognoistre sont bornés. L'obiet de l'esperance est aussy infiny, mais quant à la production de nostre part, cela est finy et nostre amour est infiny et peut estre sans bornes. En paradis la foy et l'esperance se perdent heureusement par la possession et l'euidence de l'obiet, mais l'amour demeure tousiours ; et en ce monde on peut aymer Dieu tant et tant que l'on veut, et l'ame fidele dit : ie veux que mon amour surpasse ma cognoissance et qu'il soit infiny³⁷.

Ne retenons de ce texte que l'affirmation des limites de la liberté et de sa capacité de faire passer du possible au réel ou de donner l'existence au rapport avec Dieu. Le « je veux » ne peut être arbitre de la connaissance de Dieu (que Joseph compare ici plus ou moins heureusement à la foi), mais peut se donner un champ d'action illimité dans l'amour. Le « je veux » se syntonisant avec l'inconditionnel de la volonté de Dieu est, en effet, le « resserré » d'un « étendu »

34. T3VR (2PS), 574.

35. *Ib.*, 652-653.

36. ESS, ms. 1339, 66.

37. *Exh. sur les quatre empesch. de l'oraison*, ms. 118, 285-286.

sans bornes qui transcende de loin toute connaissance (foi) de Dieu identifié à un projet particulier (espérance). Nous savons donc à quoi tient exactement l'unification profonde de l'âme. Dans l'acte d'orientation vers Dieu, illustré comme réunion des puissances, nous avons d'abord isolé l'amour ; puis dans l'amour le « je veux » (adhérer à Dieu seul). Ici c'est la quintessence de l'homme, le noyau resserré qui renverse le monde de l'amour-propre et se profile en même temps comme suprême « étendu » en extension et en profondeur.

De cet essentiel « nu » est impitoyablement exclue l'activité naturelle des sentiments, raisons, industries, confiance dans les œuvres, attachement aux dons de Dieu. L'esprit se retrouve et découvre ce qu'il est dans son fond, à savoir — comme nous le verrons ensuite — inclination surnaturelle, essentielle et nécessaire vers Dieu « nuë Essence »³⁸. Ne nous laissons pas tromper par l'aspect d'effort qu'évoque le « je veux », car l'effort résulte de l'impact de cette inclination avec des obstacles qui ne sont pas l'esprit et s'opposent à lui. L'effort qualifie l'acte courageux de l'esprit qui perce le magma des résistances du vieil homme et s'affirme en noyau, en « resserré », pour s'étendre ensuite à la conquête de la sensibilité et de la raison et changer peu à peu en transparence l'opacité des moyens. Les expressions initiales suggérant l'union harmonique de l'homme ne font le plus souvent qu'accompagner en sourdine l'acte d'effort amoureux pour lui tracer le chemin d'un idéal qui ne se réalisera que progressivement.

En quelle direction poursuivre maintenant l'analyse de cet acte « essentiel » de liberté qui, créateur de sens, arrache l'homme au monde de péché et l'insère dans « le lit de la dépendance » ? Après l'avoir découvert unitif selon la double acception : unification de l'homme et union à Dieu (l'un vers l'Un, et le tout vers le Tout), il importe de mettre en relief son aspect plus précisément illuminatif, en soulignant toujours ce qui tombe sous le pouvoir de la liberté. Tout nu qu'il puisse être, cet acte n'exclut pas un « resserré » de connaissance, celle-ci d'autant plus spirituelle qu'elle se situe au-dessus de la multiplicité dispersive dénoncée au chapitre précédent. En dégagant cet aspect illuminatif qui bifurque en deux directions, l'attention à Dieu et l'attention au moi, nous ne ferons que traiter des variantes de l'intention d'amour. Il est évident, étant donné les multiples homologations logiques entre vie illuminative et unitive, que l'aspect contemplatif demeure éminemment unitif et, puisque l'illumination est en grande partie fonction de discernement de conduite, absorbe aussi la dimension purgative-active. Nous essaierons toutefois, dans cette analyse de l'acte essentiel sous son aspect illuminatif, de distinguer le simple regard sur Dieu de la simple vue sur le moi, sans pouvoir évidemment en ignorer l'imbrication.

L'âme, s'étant découverte comme inclination essentielle vers Dieu a naturellement en son pouvoir le « fixe et continu regard en Dieu

38. cfr. TVE (EMO), 276-280 passim.

par la foy », puisque le « simple regard », selon l'habituelle acception affective, n'est autre chose qu'une « intention sincere de contenter Dieu uniquement »³⁹. En douterait-elle, vu la puissance de la distraction qui la guette, il lui suffit de pratiquer la « simple souenance » canfieldienne pour faire la preuve de ce pouvoir : « Quand l'âme a esté legerement distraicte, elle se doit releuer par ceste simple souenance qui luy fait cognoistre qu'aucune chose ne peut l'empescher de s'unir à Dieu »⁴⁰. Cet acte de foi dans la puissance de la liberté est un recours indispensable dans l'orage des passions et la dispersion de l'âme. Dans les découragements, les inquiétudes, les troubles, les infidélités, « aussitost qu'elle s'en aperçoit, elle doit par dessus tout abattement et decouragement user de ce remede, suspendre lors toutes les puissances et se contenter de la simple souenance que Dieu est tout, et que toutes les aultres choses ne sont rien »⁴¹. En croyant profondément au pouvoir clarifiant de l'esprit comme instinct infaillible de vérité, ayant la clé du jugement du Tout et du Rien, Joseph ne réagit pas aux troubles de l'âme par des techniques ayant pour fonction de dévier le cours de l'imagination, des sentiments, de la raison, il tend à l'essentiel par l'anéantissement actif :

[...] le traict est dit actif lorsque les puissances superieures et inferieures sont extrouerties et contraires au recueillement au fond de l'esprit ; alors la pratique doit être une constante adhesion au recueillement au fond de l'esprit par dessus tout ce qui se passe aux puissances superieures et inferieures, les tenant pour un rien. Il fault separer les sentimens d'avec le pur esprit, et à chaque moment supprimer l'inclination de nostre ame vers le neant des choses créées ; et pour aneantir ainsi notre inclination il fault en toutes choses rendre son esprit present à Dieu par un entier desgagement de toutes passions, car dès lors que l'âme commence à negliger d'observer la lumiere du traict, bientost elle tombe en toutes sortes d'imperfections et embrouillemens parmi les obiects sensibles, negligeanst le pouuoir qu'elle a de les aneantir par la foy⁴².

L'âme doit croire à son être spirituel, radical détachement de ses moyens ordinaires qui va à l'encontre du sacro-saint principe aristotélicien de la connaissance :

Donc soit en l'oraison actuelle ou le long du iour, parmi les occupations, derelictions, secheresses et langueurs, rien ne la peut empescher de produire cet acte de pure foy et pur amour, et s'unir ainsi à ce tres pur esprit de Dieu, mesme sans l'aide des sentimens ou durant l'impossibilité de former

39. *Sur l'oraison habituelle*. ms. 1180, 964-965. C'est l'un des petits traités primitifs de mouvance nettement canfieldienne.

40. *Ib.*, 965-966.

41. *Ib.*, 966.

42. *Ib.*, 967.

quelque discours, ce qui souuent ne se peut faire, & ainsi l'ame se lasse ou les organes du corps s'affoiblissent et se gastent. Mais ici l'operation est si simple et spirituelle que presque elle ne passe pas par les organes, et ainsi ne les endommage point ; mais plustost unit toutes les forces de l'ame pour les reposer en leur centre qui est la fruition de Dieu auquel seul est leur vray repos⁴³.

Joseph doit absolument convaincre l'ame qu'il faut dépasser la psychologie ordinaire et qu'elle peut « se releuer par l'acte d'amour actif, reparant par la force de l'esprit l'infirmité du sens »⁴⁴. Il n'oublie jamais — du moins comme méthode pour dégager l'esprit — le principe stoïcien, et essaie de faire dire à l'ame : « J'existe là où je peux. Là où je ne peux pas ce n'est pas le vrai moi : c'est le dehors. Il ne compte pas ». Mais qu'est-ce que ce « non-moi » auquel il s'en prend et qu'il se refuse à identifier au vrai être ? C'est non seulement les médiations sensibles et raisonnables en tant qu'elles peuvent trahir par leur faiblesse la tension vers Dieu, mais surtout le mauvais usage du psychologisme, qui cache la présence de l'amour-propre. Tel est le sens des conseils que Joseph prodigue à l'ame :

L'ame prendra garde de trauailler à former beaucoup d'actes d'angoisseuse recherche ou consolations sensibles ; mais par un total delaissement de son estre et de son propre interest se complaira avec douce et fidelle inclination d'amour en l'Essence Diuine et en tous ses thresors (...) elle taschera de marcher en tout recueillie et attentue en la presence de Dieu, non par bandement de teste, et voulant par trop proprietairement jouir de la veuë et reflection de l'attention en la presence de Dieu, se la voulant imaginer et comprendre ; mais par une forte creance qu'il est en nous plus que nous mesmes, par tout embrasse nostre ame...⁴⁵.

N'insistons pas sur nos défauts, nous les connaissons bien. Interrogeons-nous plutôt sur ce qui fait la force de l'esprit et le rend capable de prononcer le jugement annihilant en affirmant « non-moi » ce qui jusqu'alors constituait sa pseudo-intimité ou du moins un appui de l'existence. L'acte de la liberté, par lequel le constatif « je peux » devient le conatif « je veux », n'est pas un anesthésique puissant qui endort la sensibilité inapaisée. Le propre de l'amour actif est au contraire son pouvoir, en cas de « maladie ou tristesse » par exemple, de changer le « je veux » en un « j'en suis bien aise, puisque Dieu le veut »⁴⁶. Le principe stoïcien ne suffit plus ici à expliquer la richesse de la liberté de l'esprit. Celui-ci est puissance d'annihilation parce que

43. *Ib.*, 970.

44. EM, ms. 1339 ; 268.

45. *Sur l'oraison habituelle*, ms. 118, 970-971.

46. EM, ms. 1339, 268. Au delà du « *sustine* » stoïcien il y a la recherche de la joie dans la souffrance : « Ce n'est pas qu'en un quart d'heure et en un moment l'ame se puisse desgager de quelque peyne qui la trauaille,

découverte du Tout, au-delà de la connaissance sensible ou raisonnable qui tente de démentir l'instinct essentiel ayant pour objet la présence de l'Être-Amour de Dieu :

L'âme par un acte simple de foy viue, sans beaucoup de discours, croit cette verité tres asseurement que Dieu est partout present, au reste seul aymable, et que toutes creatures ne sont rien en comparaison de luy, que comme cailloux ietés et cachés de toute part enuironnés et abismés d'une profonde mer ; et lors le spirituel et pur amour fait que l'âme ne veut rien embrasser que ce bel Êsprit infiny, et ainsi elle mesme s'escoule sans cesse par une douce inclination d'une amoureuse volonté dans la Diuine Essence, le seul et tres-ample Ocean de toute felicité⁴⁷.

Le « je veux » qui arrache à l'inessentiel, au particulier, ne rejoint son sens plénier qu'en faisant entrer l'âme dans l'universel de l'attitude inconditionnelle d'abandon à l'amour de Dieu⁴⁸. C'est ici que la liberté d'adhésion peut s'affirmer comme étendu sans bornes. D'abord parce que l'acte de complaisance en Dieu est un « resserré » qui inclut éminemment tous les trésors de Dieu⁴⁹. Ensuite et surtout, parce que le pouvoir de la liberté d'amour peut parvenir à séparer paradoxalement l'amour et le bonheur par l'acte d'amour pur classique. Dans la ténèbre la plus épaisse, où l'âme en arrive quasiment à désespérer de son salut, la liberté peut encore crier « je veux aimer ». Et Joseph de rassurer l'âme :

[...] qu'est-ce donc ce que peut faire une ame en cest estat ? elle se doit tenir ferme et dire : quand Dieu ne m'auroit point esleü pour la gloire, moy ie veux eslire de l'aymer, car i'ay un franc-arbitre par lequel ie puis cela : si ie suis damnée i'en suis contente si c'est la volonté de Dieu,

comme quelque melancolie et autre semblable en sorte qu'il n'en demeure quelque petite inquietude et comme un petit reste dans le sens, mais c'est qu'elle prend son contentement dans ceste mesme peyne et ne laisse pas de se tenir tranquille selon l'esprit dans les troubles et inquietudes de ses sentimens » (*ib.*, 269).

47. *Sur l'oraison habituelle*, ms. 118, 969.

48. « Cette continuelle tendance à Dieu doit operer en l'âme une essentielle resignation, agreant les effects de sa puissance et justice, s'abandonnant à la disposition de Dieu en toute rencontre, prospere et aduerse, comme nous estions auant qu'eussions receu l'estre, car tout le bonheur de l'âme consiste à estre sans cesse comme un instrument entre les mains de Dieu. La pratique de ce stable repos en la Diuine Prouidence se doit particulièrement obseruer dans les plus grandes trauerses et occupations des affaires exterieures » (*ib.*, 967-968).

49. « Bref ceste ame se resoult desormais ne se complaire en aultre chose qu'en la grandeur, richesse, sagesse, puissance, de son bien-aymé, reputant ses thresors comme les siens propres qu'il possede en tous lieux, se tenant contente en toute occasion et malgré tous empeschemens, puisqu'elle ne peut estre malheureuse, estant ainsy que du bonheur de Dieu elle en fait le sien propre pour communauté d'amour » (*ib.*, 969).

aussi bien ie ne le sers pas pour le Paradis, ie ne laisseray pas de l'aymer⁵⁰.

Aux tergiversations de l'âme qui cherche à se dérober en prétextant : « Mais ie ne puis produire cet acte ! », Joseph répète avec force : « Le dis que si, vous le pouuez ; et plus vous estes despouillée du sentiment, cest acte en est d'autant plus pur »⁵¹. Cet acte paradoxal, exaspération du conatif d'amour inconditionné, pierre de touche des extrêmes limites de la liberté, ne sert à Joseph qu'à faire se synchroniser la douloureuse nudité du « je veux » essentiel avec l'intime fruition immanente à tout acte d'amour par laquelle le Paradis s'ouvre dès cette vie :

Il est en nous d'entrer tout maintenant en paradis. Le paradis est de voir Dieu, c'est une jouyssance et fruition de son amour ; une ame quelle qu'elle soit, est libre de produire un acte de complaisance et d'attachement à Dieu, et par cet acte elle entre en paradis : il n'est pas necessaire pour la production de cet acte d'auoir une grande esmotion sensible, mais une bonne ame se portant d'un mouuement froid selon les sens; se resoult de destruire et exterminer tout ce qui en elle fait obstacle au pur amour de Dieu ; elle veult fermer les yeux à tous les obiects creés, pour ne voir que Dieu...⁵².

Ne voir que Dieu en fermant les yeux à tout le reste, cela signifie avant tout entrer en contact avec l'Essence Nue, c'est-à-dire s'unir à Dieu par la nudité du fond, sans l'appui de la sensibilité et des discours. Comme Dieu « qui ne s'ayme pas sensiblement ny avec ratiocination et discours », l'âme doit tendre à l'aimer « plustost par inclination que par persuasion, plustost par un secret escoulement de soy mesme en Dieu son bien-aymé, que par la force de raison et remonstrances ». Elle « se tient seule assise en cette table de l'essentiel amour avec Dieu, ne laisse seoir les sentimens ny les ratiocinations indignes de telle place », en sachant que sa foi « moins elle a d'appuy au sens et en la raison, mieux elle est fondée en Dieu »⁵³. La nudité que signifie le dépassement de la psychologie ordinaire, homologuée constamment à l'amour intéressé, montre que l'aspect illuminatif de l'acte essentiel tend au jugement radical sur le Tout de Dieu comme « bien souuerain » en soi. Le simple regard sur Dieu est donc bien plus qu'une pratique contemplative, il est une éducation spirituelle au moyen resserré, une effective réussite du « sans discours ». Le simple regard est découverte d'un Dieu intime, que la sensibilité et la raison ne peuvent atteindre, vu que l'acte d'amour pur leur échappe entièrement.

Bien que la terminologie joséphienne, identifiant « simple regard » et « vie unitive », puisse prêter à confusion, il n'est absolument pas

50. *Exh. sur la maniere de bien se disposer à la mort*, ms. 118, 217.

51. *Ibidem*.

52. *Exh. sur la feste de Noël*, EF, ms. 118, 350-351.

53. TVE (EMO), 276, 277, 278, 284.

question d'absolutiser le « coup d'œil sur Dieu » par une technique contemplative. Ce serait restreindre le pouvoir de la liberté qui est avant tout de s'orienter vers Dieu, même à travers les moyens étendus. Ceux-ci en effet cessent alors d'être pour l'âme une source gnoséologique de la vie spirituelle pour devenir des aides psychologiques ordinaires de la tension affective vers Dieu. Absolutiser le resserré contemplatif comme technique serait donner dans le piège de l'amour-propre subtil. Joseph met l'âme en garde contre « un trop grand arrestement à vouloir operer seulement par l'acte d'une simple union, ce qui prouient ou d'un mespris que l'ame fait des autres ou d'un secret orgueil, ou bien d'une paresse, ne se voulant pas peiner aux actes diuers et multipliés »⁵⁴. Quand il conseille une entière liberté vis-à-vis de ce qu'il appelle « exercices de la vie unitive ou purgative »⁵⁵, l'auteur réaffirme clairement que le moyen « resserré » ou les exercices de la vie unitive sont autre chose que l'union avec Dieu. Le seul absolu, c'est le relatif amoureux.

Ces précisions sont également importantes lorsque l'on veut développer l'analyse du pouvoir de la liberté dans l'autre direction, celle du regard sur le moi ou de l'essentialisation de l'instance éthique. Les textes précédents laissaient déjà pressentir que la puissance de l'esprit comme attention au moi s'affirme surtout annihilante. Mais ce qui en fait la nouveauté « spirituelle », c'est que cette puissance est unitive et remédie à la dispersion de la répression morale. Joseph applique l'expression « réunion ou suspension des puissances » à la morphologie de la lutte contre les imperfections, il entend « employer quelque traict de la vie Unitive pour mieux exercer la purgative »⁵⁶. Or, s'il est indéniable qu'il présente l'acte essentiel comme un moyen resserré qui contraste avec l'inanité de la répression distincte dont il a été question au chapitre 7, il ne faut pas oublier que la vraie pointe de l'acte unitif qui met en déroute les ennemis de l'âme est encore l'acte d'adhésion à Dieu, selon son versant néantiste, jugement particulièrement intensif prononcé sur le Rien global de l'amour-propre et de ses complices. Examinons donc de plus près la nature de ce simple regard sur le moi,

54. *De l'oraison habituelle*. ms. 118, 972.

55. Voici comment Joseph enseigne la pleine liberté vis-à-vis des exercices : « [...] quelque fois il arriue que les unes voyant que la vie unitiue est la plus parfaite s'y attachent en telle sorte qu'elles mesprisent les autres exercices de la vie purgatiue et de la meditation et les autres qui par une bassesse d'esprit ne veulent tendre à ce qui est de plus releué, trouuent les exercices de la meditation plus faciles et conformes à leur inclination naturelle. s'y arrestent sans vouloir passer à l'union, et quoy il peut y auoir du manquement autant en l'une de ces choses comme en l'autre : pour vous dire en une parolle comme il faut bien faire, c'est de s'exercer tantost en l'une tantost en l'autre : vous devez auoir la liberté de suiure le mouuement de vostre esprit. ainsi que Dieu l'attire par le traict simple ou par la meditation, il ne faut s'attacher par trop aux exercices de la vie unitiue ou de la purgatiue, mais les pratiquer alternatiuement en sorte que l'ame demeure libre pour obeïr aux mouuemens de Dieu selon qu'il luy plaira l'attirer » (E5PI. ms. 1339. 186).

56. *IVS*, V, 38, 661.

pour compléter ce que nous en savons. La nature intime du moi comme regard-intention sur Dieu doit en effet se révéler dans les formes d'un comportement spirituel unitif.

Le simple regard — dans le domaine éthique, « resserré » de connaissance qui surmonte la gaucherie de la réflexion — est tout d'abord requis par la subtilité de l'attitude contemplative. Il peut se produire comme une concurrence entre le regard sur Dieu et le regard sur le moi, et pour l'éviter Joseph recommande de « tenir pour faute de s'arrêter plus longtemps à considerer les fautes où l'on tombe par fragilité que ce qui est nécessaire pour faire un escoulement en Dieu », car ce serait « un plus grand manquement de se diuertir volontairement de la veuë actuelle de Dieu pour se reflexir vers soy-mesme »⁵⁷. L'attention à Dieu doit à elle seule garantir le contrôle sur le moi. Plutôt que connaissance, le regard amoureux est surtout « soumission intime de toute l'âme à Dieu sans aucune activité », il est « dependance intime pour faire ou laisser tout ce qu'on recognoistra en cette lumiere que Dieu veult »⁵⁸, et donc implicitement ouverture à une forme plus haute d'attention au moi. Si Joseph admoneste l'âme « qu'il ne fault pas se diuertir de ce simple regard pour se reflexir et recognoistre ses imperfections », à savoir « tous les desseins de l'esprit naturel, les veuës, mes mouuemens ou desirs particuliers », c'est qu'il suppose qu'elle aura toujours la possibilité de « les cognoistre en ceste lumiere », comme des résistances, des taches, des ombres qui empêchent l'adhésion intime ou la troublent⁵⁹.

Mais le coup d'œil sur le moi à la lumière de la volonté de Dieu — instinct du Tout qui inclut éminemment le jugement sur le rien — ne peut, pour simple qu'il puisse être, ne pas être explicité par l'Auteur, car il y voit un triomphe de la liberté et une pierre de touche de l'intimité. C'est proprement dans ce domaine qu'il pourra qualifier l'âme de Reine-Epouse et l'esprit de Roi-Juge suprême, et enrichir de ces images la description de la noblesse et du pouvoir de la liberté qui, par un regard calme et lumineux ou un acte triomphal, vérifie son être et son action et met en déroute, à la lumière de Dieu, tous les alliés de l'amour-propre. La finesse et la simplicité de cet acte sont une première garantie que l'action répressive de l'âme reste branchée sur l'amour pur.

La preuve que le contrôle purgatif sur le moi est essentialisé est le noble comportement de Reine qu'adopte l'âme, gardienne de son intimité avec l'Epoux. « Quand il arriue en la maison du roy quelque trouble ou désordre », la grâce et ses conseillères « aduertissent la Royné... user de sa puissance par le franc-arbitre : elle est dame absolue, et iamais ne commet aucun mal si ce n'est celui qu'elle veut »⁶⁰. A l'âme qui a accepté de n'avoir « autre obiect que de vouloir Dieu

57. *De l'oraison habituelle*, ms. 118, 964.

58. *Ib.*, 965.

59. *Ib.*, 964-965.

60. TVE (EMO), 252.

et sa volonté », il suffit que cette volonté se fasse « cognoistre par la plus noble maniere qui soit au monde », à savoir par une suggestion douce et tranquille qui dévoile les défauts de l'adhésion à l'inconditionnel et invite à obéir à Dieu en disant : « Vous manquez à cette pureté par tel ou tel attachement à un obiect particulier, ou pour la crainte desordonnée que vous auez de cecy ou de cela... »⁶¹. C'est la fonction de la « syndereze de sapience », dont nous avons esquissé les traits au chapitre 7, par contraste avec le vulgaire de la répression archaïsante. Le « mot à l'oreille » qu'elle prononce et qui suffit seul à redresser en un instant l'état de l'âme, est l'image de l'extrême sensibilité de l'instinct essentiel. Quand la Reine, « apprentive » de l'esprit, s'habituant peu à peu à ce « clin d'œil », mais non encore entièrement confiante dans son haut pouvoir resserré, « s'abaisse en particulier à voir si telle ou telle action est iuste »⁶², elle risque de s'égarer dans la multiplicité⁶³ et doit apprendre à simplifier son acte et à tenir ensemble l'unité du contrôle et la complexité étagée de l'homme à régler. Pour sauvegarder à la fois l'intervention incisive de l'âme et sa transcendance, Joseph fait appel à l'allégorie des douze fruits du Saint-Esprit. Afin que l'âme « n'ayt de la peine de descendre du cabinet », Dieu « a mis pres d'elle ces douze demoiselles, diuisées en trois troupes : et pour mieux se soulager, elles sont quatre en chacune d'icelles »⁶⁴. Leur rôle respectif de chaque groupe est d'assurer le contrôle de l'intérieur, du réglément du corps et de l'extroversion. Leur manière de le faire est celle de l'esprit, « d'une œillade ou clin de teste, avec une dextérité merueilleuse, font que toutes les chambres hautes et cabinets sont en bon ordre, sans bruit, sans confusion »⁶⁵. Même en ce qui concerne « les mouuemens plus sensibles », l'âme spiritualisée ne compromet pas sa transcendance ni son intimité, car « estant de sy pres unye au bien souuerain, si proche de la lumiere, si puissamment aydée de son Seigneur tout-puissant, auquel elle est sy entierement soumise, d'une seule œillade aperçoit d'en haut les desreglemens d'en bas, et d'un seul clin de teste, comme une reyne bien obeye, demeurant en son throsne, ordonne qu'une de ses demoiselles, mettant le visage à la fenestre, fasse cesser le desordre et le bruit »⁶⁶.

Ces images évoquent l'exercice paisible du haut pouvoir d'une âme entièrement livrée à l'Esprit dans le domaine purgatif, mais demandant à être complétées car elles donneraient à croire que les obstacles ont à peu près perdu leur investissement affectif. Or l'état de l'âme n'est

61. *Ib.*, 258.

62. 12F, EMO, 587 (4 Op., 359).

63. « Lors la royne passe viste et porte l'œil sans s'arrester longtemps sur teils discernemens des choses inferieures qui regardent le commerce de cette vie. Et cecy appartient à l'ame en ses commencemens, n'estant pas encore bien obeye de ce train nouveau d'officieres en son nouveau mesnage, et elle-mesme n'estant pas encore bien entenduë aux dites affaires » (*Ib.*, EMO, 588, 4 Op., 359).

64. *Ibidem.*

65. *Ib.*, EMO, 588 (4 Op., 360).

66. *Ib.*, EMO, 611 (4 Op., 375).

pas aussi idyllique : « faire cesser le desordre et le bruit » de la sensibilité et de la raison, c'est prononcer une sentence de mort envers le moi archaisant. Sans renoncer entièrement à l'ambiance d'intimité que maintient l'acte de libéré exercé par la Reine-Epouse, il faut bel et bien plonger l'action du surmoi nouveau dans une atmosphère moins sereine sous le signe de l'esprit Roi-Juge prononçant la sentence unifiante de mort contre tous les alliés de l'amour-propre. L'*Introduction* présente des descriptions quelque peu hyperboliques de l'acte d'union, de la réunion ou suspension des puissances dans une optique éminemment purgative. Rien de mieux que ces descriptions pour dénoter une exaltante conscience de la clairvoyance et de la force du franc-arbitre en ce qui regarde la maîtrise du moi. Aussi faut-il entrer dans le jeu de ces images pour se rendre compte de la confiance de l'auteur dans l'activité unifiante et anéantissante de la liberté.

Arrivé au sommet de la méthode, une fois découvert le secret unifié de la réunion des puissances, Joseph recommande ce « genre d'oraison », à savoir cette illumination de conduite, surtout pour exercer le contrôle sur le moi. Jamais Joseph ne mettra plus clairement le contemplatif et son langage au service de la dimension purgative. Voyons comment l'auteur brosse le portrait triomphal du surmoi nouveau spiritualisé :

C'est en l'Oraison que nostre Esprit, ainsi qu'un Roy assisté de la grace, des vertus, & des bonnes habitudes infuses & acquises comme au milieu des gens de son conseil, & confidens ministres de l'Estat, tient sa Diette imperiale, & sied en son lic de Justice, & principalement lors, mettant à part toute autre occupation, & comme toutes les chambres assemblees, il pratique ce genre d'oraison par la suspension & la réunion des facultez en l'unité, & au sommet de l'ame⁶⁷.

Le « resserré » du pouvoir royal est l'idéal de l'opération de l'esprit. Et voici réapparaître l'image de Josué, au chapitre précédent type d'un esprit longtemps trompé, il prend ici sa revanche. Les médiations sensibles et raisonnables sont dépassées et les virtualités positives des actes distincts, qui présidaient à la répression morale archaisante, ne pourront être incluses éminemment dans l'acte essentiel qu'à la condition que les puissances gardent respectueusement le silence. Lumière de l'intellect et chaleur de la volonté confluent dans l'unité, absorbées dans la puissance de l'acte suprême :

Et comme encore que toutes les chambres soient assemblees, le Roy parle seul, en qualité de Maistre, & tous les bons auids de cette Compagnée forment un seul oracle en la bouche du Prince : Et comme mesme en nostre histoire (Jos. 10, 12-13) le seul Iosué esleue sa voix pour a rester le Soleil dans le silence, l'adueu & l'admiration de son armee : Et comme tous les autres astres laissent luire leur Soleil sans jalousie, & sans dommage ny d'eux, ny de nous : de sorte qu'ils ne laissent pas d'estre & d'operer dans le ciel, & de

67. IVS, V, 38, 653-654.

conjoindre utilement leurs influences, avec celle du Soleil, encores qu'ils ne soient pas veus : De mesme toutes les facultez de l'ame laissent agir le seul esprit, le Roy, le Iosué, sur la teste duquel le Soleil de la grace reünit & rassemble tous ses plus clairs & plus chauds rayons, comme si elle vouloit luy entourer le chef d'une si esclattante couronne de splendeur spirituelle, que tous ses ennemis vinsent à tourner visage au foudre de ses regards : ce qui n'empesche pas l'operation de nos autres facultez naturelles, & vertus surnaturelles, combien que Iosué, & le Soleil, c'est à dire nostre Esprit, & la grace, semblent seuls faire tout⁶⁸

Le déploiement de toutes ces images de puissance n'a qu'un seul but, enseigner à anéantir par un acte simple tous les ennemis et à juger à la lumière de Dieu les sentiments mauvais spiritualisés. L'esprit est arbitre de la justice, le jugement de condamnation totale qu'il prononce le constitue dans l'essentialité :

Iustice, c'est à dire qu'il faut iusticier, & mettre à mort... tous nos sentimens & complices du propre amour ; ce qu'il faut faire tout à la fois, car autrement ce ne seroit pas une entiere victoire, mais une escarmouche. Et lors il est aisé de le faire tout à la fois, et en un instant, quand nos sentimens comparoissent au milieu du parquet interieur de nostre ame, où toutes nos facultez naturelles, & vertus surnaturelles estans rassemblées & attentives, l'esprit prononce de la part de Dieu, la sentence de mort, en robe rouge, & sans appel contre ces voleurs conuaincus par tant de tesmoins, & estonnés de la vigilante attention, & du serieux silence de ce Iuges⁶⁹.

On comprend toute la valeur ici de « ceste suspension & accoissement des puissances, & de leurs actes multipliez », de ce silence contemplatif perçu dans une optique purgative. C'est en effet ce silence qui rend « sans appel » la sentence de l'esprit. Car à qui les sentiments en appelleraient-ils si la raison ici entièrement acquise à l'esprit, refuse d'entrer en discours avec eux et leur dénie son appui ? Conscient d'avoir été pris autrefois dans le filet des ruses sornoises de la sensibilité mauvaise, le raisonnable se tait et ce silence « oste » aux sentiments « autant la voix et l'espoir de tout subterfuge, comme ils sçavent prendre auantage & tenir le haut bout dans une seditieuse & confuse clameur, lorsque les sentimens disputent avec la raison, de pair à compagnon, & qu'ils crient au plus haut, où le plus insolent l'importe : ainsi qu'ils arriue souuent entre le peu spirituels, & qui par l'entretien volontaire des sentimens, negligent de se disposer à un plus pur, & plus noble genre d'Oraison »⁷⁰.

L'attitude unitive a enseigné à l'âme qu'il ne faut pas se contenter d'offrir à Dieu les imperfections distinctes qu'on découvre peu à peu,

68. *Ib.*, 654-655.

69. *Ib.*, 659-660.

70. *Ib.*, 660.

mais lui sacrifier d'un coup leur dénominateur commun, l'amour propre, ce qui est tout différent :

Le premier est en forme d'un present, que l'on fait à Dieu de plusieurs choses, les unes apres les autres, & que l'on prend dans ses coffrets à petit bruit en paix. Mais celui-cy est comme une pompe & un triomphe de victoire, où les ennemis ont esté chassé en bande, & sont aussi conduits ensemble deuant le char du Triomphant, dont il se rend maistre tout à la fois... car ainsi tout d'un coup l'Esprit met en route tous ses sentimens, les attache à la potence, crucifie la chair avec tous ses vices, & concupiscences, & se constitue en la Paix diuine, que saint Paul dit surpasser tous ses sentimens, en sorte que Dieu seul y est le maistre⁷¹.

« Lorsque le seul esprit fait en soy regner Dieu seul » il devient « esprit royal » et entre dans l'*imperium* du maître et dans la paix : « fermant entierement la porte de son consentement à tous ses sentimens, inclinations, passions, affections, recherches de propre interest & mouemens de propre amour ; ceste ame vit en seureté perpetuelle, est assise à son aise, au milieu des delices d'une paix florissante, dans le palais d'assurance, & dans un repos plantureux »⁷².

Arrêtons-nous sur ces images de gloire. Il n'y a pas meilleure façon de conclure notre enquête consacrée à l'acte du franc-arbitre qui ouvre les portes de l'essentialité. Tout en ayant essayé de montrer l'étendue du pouvoir de la liberté se déployer jusque dans le consentement passif de l'amour pur, nous avons surtout accusé les lignes concernant l'aspect actif, versant inséparable de l'acte essentiel en même temps que degré ou état psychologique. Les deux sont solidaires, et c'est en décrivant le degré qu'on peut identifier les virtualités actives de l'acte essentiel. Du point de vue psychologique l'acte unitif actif, tel que décrit plus haut, se caractérise par la conscience de sa force, ce qui permet à Joseph d'illustrer l'activité du surmoi nouveau par des images triomphales. Non seulement le moi spirituel possède ici une connaissance de ses imperfections et jouit donc d'une transcendance sur les défauts spirituels, « pour lesquels vaincre, il suffit à une bonne ame de reconnoistre ce qu'ils font »⁷³ ; mais, dans cette « bataille de Iosué contre les peuples infidelles, lesquels sont cogneuz », le moi est également conscient de sa victoire. Grâce à la réunion des puissances actives, « nos communs sentimens, & nos imperfections connuës cedent à l'esprit, lequel cognoist & sa victoire, & la fuite des ennemis : discerne, & le bien qu'il faict, & le mal qu'il euite »⁷⁴.

Cette conscience est celle de la mort que le moi se donne. Mais si l'acte simple de condamnation prononcé contre le moi propre et ses alliés se chiffre des symboles de la puissance, c'est que l'esprit jouit

71. Gal. 5, 24 ; Phil. 4, 7. *Ib.*, 656-657.

72. *Ib.*, 658-659.

73. *Ib.*, 654.

74. *Ib.*, 39, 664-665.

de la sécurité qui lui vient du fait de savoir qu'il peut par la volonté faire pivoter sur ses gonds le paysage intérieur et le changer entièrement de sens. A l'horizon se profile alors le risque subtil de la complaisance en sa propre justice. Cet enivrement de puissance a pour toile de fond le consentement passif à la volonté de Dieu, et il ne faut pas l'oublier. Cependant ce serait trahir la pensée de Joseph que de s'arrêter là et de ne pas pousser plus loin l'analyse de la mort postulée par l'acte essentiel. C'est en dégageant dans toute sa densité dramatique l'instance de la mort totale, en franchissant le degré où le moi perdra même sa conscience de victoire, que l'instance active de l'acte essentiel se trouve purifiée et qu'on passe définitivement de la moralité à la foi. On ne fait ainsi d'ailleurs que découvrir la quintessence, le « resserré » le plus concentré de la liberté d'adhésion qui, par le consentement passif, accepte d'entrer dans la nuit où l'entraîne l'adoption du principe essentiel.

2. LE VERSANT DE LA MORT, DE LA MORALITE A LA FOI

L'acte de liberté est tout ensemble orientation vers Dieu et exercice du *Veto*. Ces deux aspects constituent une seule et même réalité, dont on ne peut saisir la complexité qu'en la replaçant dans les deux climats inverses mais inséparables dans lesquels elle baigne : climat de vie et climat de mort tracent le double processus d'enrichissement et d'appauvrissement de l'aventure essentielle. Le code de cette réalité complexe est celui du Tout et du Rien qui, appliqué sous forme de *coïncidentia oppositorum*, peut donner l'impression, à première vue, pour peu qu'on accentue trop la gloire de l'Essence, d'éliider la spécificité douloureuse du Rien. Selon ce code l'homme est représenté comme ayant deux centres, le néant et le tout, ou encore comme issu de « deux origines, une active et l'autre passive : l'active c'est Dieu qui nous a créé, et la passive c'est le néant dont nous sommes tirés ». Ces deux origines ou centres doivent coïncider, si bien qu'accepter le néant et la passivité de création c'est déjà se plonger dans le Tout : « On est en son vray centre quand on ne s'attribue rien et qu'on attribue tout à Dieu, alors on est heureux »⁷⁵. L'acceptation de « néant » est ambiguë, Joseph le sait. Aussi pour distinguer l'installation mauvaise dans le néant de l'amour-propre de l'acceptation instaurative du néant de création, doit-il synchroniser celle-ci avec la plongée dans l'Essence, et donc la chiffrer des symboles de la joie et de la gloire. D'où la riche ambivalence des expressions « plonger dans l'Essence », « entrer dans le cœur ou dans le tombeau du Christ », qui signifient tout

75. E33IS (TMV), ms. 120, fol. 293v^o-294r^o. « Il y a donc deux choses en nous, le tout et le rien. Le rien c'est ce que nous auons de nous mesmes. Et le tout c'est la plenitude des thresors de la diuinité, dans laquelle nous auons entrée quand le Pere nous communique son amour » (EF, ms. 118, 321).

ensemble la mort du moi, la dissolution des fausses unités de l'amour-propre et la fruition de Dieu par identification de l'essence de l'homme à sa relation au Tout.

Que la façon sublime de décrire les deux versants de l'acte essentiel risque d'estomper le douloureux du passage du moi à Dieu, apparaît avec évidence lorsque Joseph cherche l'*analogon* de la simplification de l'homme et de sa réduction à néant non dans la passion du Christ, mais dans l'exemplarisme « trinitaire/essentiel ». Le processus d'unification de l'homme qui doit faire remonter celui-ci jusqu'à la source monadique de ses actions et de son être postule un « sans propre » que Joseph va chercher dans le relatif « essentiel et trinitaire ». Quelle meilleure façon d'ailleurs de faire tenir ensemble béance et désir d'être que de voir idéalement ces deux exigences en Dieu ? En lui l'auteur trouve la coïncidence de richesse et pauvreté, une unité qui résulte de la désappropriation totale de l'essence et des personnes :

[...] en cecy même reluit la merueille de l'unité, car ces memes relations distinguées les unes des autres reellement & personnellement... sont chacune d'elles la même chose que l'essence. Laquelle n'étant pas proprietaire de soy-même, puisqu'elle est commune aux trois personnes. elle leur communique aussi comme leur source cette perfection, de n'être pas proprietaires d'elles-mêmes [...]. Ainsi ces relations, ou proprietiez sont plutôt des fleuves immenses de communication, & desappropriation de tous les biens dont iouyssent les diuines personnes, que non pas des fosses, ou cisternes, où chacune vueille mettre à part son bonheur. Ces proprietiez n'ont rien de propre qu'un estre relatif, c'est à dire un rapport mutuel, une reciproque conuenance procedante de leur être plus intime⁷⁶.

On ressemble donc d'autant plus près à la perfection admirable de la simplicité divine « que l'on conjoint toutes ses forces, & ses puissances en la simple unité de son parfait amour, & que l'on se desnue, & appauurit des actes, des intentions, & des objets pour imiter et posséder l'unique bien suprême, qui est tres-simple, tres pur, & separé de tout ce qui n'est pas luy-même, tres-un, & unissant en son centre par eminence tous les degrés d'être, & de biens que l'on pourroit imaginer »⁷⁷. Le « sans propre » est la condition indispensable pour atteindre l'union « essentielle, immediate et totale » avec Dieu :

[...] pour arriuer là il y a une condition absolument necessaire, laquelle si vous n'accomplissez vous n'y paruiendrez iamais : c'est qu'il faut estre bien aneantie en soy mesme et resolute de mespriser pour Dieu tous les biens, plaisirs et honneurs. Lorsque vous serez ainsi vuide de toutes choses Dieu vous remplira de plenitude Diuine, et fera que toutes

76. T3VR, 622-623.

77. *Ib.*, 573.

vos pensées et affections n'auront plus d'autre objet que luy⁷⁸.

Pour sublime que soit le code employé par Joseph, son idéal exprimé par la formule « jouyr de Dieu avec despouillement de toute le reste »⁷⁹ n'exclut donc pas l'impératif de la mort. Cependant, pour encourager les sœurs à bien « s'establir dans le rien », il est souvent amené à vanter la facilité de cet acte de consentement à son néant : « Il ne tient qu'à vous » — répète-t-il à satiété — « puisque vous pouuez tousiours produire un acte d'aneantissement, il n'y a rien de plus facile à une ame illuminée... Je ne dis pas aussi qu'il faille que vous ayez de grandes lumieres ; ny que vous ressentiez vostre operation. Qu'est-ce donc que ie vous demande ? Rien qu'une bonne volonté »⁷⁹.

La liberté peut tout, c'est d'accord. Mais cette mort du moi est-elle aussi facile que Joseph semble souvent le dire ? Peut-il laisser l'âme à cette dangereuse illusion lénitive et présenter l'acceptation du Tout de Dieu comme quelque chose d'anodin et inoffensif ? Loin de là ! Et il change de ton dès qu'il prend conscience des obstacles sur lesquels à la fois bute et s'affirme le pouvoir de la liberté, sans toutefois jamais cesser d'attribuer à cette expérience d'autre chiffre que la coïncidence « joie-douleur ». Il admettra, par exemple, en parlant de l'amour actif anéantissant : « J'aduoue qu'il y a de la peine à faire ce que ie vous enseigne, mais il y a aussi une grande consolation spirituelle »⁸⁰. Tenant pour acquis qu'une subtile joie spirituelle, aux antipodes de la dévotion sensible, est symboliquement sinon psychologiquement inséparable de l'acte annihilant, il faut cependant logiquement en estomper ici la considération immédiate si l'on veut dégager de l'acte essentiel le côté tragique du renversement de l'homme. L'auteur lui-même, pour corriger l'impression laissée par ses affirmations optimistes, ne cache pas à ses filles l'envers du tableau, la difficulté de l'annihilation :

Or neantmoins, apres vous auoir representé le bonheur d'une ame qui est dans la pratique de cet acte, il faut que vous sascchiez qu'il n'y a rien à quoy la nature soit plus repugnante et s'oppose dauantage, et aussi qu'il n'y a rien à quoy la grace nous pousse et nous incite dauantage, car c'est là la vraye perfection, c'est la mort et la destruction du faux estre pour faire regner en sa place le vray estre de Dieu⁸¹.

En exhortant l'esprit à avoir confiance en son pouvoir propre, Joseph ne veut pas le laisser dupe d'une prétendue facilité formelle de l'acte simple. Le caractère dramatique du conflit dont nous connaissons bien les antagonistes, n'est donc pas près de s'atténuer quand on s'aperçoit que l'adhésion à Dieu bute contre la résistance massive du faux tout ou plutôt s'éclipse en se laissant emporter par la contre-

78. *Exh. sur l'Ascension de la Vierge sur le 8^e des Cantiques*, EF, ms. 118, 693.

79. *Ib.*, 694.

80. *Ibidem*.

81. FEsC, ms. 118, 238-239.

inclination naturelle vers le vide. Devant ce vertige du vide, Joseph laisse échapper comme une plainte de douloureuse surprise :

Quelquefois ie pense : Mon Dieu ! est-ce une si grande peyne de vous aymer, qu'il nous faille tant presser et pousser à cella ! C'est une chose estrange que nous nous portions avec tant de facillité à aymer le neant et le rien des choses créées, et que pour nous porter à aymer Dieu, il nous faille tant de persuasions et faire tant de violence. C'est le malheur du peché qui opere cella et qui nous cause un si grand esloignement de nostre centre et de nostre vray tout⁸².

La rentrée dans le bon « néant » de création suppose une spontanéité qui ne s'acquiert qu'à haut prix, en contrecarrant constamment le « penchement » vers le non-être aggravé par le péché : « Il n'y a pas une plus grande peyne qu'à se demettre de sa volonté, & d'aneantir en ceste sorte tous ses desirs pour les soumettre à Dieu. C'est l'acte le plus difficile et aussi le plus meritoire que l'ame puisse produire »⁸³. En poursuivant les pistes ouvertes par l'analyse du trait crucifiant et du monde du péché, il nous faut donc maintenant scruter le mystère du conflit douloureux entre nature et grâce, en entendant par « nature » « nostre vieil homme, tous les desirs de nostre propre estre, qu'il nous fault du tout destruire »⁸⁴. La vie spirituelle se déroule tout entière dans une ambiance de mort, elle n'est en effet autre chose, nous avertit Joseph, « qu'une destruction, abnegation, aneantissement de toutes les operations des sens et de l'amour propre, afin de faire vivre, regner et operer en nous la grace »⁸⁵.

Nous allons donc considérer la vie spirituelle sous cette lumière de mort, d'abord en relevant les expressions et les symboles qui traduisent le mieux le renversement de l'intimité mauvaise, puis en esquissant une phénoménologie globale, plutôt que graduée⁸⁶ de l'anéantissement, pour atteindre l'extrême limite de la résistance subtile du moi qui doit mourir dans l'angoisse créatrice et dilatante du trait de Dieu. Ainsi seulement la réussite « essentielle » apparaîtra dans toute sa noblesse et sa grandeur, la liberté découvrira son sens ultime, et l'homme sa véritable essence dans le consentement. Nous ne ferons pas de distinction entre les expressions à allure active ou passive, sauf pour mettre en relief le courage de la liberté d'adhésion qui accepte d'entrer dans

82. *Ib.*, 240.

83. *Ib.*, 241.

84. *Eschelle des solides vertus*, EMO, 417.

85. EF, ms. 1340, 287.

86. On peut toutefois trouver des degrés d'anéantissement un peu partout dans l'œuvre de Joseph. Le T3VR nous offre une progression du type « extérieur, intérieur, intime », à savoir annihilation de la matière, des puissances, de l'être. Dans E3JC nous est présentée une mort mystique selon les trois vies, végétative, sensitive et intellectuelle, qui réalise le programme « séparer les sens, l'imagination, l'intellect d'avec la foi ». De semblables systématisations éparses dans les Exhortations du Calvaire, sont trop mouvantes pour permettre une articulation rigide de l'anéantissement.

le climat de passivité qui, symboliquement et réellement, va dominer et caractériser notre analyse, car c'est le moment où, à la suite du Christ qui « s'est courbé sous son pere... en se laissant briser et froisser soutenant la pesanteur de son bras », il faut « nous abaisser et anéantir devant Dieu et recevoir de sa main tout ce qu'il voudra operer en nous, qu'il nous brise et nous froisse, n'importe, pourueu que nous accomplissions son diuin plaisir »⁸⁷.

Pour accepter l'opération de Dieu, il est d'abord demandé à l'âme de renoncer à son noyau, cette racine captieuse de l'amour-propre qui pose la candidature du moi à l'absolu sous des formes extrêmement subtiles. Quand Joseph exhorte à plonger les choses du monde dans le noir pour que l'âme soit comme « une personne qui est dans la nuit et ne voit rien, encore qu'elle soit au milieu de plusieurs belles choses »⁸⁸, il ne parle pas là des réalités extérieures, mais de celles du monde intérieur⁸⁹ habité par l'âme. Or anéantir ce monde intérieur, c'est sortir de soi-même. Joseph ne veut pas qu'on se leurre en pensant qu'il suffise de sortir du monde, quitter parents ou habits, faire pénitence, et entrer en religion : tout cela n'est pas suffisant, c'est s'arracher l'épiderme, c'est-à-dire l'extérieur, alors que l'anéantissement qui nous est demandé va beaucoup plus loin, jusqu'à l'intime de nous-mêmes :

il faut separer et oster jusqu'au sang de nos veines et mouëlles de nos os, et ce qu'auons de plus intime, car ce n'est pas tout d'estre escorché comme si l'on vous disoit qu'il vous faut arracher la peau... c'est autre chose quand il faut separer jusqu'à nos tendons, arteres et oster tout le sang de nos veines, cela est bien plus difficile⁹⁰.

Nous reconnaissons là les images de la complexion naturelle, du « resserré » de l'esprit-matière. Joseph semble déplorer de ne pouvoir anéantir cette source de faillibilité et de faute, et veut à tout le moins qu'on l'affaiblisse et la brise : « Nos inclinations demeureront toute nostre vie et pourtant si nous voulons voir Dieu et qu'il se manifeste à nous il faut vaincre ceste inclination, non pas que nous la puissions

87. EStE, ms. 1340, 473b.

88. FEsC, ms. 118, 228.

89. « [...] vous habitez parmi un monde qui est bien pire, car le monde exterieur n'est pas mauuais, sinon en tant que nous auons en nous ce mechant monde interieur, et si nous pouuions estre sans ce mauuais monde interieur nous pourrions habiter en toute assurance parmi le monde exterieur et il ne nous feroit point de mal, car la cause pourquoy le monde nous aporte prejudice, c'est nous-mesme, c'est que nostre monde interieur s'accorde avec ce monde exterieur, c'est pourquoy l'on fait bien de s'en tirer pour entrer en la Religion. Mais baillez-moy une ame qui n'aye point ce mauuais monde interieur, comme Nostre Seigneur, la Vierge Marie et les Apostres, elle pourra demeurer dans le monde exterieur sans aucun danger. elle fera beaucoup de bien au monde, et le monde luy en fera aussy beaucoup. Donc la source de nostre mal procede de nous mesmes et de la malignité de nostre monde interieur » (*Ib.*, 229-230).

90. *Comme Dieu manifeste sa presence*, ms. 118, 440-441.

oster tout à fait, mais au moins y faire des pertuis et il en faut tant qu'on puisse la briser »⁹¹. La brisure des moëlls et des os évoque, avec toute l'intensité désirable la douleur de se couper de l'intimité mauvaise que le glaive de Dieu tranche dans le vif. Ce n'est pas en entrant en religion que l'on se purifie à fond, on n'y perd que l'écorce du moi, il faut encore se livrer entièrement à Dieu, en prenant la réalité des vœux qui « nous desunissent de nous-mêmes »⁹² comme une initiation sanglante⁹³. Le Christ que Joseph présente aux filles du Calvaire est un Epoux de sang :

Après que le Fils de Dieu a espousé l'âme, il luy dit qu'il ne faut pas demeurer là, mais qu'il est nécessaire de se circoncire et mettre le glaiue pour separer l'esprit d'avec la nature, retrancher toutes les affections qui la troublent et qui desplaisent à cet espoux.... Il veut mettre le glaiue en ce qui m'est de plus cher, il veut que i'esgorge mon cœur et mes sentimens⁹⁴.

L'âme qui s'adresse au Christ en lui disant : « Tu m'es un espoux sanglant et cruel »⁹⁵ a devant elle l'exemple de Celui qui « ne se contenta pas seulement qu'on luy ostat ce qui estoit exterieur comme la peau », mais se vida entièrement de son sang⁹⁶. Le cœur du Christ ouvert par la lance et saigné jusqu'à la dernière goutte de son être, exprime la pauvreté intime qui consiste « en un desir de s'appauvrir pour Dieu de toutes choses imaginables : c'est un despoillement ou épuisement de tout ce qui est humain en l'âme, dans la pratique de se desgager à chaque moment de tous les mouuemens et desirs du propre estre soit pour ce monde, soit pour l'autre »⁹⁷. Et cette mort arrache à l'âme cette résolution :

Je veux quitter entierement tous mes sentimens ; non que ie les arrache de moy, car cela ne se peut, mais i'en veux quitter le commerce imparfait, comme si i'estois preste de passer en l'éternité ; ie ne puis pas me crucifier et me tuer, mais il faut que ce soit par une mort mystique ; il faut que i'entre dans le cœur de Iesus crucifié qui est la porte du sanctuaire... c'est à dire qu'il faut entrer dans le dessein de ce parfait amour⁹⁸.

91. *Ib.*, 442. « L'inclination ou complexion naturelle elle dure jusqu'à la mort, mais on peut par l'ayde de la grace en retrancher tellement les effets qu'elle n'apporte pas grand dommage à l'âme » (E3JC, ms. 1338, 294).

92. T3VR (2PS), 660.

93. Joseph donne une interprétation moderne des « démons » de l'initiation, quand il affirme que la purification intérieure peut « nous arriuer souvent par l'intervention des démons qui sont d'excellents Pères-Maîtres » (10J. 377-378).

94. E3AM, ms. 1338, 419.

95. L'âme reprend l'expression de Cippora (Ex. 4, 25).

96. E3JC, ms. 1338. 286.

97. *Ib.*, 287.

98. ESS, ms. 1338, 492.

Joseph précise alors l'étendue et le mode de cette mort mystique : « Il faut mourir au péché, à l'inclination, à l'imperfection, bref à l'attribution du faux estre et à tout ce qui est de la nature corrompue, aux sentimens imparfaits, à l'esprit naturel, aux fausses raisons »⁹⁹. Cette instance de renversement de l'intimité n'est rien de moins que l'ex-stase du mauvais esprit. L'âme recule devant cette sortie déroutante ; elle « se cache ne voulant faire voir son interieur craignant d'estre mise dehors »¹⁰⁰. Cette expression ambiguë, qui peut traduire l'état d'une âme redoutant d'être chassée par Dieu à cause de son manque de confiance, décrit plus probablement celui de l'esprit qui se dérobe par appréhension d'avoir à sortir de soi, une fois accepté le jugement de Dieu. Cette sortie de soi est une variante des images de la mort et du néant. Elle s'inspire du « depaysement » d'Abraham¹⁰¹, qui est un « passer outre » toutes considérations naturelles pour inventer l'attitude nouvelle de la foi et de l'espérance pures¹⁰². En conséquence l'esprit du Calvaire est comparé à un « desmenagement perpetuel »¹⁰³, obéissant à l'exigence « d'entrer dans une vie separée et tout à fait hors du monde » ; il est une disposition à « changer de demeure et d'habitation », c'est-à-dire à « sortir de soy-mesme pour passer en Dieu »¹⁰⁴.

Mais ce Dieu en qui il faut passer est un Dieu inconnu qui égare dans le désert, territoire effrayant où l'âme perd toute piste :

[...] c'est un lieu solitaire et escarté, esloigné et sequestré de toutes les conuersations du monde, où l'on manque de toutes les choses necessaires et où l'on endure toutes sortes d'incommoditez : si toutes ces conditions ne s'y retrouuent, ce n'est pas un vray desert¹⁰⁵.

Dans cette image Joseph cherche une quintessence de cet état de privation totale. Il conçoit le « desert des deserts » comme « une montagne esleuée au dessus de la terre, fort prosche du ciel, un lieu suspendu qui ne participe point à la gloire du ciel ni aux plaisirs de la terre : là il se voit les plus grands abandons, derelictions, secheresses, disettes et priuations de tout consentement qui se puisse imaginer »¹⁰⁶. La montagne symbolise la sublimité de l'état de privation, et aussi toute l'horreur d'être sans appui, celle d'un être suspendu entre ciel et terre qui se voit retirer toute saveur céleste et terrestre.

Après avoir amorcé par ces quelques images¹⁰⁷ le thème de l'exigence d'une dissolution du vieil homme, essayons de préciser en quoi consiste concrètement pour Joseph cette mort, cet arrachement de la complexion-

99. *Ib.*, 506.

100. EF, ms. 118, 547.

101. E3AM, ms. 1338, 412.

102. EF, ms. 1340, 291.

103. EStE, ms. 1341, 616.

104. E3AM, ms. 1338, 442-443.

105. *Exh. sur l'Assomption*, ms. 118, 666.

106. *Ib.*, 667.

intimité, cette sortie au désert, cette ex-stase de la sensibilité et de la raison, plongée dans la nuit qui laisse à l'homme un vide douloureux à la place de cœur. Pour cela il nous faut analyser encore une fois les proliférations subtiles de la conscience obsédante du moi propre et observer comment l'opération de Dieu purifie l'homme des dernières scories pour en dégager le relatif total, le noyau quintessencié, le « resserré » par excellence. C'est la fonction des grandes déréllections, dont Joseph nous donne une description apocalyptique : la désintégration cosmique est le type de la dissolution de l'homme opérée par Dieu :

[...] Quand il luy plaist faire commencer un monde nouveau il supprime l'escoulement de sa grace, & la contient en son propre globe au fond de nostre esprit, arrestant sa redondance au dehors, pour mieux combler son abondance au dedans & en l'intimité de nostre ame ; laquelle demeure sombre, & comme enseuelie dans la nuit tenebreuse, qui doit preparer l'esclat de la Resurrection au iour du Jugement... Ainsi l'interieur demeure couuert d'obscurité, & quelquefois d'effroy, & d'estonnement, & il nous semble, que Dieu soit prest à nous iuger, & punir en sa colere, il examine et met comme au supplice toutes nos puissances ; de sorte que la volonté reste toute glacée de crainte, deffiance & pusillanimité, au lieu du chaud amour qui l'allumoit : l'intellect tout noir & offusqué du nuage de mille ignorances, doutes, blasphemes, au lieu de la claire cognoissance qui l'illuminoit : la memoire broüillée d'un chaos de phantosmes, & representations confuses de veritables maux, & de faux biens, qui s'esleuent comme vapeurs espaisées du marescage des terrestres affections ; les sentimens demeurent abismes dans une mer d'absynthe, ou comme bruslez dans un deluge de flammes & peynes cuisantes, reduits en cendres & charbons : tel que sera le monde en son dernier temps¹⁰⁸.

Nous avons là les éléments qui permettent une phénoménologie concrète de l'annihilation intime : l'obscurité de l'intérieur, l'abominable sentiment d'exclusion sous la colère de Dieu, le déchaînement de la sensibilité, l'impuissance des facultés de l'être, le Dieu de l'amour et de la grâce caché en des repaires profonds quasiment inexploables. « En ceste sorte Dieu quelquefois faict que la gloire de la Fille du Roy est toute au dedans ; faict que le Soleil de la grace est comme couuert d'un sac, tout ce qui est l'ame presche penitence & annonce douleur »¹⁰⁹.

107. Nous avons à dessein laissé de côté les images de mort inspirées du tombeau du Christ, du gouffre effroyable de sa passion, du cœur et des plaies du crucifié. Nous les reprendrons plus loin, elles feront l'objet de curieuses homologations avec l'image de la mer de l'essence.

108. IVS, V, 34, 618-619.

109. Ps. 44, 14 ; Ap. 6, 12. *Ib.*, 620.

Ce qui est demandé à l'âme en cet état est avant tout de consentir à l'obscurité de son intérieur avec toutes ses douloureuses implications. L'esprit doit renoncer au chant triomphal de la liberté dans l'exercice de son Veto et de sa projection vers Dieu. Dans la suspension passive des puissances « l'amour propre est accablé souz la main de l'opération puissante de Dieu par dessus tout ce que nous pouuons discerner ». « La defaicté & ruine de tout nostre monde », « l'enseuelissement uniuersel de tout ce qui est du vieil homme », tout cela est une victoire qui passe par le renoncement noétique, une bataille menée par Dieu à l'insu de l'esprit. Perdre ce contrôle raffiné sur le moi, accepter que l'opération essentielle échappe à toute sorte de réflexion, voilà bien un état crucifiant, une vraie mort du moi. Car se rendre compte de la puissance de la liberté selon son agir entièrement conscient c'est mettre des limites en imposant des « modes » au contact avec Dieu, et donc borner par l'accidentel et le particulier l'absolu de la volonté de Dieu. Mais quand cette conscience est retirée à l'âme et qu'elle est conduite par « voye d'abnegation, d'aridité, langueurs, pusillanimité » alors « tout l'homme meurt, pour laisser viure en soy Dieu seul » :

Icy se voit que l'âme doit tenir pour imperfection s'impatienter, gémir, se plaindre, desesperer de pouuoir paruenir à posséder un trait tant agreable à Dieu : car c'est la nature qui voudroit bien preuenir l'opération de Dieu et se fasche de ne le pouuoir contrefaire. Que l'âme fasse son deuoir de sa part, mourir et fidèlement s'aneantir, se vuidier et desapproprier des desirs de sa volonté, & des lumieres et cognoissances de son estat. Dieu sçaura lui mesme luy faire cognoistre ses fautes en temps et lieu, luy faire apprendre à gémir vrayment et efficacement. Tandis qu'elle se contente de ne pouuoir gémir, regretter, aymer purement Dieu, vaut mieux que tels actes lesquels il ne luy veut pas donner pour lors. Ainsy elle se contentera d'auoir Dieu seul se soumettant en tout à son vouloir¹¹⁰.

« Perdre la vue de son état » est un programme de mort très dense. Consentir à perdre tout regard sur l'opération secrète de son consentement à Dieu, c'est obliger l'amour-propre à abattre son jeu qui est de faire croire que consentement à Dieu et désir de perfection sont une seule et même chose. L'intensité de la mort du moi comporte l'enterrement de tous les projets spirituels dans lesquels cherche à se dresser le faisceau des sentiments et des raisons. L'âme « s'estoit preparée à faire des grands sacrifices à Dieu, mais là dessus cette nuée de la Majesté du Seigneur interuiet et la couure et enuironne en sorte qu'elle ne sçayt plus ce que tous ses desseins sont deuenus »¹¹¹. L'âme doit surmonter la crainte que cette « suspension de connoissance » puisse compromettre la perfection. le projet spirituel, car ils se trouvent éminemment en Dieu. Que celles qui sont avancées en cette pratique

110. TVE (EMO), 288-289.

111. EIOAp, ms. 1340, 232.

« n'aient poinct de crainte d'aneantir leurs propres pensées et operations pour Dieu, puisqu'il sçaura bien leur en donner des meilleures et elles trouvent eminemment en luy ce qu'elles auront quit'é afin de luy plaire plus parfaitement »¹¹².

Pourquoi cette insistance sur l'« entier aneantissement de tous les interests et veuës de nostre propre estre »¹¹³ même s'ils concernent la perfection, sinon parce que l'homme risque toujours de s'appuyer sur sa propre justice ? Déjà dans les lettres de direction à sa mère Joseph mettait en garde contre le danger de la propre justice qui se glisse chez le spirituel le plus avancé et que l'on n'écarte qu'en acceptant le dénuement total :

[...] de vray, ie le repete encore une fois, il est besoin quelquefois que Dieu nous desnue de toute part, dehors et dedans, et du temporel et du spirituel, voire du sien mesme, ie dis sensible et recogneu de nous : et quand cela arriue, nous deuons tascher de nous y comporter avec grande fidelité, nous ressouuenant des promesses que faisons à Dieu au temps de la prosperité et des enflammez desirs que produisions de vouloir souffrir ; en tel estat on fait plus de profit en une heure qu'ès années d'un autre, et encore se faut il despouiller de la veuë de ce profit, tant la nature est subtile à se reprendre partout et vouloir chercher des Roses dans les plus picquantes espines¹¹⁴.

La vue de son propre profit constituerait dans cet endroit désertique une oasis, un moment d'aliénation, qui rendrait supportable l'état de dérélition. Joseph détourne ce danger en recommandant à sa mère de ne pas regarder « cet estat comme l'eschelle d'une haute perfection » pour s'y complaire et se promettre « grandes choses », le seul plaisir permis est de se « voir estre le butin et la proye de Dieu », se laisser « despouiller de luy piece à piece, bien plus que la chemise, les entrailles, le cœur, l'ame, les delices, le repos, la paix interieure, les sentimens d'amour » pour se « glorifier seulement en sa croix seiche, sanglante, et si elle est arrosée ce ne sont pas de consolations, mais des ruyceaux du sang de Iesus et des larmes de Marie »¹¹⁵. Que reste-il en effet à quoi puisse encore s'accrocher une âme qui n'a plus plaisir ny haut ny bas » hormis la subtile complaisance dans sa propre justice ? « L'amour sensuel elle l'abhorre ; quant aux consolations sensibles et puerilles deuotions elle les mesprise. Mais au moins — Joseph débusque ici l'inconscient captatif — qu'il me soit permis de viure selon mon propre amour spiriuel, qu'il me soit permis de viure selon telle façon de vie vertueuse qu'il me plaira ; i'aymeray bien les vertus, pourueu qu'elles soient miennes et à mon gré »¹¹⁶.

112. *Ib.*, 233.

113. *Eschelle...* EMO, 413.

114. EpMT, 23, 2439-2440.

115. *Ib.*, 36, 2475

116. TVE (EMO). 312.

Ce droit de regard sur sa propre perfection, voilà une façon subtile de sauver quelque chose de ce qui est « mien ». Pour dépasser « la veüe orgueilleusement recherchée en nostre justice propre »¹¹⁷, à savoir, une justice toute « morale », il faut prendre au sérieux la doctrine paulinienne de la justification par la foi¹¹⁸. Passer définitivement de la moralité à la foi, c'est renoncer à toute confiance en soi pour s'appuyer sur la force du Christ, répétant avec saint Paul « *libenter gloriabor* » (2 Cor. 12, 9). Sinon, l'âme reste prise dans les tenailles meurtrières du mauvais dilemme de la fausse confiance en sa perfection ou du désespoir :

Considerons combien il importe de quitter ce secret desespoir d'arriuer à la perfection et de se fortifier en la vertu de Iesus Christ par cette humilité et confiance en Dieu. La cause pourquoy nous ne profitons pas de nos faiblesses est que nous ne nous appuyons pas sur Iesus Christ. Sitost qu'on a pratiqué quelque acte de vertu ou quelque petite deuotion si vous y prenez garde on fait tant de réflexions, complaisance, propre estime, mespris des autres, etc., que l'on perd le goust sensible, ou que l'on tombe en quelque imperfection, on s'inquiete et se trouble... ce qui fait voir que l'ame estoit appuyée sur elle mesme et que son baston est l'amour propre et comme il vient tomber et qu'il n'est pas content, elle se desespera. En ces ames là n'habite poinct la vertu de Iesus Christ, mais la vertu d'elles mesmes et de Sathan, lequel se plaist à tenir ces ames là dans l'un de ces deux estats : ou dans le secret desespoir d'arriuer à la vertu, ou dans la fausse complaisance d'estre vertueuse, en sorte que quand on sort de l'un on entre en l'autre¹¹⁹.

Pour arracher à cette oscillation, à laquelle n'échappent pas les âmes déjà profitantes, Joseph conseille de prendre le « remede de l'infirmité », en d'autres termes de consentir à sa propre injustice, remède bien facile à condition qu'on le comprenne et le pratique « d'un maniere radicale et qui soit empreinte dans l'esprit »¹²⁰. Consentir à l'infirmité (et « tout ce qui est d'infirmité se réduit à la peine d'esprit ou de corps et au peché ») signifie ici prendre au sérieux le *libenter* qui va plus loin que la patience. « Souffrir volontiers ses peines ce n'est pas assez, car la patience est trop foible et on tomberoit dans le discouragement. Mais si l'ame a une telle lumiere que de connoistre que l'infirmité est son bien... cela va bien et elle acquiert

117. *Ib.*, 308-309. Cette complaisance en sa propre justice est d'autant moins excusable qu'elle prend appui sur les dons de Dieu et cherche à s'approprier ce qui est gratuit par définition : « Si nôtre être naturel ne se peut passer un seul moment de son assistance immediate, comment nôtre être surnaturel, qui est plus digne, moins nôtre... pourra t'il subsister sans l'intime liaison de nôtre esprit avec le sien... ? » (T3VR (2PS), 613-614).

118. *Eschelle...* EMO, 416.

119. EF, ms. 1340, 117-118.

120. *Ib.*, 118.

des grands merites et beaucoup de force »¹²¹. Mais comment peut-on se glorifier « au peché » ? Joseph précise : « Il ne faut pas se glorifier au peché, mais de la foiblesse où l'on se trouue de resister au peché »¹²². Le moi sera perdu en Dieu, tandis que l'âme réussira à lui sourire encore du fond de l'enfer de sa propre injustice :

Ce qui maintiendra l'âme en la vraye pratique de cecy, ce sera la fidelité en la pratique de la foi viue et du pur amour. C'est que l'âme croit sans aucun sentiment et experience, et est aussi fidele dans la plus grande secheresse, repugnance et contrarieté des sentimens, quoy qu'ils luy persuadent qu'elle est uné miserable infidelle, remplie de toutes sortes d'imperfections, que Dieu ne l'aidera pas. Lors l'âme, par cet acte de foy nuë et pur amour vient à ieter un sourire vers Dieu, et dit : il est vrai, mon Dieu que ie suis bien miserable et que i'ay l'Enfer en moy, mais pourtant ie ne veux pas me descourager : me voilà mon Dieu, faictes de moy à vostre sainte volonté, vous estes touiours digne d'estre aymé et seruy parfaitement¹²³.

Affirmer ainsi l'Être de Dieu dans le vide même de l'expérience, c'est croire qu'il n'est pas la somme d'attributs exemplaires de ma perfection mais l'Amour qui personnalise l'Essence. C'est à cela que conduit l'acte de complaisance, pointe de l'homme et découverte de Dieu. Mais cette découverte est d'abord celle d'un Dieu inconnu, mystère d'une présence qui ne s'affirme qu'en se déroband. Le Dieu de l'expérience ordinaire, celui qu'on adore dans le Ciel de la consolation disparaît. L'âme doit désormais rencontrer le Dieu annihilé du Calvaire et mettre sa foi dans le Christ qui « s'est comme despouillé, s'il faut ainsy dire, de sa Diuinité... de sorte que non seulement il a mis dans la Croix sa dignité d'homme, comme si elle n'eust pas esté du tout, mais aussy celle de Dieu, qui est une chose espouuantable ; car quoy de plus estrange qu'un Dieu n'estre point ! »¹²⁴. Le Dieu de la croix est un Dieu caché, un Dieu qui renonce à ses perfections :

[...] c'est là où il supprime l'esclat de toutes ses perfections, sa puissance paroist affoiblie, sa sagesse est estimée folie, sa bonté semble criminelle... bref toutes ses perfections ont suspendu tous leurs effects ; l'humanité mesme... qui auoit je ne sçais quoy d'attrait pour enleuer les cœurs, est toutesfois difforme et desfigurée, paroissant non un homme, mais un vil vermisseau de terre, de sorte que nos yeux et nostre raison humaine perd du tout pied là dedans¹²⁵.

« Pourquoi cella ? » se demande Joseph. Parce que le Christ voulait montrer aux hommes « qu'il estoit un Dieu caché, qui ne doit pas

121. *Ib.*, 119.

122. *Ibidem.*

123. *Des quatre sortes d'union*, ms. 118, 424-425.

124. EF, ms. 118, 683.

125. E5PL, ms. 1339, 222.

estre conneu par les sens, mais adoré par la foy et qu'il auoit operé des merueilles en ceste passion qui seroient imperceptibles aux sens et à la prudence naturelle. C'est par la seule foy, qui est un rayon esclairant l'ame surnaturellement, que nous croyons et adorons ce Dieu crucifié¹²⁶. Quelle est la puissance de cette « clarté de foy tenebreuse », par laquelle on adore et on aime sans connaître¹²⁷, sinon d'accomplir le miracle de percer la gangue imaginative qui présente un Dieu-justice « faisant ressentir à l'âme des traicts de sa rigueur »¹²⁸, pour découvrir le Dieu-Amour? C'est cette foi-confiance qui fait accepter la disparition du Père, dépasser toute crainte de vengeance et esprit de servilité, noyer le mal fondamental de la plus subtile présomption, taire toute récrimination, et dissoudre le noyau d'amertume qui bouche le cœur. C'est tout cela qui fait l'objet de « l'heureuse ignorance », de la « philosophie obscureie »¹²⁹, et se trouve englouti dans la « sainte caligine et obscurité » dionysienne¹³⁰. L'esprit est bien nu, lorsqu'il n'est plus attaché à rien autre au monde qu'à la secrète promesse d'une révélation de la paternité toute gratuite de Dieu.

L'acte de complaisance, que Joseph conseille si souvent, n'est vraiment un acte d'amour pur que s'il met en veilleuse le moi en éteignant tout regret de se voir imparfait face à l'infinie sainteté de Dieu :

Il faut... venir à ce point de nous complaire entierement en ce que Dieu est tres-heureux, encore que nous soyons malheureux, soit par le mal de peine, & mesme par le mal de coulpe, de sorte qu'il n'y a veuë aucune de nos angoiszez et pechez, en l'object du passé, present ou du futur, qui doie empescher l'ame habituée en ce: exercice du pur amour, de s'affermir tres stablement au fond de l'esprit, contre tous les orages des sentimens, en ceste complaisance de la felicité immuable de Dieu, desormais son unique obiect & amour¹³¹.

126. *Ib.*, 223.

127. Citons comme exemple un des nombreux passages où Joseph parle du clair-obscur de la foi : « Voyons... comme Dieu conforme une ame fidelle à son Fils et opere en elle ces deux choses : lumiere et tenebre tout ensemble, puis il l'esleue et attire dans le nuage de la foy ; plus il la prie de lumiere et plus elle se conforme et se resigne à sa volonté ; plus il la remplit de secheresses et de derelictions, la met en des grandes oppressions. pressures, assiegemens, et suspensions. Qu'arriuera-t-il alors à cette ame, ainsi exposée et abandonnée à toutes diuines operations et dispositions ? Il arriue que sa foy est fort obscure, quant à l'euidence des sens, plus elle est pure. Dans cette foy obscure où les sens ne voyent goutte elle connoist tout ce qu'elle connoist par obscurité : sa foy est toutefois en mesme temps si claire quoique non euidente, qu'elle luy fait voir toutes choses comme rien et son tout dans le rien où il reside ; et elle l'y adore sans le connoistre et ayme un obiect qu'elle ne connoist pas, mais qu'elle croit » (EIOAp, ms. 1340, 231-232).

128. E331S, ms. 120, fol. 136v^o.

129. *Ib.*, fol., 106r^o.

130. *Ib.*, L'expression est une variante du ms. 1335, 113.

131. TAE, éd. 1620, n. num., 198.

L'acte de complaisance actif s'efforce de ratifier actuellement la virtualité profonde qui constitue l'esprit nu et de ranimer le filet d'espérance qui maintient celui-ci en vie. L'âme « semble sans amour, neantmoins reste en elle une violence incogneüe, et un secret panchement vers Dieu, cherchant tousiours ce sien obiect incogneu et secret, sans se reposer ailleurs sinon par mesgarde et surprise »¹³². C'est « l'acte d'amour direct sans reflexion qui est le plus excellent et meritoire », par lequel on va à Dieu « droictement »¹³³. C'est le « petit feu caché au fond de l'esprit », feu inextinguible nourri par une subtile lumière virtuelle qui est la confiance dans le Dieu-amour, « operation de la plus sublime et plus pure portion de nostre esprit »¹³⁴. C'est enfin le « traict simple » qui met en contact avec le Dieu au-dessus des « formes », un Dieu dont on affirme simplement l'Être qui égale l'Amour :

Ce qui peut soustenir l'âme en ce traict simple, c'est l'amour ; et encore qu'elle soit dans l'obscurité et secheresse, elle ne delaisse pas de voir son Dieu, car quoy que la foy ne le voye que par des formes, mesme elle se sent attirée et occupée à un obiect qui la tient attentive sans distraction, et elle voit bien qu'il y a quelque chose en elle qui y consent, elle se contente de cela et produit son acte d'abandon, non par acte de cognoissance, mais d'amour, s'abandonnant à cet estre infiny qu'elle sçayt tres certainement estre Dieu¹³⁵.

Au delà des affres de la dérélition, pointe donc à l'horizon de l'âme la lueur de la confiance. En perdant la vue, affectivement capta-

132. TVE (EMO), 319.

133. E33IS (TOE), fol. 137r^o-v^o.

134. « Qu'est-ce donc qui porte l'âme à son Dieu ? c'est ce petit feu caché au fond de l'esprit, et qu'est-ce qui rend ce feu inextinguible ? C'est cette lumière virtuelle retirée au fond de l'esprit, car on ne peut aymer sans connoistre, mais ce que l'âme connoist luy est incomprehensible : elle marche en cette obscurité, elle ne voit et n'ayme rien, elle voit bien et ayme bien, mais elle n'en a pas la jouissance, n'estant point reflexchie en son operation. C'est une operation effectiue de l'intellect jointe à l'operation de la volonté, que l'on appelle intelligence. Elle a diuers noms, mais enfin c'est l'operation de la plus sublime et plus pure portion de nostre esprit » (*Ib.*, ms. 1335, 125).

135. *Des quatre empeschemens de l'oraison*, ms. 118, 286. Ce « quelque chose qui consent » est extrêmement important parce que l'âme « n'a presque aucun discernement de ce qui se passe en soy... ses puissances sont tellement assiegées qu'à peine peut-elle produire un acte : ce n'est pas que sa volonté et franc-arbitre ne soient pas tousiours libres de vouloir le bien et le mal, mais elle est si fort combattuë qu'elle ne sçauoit presque discerner ce qu'elle fait » (E5PL, ms. 1339, 226). Joseph, à la suite de sainte Catherine de Gênes, met en rapport le Purgatoire avec l'état de dérélition : se demandant si les Ames du Purgatoire ont encore la foi, il répond : « C'est comme nous lors que nous auons des grandes et violentes tentations, nous ne sçauons presque où nous en sommes, nous n'auons aucune veuë ni discernement si nous y consentons ou non et cependant nous n'auons pas perdu la foy, mais c'est qu'elle opere d'une maniere inconnuë et imperceptible à nos sens » (EAP, ms. 1339, 279).

tive de son état, elle découvre le consentement secret. Mais pour que l'esprit se retrouve ainsi doué d'une nouvelle sensibilité, l'ancienne doit être mise en échec. La mort de l'esprit, en même temps que sa force, est l'insensibilité. La question de l'*apatheia* a toujours posé des problèmes, et il est important de préciser tout de suite que l'insensibilité est une qualité de l'esprit parvenu à se désolidariser du faux moi homologué à la sensibilité, sans que cela implique l'émoussement immédiat des sentiments. Dans un climat de pensée où l'on est encore habitué, même après Descartes, à attribuer les passions à l'âme, cela se conçoit ; mais il ne faut pas oublier que chez Joseph « insensibilité » est parfois synonyme d'imperceptibilité et se réfère alors à l'acte essentiel qui échappe à l'emprise de la sensibilité archaïque. Les images de la puissance de la liberté nous ont habitués à voir le franc-arbitre s'évader de l'encerclement des émotions par le haut mépris. Les émotions, isolées comme non-moi, font partie des « choses » que l'âme se doit de considérer comme indignes « d'occuper son esprit » et de regarder par conséquent « au dessous d'elle comme la terre »¹³⁶. Le but de l'annihilation affective n'est autre d'ailleurs que d'arriver à éteindre les réactions émotives de l'âme devant les « choses » :

[...] quand ie dis que l'ame doit produire un acte d'aneantissement de tout ce qui est créé, ie n'entends pas dire par là qu'il soit en son pouuoir de faire que les choses qui ont esté n'en ayent plus, mais bien ie veux dire qu'elle peut et doit faire par cet acte d'aneantissement que toutes les choses créées à son esgard soient comme rien : c'est à dire qu'elle ne soit plus esmuë par affection, auersion ou complaisance en l'obiet d'icelles, que si elles n'estoient poinct¹³⁷.

De quelle façon entendre cette possibilité de s'élever au-dessus de l'émotion ? Non certes en essayant de l'étouffer, de l'anéantir effectivement « à force d'actes ». Car « nous ne pouuons nous destruire nous mesmes, d'autant que ce qui est de nous n'est pas plus fort que nous mesmes ; il faut une operation plus puissante qui est celle de la foi »¹³⁸, et n'agit qu'indirectement sur la sensibilité : en rompant l'équilibre entre les forces du moi propre qui se neutralisaient, elle signifie à l'esprit qu'il ne doit pas s'identifier à la douleur du vieux moi qui garde encore toute son intensité.

On retrouve là tout le tragique de la mort, dans cet impératif qui oblige l'esprit à se séparer de « sa » douleur. En décrivant les hésitations de l'âme qui doit subir la peine capitale sous le glaive de Dieu et « entre les esmotions de crainte et de courage s'efforce de se resoudre à la constance et à mourir comme il faut »¹³⁹, Joseph semble vouloir présenter l'état de l'âme qui se nourrit d'angoisse en gardant précieusement et sottement la gestion de son malheur : « La pauure

136. *Des quatre empeschemens...*, ms. 118. 273-274.

137. FEsC, ms. 118, 236.

138. *Des quatre empeschemens...*, *ib.*, 272-273.

139. TVE (EMO), 303.

nature a peur » de s'oublier en Dieu. « La nature attend la grace et ses lettres de remission, elle s'imagine euitier la mort en temporisant »¹⁴⁰, et tous ces atermoïements ne font que saper la vraie énergie de l'esprit et redoubler la douleur : « Ainsy cette ame souffre un incroyable martyre, meurt mille fois, prolonge ses angoisses, ne sçayt si elle vit ou si elle meurt, ne sçayt ce qu'elle doit desirer, enfin elle n'est ny morte ni viue, sinon qu'elle est morte de peur, de craintes et pusillanimité, et est viue au ressentiment de ses peines »¹⁴¹.

Tout autre est l'attitude du véritable esprit qui s'affirme quand par le simple consentement angoissant, l'âme « meurt à cette douleur et n'en fait cas »¹⁴². La mort radicale, l'insensibilité de l'esprit est dans ce renoncement à sa douleur, renoncement qui n'est autre qu'un changement de sens de l'angoisse. L'esprit ne s'en trouve pas plus anesthésié que la douleur ne s'en trouve endormie. D'une part, il transcende la douleur en la reconnaissant comme angoisse de l'autre, du vieux moi : la douleur que l'esprit refuse est celle qui est l'objet d'une constatation amère, et contre laquelle on se raidit, on se cabre, et où finalement on s'enfonce. De l'autre, il assume cette douleur comme venant de la main de Dieu, ne connaissant matière plus précieuse pour le sacrifice qui solde la vraie mort. « Tant que l'âme se rejouit sensiblement au milieu des traueaux, cela n'est pas mourir, mais viure »¹⁴³. L'esprit produit alors « l'acte tres simple de soumission et dependance au diuin vouloir » avec le courage d'y joindre « une veuë d'unir ses peines à celles de son Sauueur, pour ensemble les luy offrir en sacrifice »¹⁴⁴.

Là est le vrai triomphe de la liberté, qui ne se contente pas de subir, mais accueille et assume : « Il faut engloutir la mort et nos sentimens avec elle, non à demy ny par contrainte, mais se porter avec courage sur la mort de sa propre volonté qui faict qu'enfin nostre vie est de mourir à soy mesme »¹⁴⁵. Joseph affirme que la douleur non seulement n'a de sens que si elle est passivité assumée par l'esprit, mais doit à la liberté sa consistance et sa durée :

[...] ie dis que pour que la douleur soit vraye douleur, il faut qu'elle soit volontaire ; car si elle ne prend son principe dans la volonté, c'est plustost une action de desespoir qu'une souffrance meritoire. Je dis de plus quand qu'à raison de la conionction du corps avec l'esprit. qu'il faut necessairement

140. *Ib.*, 304-305.

141. *Ib.*, 304.

142. *Ib.*, 313. « Les sens ne laissent pas de se plaindre et de s'impatier, mais l'ame ne prend pas garde à leur peine, elle sçayt bien que cela leur est naturel, ainsy elle se mocque et s'esleue au dessus de toutes leurs esmotions, et dans l'impatience des sens elle pratique la patience au fond de l'esprit » (*Exh. sur l'Assomption...*, ms. 118, 679).

143. EpMT, 23, 2439.

144. *Petit traicté enseignant le spirituel proffit*, EMO, 572.

145. EF, ms. 118, 548.

que nostre douleur procede de nostre volonte et eslection ou autrement qu'elle n'est pas de duree¹⁴⁶.

Cela suppose que l'esprit soit capable d'aller si loin qu'il devienne desir de souffrance et que sa sensibilité nouvelle se faconne par la douleur. Comme la Vierge qui a « choisy volontairement la souffrance » et par l'acte du franc-arbitre se « tint stable » au pied de la croix, en rendant « son cœur susceptible aux atteintes du glaive de compassion »¹⁴⁷, l'esprit se decouvre, contrairement à l'idéal stoicien, desir essentiel « d'aimer la souveraine douleur ». Voyons-en la pratique dans une âme qui en « fait profession » :

La première chose qu'elle fait est qu'elle la choisit tousiours en toutes choses et dit : quand il seroit en mon choix de jouir de toutes les delices et consentemens imaginables, j'eslierois plustost la souffrance. Voilà un vray choix de volonte, et un vray desert où l'ame trouue sa joie dans la peine des sens. Quand elle est dans cette vraye resolution que ie viens de dire, si elle endure quelque chose, elle ne s'en estonne ni n'en se plaint, s'estend selon sa volonte et non selon les sens¹⁴⁸.

Cette douleur qui est toute de « comparaison » semble dépasser les exigences de purification et constitue déjà l'étendu, le corps de l'esprit, dont l'analyse est réservée au chapitre suivant. Elle n'en a pas moins une incidence sur le processus d'anéantissement, car c'est elle qui permet l'*apatheia* de l'esprit, la vraie extase¹⁴⁹, sortie de la douleur personnelle pour entrer en Dieu, l'état d'indifférence¹⁵⁰. Elle met en veilleuse

146. *Ib.*, 678.

147. *Ibidem*.

148. *Ib.*, 678-679.

149. « Extase veult dire : sortir et iaillir de nous-mesme pour nous esleuer et escouler dans Dieu : ce qui se faiet non par les sentimens, comme ii y en a qui pensent que pour s'esleuer en Dieu, il faut faire des rauissemens et se laisser aller à ie ne sçay quel bouillonnement de sentiment d'esprit naturel ; ou par une autre extremité, se laisser si fort habituer à une paresse d'esprit, que pour s'y nourrir de plus en plus, ils se persuadent qu'ils font oraison de silence et d'extase. Tout cela est tromperie ; car l'extase veritable que Dieu donne et nous demande, c'est celuy (*sic*) que nous enseignons, lequel est que pour sortir de toute recherche de vos propres interests, vous vous esleuiez sur tout ce qui est de la nature et des sens, et que vous perdiez tout ce qui est de vostre propre estre, afin que celuy de Dieu regne, et alors vous serez grandement heureuses » (*Exhortation au iour de la Chandeleur*, 1613, ms. 118, 777-778).

150. « Les ames qui ont dessein de l'imiter (la Sainte Vierge) entrent dans les cloistres non pour viure à leur ayse mais pour destruire le peché, compatir aux douleurs du Sauveur et se preparer à la mort. Dans ce combat la nature deffaut peu à peu, l'amour la presse et enfin la fait mourir... elle desire passer sa vie dans la vie de Dieu mesme, elle se met dans l'état où elle voudroit estre à l'heure de la mort, elle est indifferente de viure ou mourir quand il plaira à Dieu et veult employer tout son estre à sa plus grande gloire » (E3AM, ms. 1338, 426).

les autres douleurs car, si l'esprit est insensible à la mauvaise angoisse concernant ses imperfections, c'est qu'il est tout entier, d'une façon plus épurée, douleur à cause de l'intimité offensée et de l'incommensurable distance de la sainteté de Dieu, et cette douleur purifiée est directement proportionnelle à l'amour. La « plus grande douleur » de l'âme « doit estre de voir Dieu tant offensé en son amour et en son honneur, car l'amour que l'on porte à Dieu offensé est la cause de l'horreur du pesché et plus la douleur est grande et intime ainsi l'est de l'amour »¹⁵¹. Douleur héroïque dont Joseph nous dit :

[...] ce n'est pas une douleur morne, lasche et abattuë, mais pleine de ioye et de courage qui porte l'ame à entrer dans les interests de Dieu et à destruire tous ses ennemis ; il n'y a rien qu'elle ne vueille pour luy ; elle souffrirait cent mille tourmens pour faire qu'il fust aymé de toutes ses creatures et briserait mesme son cœur s'il estoit necessaire pour contenter son Dieu. Cette douleur qu'elle a de le voir tant offensé luy oste toutes les autres douleurs et plus cette douleur est grande et intime, et moins elle ressent les autres douleurs. Ce mouuement fait qu'elle ne ressent plus les douleurs du monde quelque grandes qu'elles soient : elle n'a point de douleur en ce qui la regarde que de voir en elle ses peschés ; ce n'est pas une douleur lasche et sensible mais heroique, qui ne veut rien espargner pour euter le pesché¹⁵².

Pour oublier entièrement le moi, il faut épouser les intérêts de Dieu ; pour noyer le borné de la douleur personnelle, il faut un étendu de douleur à la dimension de l'univers. L'état victimal dépasse l'instance de purification du péché pour réaliser la mystérieuse loi de mort qu'exige l'amour. Nous avons un exemple de cette exigence de mort, de ce renversement de la nature, dans la Vierge, archétype d'une nature humaine sans péché. Au pied de la Croix « elle mourut, c'est à dire qu'elle changea entierement d'estat, prit tout un autre ply, elle changea l'amour naturel et sensible qu'elle portoit à son Fils en un autre fort constant, surnaturel et diuin »¹⁵³. « La Vierge ne souffrit pas seulement la douleur que ses sens auoient de la mort de son Fils, mais bien plus l'effort que fist son esprit sur la nature » pour entrer dans la vision rédemptrice de l'amour de Dieu. Son cœur, à savoir sa sensibilité maternelle, « fust fait l'obiet des victoires de l'esprit de Dieu, lequel le brisa, foudroya et mit en mille pièces ». Bref « tout ce qui estoit dans la nature, quoique saint, fust rompu et diuisé afin de rendre ses operations plus diuines »¹⁵⁴. La loi de mort se révèle dans toute sa force comme immanente à l'être et la condition indispensable pour que celui-ci puisse s'affirmer comme essentiellement ouverture à l'infini de Dieu. Ainsi atteint-on la coïncidence des opposés en

151. *Ib.*, 422.

152. *Ibidem*.

153. ECV, ms. 1338, 318.

154. *Ib.*, 320.

découvrant la joie, pas seulement la joie de l'amour fruitif, c'est-à-dire, celle d'un doux amour, donné selon le bon plaisir de Dieu dans l'ex-stase de l'annihilation passive, mais la joie « resserrée » du fond dans la « souffrance du vouloir diuin », qui résulte de la pratique canfieldienne par laquelle l'âme arrive à « esgaler l'annihilation actiue à la passiuue »¹⁵⁵, c'est-à-dire à jouir de Dieu par la confiance inébranlable jusque dans les états de dérélition. L'acte de consentement simple, qui perce le mur du silence de Dieu, égale l'amour actif au fruitif : il est vraiment « la cresse et la fleur de l'amour et la plus excellente operation de l'ame »¹⁵⁶. Les riches expressions de l'*Exercice des Bienheureux* acquièrent ici tout leur poids en dévoilant la force du langage de l'Essence. L'âme en effet « s'arrestera en une totale immersion et plongement de soy-mesme, comme oublieuse de son être, en l'ocean du diuin estre, se reioyissant uniquement des perfections et de la ioye de Dieu »¹⁵⁷. Tout l'être expire en Dieu quand on lui offre, comme le Christ, sa volonté entière, car « mortifier tout le reste de ce qui est en nous pour faire viure nostre volonté, c'est faire un sacrifice de soy mesme à soy mesme, mais offrir sa volonté à Dieu c'est se soustraire soy mesme à soy mesme ». Alors éclate tout le réalisme de l'expression « s'escouler et glisser en la jouissance de l'essence diuine, par la porte de la croix et de l'amour »¹⁵⁸. L'âme est au ciel, au ciel de l'Essence, tant qu'elle reste clouée à la croix : « C'est ici le vray martire du pur amour qui ne laisse pas descendre l'ame de la croix, iusqu'à tant qu'elle ait chanté le *consummatum est...* Telle est l'heureuse fin de la vie spirituelle »¹⁵⁹.

Cette mort est l'heureuse fin de la vie spirituelle parce qu'elle est la réalisation parfaite des polarités « resserré » et « étendu ». Celle du « resserré » d'abord, selon que l'indique le langage de l'essence une fois décodé. L'essence est un « resserré » de Dieu, le point qui engloutit l'éventail de ses perfections et en fait un Dieu caché, un Tout aimé désormais pour lui-même, le terme de l'amour pur. Mais ce « resserré » est en même temps une promesse d'« étendu » en profondeur, car « quand Dieu se cache, c'est qu'il se dispose à operer plus puissamment et plus intimement... quand Dieu se plaist de retenir le coulement de ses graces et cache ses operations, c'est pour puis après les infondre plus abondamment et operer dans le fond de la volonté avec plus de force et d'intimité »¹⁶⁰.

Le langage de l'essence ne dévoile toutefois toutes ses virtualités que quand il évoque le « resserré » ultime de l'homme qui, rentrant

155. *De l'oraison habituelle*, ms. 118, 978.

156. 156. EAJ, ms. 1338, 183.

157. EB, 55-56 (4 Op., 338). TVI (EMO), 238.

158. TVI (EMO), 241-242. Selon 4 Op. variante « par la porte de la volonté », 341.

159. 12F, EMO, 623.

160. E5PL, ms. 1339, 225. Cfr. aussi TVE (EMO), 313-315.

dans son néant de création¹⁶¹ et dans l'abîme de son *non-sum*¹⁶², rejoint « l'heureuse abstraction de tout le sensible et de tout le créé »¹⁶³ et devient « essence », c'est-à-dire esprit, coïncidence totale avec son être originaire. Le contact d'essence à essence dont Joseph parle parfois doit donc être interprété avant tout comme une rencontre entre le « caché » de l'homme et le « caché » de Dieu. Ce « caché » d'amour est l'« étendu » d'une dilatation infinie, car les « dons immenses » que Dieu a « retressis en nous... eu égard à nôtre petitesse » éclateront un jour, à condition qu'on ait surmonté toute attitude captative en sachant « dilater autant qu'il se pourra l'étroite capacité de nôtre être » pour « le presenter à Dieu tout vuide de nous-mêmes : afin qu'il soit l'obiet unique de nôtre bon-heur, & le consommateur de nôtre éternelle beatitude, comme il est nôtre seul principe »¹⁶⁴. Le « resserré » du consentement à l'inconditionnel de la volonté de Dieu est en même temps la suprême dilatation de l'offrande totale : le resserré et l'étendu se trouvent réunis dans l'attitude du séraphin de l'Alverne :

Saint François n'a pû se contenter qu'il n'ait étendu ses presens jusques à un point indiuisable, qui ne se peut plus mipartir, & au delà du quel l'on ne peut s'auancer sans sortir du tout hors du monde, lorsqu'il s'est ainsi pleinement abandonné à Dieu, et s'est dépouillé de tout l'estre créé, autant qu'il se peut faire en cette vie presente, sans limitation, sans reserue, sans propre¹⁶⁵.

Ce « poinct indiuisable qui ne se peut plus mipartir » est l'essence de l'homme, « fruition de la simplicité diuine »¹⁶⁶. Et quand la mort a fait éclater toutes les limites de l'être, c'est l'entrée dans un nouvel univers, dont l'acte de consentement radical est la clé. Après avoir décrit ce « concentré » de l'homme, cet intense et subtil investissement de confiance, à la lumière de la mort, essayons de voir comment il se présente à la lumière de l'amour et confère à l'homme toutes les qualités de l'essentialité.

161. « Ainsy l'ame s'offre à Dieu pour disposer d'elle, avec aussy peu de resistance et contradiction de sa part comme auant la creation ; perdant et iettant tous ses interests propres dans l'abisme de cette obligation uniuerselle de tout soy mesme à cet estre uniuersel et infiny » (TVE, EMO, 298).

162. *Ib.*, 300.

163. L'oraison de consentement est comparée par Joseph à l'état du Christ au sépulchre : « la vraye oraison cst la mort des sens et la vie de l'esprit de Dieu, fondé sur ce que le fils de Dieu estoit mort selon le corps et neantmoins estoit viuant selon l'ame d'une façon nouuelle et abstraicte de toutes choses ; l'on ne peut faire oraison sans passer par cette mort mystique ». Et plus loin : « Donc ce saint sepulchre designe l'estat sublime d'oraison auquel nous deuons toutes aspirer, où les sens sont comme morts, sans aucune fonction, et où l'ame scule agist et opere ; et ce qui est encore plus admirable, où l'ame est souuent comme morte à elle mesme, n'agissant que par l'esprit de Dieu, auquel elle est unie par une heureuse abstraction de tout le sensible et de tout le créé » (E3JC, ms. 1338, 293, 295).

164. T3VR (2PS), 612-613.

165. *Ib.*, 615.

166. *Ib.*, 616.

3. L'UNIVERS DE L'INTIMITE

L'acte de liberté quintessencié qui se réalise dans l'anéantissement total introduit dans un monde nouveau qui s'ouvre à l'expérience de l'âme et dont il nous reste à pénétrer le secret. Il ne s'agit pas tant de franchir un degré que de chiffrer, par l'image d'un passage, l'état que Joseph illustre par celle de la mort. Nous disons bien « état », car la symbolique des troisièmes degrés des systématisations de notre auteur confère comme un caractère stable sinon statique à toute la richesse spirituelle de l'acte de liberté et de l'anéantissement, et produit comme une fixation de l'expérience du Tout et du Rien.

Notre première partie¹⁶⁷ esquissait à l'aide de la symbolique essentielle une description de l'état parfait qu'il reste à compléter ici par une phénoménologie de l'état d'essentialité, qui rétrospectivement projetera sa lumière sur tout acte de liberté qui le fonde. Suivant notre choix méthodologique il ne sera question que de la réalisation de l'homme en tant qu'esprit. L'univers de l'intimité dont il est traité doit par conséquent être envisagé comme le foyer d'un monde qui devra ensuite s'étendre en toutes directions pour intégrer aussi bien le corps que l'action privée et publique. C'est en quelque sorte plutôt la perfection de l'Ange que la perfection totale de l'état essentiel, que nous décrivons ici, réservant aux chapitres suivants l'étude des ouvertures intégratives de l'extérieur, et celle de l'étendu en extension.

Joseph cherche donc à faire prendre conscience à l'âme du monde nouveau que lui ouvre le consentement. Il se sert à cet effet d'expressions diachroniques : après avoir « desmenagé », l'âme « change d'air », « elle ne vit plus en terre, elle conuerse bien dans un autre Royaume et climat où elle se conserue pure dans un pur air »¹⁶⁸. Ce climat est celui dans lequel a vécu le Christ dans la période symbolique des 40 jours entre sa résurrection et l'ascension. « La vie qu'il menoit n'estoit pas comme celle qu'il auoit mené auant sa mort, il n'estoit plus au monde, et s'il estoit au monde, c'estoit une vie admirable »¹⁶⁹. Comme le Christ, l'âme entre maintenant dans la dimension divine, « Dieu la fait... changer de demeure, il la meine avec luy dans son Royaume... ceste ame comance d'entrer en la vie de Dieu, lequel aussi est desormais la vie de ceste ame, ; il agist en elle comme il luy plaist, et lors et au plus tost à l'esgard de ceste ame la volonté de Dieu est parfaite en la terre comme au ciel »¹⁷⁰.

Comme la Vierge participant à la vie nouvelle du Christ, dans laquelle on est « au monde sans y estre » et qui « se reposa exterieurement et interieurement et celebra apres son Fils le plus parfait sabath qui ait iamais esté célébré », l'âme cesse « d'operer humainement » selon « l'ancien monde des inclinations » pour entrer dans « un autre

167. cfr. première partie, 163-176.

168. T7C. ms. 118, 109-110.

169. *Ib.*, 110.

170. *Ib.*, 111.

monde essentiel, surnaturel et infiny ; qui est celuy de la grace et de la gloire »¹⁷¹. Le passage est instantané, c'est un « changement d'estre » indivisible, car « on change d'estat par la force et efficace de sa resolution ». Grâce à l'acte de liberté, l'âme « en quittant l'estre perissable, acquiert l'estre vray eternal et immuable »¹⁷². Elle commence donc à posséder les qualités de Dieu, qui est être, un, vrai et bon, bref, les qualités qu'ont pressenties les philosophes anciens, sans pouvoir pour autant les atteindre. Tel est le partage de l'âme habitée par l'esprit de Dieu, en tant qu'elle « participe à ces marques, elle est solide, hayssant le faux estre. Elle est immuable, sincere, candide, veritable, simple, bienfaisante, charitable, communicable »¹⁷³.

Ainsi s'ébauchent les qualités essentielles. D'abord, l'immédiateté de l'action de Dieu dans une âme livrée à son empire, car celle-ci entre dans un état appelé « vie de la grace extraordiniaire. sureminente et essentielle, ayant pour son principe l'Esprit de Dieu, agissant immédiatement en l'ame ; fortifiant le fond de l'ame, la raison et la volonté, excitant aussi la grace, la foy et la charité, comme un vent celeste qui allume un brasier »¹⁷⁴. Puis, la stabilité, participation avec le Christ de « la supreme domination qu'il a sur toutes choses ». « Quand l'ame est arriüée à ce hault degré de perfection... le Fils de Dieu luy fait comme une cession de pouuoir et du Throsne que son Pere luy a donné ; elle est dans une fermeté de bonheur, n'est plus sujette aux inconstances de ses sens, elle est en sa patrie, au moins elle reçoit des auant gousts de la vie eternelle : c'est en cest estat qu'elle possède les vertus solides »¹⁷⁵. Cet état de stabilité n'est pas inertie mais tout entier dynamisme spirituel. Le repos sabbatique qui s'apparente à l'anéantissement est à la fois un amour agissant qui fait découvrir toujours de nouvelles beautés. L'âme qui poursuit son voyage « par la vigueur de l'esprit, quelques peines que les sens y trouuent », trouve que son chemin n'a pas de fin, « à mesure du progrès qu'elle fait à la perfection elle descouure de iour en iour des nouvelles merveilles »¹⁷⁶. Elle est engrenée dans le dynamisme même de l'éternité, progrès indéfini auquel accède l'âme qui accepte la passivité de l'état de glorification :

[...] cet estat de glorification surpasse infiniment tout ce qu'elle peut atteindre par ses propres forces ; et il n'y a poinct d'autre moyen pour y arriuer que par l'assomption, c'est à dire quand Dieu esleue et attire l'ame à soy... lors il use de sa toute puissance, opere en elle choses admirables, l'emporte au delà du temps dans l'éternité ; Dieu benissant les trauaux que ceste ame a souffert en la pratique de la vie spirituelle la fait entrer dans le repos et la transfere dans

171. ECV, ms. 1338, 451, 332, 339, 343.

172. *Ib.*, 405-406.

173. T7C, ms. 118, 36-37.

174. *Ib.*, 23.

175. *Ib.*, 111-112.

176. ECV, ms. 1338, 403-404.

son Royaume ; quand une fois l'ame est paruenüe à cest estat, elle faict un progrès qui ne peut estre expliqué, elle s'aduançe plus en un iour qu'elle ne faisoit auparauant en beaucoup de temps, tousiours elle croist et s'aduançe de moment en moment, encore qu'elle ne connoisse et ne s'aperçoie pas de son aduançement¹⁷⁷.

Cet état s'homologue à l'oraison d'union, symbole d'intimité et du paradis sur terre. L'âme « se resoult de mener desormais une vie celeste et diuine et de suiure son Seigneur par le moyen de la foy nuë et du pur amour à la dextre du Pere, cela va bien plus vite que les actes multipliez... Elle se resoult de mettre toutes ses delices dans la conuersation interieure avec Dieu »¹⁷⁸ En ce nouvel état l'âme décide courageusement « d'entrer dans les interests du Fils de Dieu », à n'auoir « plus d'autre dessein que de se renouueler et participer à ce nouveau regne, luy consacrant toutes ses œuures tant interieures qu'exterieures »¹⁷⁹. C'est plonger là dans la source de l'« étendu » apostolique et s'ouuoir à la prise de conscience d'une vocation essentielle.

Après cet aperçu général préliminaire, essayons d'élucider en détail les aspects par lesquels peut se décrire la situation de l'homme qui est arrivé à adopter le principe de la volonté inconditionnelle de Dieu et reconnaît là son essence. « Etre volonté de Dieu », cela signifie mener à leur perfection les qualités constitutives de l'esprit esquissées au chapitre 6. Parfaite réalisation de l'inclination naturelle, de la dépendance, de l'image, de l'instinct du vrai aiguë jusqu'à devenir expérience de présence, l'état « essentiel » est encore intériorisation de la loi, exigée par l'intimité de l'esprit filial et soutenue par une sensibilité accrue à tout ce qui se rapporte à Dieu. L'intimité s'inspirera du symbole du mariage qui évoque la consonance des volontés, consommation de l'unité allant jusqu'à la transformation, la totalité d'amour, la stabilisation et le dynamisme d'un état continu. Tous ces aspects seront comme les différents éclairages sous lesquels apparaît une même et intense réalité.

Quelles sont les conditions qui permettent à l'amour de devenir la réalité « essentielle », font de l'homme tout entier une « inclination » directe vers Dieu, et réalisent l'idéal « Aimer Dieu par une volonté connaturalisée, essentielle et nécessaire »¹⁸⁰ ? Ecoutons les explications de l'auteur. Aimer Dieu par inclination naturelle ou se connaturaliser avec Dieu signifie pour lui deux choses. D'une part, aimer Dieu pour lui-même, ne pas être seulement « participans de la grace, des dons,

177. E3AM, ms. 1338, 462-463.

178. *Ib.*, 482.

179. *Ib.*, 414. Après la résurrection, Madeleine prend, elle aussi, conscience d'une nouvelle vocation : « elle voit qu'il (le Christ) l'appelle d'un nom nouveau c'est-à-dire qu'il luy fait connoistre sa vocation d'une maniere toute nouvelle, elle est nommée la volonté de Dieu, d'autant qu'il accomplit en elle ses desseins ; cette ame quitte la terre emportée qu'elle est par la force de cette voix qu'elle entend au plus intime de son cœur » (*ib.*, 444).

180. TVE (EMO), 280.

des lumieres, des consolations, des inspirations de Dieu, mais de la nature de Dieu ; supreme honneur où nous puissions parvenir en ceste vie »¹⁸¹. D'autre part — et cela est encore un commentaire du premier aspect — se porter à Dieu par instinct essentiel, au dessus des actes distincts. L'âme est désormais

tellement connaturalisée avec Dieu par la grace, que comme il n'est besoin de persuasions et longs discours à la bonne mere pour luy faire aymer un bon fils, ny à la bonne femme pour luy faire aymer un bon mary, ainsy l'âme, plustost par inclination que par persuasion, plutost par un secret escoulement de tout soy mesme en Dieu son bien aymé, que par la force de raisons et remonstrances, se porte aysement et doucement s'incline à aymer Dieu en un mot, mais qui contient des effects admirables, comme est de reputer le bien de Dieu, son pere, espoux et frere estre le sien propre [...] Enfin l'on ne peut expliquer comme l'âme sans peine, naïfvement, sincerement, tranquillement, intimement s'attache à Dieu, l'estreint, l'embrasse, et comme elle abhorre courageusement, constamment, resoluement tout empeschement qui l'en peut distraire, rien ne luy semblant plus difficile ou impossible, que d'estre esloignée ou reculée de Dieu¹⁸².

Cette façon d'aimer Dieu échappe aux vicissitudes des états psychologiques qu'on relègue dans l'accidentel. C'est pourquoi on pourra appeler « inclination essentielle » la connaturalisation avec Dieu :

Je dis inclination essentielle pour la distinguer mieux de la sensible et raisonnable, lesquelles deux sont accidentelles seulement, d'autant que tousiours je ne puis pas auoir de bons sentimens et de belles raisons, qui souuent nuisent par orgueil ou complaisance, rendant l'âme mignarde et foible au besoin. Mais icy cet amour est en l'essence de l'âme, esgal en tout temps, suffisant en tout temps de tendre et s'unir à Dieu, son obiect tres nud de sentimens, tout pur et intellectuel ; ainsy cet amour ne diminue pas quand le sentiment ou la belle raison diminue, ains plustost il accroist de beaucoup operant alors plus purement et diuinement, car il y a plus de Dieu où il y a moins de l'homme ; et lors la grace est plus forte que nature est plus foible. Lors le trait est plus pur qu'il est moins meslangé de nos industries¹⁸³.

Cette inclination n'a pas besoin de se manifester sous forme d'un « fort amour accidentel »¹⁸⁴. Elle est si fortement ressentie comme constitutive de l'essence de l'homme qu'elle est qualifiée de « nécessaire » comme conséquence ultime de la connaturalisation, car « comme Dieu par nature ne peut faire qu'il ne s'ayme et en cela perd heureu-

181. *Ib.*, 276-277.

182. *Ib.*, 277-278.

183. *Ib.*, 278-279.

184. E33IS (TOE), ms. 120, 236r°.

sement sa liberté ; ainsy l'ame s'habitue tellement par grace à ne se pouvoir passer de Dieu qu'elle ne veoit plus comment elle voudroit user de sa liberté à le quitter »¹⁸⁵. La bienheureuse agonie et expiration de la liberté de choix et l'affermissement suprême de la liberté d'adhésion consomment la coïncidence de la nature et de la grâce.

Tout cela est en même temps révélation du moi comme dépendance essentielle et sa ratification totale : la fine pointe de l'âme s'enfonce en Dieu. Que découvre-t-on, en effet, lorsqu'on arrive au centre de l'âme sinon une présence intime de Dieu ? « Si nous pouuions voir comme le fond de cette ame est attaché à Dieu, certainement nous verrions des grandes choses, nous la verrions comme un rayon uny avec Dieu son Soleil... car comme le rayon a la pointe attachée au Soleil et y est incorporé, ainsy est l'ame à Dieu ; mais pour voir cela il faudroit estre rayons purs, car si nous estions purs rayons, nous verrions que nous sommes attachés à Dieu »¹⁸⁶. Cette dépendance est si étroite que l'âme aimant Dieu « non d'un amour sensible et limité, mais... tel qu'il est, immense, infiny, incomprehensible, possédant tous biens et nous aimant parfaitement » entre presque dans « le corps de la diuinité », c'est-à-dire « dans l'Essence diuine », et constate que « c'est là où nous sommes attachés ». « Illuminée de ceste vérité », l'âme « entre en ce diuin Soleil, elle s'y plonge, s'y abisme et s'y fond comme une cire au feu »¹⁸⁷. Transformée en « cabinet du Roy »¹⁸⁸, elle ne se peut et ne se veut comprendre que comme dépendance essentielle. « Elle ne voudroit pas estre heureuse sans son Dieu et sans dependre de luy »¹⁸⁹, et par conséquent s'attache à Dieu « fixement par une maniere de comprehension, embrassement et immobilité »¹⁹⁰.

L'acceptation de la passivité mystique, fixation de la dépendance, n'a rien de statique. Elle s'inspire de la dépendance d'opération du Verbe¹⁹¹. Se livrer à Dieu comme « volonté dominante »¹⁹², accepter

185. TVE (EMO), 279-280.

186. EF, ms. 118, 622-623.

187. *Ib.*, 623.

188. *Ib.*, 625.

189. ECV, ms. 1338, 355.

190. EAJ, ms. 1338, 185. L'âme « voit le continuel besoin qu'elle a de cette diuine maiesté, sans laquelle elle tomberoit à tous moments dans la damnation eternelle. Ce qui faiet qu'elle s'attache et s'abandonne à Dieu avec une foy et un amour inuariable, oublieuse de tout ce qui la touche disant : il fera de moy tout ce qu'il luy plaira en temps et en eternité. Ainsy elle s'assure fortement en sa bonté et sa toute puissance, demeurant contente de dependre de luy » (*Ib.*, 107).

191. « Ce qui nous exprime la relation du Fils de Dieu vers son Père, qu'il n'estime pas faire tort à son égalité, laquelle exclud toute marque de dependance, de ne s'attribuer aucune action immanente, ou transitoire, que celle que le Pere luy a donné le pouvoir d'operer. En sorte que le Fils ne se veut aproprier cela même qui luy conuient plus specialement comme est d'être la lumière, le Verbe, l'image, la regle, & le bras du Pere : & n'exerce toutes ses fonctions qu'avec luy » (T3VR, (2PS), 683.

192. EAJ, ms. 1338, 113.

que le Christ « soit rendu le maistre, qu'il deuienne Roy tout puissant et prenne un entier pouuoir sur nos volontez »¹⁹³, se mettre en état de totale réceptivité vis-à-vis des desseins de Dieu, c'est devenir dans sa main des outils précieux, se consacrer par une vocation. Comme la Vierge, l'âme « veut estre toute consacrée et dependante de Dieu, sans qu'il luy soit permis de disposer d'elle que selon la volonté de Celuy auquel elle s'est toute adonnée »¹⁹⁴. La perfection de la dépendance se manifeste dans la docilité de l'âme, qu'illustre dans un contexte d'obéissance le thème de l'image de Dieu. A l'exemple du Christ « image de la substance » du Père (Col. 1, 15), « viue image tirée au net », l'âme se fait « docile et maniable comme une image, qui reçoit des sculpteurs la forme qu'ils luy veulent donner »¹⁹⁵. L'image de Dieu s'imprimera naturellement en ceux « qui prendront le soin... de preparer leur cœur, & de le presenter à Dieu comme une carte blanche, tout pauvre, tout dénué de ses propres recherches, tout aplan y faire égal par une simplicité docile ; afin qu'il daigne nous y faire grauer une ferme et constante pratique de l'obseruance tres-exacte en la lettre, & tres-illustre en l'esprit, comme une impression enrichie d'enluminures »¹⁹⁶. Ce thème nous servira, entre autres, d'ouverture pour l'étude de la pratique des vertus.

L'analyse de l'inclination naturelle, de la dépendance et de l'image nous fait déboucher sur le caractère expérimental de l'amour, achèvement de la connaissance intime. « Voir la face de Dieu », ce désir de l'âme va s'accomplir, si elle cherche Dieu en elle-même, car « c'est là la plus parfaite et la plus intime maniere de connoistre Dieu, de le regarder en nous »¹⁹⁷. La « speculation » des savants ici reste muette, c'est le domaine de « l'experience et de la pratique » :

L'ame pure cognoist mieux Dieu en soy qu'en aucune aitre creature. Comment cela ? voicy qui est un peu subtil et difficile à comprendre. C'est que Dieu reside dans le fond plus intime de l'ame operant en elle et la mouuant en tout ce qu'elle fait ; il est le principe et la cause de tous ces mouuemens donc il est certain que l'ame deuotieuse et interieure ressentant ces Diuines touches et instincts, reconnoist incontinent qu'il y a un Dieu, souuerain moteur, qui produit en elle ses operations, car autre que luy ne peut donner ces desirs intimes d'union et imprimer la ressemblance diuine en une ame¹⁹⁸.

193. EIOAp, ms. 1340, 180.

194. E3AM, ms. 1338, 453.

195. T3VR (2PS), 696.

196. *Ib.*, 702-703.

197. *Comme l'ame doit habiter en Dieu*. ms. 118, 308. « En cest estat l'ame est bien prosche de la connoissance de Dieu, puisqu'elle porte en soy sa vraye image et parfaite ressemblance, autant qu'une pure creature la peut porter en ceste vie, dans laquelle image vous pouuez remarquer la face de Dieu avec les traicts de sa grace » (*Ib.*).

198. *Ib.*, 307, 309-310.

Que l'expression aristotélicienne ne nous rebute pas. Faire l'expérience de Dieu « souverain moteur », c'est reconnaître que son opération d'amour EST. Joseph tient à ce « resserré » d'expérience de l'Être de Dieu, au-dessus de toute détermination issue des attributs de Dieu ou de l'Incarnation. L'âme qui sonde « son intérieur » doit saisir avant tout « qu'elle est attachée à Dieu, comme à son estre souverain, son principe et sa dernière fin... Elle ne voit pas Dieu comme bon, comme vie, comme lumière, ny comme mort pour elle, car tout cella n'est pas sy prosche de luy comme de le voir en tant que souverain estre principe de l'estre, & quand mesme elle ne discerne pas, neantmoins il y a en son ame un secret instinct qui la porte à le voir comme tel, ce qui l'approche bien près de Dieu »¹⁹⁹. Ne nous arrêtons pas au problème de la coexistence entre l'absolu essentiel et le « relatif-absolu » christologique, nous consacrerons une étude à cette difficile question. Ce que Joseph affirme avec force, c'est que toute « détermination » concernant l'être de Dieu n'est objet de connaissance expérimentale que greffée sur une expérience fontale de la dépendance essentielle, dans une saisie du Tout indéterminé.

Il n'est pas à redouter que « l'intime expérience », le « touchement intérieur et expérimentale »²⁰⁰ ait pour terme l'Être abstrait. Jamais l'Être, l'Essence ne seront tels, car ils respirent l'Amour. L'Amour EST : telle est l'affirmation fondamentale de l'expérience, garantie par le secret témoignage de la conscience directe, où se reflète le témoignage de Dieu :

[...] cet instinct est indubitable, que ie ne puis que ie ne le croye plus asseurement cent fois que ie ne crois que ie suis, car le tesmoignage de ma residence corporelle en ceste chambre n'est qu'humain ; mais ce tesmoignage que ie ressens en mon intérieur de la Diuine presence est surnaturel et Diuin²⁰¹.

Cette foi en la présence de Dieu est un point délicat. Joseph semble hésiter sur la certitude de cette expérience : « Nous ne pouuons pas sçauoir cella avec certitude », mais il se rassure sachant que foi et espérance ne font au fond de l'âme qu'une seule et même réalité. Aussi « nous le pouuons et le debuons esperer quand nostre conscience nous le dicte ainsi »²⁰², et le pressentiment doit se changer en éblouissante espérance, l'Esprit lui-même s'en porte garant :

Ceste esperance est si certaine, que St. Paul dit que nous sommes sauués par icelle, *spe salui facti sumus* (Rom. 8, 24). Il y a ie ne sçay quoy dans le fond de l'ame, qui tesmoigne que Dieu y habite. ce qui fait dire au mesme St. Paul,

199. E331S (TOE), ms. 120, fol 258r°. Si le « bon » peut constituer une « détermination » en tant que sujet aux images, l'amour, lui, n'est pas une « détermination » de l'être mais sa raison essentielle.

200. EIOAp., ms. 1340, 185.

201. *Comme l'ame doit habiter en Dieu*, ms. 118, 312.

202. *Ib.*, 311.

l'Esprit de Dieu rend tesmoignage à nostre esprit que nous sommes ses vrais enfans ; les deux Esprits, le Diuin et l'humain, rendent un mutuel tesmoignage, ainsi que deux amis qui s'entre-voyant le cœur de l'autre verroient dans icelluy l'amour qu'ils se portent reciproquement²⁰³.

Cet instinct expérientiel ne s'affirme pas uniquement dans les épanchements amoureux entre Dieu et l'âme, lorsqu'ils « semblent qu'ils lisent mutuellement dans le cœur l'un de l'autre leur affection »²⁰⁴. Même quand est « soustrait le sentiment de ce tesmoignage » et que la « résistance secrete » aux tentations est cachée en Dieu, la souffrance spirituelle d'amour inscrite dans la crainte filiale demeure un « tesmoignage certain » qui extrait comme une « quintessence douloureuse » d'espérance de l'expérience de l'absence de Dieu²⁰⁵. La loi de mort a appris à l'âme que l'expérience essentielle de Dieu est mélangée du goût amer de son absence. Mais l'acte de complaisance lui a également appris que rien ne peut lui ôter celui de la présence de Dieu « en soi » : en l'ex-stase de l'amour pur qui renonce hypothétiquement à son salut consiste « la vraye subsistance » de l'homme²⁰⁶ et, par conséquent, l'acte d'amour pur n'est jamais que la « redondance » d'une expression volontariste soucieuse de purifier à fond le contact de l'âme avec un Dieu Amour qui « ne veut pas perdre, mais sauuer »²⁰⁷.

203. *Rom.* 8, 16. *Ib.*, 312.

204. *Ib.*, 313.

205. « [...] car encore que nous soyons troublés, neantmoins nous pouons resister, et quand nous sommes fideles, l'Esprit de Dieu rend tesmoignage au nostre, il luy fait voir que nous ne consentons pas... Il faut remarquer neantmoins que Dieu, mesme aux meilleures ames, quelquesfois soustrait le sentiment de ce tesmoignage, et se trouueront possédés si puissamment de toutes sortes de tentations, de blasphème, d'impureté et autres, qu'il leur semble aduis qu'elles consentent ; mais cela n'est pas et encore qu'elles ne voyent pas avec satisfaction la resistance secrete que fait la volonté à telle chose, Dieu le voit bien, et il est bien plus important que Dieu voye la fidellité de l'ame que non pas elle » (ESTÉ, ms. 118, 184-185).

206. « Le veux par dessus tous mes interests me resiouyr de tout mon cœur. & du fond plus intime de mon esprit ie veux me complaire et reputed tres heureux, en ce que ie croy tres-certainement, que vous auez un estre subsistant de soy-mesme. independant, tout immuable, & hors de tout peril de changement. Je suis infiniment plus aise que vous le possediez. que de le posseder moy-mesme ; si ie l'auois ie voudrois qu'il fust vostre :Et vous estes si bon. ô amour ! que me complaisant en vostre estre, il vous plaist que j'y prenne part, & en vous il est plus à moy que si moy-mesme ie l'auois, puisque chose aucune ne peut donner une plus vraye subsistance à mon estre, sinon en ne me souciant plus de luy pour me complaire tout au vostre » (TAE, éd. 1620, 191-192).

207. Dans un des nombreux passages sur l'amour pur, Joseph semble bien considérer cet acte comme une raison *a fortiori* d'aimer et de correspondre au Dieu Sauueur. La vraie prudence divine « consiste à correspondre aux desseins que Dieu a de nous sauuer et nous sommes si obligés de correspondre à tous ces desseins que s'il nous voulait perdre nous y deuriens consentir de tout nostre cœur et la raison de cella est que la volonté de

Toute resserrée que soit cette expérience de l'Être-Amour, elle n'en contient pas moins un implicite christologique que Joseph se doit d'explicitier, en mettant à projet les suggestions pauliniennes sur l'esprit filial, thème aux nombreuses implications. L'esprit de filiation marque un progrès dans l'intimité et la connaissance. Le dévoilement du Christ dans l'âme, la découverte de sa face « non comme un Soleil esloigné ains tout proche », la possibilité de « remarquer les traits de son diuin visage » permettent à l'âme d'« apprendre dans ses regards les secrets de la science diuine »²⁰⁸. Le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas muet comme celui entre l'image et le miroir, il se fonde sur l'impression à vif de la Parole de Dieu : « Dieu forme en l'âme une pensée plus profonde, un Verbe plus exprés de sa presence : non seulement elle contemple les lineamens de sa face, mais les secrets du cœur de son bon Maistre son moulez dans les siens en caracteres eternels »²⁰⁹. Le Christ se donne à l'âme comme Verbe vivant du Père :

Il n'est pas... une image muette, resplendissante seulement par les bords, & au dedans inanimée. Il est le Verbe, la parole expresse du Pere. Il est sa pensée qui exprime tout ce qu'il est ; & toutes les merueilles de ses perfections infinies. Ce Verbe ne parle pas sans fondement, avec desordre et par saillie. Il est la Regle eternelle, tres-solide et tres-inflexible de toute verité, de tout bon ordre, de toute juste proportion ; et de toute droite mesure²¹⁰.

Bref le Christ est la règle intériorisée parole vivante qui permet et inspire le dialogue avec Dieu, la consonance des volontés, l'harmonie d'un accord sans défaillance. Les images de l'harmonie, de la consonance des voix, de l'écho sont chères à l'auteur²¹¹. Elles sont aussi éminemment christologiques. Dieu prend plaisir à entendre la voix bien accordée de l'âme, car elle n'est que l'écho de celle du Fils : « Et comment cette voix ne luy seroit elle agreable, puisqu'elle n'est que l'écho, & la reflexion du son qui bruit melodieusement dans les saintes ouuerures de la pierre *in cauerna maceriae* (Cant. 2, 14) ? »²¹². Cette image,

Dieu doit estre preferable à nostre salut et à toute autre chose : quand l'ame considere cette verité que mesme si la volonté de Dieu estoit de la perdre, elle seroit obligée d'y correspondre, elle se resout de penser serieusement en son deuoir vers ce Dieu d'amour, lequel ne veult pas la perdre mais la sauuer » (ECV, ms. 1338, 426-427).

208. T3VR (2PS), 728-729.

209. *Ib.*, 730.

210. *Ib.*, 668.

211. « La quatrième alliance est entre les choses qui ont proportion mutuelle qui les regle, & mesure pour former un concert, comme pourroit être celui d'une musique harmonieuse ; la vie de ce concert est cette même proportion qui joint le nombre à la voix. La musique est nommée *numerus sonorus*, un son nombreux ou un nombre sonnante. Sa mort est le desaccord, & la dissonance ; le moyen de sa durée est le concours actuel de toutes les voix, & de tous les sons qui forment cette melodie » (*Ib.*, 725-726).

212. *Ib.*, 732.

allusion aux plaies du Christ, évoque l'état d'une âme qui a creusé en elle-même le vide du moi propre pour devenir une caisse de résonance infiniment sensible aux moindres vibrations de l'esprit de Dieu. Elle peut être appelée « bon plaisir et volonté » de Dieu²¹³, car elle est entièrement son écho dès que l'esprit filial du Christ l'habite :

de maniere que dans ce cœur où habite Iesus il y a comme un echo qui est un air dans les concavités de la terre es lieux cauerneux qui produit un certain resonnement quand l'on parle proche de ces lieux, de sorte qu'on ait deux fois une mesme chose ; c'est à proprement parler la rencontre de deux airs, celui de la voix et celui de l'echo qui venant à se choquer l'un l'autre produisent un reson et retentissement qui semble former les mesmes paroles que celles qu'on a dit, cela s'entend principalement dans les vallées et lieux souterrains ; ainsi dans ceste ame humble et abaissée il y a un echo qui repond sans cesse aux inspirations de Dieu et à tout ce qu'on luy fait connoistre²¹⁴.

Les polarités « bas » et « resserré-caché » montrent ici les virtualités « sublimes » de leur dimension essentielle. Toute cavité de mort, comme le cœur et les plaies du Christ, la « caverne effroyable » de sa passion, deviennent sources d'une musique de paradis²¹⁵. La concavité essentielle est la condition du raffinement de la sensibilité spirituelle, qui enlève toute dissonance entre le cœur de l'homme et celui de Dieu : « d'où il s'en suit une grande correspondance de ces deux cœurs, un souvenir perpetuel l'un de l'autre ; l'âme a en soy un Dieu qui est son perpetuel oracle, lequel elle consulte perpetuellement en toutes ses difficultés, quand elle entend parler de Dieu, elle se sent touchée et y correspond incontinent »²¹⁶. La sensibilité de l'âme atteint ainsi un degré d'acuité qui lui permet de trouver Dieu partout avec la même pureté. Elle trouve son Dieu dans les sacrements, les exercices, l'évangile, les sermons, les conférences, dans toutes les médiations, devenues par l'annihilation affective entière transparence, qui ne risquent plus de voiler le Dieu de l'intimité. Bref, cette âme « quelque part qu'elle aille elle entend ce cœur de Iesus qui forme en son cœur des veritez eternelles, qu'elle reçoit avec une approbation et correspondance qu'on ne scauroit expliquer »²¹⁷. Car le cœur du Christ est le « resserré » de notre intimité filiale qui dévoile la présence de Dieu en nous :

Le cœur du cœur c'est Iesus qui est au centre de nostre cœur, qu'il anime comme l'auteur de la vie et de son mouvement nous fait entendre un echo perpetuel qui se forme par

213. Allusion au « *vocuberis voluntas mea* » d'Is. 62. 4.

214. E5PL., ms. 1339, 206-207.

215. cfr. première partie, 129 (IVS. V, 29, 587-588).

216. E5PL., 206.

217. *Ib.*, 207.

le resonnement des bonnes inspirations que Dieu vous donne, auxquelles si vous vous rendez attentives vous trouverez que le Royaume de Dieu est au milieu de vous²¹⁸.

L'intimité de l'âme est donc entière participation à l'esprit filial du Christ. Entrer dans le cœur du Christ, c'est vivre le secret de sa personne, sa dépendance filiale, son entière absorption dans la volonté du Père :

Le cœur du cœur de Notre Seigneur à proprement parler n'est autre que son Père, son amour et sa volonté de façon que ce qui anime le cœur mourant de Jésus ou son cœur vivant et resuscité n'est autre que l'amour et la volonté de son Père [...] le cœur est le symbole de l'amour et de la volonté qui donne mouvement à tout ce qui est spirituel, comme le cœur sensible à ce qui est corporel. Je soutiens donc et dis que le cœur du Père est le Fils... *unigenitus in sinu patris* (Jo. 1, 18), c'est à dire son intimité, dans le secret et le plus caché de son cœur²¹⁹.

Entrer dans le cœur du Christ c'est en même temps entrer dans le sein de Dieu, expression que Joseph emploie « pour exprimer le cœur et la partie plus tendre et l'amour le plus intime en la diuinité »²²⁰. Le Christ ramène à l'Essence, son cœur a été ouvert sur la croix « afin de nous montrer le lieu de notre origine et cela si clairement que l'âme peut dire : Oui, voilà mon centre, le lieu duquel ie suis sortie et où il faut que ie retourne »²²¹. Mais l'Essence, dont Joseph, à la manière béruilienne, adore le mystère pour ensuite l'appliquer²²², n'est autre que la volonté « essentielle », qui constitue le « resserré » du cœur du Christ. Car « Jésus a deux cœurs, un petit cœur qui est la partie plus tendre et plus intime de ses affections, c'est dans iceluy qu'il a dis qu'il a mis la volonté de son Père, dans ce cœur du cœur de Jésus, qui est comme l'arriere cabinet où le Père a mis en depest les plus rares et precieux trésors : c'est une grande grace de pouuoir entrer dans ce diuin cœur et y considerer les merueilles qu'il contient »²²³. Ces merveilles nous les connaissons, ce sont la découverte

218. *Ib.*, 208.

219. *Ib.*, 201.

220. *Ib.*, 238.

221. *Ib.*, 92.

222. « Nous ne nous seruons des termes symboliques du cœur et du sein du Père que pour exprimer les incomprehensibles secrets et amours qui sont entre les trois personnes de la Trinité, mais pour en parler clairement et sans metaphore cette mutuelle inhabitation veut dire que les trois personnes sont liées et unies ensemble par le lien d'une indissoluble union, ne sont toutes trois qu'une mesme substance, nature et essence. [...] Ces discours peuuent estre l'obiet des plus grands docteurs qui les comprennent et les debitent à la longue en escrits. Après auoir adoré les mysteres appliquons-les à nostre cœur » (*Ib.*, 202).

223. *Ib.*, 200-201.

du Dieu-Amour dans la confiance filiale animant la secrète espérance qui vaine à tout moment le désespoir, le dépassement de la crainte servile et enfin l'intériorisation des médiations.

Arrêtons-nous un instant sur ce point, car il représente une importante qualité de l'esprit, livré à l'immédiateté de l'action de Dieu. L'esprit de filiation comme intimité du contact avec Dieu inclut en effet un dépassement de la loi et des pratiques dans la liberté nouvelle des enfants de Dieu. La contradiction qu'on pourrait soupçonner entre l'explicitation christologique et l'exemplarisme — ici capital — de l'Essence n'est qu'apparente, car le noyau du mystère du Christ n'étant autre que sa dépendance immédiate s'homologue à l'essence. Si l'image de la filiation est un « moyen » qui peut être dépassé, la réalité qu'elle explore et traduit est l'essence de l'homme. Il fallait le préciser, vu que Joseph donne l'impression de ravalier en regard de l'exigence d'adoration de l'« Estre Infiny » les médiations même les plus sublimes, telles « les cognoissances des perfections diuines, les mysteres de Nostre Seigneur, des exercices » ; dont il dit qu'on doit voir « par la foy que tout cela n'est rien à l'esgal de Dieu »²²⁴. L'ensemble de sa doctrine permet d'affirmer sans la moindre hésitation que l'annihilation ici porte sur la connaissance distincte des moyens précités, ce qui est une conséquence de la connaturalisation par l'instinct essentiel et un point acquis. L'énorme différence entre l'âme trompée et la vraie illuminée provient précisément de la distance entre le mépris des moyens et leur inclusion éminentielle dans l'acte simple : « La bonne quitte-t-elle la passion du Sauueur et toutes les methodes et moyens de perfection ? non, mais elle les comprend parfaitement estant arriüée à la fin des moyens »²²⁵. Arriver à « la fin des moyens », c'est donner libre cours à l'action immédiate de Dieu. Pour la décrire, Joseph recourt encore à une autre expression, en disant que l'Esprit agit ici « par dessus l'operation des anges et des exhortations des superieurs »²²⁶. Quelle est l'exacte signification de cette expression en partie dionysienne ? Joseph essaie simplement de faire comprendre une fois pour toutes que le mobile d'une âme essentialisée n'est plus à chercher à la périphérie de l'être, dans l'impulsion venant de l'extérieur, une règle par exemple, ou de l'intérieur, une suggestion médiatisée par la connaissance distincte et la raison (dont l'ange est ici le symbole), mais jaillit du centre intime de la connaturalisation avec l'amour, dont s'explicitent ici encore une fois les virtualités secrètes.

224. E33IS (TOE), ms. 120, fol. 109r° et ms. 1335, 130.

225. *Ib.*, ms. 120, 112r°.

226. « [...] l'esprit de Dieu par son operation immediate, c'est à dire par dessus l'operation des anges et des exhortations des superieurs, agist puissamment, fait passer l'ame en Dieu ; l'ame opere toutes ses actions comme conduite de Dieu qui ne s'accomode plus à elle : mais tout le soin de cette ame est de s'accomoder à Dieu, elle laisse agir son diuin Esprit : *Qui Spiritu Dei aguntur hi sunt filij Dei* (Rom. 8, 14), lequel esprit gouverne entierement l'ame avec ses puissances et la grace avec ses facultez qui sont les vertus » (T7C, ms. 118, 32-33).

La relativisation des médiations, exigée par leur inclusion éminente dans l'instinct aimant, postule qu'elles disparaissent comme motif distinct sans cesser pour autant de saturer l'acte essentiel²²⁷. On peut affirmer que l'« état parfait » est le royaume des moyens essentialisés. La perfection religieuse symbolise cela, car les moyens y sont entièrement spiritualisés grâce aux trois vœux dont « l'éminence consiste en la perfection qu'ils ont en eux-mêmes, en tant que moyens : et en la connexion qu'ils ont avec la fin qu'ils regardent, laquelle fin est le bien souverain »²²⁸. Cette connexion étroite des moyens avec la fin est à souligner. Une fois obtenue la garantie de l'intimité, les moyens deviennent sûrs et l'on peut alors démasquer l'erreur de l'objection des Huguenots²²⁹. Les deux prochains chapitres montreront l'importance de la récupération des médiations, sous forme d'extension de l'esprit dans un corps spirituel renouvelé.

Notre description des aspects de l'intimité s'est inspirée jusqu'ici de la participation à la filialité du Christ. Mais l'image classique de l'union reste celle du mariage déjà rencontrée en décrivant la noblesse de l'acte unitif de la liberté exercé par la reine-épouse. Bien que Joseph paraisse quelquefois esimer le symbole de l'intimité conjugale au-dessous de la sublimité de l'union essentielle²³⁰, il ne manque pas d'exploiter à fond la valeur symbolique de l'alliance naturelle du mariage dont il reconnaît toute la densité de signification. Cette alliance

entre deux volontez touchées du même desir de s'entr'aymer uniquement, & prendre part à tous leurs euenemens communs, avec promesse de se donner pour iamais l'un à l'autre leurs affections, leurs corps, leurs amis, leurs moyens, & toutes

227. « Une ame en cest estat ne s'esloigne pas de la conduite religieuse et de ses superieurs, où en tout elle est la plus humble, simple, docile et disposée à retourner passer tous les degrés de vertus et des estats des commençans » (*Ib.*, 34). Beaucoup plus subtile est la question de la disparition du Christ comme « moyen » (cfr. première partie, 152-163) et le sens de son inclusion éminente dans l'Essence. Le Christ peut disparaître comme « motif distinctement perçu » de l'amour de Dieu par l'acte même de l'amour pur qui essaie de mettre en veilleuse le Dieu qui sauve, ce qui correspond parfaitement d'ailleurs à la disparition du Père (détermination de Dieu) sur la croix. Le Christ paraît cependant saturer secrètement l'Essence, en ce sens que Joseph ne veut pas instaurer l'équivalence « Essence = Amour » en dehors du Christ souffrant, bien que chez lui les deux pistes de réflexion (essentielle et christologique) soient parfois difficiles à ramener à l'unité. Là se situe d'ailleurs le nœud du problème que nous affronterons autre part.

228. T3VR (2PS), 525-526.

229. « Or sur cela il fault se prendre garde d'une tromperie... comme est la folie des heretiques de france qui disent qu'ils sont gouvernés par l'Esprit de Dieu, partant qu'ils n'ont que faire du Pape, ni des sacremens et qu'ils se peuvent sauuer sans cela. Voilà une grande erreur... » (T7C, ms. 118, 33). Dans le cas d'Antoinette d'Orléans on a vu Joseph essayer de faire « intérioriser » à sa dirigée le bref de Paul V.

230. Cfr. *première partie*, 169, n. 92.

leurs commoditez. La vie de cette union est l'amour, sa mort est la froideur, ou la haine. Le moyen de rendre cette union perpetuelle est la ressemblance des mœurs, l'égalité des interêts, & la douceur de la conuersation²³¹.

Sur cette base naturelle assez suggestive pour évoquer l'unité parfaite, Joseph rappelle que c'est à la chasteté qu'il appartient tout particulièrement « de nous allier avec Dieu, par le tiltre le plus honorable que l'on puisse conceuoir entre luy & nous, comme est celuy de mariage, qui designe une communauté indissoluble de tous les biens & de tous les maux jusqu'au dernier cours de la vie ». Pauvreté et obéissance ne font que préparer ce mariage que « la Chasteté lie par l'accord mutuel des volontez »²³². La chasteté représente ici le triomphe de l'esprit pur, elle fait habiter le ciel, loin de la masse de corruption, pour permettre à notre amour d'approcher du degré d'intimité de celui des séraphins : « C'est elle qui conjoint l'esprit avec Dieu, en laquelle union les Seraphins excellent d'autant plus qu'immediatement ils approchent de leur Seigneur et reçoivent les premières communications des diuines faueurs, les secrets plus intimes de la supreme Majesté, & les plus vifs rayons de son amour »²³³. Parvenue par le mariage à la pleine mesure de la volonté de Dieu, l'âme devient le « jardin clos », la terre de choix des Cantiques (4, 12) : « C'est lors que cette terre, cette ame est entierement soumise aux volontez de Dieu, n'ayant plus aultre dessein que de se transformer par union de volonté à son Dieu, et est bien fermée à tout le reste »²³⁴.

L'auteur parle de transformation, car l'union dans le mariage ne lui semble pas encore assez intime. L'union des volontés, étant ici « une conjonction d'un esprit finy avec un esprit infiny »²³⁵ demeure inégale ou asymétrique. Aussi cherche-t-il à faire dépasser sinon disparaître la distinction entre personnes, sédiment du symbole de l'union conjugale, « d'autant que nostre souuerain bien consiste non en la ressemblance mais en la transformation en Dieu. C'est ici qu'il faut perdre terre — ajoute Joseph — car ie veux vous montrer la difference qu'il y a entre la conformité et la transformation ». La conformité, explique-t-il, est entre personnes distinctes qui ont une certaine ressemblance corporelle ou, mieux encore, une communauté d'inclination et d'amour, « neantmoins sont deux personnes distinctes, car elles ne sont pas dans la substance l'une de l'autre ; il n'y a pas mutation de substance, mais la transformation est bien plus, car il y a changement de substance »²³⁶. Joseph est d'un langage très circonspect sur ce point délicat. Quand il emploie les images de l'immersion et de la dissolution du moi dans le feu ou l'océan de l'essence, il les nuance de précisions subtiles que nous avons déjà eu l'occasion de mettre en relief en traitant

231. T3VR (2PS), 726-727.

232. *Ib.*, 714-715.

233. *Ib.*, 714.

234. EF, ms. 118, 509.

235. ECV, ms. 1338, 358-359.

236. EStS, ms. 1339, 23.

de la symbolique essentielle²³⁷. Mais il demeure hanté par le principe « tout ce qui est aimé porte à la transformation »²³⁸, et il exploite l'occasion que lui offrent ses élévations sur l'Eucharistie. Dans la communion « Dieu se donne en forme de feu et transforme en luy par amour, car nous ne le transformons pas en nous comme le lait de nos nourrices qui se transforme en nostre substance, mais le Fils de Dieu nous fait l'honneur de nous transformer en luy »²³⁹. Mais, encore une fois, Joseph tout en jouant avec les images du feu et de la nourriture se garde bien de les appliquer dans toute leur force. Il s'en sert plutôt pour signaler l'instance de dépassement de l'image de l'union, et mettre en relief l'amour du Christ dans l'Eucharistie « si grand qu'il surpasse toutes les unions des creatures et va jusqu'à la limite »²⁴⁰.

Tout en présentant l'homme comme dépendance, inclination, relation essentielle, ayant la pointe de son essence fondue en Dieu. Joseph semble garder un concept de nature assez « clos », trop en tout cas pour que ces images risquent de l'entraîner bien loin, et les difficultés où l'égarèrent les principes de la christologie chalcédonienne²⁴¹ sont significatives à cet égard. Il n'est pas d'ailleurs sans se méfier quelque peu de l'image de la transformation, car elle est souvent taxée par lui d'imaginaire dans ses attaques contre les illuminés, à qui il reproche de renvoyer la croix du Christ « aux ames simples et aux escoliers du temps passé » pour se contenter « des eslevations et transformations imaginaires qui flattent les sens et nourrissent les imaginations »²⁴². Au fond, le thème de la transformation est pour Joseph une tentative de rehausser sa conception de l'union par le concept d'ex-stase, en le purifiant pour en récupérer uniquement sa valeur d'excès : « En terre on dit de ceux qui sont esleués en l'obiect diuin qu'ils sont rauis et extasiés, c'est-à-dire sortis d'eux-mesmes, aliénés des sens ; mesme en grec ce mot extase signifie cela ». Ce concept ne peut toutefois s'appliquer aux Anges ni aux bienheureux, car « les anges ne sont pas aliénés des sens, puisqu'ils n'en ont point, ni les saints qui sont jointés à

237. Cfr. première partie, 165-166.

238. E331S (TOE), fol. 245r^o.

239. ESStS, ms. 1339, 14-15.

240. *Ib.*, 25.

241. Certaines de ses expressions semblent s'engager dans l'impasse nestorienne telles celles donnant à entendre que l'humanité dans le Christ ne peut rejoindre l'unité de l'essence divine car « il y a en luy deux natures distinctes, la diuine et l'humaine d'autant qu'il n'est pas naturellement uny à la diuinité en tant qu'homme ains seulement en tant que Dieu » (*Ib.*, 26). Cet extrinsécisme veut ménager une notion diminuée de transformation applicable à l'homme : « Ainsi lorsque nous sommes transformés en Dieu nous perdons non nostre estre naturel, qui est bon, mais les imperfections de nostre nature corrompuë et sommes reuestus des perfections de Dieu autant que nous en sommes capables » (*Ib.*, 27). Cela semble oublier une sorte de transformation radicale que Joseph admet pour une nature non corrompuë, comme on l'a vu dans sa description de la mort des sentiments naturels de la Vierge (cfr. n. 154).

242. ESStS, ms. 1338, 493.

leur corps parce qu'ils ne sont pas de la qualité des nostres et ne recoiuent poinct d'affoiblissement dans cette vision ». Mais ce qu'on peut leur attribuer c'est « une immersion par une saillie et excès hors d'eux mesmes pour estre abismés en la diuine essence »²⁴³. La transformation qu'évoque Joseph n'a finalement d'autre but que de suggérer une « saillie » hors du moi si intense qu'elle repousse toute distance entre les amants. L'union atteindrait ainsi son sommet, l'unité qui absorbe l'être, le saisit en sa totalité.

Dans l'état « essentiel » doivent être en effet « comprises et pratiquées avec eminence » les trois qualités du mariage, « unité de personne, totalité de biens et eternité d'amour »²⁴⁴. La totalité, autre qualité essentielle, ne fait que saturer la force de l'unité, elle consiste à « donner tout sans reserue »²⁴⁵. L'âme doit répondre à la plénitude d'amour que manifeste mystiquement l'ouverture du cœur du Christ « qui nous fait voir un amour estendu, desbondé, sans bornes »²⁴⁶. Par « une douce inquietude d'amour, un desir ardent et violent d'aymer Dieu », on parvient à « une ouverture de cœur, un amour pur, simple et candide » qui aboutit à « un amour plein, estendu, sans bornes, bref une totalle effusion d'amour qui se donne tout et qui fait fondre le propre amour »²⁴⁷. Cette « totalité » va chercher ses modèles en la divinité, « dans la grande emanation et profusion infinie d'un Dieu infiny en amour » qui n'est borné que par « l'heureux défaut » de ne pouvoit produire deux Fils et deux Saints Esprits, car la communication est totale : « Il a tellement épuisé sa toute puissance qu'il a tout d'un coup donné son essence diuine à son Fils et au Saint Esprit ». La donation totale est la face lumineuse de la mort, du rien de l'homme ; Joseph en trouve une « ouverture admirable » dans la « sublime penetration que Dieu produit le tout et le rien »²⁴⁸.

La troisième qualité du mariage est l'éternité : « Il faut faire que ce mariage de Dieu avec nos ames soit eternal. c'est à dire auoir une volonté resoluë de l'aimer eternellement »²⁴⁹. Le concept d'éternité est chez Joseph polyvalent. Il inclut tour à tour une stabilité dynamique, l'entrée définitive dans la dimension divine, la concentration de l'être en un instant, la métatemporalité de l'amour. Les actions inspirées par l'amour « proprement appartiennent à un objet tout eternal et infiny, & elles prennent icy leur commencement pour être produites en l'éternité, selon le dire de l'Apostre, que iamais la charité ne prendra fin (1 Cor. 13, 8) »²⁵⁰. La totalité du don tend à échapper à la succession temporelle : c'est prendre au sérieux l'eschatologie immanente, qui se manifeste d'abord dans la stabilité de l'âme parfaite.

243. *Ib.*, ms. 1339, 60.

244. EAJ, ms. 1338, 56.

245. *Ib.*, 47.

246. E5PL, ms. 1339, 92.

247. *Ib.*, 106.

248. *Ib.*, 234.

249. EAJ, ms. 1338, 53.

250. T3VR (2PS), 697.

La stabilité « essentielle » s'inspire de l'état christologique de l'Ascension qui, après les quarante jours symboliques, parfait la stabilité de l'état du ressuscité. Le Christ « depuis qu'il esi monté au ciel à la dextre de son Pere, il est en estat de stabilité où il regne eternellement. Ceste ascension est le symbole du troisieme degré de la grace... En cest estat d'ascension ici l'ame s'esleue par dessus toutes les choses creées et s'establit dans cette vie comme dans le ciel, ce qui est un grand accroissement : elle n'y est pas encore, mais elle y a toutes ses affections, ses desirs et ses pensées et est dans la participation de tout ce qui s'y passe »²⁵¹. Joseph ne cesse de souligner l'affermissement de l'âme qui dans cet état « va chercher son Seigneur jusqu'à la dextre de son Pere » ; c'est le privilège accordé « aux ames qui aspirent à une grande perfection et son comme establies dans un estat stable »²⁵². Sous cet éclairage l'expression « habiter en Dieu » ou « habitabit in excelsis » de Is. 33, 16 prend alors tout son sens :

Ce mot *habitabit* veut dire qu'il fault habiter et establir son domicile en Dieu, y faire sa demeure constamment : car lorsqu'on dit : ceste personne habite là, c'est dire qu'elle y fait sa demeure continuelle, car si elle ne faict qu'y aller de fois à autre, on n'appelle pas cela habitation, c'est comme un passager qui ne demeure qu'une nuit ou peu de temps en une hostellerie. Or il ne fault pas se contenter de cela à l'esgard de Dieu, mais il fault que nous habitations en luy continuellement... que nous deuenions bourgeois de Paradis et familiers du Royaume de Dieu, que nous l'aymions constamment et perseueramment²⁵³.

Habiter en Dieu en s'élevant au-dessus de la terre, se stabiliser en transcendant aux vicissitudes du temps, tout cela est possible grâce au concentré du « moment », et ici le symbolisme angélique retrouve droit de cité. En prenant l'opération angélique pour archétype, Joseph essaie d'égaliser en quelque sorte un acte, l'acte « essentiel », à un état. La catégorie espace-temps appliquée à l'ange sert de terme de comparaison pour mesurer la rapidité d'activité et l'intensité de son opération, ou plus exactement sa capacité de « s'affermir sur un objet ». « Les momens » des anges, tout en échappant à la succession temporelle, sont quand même mesurés d'une certaine façon, car ils « sont plus longs ou plus courts les uns que les autres » et cela tient au différent degré de perfection des anges. « Les uns ont la capacité d'appliquer plus longtemps leur pensée en un obiect que les autres, selon qu'ils sont plus parfaits et plus esleués en dignité ». Ces « momens », quoique indivisibles en eux-mêmes, n'égalent toutefois pas l'éternité, car les anges « quand ce moment est passé il faut qu'ils changent de pensée ou qu'ils reiterent ce moment »²⁵⁴. Mais il est évident que, comparé à

251. EStS, ms. 1338, 527, 526.

252. *Ib.*, 537.

253. *Comme l'ame doit habiter en Dieu*, ms. 118, 314.

254. EAJ, ms. 1338, 55.

l'opération humaine, les moments angéliques l'emportent de loin en stabilité. « Quant à nous autres nos momens sont plus courts ; les anges ont la capacité de pouuoir arrester leur pensée en un obiect plus longtemps que nous, d'autant qu'ils ont l'esprit bien plus subtil et la faculté de reunir toutes leurs pensées »²⁵⁵.

Le recours au symbolisme angélique est transparent : le « resserré » de la concentration simple d'énergie doit fonder un temps affectif, une durée qui abolit la succession. L'acte du consentement anéantissant fait que l'âme « opère comme les anges et les saints au ciel » par « l'instant spirituel » qui se situe entre l'instant angélique et l'instant raisonnable « qui se passe avec un brief discours »²⁵⁶. Voyons comme l'acte simple, bien connu, essaie de faire exploser le temps :

Parlons maintenant de vos momens, ie crois que vous ne serez pas marryes d'apprendre à penser en Dieu et à l'aymer comme les anges et c'est en quoy consiste l'excellence de la vie spirituelle, c'est ce que vous pouuez pratiquer en la vie unitiue, rabregeant toutes vos pensées en une seule au fond de l'esprit, par la foy nuë et le pur amour, n'aymant et ne vous occupant que de Dieu seul ; ce qui se fait par un amour immense, car en cette operation il ne faut discourir, ains tout d'un coup se porter à Dieu sans se seruir de ses sens ni de ses puissances, qui ne nous portent poinct à Dieu directement et mesme seruent d'empeschement à la vraye introuersion, car lorsqu'on opere par icelles il faut auoir toutes sortes de formes d'obiects et de pensées les unes apres les autres, mais dans cette operation intime de la foy nuë et du pur amour, l'esprit est venu en sa sommité... Voilà la vraye operation de l'ame ; c'est là un de ses momens lequell dure autant qu'il plaist à Dieu selon le traict de la grace. En cet instant l'ame est morte à tout, elle ne se soucie ni du passé, ni du present, ni de l'auenir, n'ayant d'autre soing que de se tenir unie à son bien souuerain sans distinction ni veuë d'elle-mesme ni de son operation²⁵⁷.

Cette mort du temps, qui découle de la vie de Dieu, est possible à une âme « tout à fait desgagée des sens et habituée d'agir par le pur esprit »²⁵⁸. L'intensité de l'acte essentiel « constitue l'ame dans l'estat de l'éternité » et inclut éminemment la « plénitude de foy,

255. *Ib.*, 56.

256. « Cette opération se fait en un instant, n'agissant plus par la voie naturelle qui est longue. Il faut distinguer l'instant d'avec le temps. Il y a l'instant angélique, l'instant raisonnable qui se passe avec un brief discours, et l'instant spirituel de l'âme raisonnable, qui est entre les deux autres. Celui-ci semble appartenir à l'instant qui n'est point interrompu par son contraire encore que l'acte soit plus ou moins étendu. L'ame anéantissant ainsi tout, se servant de son consentement pour laisser Dieu agir en elle, opère comme les anges et les saints au ciel » (10J, 266).

257. EAJ, ms. 1338, 55.

258. *Ib.*, 56.

d'esperance, de charité et de toutes les vertus »²⁵⁹. Cet acte est donc symbole de l'état continu : il tend à égaler le « resserré-étendu » de l'éternité, laquelle « n'a qu'un moment, mais un moment estendu qui contient tous les momens qui s'escoulent dans tous les temps »²⁶⁰. Par cet acte on cherche donc à s'égaliser à l'être, à réaliser concrètement la nature de l'âme dans laquelle, par définition « il n'y a point de changement au moins si nous la considerons selon son estre essentiel et spirituel : ce qui nous paroist variable ce sont les sentimens et passions, qui se changent à tous momens ». Sentiments et passions, coupures analytiques de la raison, fondent le temps de l'imperfection et du péché. Contrecarrer la dispersion par l'unification des forces de l'être vers un seul but, c'est remonter aux sources mêmes du temps : « L'âme qui recueille ainsy tous ses momens et les reduit en un, l'on peut dire qu'elle est dans l'éternité et que pour elle il n'y a plus de temps »²⁶¹.

Mais comment Joseph se contenterait-il de cet acte s'il n'est que symbole d'un état continu, en réalité inaccessible ? L'éternité-stabilité ne peut tenir uniquement aux moments privilégiés de l'amour fructif, instants où il y a dans l'âme « suspension de tous les autres amours, restant un certain zephyr et un goust d'éternité. Sa volonté est attirée puissamment, elle en fait une petite éternité pour aymer son Dieu et est comme dans le Paradis »²⁶². Ces *kairoï* peuvent bien représenter en quelque sorte une effective abolition du temps, mais cela ne peut durer. Pour en garantir la continuation Joseph doit recourir à l'abolition affective de tout ce que le temps symbolise. L'âme

demeurera dans cette operation une heure, trois heures, quatre heures et quelquefois un iour, qui plus ou moins. Ce n'est pas qu'elle y soit continuellement, car cela ne se voit guere en ce monde, mais elle a facilité de s'y remettre par simple souvenance et de rentrer dans le Cabinet avec son Espoux lorsque par fragillité elle en est sortie²⁶³.

C'est donc d'abord la pratique canfieldienne de la simple souvenance qui garantit l'opération angélique, en étirant l'acte essentiel. Sa fonction est d'anéantir tout ce qui essaie de se mettre en travers de l'adhésion, tout ce qui risque de voiler le contact immédiat, tout ce qui lui est accidentel, fût-ce les dons de Dieu :

L'ame aneantit tous les gousts et lumieres que Dieu luy donne, non par mespris, car elle les reçoit bien, avec respect, mais elle ne s'y attache pas, ains s'en sert pour se maintenir en cette excellente union, voyant qu'elles ne sont pas Dieu,

259. EM, ms. 1339, 249.

260. *Ib.*, 267.

261. *Ib.*, 267-268.

262. EAJ., ms. 1338, 56.

263. *Ibidem*.

mais qu'il est adorable et aymable par dessus tout ce qu'elle peut concevoir et aimer²⁶⁴.

La simple souvenance va droit à l'Essence. Elle est la perfection du « clin d'œil », et sa force maintient l'intimité. Cette pratique dépasse l'emploi du principe de fréquence, l'âme n'a plus besoin de « clignoter des yeux » par les « petits discours », les « aspirations jaculatoires ou estenduë de la volonté à Dieu » : ce serait comme un signe de manque de foi dans la présence intime²⁶⁵. « En la simple souvenance l'âme exclut tout cella et opere encore beaucoup plus simplement », elle se contente d'un regard amoureux sur l'ami présent : « ainsy dans l'estat dont nous parlons l'âme est toute auprès de Dieu, elle n'a qu'à leuer la veuë pour le voir, cella consiste en un acte de foy et simple souvenance de sa presence »²⁶⁶.

Voilà donc l'état des âmes « que Dieu attire fortement, duquel l'amour est puissant qu'il les fait continuellement retourner vers leur centre et les y tient unies immobilement, dans laquelle pratique elles ont une telle habitude qu'elles n'ont sont presque point interrompuës »²⁶⁷. La respiration de l'âme paraît donc résulter d'une alternance entre amour fruitif et actif :

L'âme aime fruitivement, c'est à dire qu'elle se trouue atteinte d'un desir d'aymer Dieu, elle sent un certain attrait interieur, une suauité, un goust non sensible mais spirituel et celeste, un secret touchement de Dieu qui luy donne des atteintes du souuerain bien ; elle reçoit cela avec humilité et confiance, qu'il fasse d'elle ce qu'il luy plaira en temps et en eternité, souffrant avec ioye son abandonnement en luy. Or en cest estat l'âme n'aime pas tant son Dieu qu'elle est

264. *Ibidem*.

265. « La cause pourquoy elle produit tous ces actes vient du manquement de foy. Mais celle qui a le veuë bien ferme, c'est à dire une foy viue, ne clignote point ou fort peu ; et quand on arriue qu'on se lasse et que les yeux se ferment, c'est à dire que le traict ralentit et diminue, l'âme sans se produire par une multiplicité d'actes, n'a qu'à leuer la veuë sur son Diuin obiect qui luy est tousiours present : or ce regard ferme et ceste attention fixe à la présence de Dieu est le plus haut estat auquel on puisse paruenir en ceste vie » (T7C, ms. 118, 98-99).

266. *Ib.*, 98. Encore sur le même sujet du simple regard ou de l'« œillade amoureuse » : l'âme « a blessé son espoux, lorsque fermant l'œil de son imagination aux obiects créés et sensibles elle le regarde par celui de son intellect, par l'œil de la foy nuë, pure et simple : c'est lors qu'elle l'a nauré jusqu'au centre de ses plus intimes affections. Ceste ame prend plaisir de blesser ainsy son espoux par cet amoureux clin d'œil ; elle se desgage d'elle mesme et de toute autre chose et s'en va à Dieu par cet acte de simple resouenance, elle entre dans le sein de son amour et de ses secrets. Combien l'âme est heureuse qui s'adonne à cette pratique interieure, qui mesprise de regarder les creatures pour estre sans cesse attentive à contempler son Dieu et son celeste espoux au fond de son cœur » (EM, ms 1339, 269).

267. EAJ, ms. 1338, 175.

aymée de luy : lorsque cette operation vient à se ralentir, elle produit un acte d'amour actif qui est une simple resouvenance de son Dieu et rend son acte plus actualisé, si elle voit que l'operation de Dieu vienne à se diminuer et qu'elle ne trouue plus ce grand concours de sa part, elle ne s'estonne pas, ains se resoult sans inquietude d'agir unitiuelement par la reunion de ses puissances et l'abstraction des formes contraires, produit un acte d'attachement à Dieu et s'y maintient le plus qu'elle peut, ce qu'elle fait d'autant mieux qu'elle est plus pure, et quelquesfois d'actif il devient fruitif, ainsi elle passe de l'un à l'autre, ce qui luy est indifferent, car l'un est aussy bon que l'autre²⁶⁸.

Cette alternance d'actes toutefois ne garantit pas entièrement l'état continu, car elle est encore, on l'a vu, limitée dans le temps. La respiration de l'amour actif et fruitif rythme en quelque sorte à la surface l'être profond. le repos vibré du fond immobile soustrait à l'ondulation des états psychologiques actif ou fruitif qui comme tels peuvent être ramenés à une émergence accidentelle. Joseph sait bien que pour atteindre un état qui abolit le pointillé du discontinu, les interstices de l'être et toute brisure temporelle entre soi et soi, entre soi et Dieu, il faut aller profond et rejoindre le lieu caché où se produit l'infiltration profonde et définitive de Dieu. Dieu a imprégné à tel point les fibres de l'être, la substance profonde et la moëlle de l'homme, que celui-ci en gardera toujours une tonalité particulière, celle d'une intimité et d'une attention secrète. C'est l'amour habituel qui assure la continuation de l'acte essentiel sans qu'il soit besoin de le reproduire : cet amour « ne laisse pas d'estre en force et vigueur au fond de l'esprit, de sorte qu'une ame vertueuse agist tousiours par amour soit actuel soit habituel, encore même qu'elle n'y pense pas »²⁶⁹. Puisque Joseph n'admet pas que l'âme agit par son essence il dira que c'est la volonté qui agit « par continuation de consentement ». On aura là « l'acte des actes »²⁷⁰ qui, en dépit de toute argutie scolastique, représente bien une âme qui agit par état, bref une âme qui EST. L'acte des actes est l'« être » de l'esprit identifié au désir essentiel. Si la stabilité ne peut être assurée par la conversion actuelle à Dieu, elle l'est — et de façon radicale — par l'intensité du désir unifié et unique, l'annihilation totale constituant la vérification et authentification de sa réalité : « Ouy ie dis qu'il sera autant vray que vous le desirerez uniquement et que vous aneantirez tous les autres desirs de vostre propre estre et quoy que ce soit hors de Dieu »²⁷¹.

Ce désir de Dieu, suprême « resserré » de l'être, nous entraîne en même temps dans un véritable festival de l'« étendu », il nous projette dans l'éternité. Conçue comme continuél « renouvellement de la cadu-

268. *Ib.*, 130.

269. *Ib.*, 172.

270. EF, ms. 119, fol. 70v°.

271. EM, ms. 1339, 244.

citée »²⁷², comme « durée sans fin »²⁷³, l'éternité est dynamisme indéfini, vie sans immobilité. L'état parfait est l'état même des bienheureux, et si Joseph applique à l'âme en cet état la phrase de Paul (Phil. 3, 12-13) : « Je ne suis pas comprehenseur, car ie n'ay pas encore compris le bien par attachement fixe, ains ie suis viateur, marchant apres ie m'estend et m'allonge pour arriuer au but de la supernelle vocation de Dieu sur moy »²⁷⁴, il ne peut s'empêcher de chiffrer des images de la gloire cet « allongement » de l'âme vers Dieu qui lui confère une nouvelle « étendue ». Si le Paradis est une continuelle découverte, l'état parfait l'est aussi :

Les Saints dans le Paradis voient tousiours choses nouvelles et encore que toute l'éternité soit bien longue et d'une estenduë infinye et dans la lumiere de gloire on voye tousiours la diuinité et son essence, neantmoins il y a tousiours des nouvelles mainfestations, on descouure des beautés, traicts et merueilles nouvelles de ce Dieu d'amour, lequel remplit à tous les momens les ames de graces, d'or et richesses abondantes, qui sortent comme un fleue de cette source immense de bonté, car les rayons qui sortent de cette infinye bonté ne se voyent pas tous à la fois, mais de suite, comme un torrent qui coule l'un apres l'autre, estant une fontaine inepuisable²⁷⁵.

Si le dynamisme du Ciel semble ici inclure comme un reste de temporalité, cela est dû à un continuel parachèvement de l'attitude de la foi et de l'espérance qui ne sont jamais saturées de la vision et de la fruition :

Dans le ciel les choses mesme cachées sont manifestées en quelque façon, car les saints voyent que nous auons un Dieu qui est si bon, si benign, si liberal et misericordieux, qui nous communiquera tout ce qui est en luy et nous ne cachera rien ; ils voyent beaucoup de choses, mais ils en croyent beaucoup plus qu'ils n'en voyent : c'est en quoy la foi s'estend dans ces espaces infinis d'admiration et d'adoration et va comme s'immerger dans cette infinité²⁷⁶.

Joseph, qui a souvent affirmé que la foi et l'espérance disparaîtront, se rallie ici à ceux qui pensent qu'il doit en subsister encore quelque chose au Ciel pour permettre l'heureux dénivellement de l'être fini et faire ainsi de l'homme une admirable *coincidentia oppositorum* entre le « resserré » de la fruition et l'« étendu » du désir :

[...] en paradis l'ame est tousiours contente et tousiours apétissante. Comment cela peut-il s'accorder ? C'est qu'elle

272. 10J., 224.

273. EIOAp, ms. 1340, 168.

274. EAJ, ms. 1338, 128-129.

275. EStS, ms. 1339, 61.

276. *Ib.*, 67.

est contente parce qu'elle voit qu'elle ayme Dieu pleinement et de toute sa force et capacité, et neantmoins elle est tousiours en appetit, d'autant qu'il luy reste un desir infiny d'aymer Dieu. Si l'ame connoissoit que Dieu ne l'aimat pas plus qu'elle l'aime, il auroit un amour limité envers elle et elle vers luy ; mais voyant qu'il l'aime infiniment et qu'elle ne le peut aimer autant qu'elle est aymée de luy ; elle s'engoufre dans la gloire, car encore qu'elle soit aimé au comble de son bonheur qui consiste à voir l'essence diuine, elle ne l'est pas quant à son amour, lequel s'il estoit limité, elle ne seroit ni heureuse ni contente voyant son obiect infiny : il est bien limité quant à la substance procedant d'une nature finie et bornée, mais il est infiny en desirs ; l'ame voudroit aimer Dieu plus qu'elle ne peut, sans toutesfois que cette faim d'aimer Dieu diminue en rien son parfaict contentement²⁷⁷.

Telle est la richesse de l'état « essentiel », que Joseph dépeint plus par d'ardentes évocations que par de minutieux détails psychologiques. L'esprit, infinité de desir de Dieu, manifeste la densité du « resserré » essentiel, et l'on ne pourrait mieux conclure cet essai de reconstruction du foyer intime de l'homme. L'adhésion inconditionnelle à la volonté et à l'amour de Dieu, signature en blanc dans l'angoisse du « resserré », est une dilatation à l'universel, acheminement vers la réalisation « étendue » des promesses de Dieu.

*

A la négativité du chapitre VII répond de façon globale la phénoménologie du noyau de l'état essentiel : au diagnostic de la corruption de la fonction d'absolu succède l'instauration de l'esprit pur, et la plupart des qualités essentielles, annoncées au chapitre VI, n'ont couru les risques du monde du péché que pour s'affirmer en toute leur noblesse. Large a été la place faite aux textes de l'Auteur, sans renoncer pour autant à les interpréter sans le trahir. Ainsi l'état essentiel a été considéré comme une réalité synchronique, comme il l'était dans l'esprit de Joseph de Paris : il n'a pas été fait fi des progressivités et les plus importantes ont été signalées et analysées, mais toutes se situent d'elles-mêmes dans une perspective « essentielle », car l'état unitif de l'esprit est déjà *in nuce* dans le plus simple acte de liberté qui se prononce pour Dieu en unifiant — par une orientation définitive et unique qui coupe le réseau des complicités secrètes du propre amour — l'être scindé en deux.

Cependant l'acte de liberté peut être d'abord la fulguration stupéfiante de la puissance du moi dans sa domination de l'intérieur plus que l'émerveillement d'exister comme terme d'amour. Il fallait donc plonger

277. EAJ, ms. 1338, 126.

cette joie enivrante de l'unification dans une atmosphère de mort, pour que l'être réduit à son « resserré » ultime de consentement passif répondant au « resserré » de Dieu, Amour caché, pût se découvrir comme essentiel désir d'Amour inconditionnel au-delà des subtiles recherches de sa propre justice. Franchir ce degré amenait à synchroniser les versants actif et passif de l'expérience spirituelle et les faire confluier dans « l'état parfait », fixation des actes de vie et de mort qui le constituent à jamais. Enfin une constellation d'images, entre autres celles de la filiation, du mariage et de la gloire, a permis de peindre ce monde d'intimité et d'irrévocable stabilité qu'est l'âme aimantée par Dieu.

Les trois démarches sont étroitement solidaires. Puisque tout est liberté, tout est puissance, tout est anéantissement, tout est intimité, vie et gloire, elles sont une constante reprise, sous des éclairages nouveaux, des mêmes sujets. Thèmes fondamentaux et images correspondantes ont été regroupés pour que de leur ensemble se dégagent les tonalités et ambiances dominantes, celles de la puissance, de la mort, de l'intimité. Ainsi la perspective de mort a purifié et donné de la profondeur à la puissance, et le monde de l'intimité et de la gloire a marqué la mort de la sublimité d'une eschatologie immanente. Une fidélité minutieuse aux œuvres de l'auteur nous a guidé et ainsi amené à recréer son univers « essentiel », alors qu'essayer de ramener sa doctrine à une systématisation inspirée de sainte Thérèse ou de saint Jean de la Croix l'eût sans doute trahi.

Ainsi s'est fait jour le noyau de l'homme, son essence, l'esprit. Dans ce chapitre tout entier sous le signe du « resserré » et de l'inclusion éminente, les coïncidences d'opposés ne manquent pas, mais elles sont ici à l'intérieur du « resserré », qui englobe aussi l'« étendu » en profondeur, l'infinité du désir. La réunion des puissances, le simple regard sur Dieu et sur le moi, le caché de la mort, le moment éternel, tout évoque un « concentré » très intense orienté vers l'Essence, dans laquelle le Christ même est en quelque sorte absorbé. Dans l'ensemble de l'œuvre de Joseph ce qui prime — ne l'oublions pas — est toujours l'esprit nu, la quintessence du « resserré » de la mort, son paradis sur terre.

Mais ce « concentré » demande à se déployer, à exploser dans l'« étendu » extensif. Dès que l'on considèrera l'esprit sous cette nouvelle perspective, la primauté du symbole de l'ange, envisagé comme esprit pur, pâlera et apparaîtra l'importance du corps, de l'amour du prochain, de l'action privée et publique. Le Christ exercera alors son exemplarisme « étendu ». Selon l'expression traditionnelle, une fois que l'on est « entré dans la divinité » et que l'on s'est immergé dans l'Essence, c'est-à-dire une fois acquis l'essentiel, il faudra « sortir dans l'humanité ». Après avoir absorbé le temps dans l'éternité de l'instant, l'esprit devra le créer à nouveau : ce temps mesurera l'« étendu » de la gloire où s'engagera à fond la nouvelle sensibilité. Ce sera la manifestation du « caché » de l'amour, le visage à la fois souffrant et radieux de la réussite « essentielle » de l'esprit.

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois
Dépôt légal Edit n° 204. Dépôt légal Impr. n° 355

Rédaction

26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration

9, rue de Vauquois, 41002 Blois / c.c.p. La Source 726.38