Une rencontre historique entre poésie, métaphysique, mystique

A historical encounter between poetry, metaphysics, mysticism

Un encuentro historial entre poesía, metafísica, misticismo

Armelle Cloarec

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/46908>

DOI : 10.4000/assr.46908

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2019

Pagination : 209-216

ISBN : 9782713227844

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Armelle Cloarec, « Une rencontre historique entre poésie, métaphysique, mystique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 188 | octobre-décembre 2019, mis en ligne le 08 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/46908> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.46908>

Armelle Cloarec

Une rencontre historique entre poésie, métaphysique, mystique

Ce livre s'ouvre sur une intensité et un accent dramatiques. Premier chapitre : « Un Silésien en des temps tragiques ». Le contexte historique porte déjà son ombre. Deux pages et demi suffisent à présenter Johannes Sheffler, sa vie (1624-1677), sa conversion (de famille luthérienne, il passe au catholicisme), une série d'influences d'auteurs mystiques, une vocation (il devient prêtre). Une vie, un homme dans une époque tragique (la guerre de Trente Ans) où l'on passe d'une forme de liberté de conscience, de multiconfessionnalisme, d'ouverture même à la mystique ésotérique d'un Jacob Boehme à, dit Jacques Le Brun, « une rigoureuse et brutale recatholicisation », un « catholicisme de combat » (Le Brun, 2019 : 9). Une vie à une époque tragique et un lieu, la Silésie, qui n'est en rien indifférent, puisque Johannes Sheffler se donne lui-même ce nom d'Angelus Silesius, Ange de Silésie, comme auteur du *Pèlerin chérubinique*. Ce nom est déjà une réponse au temps tragique et la signature étonnement musicale d'une liberté radicale : se déclarer ange, prendre ce nom, devoir porter son nom.

Le titre – dont la notion principale, celle de *wanden*, a été diversement traduite par « marche », « pèlerinage », « voyage », « errance » – pourrait être un autre nom pour Angelus Silesius. Mais « Pèlerin chérubinique » peut aussi désigner non seulement l'« *homo viator* » (*ibid.* : 186) de la tradition chrétienne, mais tout homme et, déjà, simplement, le lecteur, lui aussi errant, qui cherche son chemin dans ce texte, qui premièrement l'égare, ou plutôt l'exerce à une orientation depuis un égarement initial. De chrétien ou d'homme.

On pourrait s'arrêter à deux phrases du premier chapitre, deux phrases qui sont écrites à la suite l'une de l'autre et qui pourraient être le point et le cercle du livre de Jacques Le Brun. *Première phrase* : « L'évolution de son œuvre [celle d'Angelus Silésius] est parallèle au mouvement de la société et du monde intellectuel et littéraire de cette Silésie où les audaces de la pensée, de la théologie et de la poésie sombraient dans la brutalité des affrontements » (*ibid.* : 9). L'évolution de son œuvre semble aller, elle aussi, vers un durcissement catholique, une lutte contre le protestantisme. C'est surtout vrai, est-il précisé,

dans le sixième livre qu'Angelus Silésius, deux ans avant sa mort, ajoute à l'édition initiale, sans modifier le texte existant. Mais là n'est pas le principal. Et Le Brun poursuit, en indiquant immédiatement la très haute et longue portée de l'œuvre. *Deuxième phrase*: « Survivrait pour les siècles suivants et jusqu'à nos jours le *Kerubinischer Vandersmann*, vestige d'un instant de liberté et d'audace où, associées, poésie, métaphysique et mystique avaient eu la possibilité de faire œuvre ».

Entre ces deux phrases, la poésie a pris la première place tandis que les autres termes ont changé. « Les audaces de la pensée, de la théologie et de la poésie sombraient ». « Poésie, métaphysique et mystique avaient eu la possibilité de faire œuvre ».

D'une phrase à l'autre, la pensée est devenue « la métaphysique ». Et, de ce qui semblait à ce qui resterait, quant à l'œuvre de Silésius du moins, c'est mystique qui vient, qui reste, quand on avait « théologie » dans la phrase précédente. Ici, le passage de « pensée » à « métaphysique » pourrait énoncer, d'un seul trait, le changement de fait, où, dans les temps tragiques que vit Silésius, la pensée a déjà pris un tour résolument métaphysique, qui s'accentuera avec Leibniz ; tour, faut-il le préciser, où nous sommes toujours, sans le savoir (sans savoir que nous y sommes et sans le savoir que constitue la métaphysique). Tandis que le passage de « théologie » (celle dont l'audace allait sombrer devant la violence des affrontements) à « mystique » pourrait sembler plus problématique, à moins que « audace et liberté » ne nous éclairent : se déplaçant sur « mystique », et n'apparaissant telles que pour une théologie sous la menace : de l'extérieur (dans l'assaut du protestantisme) et de l'intérieur (une forme de durcissement scolastique), à moins, en somme, de comprendre mystique comme une forme de dépassement, de surpassement libre et audacieux de la théologie. Ces deux phrases énoncent en tous cas immédiatement l'enjeu du livre : poésie, métaphysique et mystique ont eu, par l'intermédiaire d'Angelus Silesius, ange en ce sens aussi, la possibilité de « faire œuvre ». Que ce qui, après lui, se trouvera séparé et, avec lui, ne le fut pas, pourrait indiquer une proximité essentielle, en attente, non comprise. Surtout, le livre de Le Brun ne cesse de porter la question suivante : entre mystique, philosophie et poésie, l'association, loin d'être un accident, que l'on devrait à l'imagination d'un poète et mystique (double excentricité en somme), n'aurait-elle pas sa raison d'être en elle-même et dans chacun des termes de l'association ?

« Survivrait pour les siècles suivants et jusqu'à nos jours le *Cherubinischer Wandersmann* », écrit Jacques Le Brun. Cruellement, à dire vrai, ce qui reste du *Pèlerin Chérubinique*, c'est une phrase surtout, celle-ci :

Sans pourquoi

La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit

Elle n'a souci d'elle-même, ne demande pas si on la voit (I, 289).

C'est « peut-être le seul distique que tout le monde connaît aujourd'hui » (Le Brun, 2019 : 177). On peut donc, en compagnie en somme, s'y arrêter ; non sans désinvolture pour les trois siècles de lectures que Jacques Le Brun

traverse pour nous (dont celle de Heidegger, à laquelle je m'intéresserai), tout comme il rassemble toutes les sources et les inspirations de Silésius. Cela commence au chapitre intitulé « Un rappel d'essentielles vérités », dans le commentaire qu'il fait de la préface qu'Angelus Silésius a cru nécessaire et prudent de placer devant ses « aphorismes et sentences rimées pour conduire à la contemplation de Dieu ». Préface éclairante, dans l'appel à l'autorité de théologiens, de mystiques et finalement de saints, appel qui tout à la fois « couvre » et trahit Silésius dans son extrême hardiesse, pour reprendre ici le mot que Leibniz puis Hegel utiliseront l'un et l'autre à son propos, hardiesse que Le Brun pointe en détail tout au long de sa lecture.

Mais revenons à la rose sans pourquoi. Dans *Le principe de raison*, Heidegger fait un commentaire de ce distique qui pourrait être un écho du mouvement de « se répandre », « se déverser », dont il est si souvent question dans le texte de Silésius. Ce mouvement se poursuit. Bien sûr, chez Silésius, il concerne Dieu lui-même en toute chose et comme rien. Mais l'on pourrait affirmer que ce mouvement se retrouve, vient échouer ici, jusqu'au distique, puis au commentaire qu'en donne Heidegger, puis à celui que Jacques Le Brun fait à son tour du commentaire de Heidegger. La phrase de Silésius, ce qu'elle porte et qui la porte, se répand. Son rayonnement et son secret continuent de passer dans son commentaire. Le distique et la rose, presque, se confondent. Le premier ne parle pas au sujet de la rose et ne la prend pas pour objet, il la présente. Silésius pose pour la rose un « sans pourquoi » et un « parce que ». La mystique serait ici en cause, c'est son goût de la contradiction qui fait parler ainsi... Non, pas de contradiction, dit Heidegger, qui poursuit : « On en arriverait presque à admettre qu'il n'y a pas de grande et authentique mystique sans une extrême précision et profondeur de la pensée. Et telle est aussi la vérité. Maître Eckhart en témoigne » (Heidegger, 1962 : 105-106).

Quelle est donc la vérité du distique ? Dans la différence que Silésius fait entre la rose qui n'a pas souci de fleurir, de connaître les raisons qu'elle a de fleurir et l'homme, qui se soucie de lui-même et se demande si on le voit, il y a un écart abyssal. Entre l'absence de pourquoi (qui, en « mode Angelus », peut-être, placerait la nature de la rose plus près de celle de Dieu)... entre l'absence de pourquoi donc et un « parce que », deux sens différents de « raison » se font jour. La signification, en elle-même suffisante, du « parce que » de la rose, est non-énoncée et cependant plénière. La rose fleurit parce qu'elle fleurit. La raison, qui n'est pas celle du pourquoi, est laissée en blanc dans le distique, qui se soustrait à toute obligation de fournir des raisons et à l'autorité du principe de raison, qui s'énonce ainsi : rien n'est sans raison. Le distique rayonne comme parole où ce qui n'est pas prononcé se manifeste cependant avec sûreté. Le signe de cela est aussi dans le commentaire que Le Brun fait du commentaire de Heidegger. Commentaire déconcertant, lui aussi : « Dans la différence que pose Heidegger entre la rose et l'homme, c'est aussi, sans qu'il soit explicité, un des traits essentiels de la mystique qui surgit à travers l'argument philosophique » (Le Brun, 2019 : 178). Jacques Le Brun poursuit : « Et cela pour ainsi dire à la dérobee, si nous en croyons le ton familier que le

philosophe [Heidegger] donne à son écriture ». Et voici comment il voit surgir « à la dérobee », hors de cet « expressément » cher au discours philosophique, la mystique dans l'argument philosophique.

Voilà ce que disait Heidegger : « L'homme diffère de la rose en ce que souvent, du coin de l'œil, il suit avidement les résultats de son action dans son monde, observe ce que celui-ci pense de lui et attend de lui » (Heidegger, 1962 : 107). Une lecture trop rapide, la mienne, repère le « on » d'*Être et Temps*, l'homme pris dans la quotidienneté, jetant un œil parce que c'est dans le regard qu'il se tient ; le « on », dans un monde qui est toujours déjà le sien, un « on » qui se trouve être « un être avec », que gouverne le souci, mais sous sa forme dégradée. Cette lecture comprend donc l'homme sous le regard des autres comme on le voit décrit au paragraphe 27 d'*Être et temps* ; ou comme on l'éprouve ici, pour qui parle en public ou donne un texte à lire.

Mais Jacques Le Brun ne l'entend pas de cette oreille attendue et va directement de l'attitude décrite : regarder du coin de l'œil... à la mystique. Il reprend chacun des mots que Heidegger utilise dans son commentaire et conclut :

L'« attention » (*achten*) et le « moi » (*selbst*) d'une part, la « demande » (*fragen*) et le « regard » (*sehen*) d'autre part formulent les questions centrales et sans cesse problématiques de la mystique, points sur lesquels se pose, à son égard, toute « interrogation » de la mystique *et* de la philosophie (Le Brun, 2019 : 178).

Jacques Le Brun n'est-il pas alors sur le point – à la dérobee – de suggérer que ces actions (regarder du coin de l'œil, suivre avidement les résultats, observer ce qui est pensé ou attendu de soi...) pourraient être la preuve – ontique dirait Heidegger – d'une unité, factuelle, de comportements proprement humains, qu'une philosophie qui s'intéresserait à la logique de l'existence et une mystique qui révélerait une vie en Dieu et la résonance extrême de la foi en quelques-uns, nécessairement, rencontreraient, aussi bien l'une que l'autre ?

Si, dans *Être et temps*, Heidegger met en rapport l'homme « emporté dans le tourbillon de l'impropriété du on » et « l'homme englouti dans le péché », c'est pour revenir sur le terrain de la philosophie et atteindre une entente conceptuelle de structures existentielles de l'existence humaine. S'impose alors de voir, comme Jacques Le Brun le fait ici, ces structures traverser – sans être formulées comme telles, cependant à travers les mêmes verbes – aussi bien l'être quotidien de l'homme que son expérience de chrétien, portée à l'extrême et à la formule dans la mystique ; de voir, à partir d'actions révélatrices (regarder du coin de l'œil, suivre avidement les résultats, observer ce qui est pensé ou attendu de soi) l'association qui ne pourrait en somme que s'opérer entre la philosophie (du moins conçue comme une logique de l'existence orientée par la question de l'être) et la mystique dans ses interrogations propres.

Jacques Le Brun va jusqu'aux conséquences : si l'on sépare l'œuvre d'Angelus Silesius de la mystique et de la théologie, on dénature un ensemble imbriqué. Il répond ainsi explicitement à l'édition de Roger Munier, à sa sélection « orientée » de certains distiques aux dépens d'autres, à la suppression

des notes initiales, l'élimination de la préface... Le risque est de nous couper de l'inscription de l'œuvre dans une tradition chrétienne ou, tout aussi bien, précise l'auteur, dans l'unité, l'unisson de la poésie baroque. Soit, pour notre rose sans pourquoi, un risque de hors-sol.

Mais le maximum du hors-sol serait d'envisager le rapport des trois « domaines » : 1) philosophie ou métaphysique, Le Brun parle aussi d'ontologie ; 2) mystique ; 3) poésie... sans qu'il soit question de Dieu. Trois chapitres s'y rapportent explicitement : « Dieu et la Dêité », « Dieu et l'homme » puis « La déification ».

Deux distiques, pour diapason :

Dieu, on ne le saisit pas
Dieu est un pur rien, ne l'émeut ni maintenant ni ici :
Plus tu veux le saisir, plus il t'échappe (I, 25).

Toi-même // dois être soleil
Moi-même dois // être soleil, je dois avec mes rayons
Peindre la mer sans couleurs de la toute-Dêité (I, 115).

Tout le travail consiste alors à porter une extrême attention à la lettre, à prévenir les contre-sens. Ainsi, précise l'auteur, commentant le distique I, 25, « il n'est pas écrit que Dieu n'est pas (ce serait *Gott ist nicht*) mais que Dieu "est", avec un prédicat qui, introduit par *ein*, "un" a une positivité... »¹. Le travail est aussi, sur un mot, de recouper des distiques entre eux, et de les rapporter à d'autres paroles, des Écritures, des sources chrétiennes, des moralistes antiques, des philosophes médiévaux... On ne saurait décrire le travail d'éclaircissement par recoupement, différenciation, reconsidération d'un terme à partir de son adjectif... dont ce livre est l'entreprise gigantesque. Mais on peut mesurer où elle conduit lorsque, par exemple, dans l'un des nombreux moments où Jacques Le Brun voit Silésius dialoguer avec Maître Eckart à quatre siècles de distance, il propose de revenir à Silesius en partant de Eckart pour étudier chez Silésius « à propos de Dieu, ce qu'il en est de l'essence, *Wesen*, et ce qu'il en est de l'être, *Sein*. » L'essence et l'être deviennent le thème explicite d'un chapitre : « L'essence, l'origine et le fond », chapitre d'une extrême complexité où – il me semble – se dessine un partage, une séparation à venir : « C'est cette tradition mystique, distinguée de la tradition philosophique marquée par le *De ente et essentia*, de l'être et de l'essence, de saint Thomas, que nous suivons ici, car c'est le fil qui nous conduit à la pensée d'Angelus Silesius. Quelle que soit l'importance dans son œuvre de la pensée scolastique, c'est à la mystique de la tradition Eckartienne que sa poésie nous renvoie » (Le Brun, 2019 : 122).

1. Le Brun, 2019 : 40. Distique 1, 25 : Dieu, on ne le saisit [ou : comprend] pas/Dieu est un pur rien, ne l'émeut ni maintenant ni ici.

« Quelle que soit l'importance » souligne ici un écart entre pensée scolastique et mystique. Et, pourrait-on ajouter, du côté de la philosophie, cette forme concessive annonce la suite : l'autorité d'une définition de Dieu comme « *causa sui* », qui n'était pas dans l'esprit de Plotin ni de Silésius. Dès que l'essence de Dieu devient le fond absolu de l'étant, le premier des étants, l'étant suprême ou cause de soi ; dès que Dieu lui-même est placé sous l'autorité du principe de raison, on change de monde.

« C'est à la mystique de la tradition Eckartienne que la poésie de Silesius nous renvoie ». Il aurait fallu ici dire un mot de la très belle notion de *Gelassenheit*, parce que « c'est peut-être le mot, dit Le Brun, qui explique le mieux en allemand l'attitude mystique » (*ibid.* : 161). Détachement, abandon. Nullement répétition d'un stoïcisme appauvri mais proximité à Dieu par ressemblance. Le détachement, qui va jusqu'au renoncement au désir de Dieu, est en premier le fait de celui-ci, « pour autant qu'on puisse parler ainsi », dirait maître Eckart, dans cette extrême attention, quasi rythmique, à ce qui peut se dire, dans une parole de la réserve et de la retenue.

Par où l'on pourrait arriver à la poésie, dont il n'a pas ici été question. Jacques Le Brun n'en parle pas thématiquement non plus, il n'y consacre pas un chapitre particulier. Cependant, il ne cesse de caractériser le texte de Silésius comme poème et même d'y voir le terme clef de l'association par laquelle nous avons commencé. Dernière phrase de chapitre « Désir, vouloir, *Gelassenheit* » : « Cette recherche peut-être la poésie est-elle seule à pouvoir en tracer le chemin ». Ou encore : « Dieu, la Dêité, aborder le discours sur Dieu par ce qui en Dieu est au-dessus de Dieu et positive négation de Dieu, seuls la poésie et un verbe d'une tragique flamboyance pouvaient tenter cette entreprise hardie et impossible » (*ibid.* : 54)

Et c'est bien là une difficulté pour qui chercherait des explications et des raisons : l'entreprise poétique se distingue essentiellement de tous les discours sur Dieu qu'Angelus Silesius connaît. Il parle de Dieu, laisse parler ce qu'il entend de Lui, entend ce qui parle à travers Lui et il le fait dans la langue, poétiquement. Ce qui est dit rayonne et se réserve comme poésie sans qu'il y ait de raison à traiter de la poésie comme thème, comme genre littéraire, pas davantage.

On peut tout juste faire quelques remarques. Comme « poussière » ou « mouche » (qui sont aussi dans le poème), des mots de rien, préfixes – Le Brun le montre avec *Über* – ou des adverbes sont leviers, pivots, accents ; ainsi : « avec », « sans », « en », « à », « vers »... devant le mot « Dieu ».

On peut aussi noter : celui qui, dans l'abandon, a bien écrit ou a pourtant bien écrit le *Pèlerin chérubinique*, dit de lui-même – dans sa préface – à la troisième personne : « Il a même écrit le premier livre en quatre jours. »

Cet emportement de l'inspiration va avec la brièveté des distiques. Il va avec la voix directe du tutoiement, avec le précipité plus que métaphorique où le cœur devient lui-même mont des Oliviers ou encore une crèche. Il va avec une disposition, une disponibilité à la parole (comme Maître Eckart parle de disponibilité à Dieu). Angelus Silesius comprend la poésie comme dictée,

rayonnement du simple et profondeur; énigme, recueil où sonne le silence; soit, pour lui, la parole de Dieu, son rien éloquent: « Ecoute où rien ne bruit: tu es où parle Dieu » (I, 199).

On peut aussi, c'est ce que fait Jacques Le Brun dans le dernier chapitre – sur le mot « écriture » –, rapporter la parole poétique de Silésius à la Parole adressée en toute chose, et à celle qui n'est d'aucun, ni même de ceci ou de cela. Silesius l'appelle Parole de Dieu. De cette parole, il dit:

Elle porte et est portée
La parole qui te porte et me porte et toutes choses,
Je la porte à mon tour et la recueille en moi (I, 139).

Soit un modèle de fluidité, où il n'y a rien entre ce qui est dit et la manière dont ce qui est dit se dit. Autre exemple:

Je suis l'autre Lui de Dieu, en moi seul Il trouve
Ce qui dans l'éternité Lui sera égal et semblable (I, 278).

Un autre signe de poésie est dans le sentiment d'un ensemble, où chaque élément est en rapport mobile avec les autres. Termes de constellation, où « paradis » et « enfer », « naissance » et « mort »... perdent leur sens isolément; termes, où encore, les contraires sont des corps souples:

L'âme capable de concevoir
L'Âme qui est vierge, et ne reçoit rien que Dieu,
Peut être enceinte de Dieu, aussi souvent qu'elle pense à Lui (IV, 216).

Laissons à présent un poète fermer la marche. Il s'agit de Novalis. Il n'est pas étonnant de le voir ici. Son rapport à Angelus Silesius a sans doute déjà été étudié. L'intérêt des deux poètes pour Jacob Boehme est un point de contact. Un autre est l'extrême liberté. On retrouvera dans ce que dit Novalis les mots qui nous ont retenus: mystique (passant à mysticisme), philosophie, poésie, raison... mais dans une tout autre configuration:

Qu'est-ce qui doit être traité de manière mystique (mystérieusement)
Religion, amour, nature, État
Tout ce qui est élu se réfère au mysticisme. [...]
Le mysticisme tue-t-il la raison? – d'après Kant, c'est le dogmatisme [...]
La théorie religieuse est une poésie scientifique. La poésie est aux sensations ce que la philosophie est aux pensées (Novalis, 2015: 215).

Soit une nouvelle donne, dont l'heure ne se mesure vraiment qu'en la rapportant à la constellation Silésius, qui – le livre de Jacques Le Brun en est la preuve – oriente encore sur fond d'obscurité et de lumière retenue.

Armelle CLOAREC
Poète
a.cloarec@wanadoo.fr

Bibliographie

- HEIDEGGER Martin, 1962 [1957], *Le principe de raison* [Der Satz vom Grund], traduit par André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- LE BRUN Jacques, 2019, *Dieu, un pur rien. Angelus Silesius, poésie, métaphysique et mystique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle ».
- NOVALIS, 2015 [1993], *Le brouillon général* [Das allgemeine Brouillon], traduit par Olivier Schefer, Paris, Éditions Allia.