

EXPERIENCE POETIQUE, EXPERIENCE MYSTIQUE

Christian LE DIMNA

« Je ne vous apporte donc ici aucune réponse toute faite, ni dans le poème, ni en dehors du poème. La poésie n'est pas une décoration de l'existence, elle est *le réel absolu*, selon Novalis. On ne peut pas parler sur elle pas plus qu'on ne peut vraiment parler sur Dieu. »

Jean MAMBRINO, *La Nuit sacrée*

Malgré la mise en garde qui précède, je voudrais aujourd'hui développer les raisons qui m'ont amené, dans plusieurs études précédentes,¹⁾ à tenter d'éclairer la lecture de textes poétiques, choisis en grande partie dans l'œuvre de Jean Tardieu, en les rapprochant de certains textes écrits par des mystiques (ou rapportant leurs propos). En effet, une étude comparative de ces textes avait fait apparaître entre eux une première similitude au niveau des locutions et des mots eux-mêmes, m'amenant ainsi à penser qu'il y avait là plus qu'une simple coïncidence et qu'une recherche plus exhaustive et plus approfondie me permettrait sans doute de découvrir d'autres points communs, tels que l'existence de figures et d'images, dont la présence s'expliquerait par le fait que l'expérience mystique et l'expérience poétique renverraient en fait toutes deux à une même expérience d'un type particulier que certains individus auraient été amenés à vivre et dont on retrouverait les traces dans les textes qu'ils auraient produits.

On pouvait aussi penser que si cette expérience fondamentale et originaire que faisaient les poètes et les mystiques, était bien de même nature, c'était uniquement a posteriori qu'elle s'inscrivait dans une forme particulière. Intervenant dans cette re-création, l'ensemble des facteurs qui conditionnent chaque individu et qui ont été bien mis en évidence par les sciences neuro-biologiques et les sciences humaines ou, avant elles, par les efforts des chercheurs mystiques. La distinction habituellement faite entre l'« expérience poétique » et l'« expérience mystique » ne serait donc que le résultat de l'activité de l'esprit analytique dans sa tentative de saisir le monde.

Pour vérifier cette hypothèse dans le champ de la littérature et plus particulièrement dans celui de la poésie, il nous faudra donc parcourir le chemin inverse et comparer les textes des poètes à ceux des mystiques, les écrits des poètes-mystiques à ceux des mystiques-poètes, en espérant réunir suffisamment de preuves

qu'ils se réfèrent tous à cette même expérience fondamentale qui aurait laissé des traces profondes dans leur vie et dans leur œuvre. Si l'on parvenait à mettre à jour dans les textes, les vestiges de cette expérience, la lecture de certains textes poétiques s'en trouverait facilitée puisque leur référent apparaîtrait alors dans la lumière projetée sur lui par la tradition millénaire de ces spécialistes de la recherche ontologique que sont les mystiques.

Pour poser les bases théoriques de ce rapprochement entre mystique et poésie, je tenterai d'abord de montrer l'intérêt qu'il représente dans le contexte culturel et académique actuel. Je définirai ensuite ce que l'on entend par expérience poétique et par expérience mystique dans ce qui les différencie comme dans ce qui les rapproche, et particulièrement le rapport qu'elles entretiennent avec ce qu'on peut appeler l'expérience originaire. Je terminerai en donnant quelques indications sur les perspectives ouvertes par cette recherche.

1. Rapports historiques religion-littérature et poésie-mystique

Pendant des siècles, sinon depuis leur origine, l'art et la religion, et plus particulièrement en littérature, la poésie et le sacré²⁾, ont entretenu des rapports très intimes. Cependant, à partir de la Renaissance, leurs liens ont commencé à se distendre et l'expérience du sacré n'apparaît plus dans les textes, même si l'on trouve encore une poésie à thèmes religieux aux 17^e et 18^e siècles. Se creuse alors, entre la culture laïque commune et la pensée religieuse, un fossé qui s'est prolongé jusqu'à aujourd'hui.

Ce n'est que vers le milieu du 19^e siècle que l'on assiste à un retour du religieux, avec le romantisme chrétien à la Chateaubriand, mais surtout à une réapparition du mysticisme et du sacré en poésie avec le symbolisme. Ce mouvement prendra peu à peu une certaine ampleur tout au long du 20^e siècle, malgré ou plutôt grâce à l'assaut contre le religieux que se livrent les sciences humaines, en particulier la psychanalyse freudienne, et l'insistance que met la linguistique structurale sur le rôle du signifiant et sa tentative d'évacuer de l'œuvre toute transcendance. De ce fait, après l'effondrement des superstructures socio-culturelles de la religion sous les coups de la science, la persistance de l'expérience fondamentale du sacré qui était à l'origine de leur œuvre, pouvait alors apparaître plus clairement aux yeux des poètes et de leurs lecteurs qui sont actuellement de plus en plus nombreux à la chercher en dehors du contexte même de la religion. Depuis les années 60, s'est en effet opéré un profond déplacement des comportements religieux et spirituels occidentaux et, en

dépité de tous les excès qui le caractérisent, le « Nouvel Age » a inauguré une nouvelle spiritualité d'ordre universel, fondée non plus sur la croyance en des dogmes mais sur la vérification expérimentale et donc sur la mystique. Une même évolution se manifeste en littérature où écrivains et poètes comme lecteurs et critiques se dégagent des écoles pour interroger le sens de l'œuvre elle-même en entrant directement en contact avec celle-ci, débarrassée de tout l'appareil critique qui la cachait.

Malgré le désintérêt du monde académique pour l'étude du religieux ou du sacré en littérature, certaines tentatives avaient pourtant été entreprises pour tenter de combler le fossé entre littérature et religion. Depuis Henri Bremond et son imposante *Histoire littéraire du sentiment religieux*³⁾ dont le premier tome paraît en 1915, jusqu'à Jean-Pierre Jossua et ses trois tomes de *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*⁴⁾, un rapprochement des textes littéraires et des textes religieux avait montré en littérature la persistance puis la recrudescence d'un intérêt porté par les écrivains et les poètes au fait religieux. Cependant ces études étaient dues à des prêtres ou des jésuites quelque fois plus désireux de montrer l'avantage que les chrétiens auraient à tirer de cette comparaison que d'éclairer la lecture des textes eux-mêmes. C'est pourtant grâce à ces deux auteurs ainsi qu'à des gens comme Jean Onimus ou Pierre Emmanuel, qu'un rapprochement s'est fait en France entre l'expérience littéraire et l'expérience religieuse et que l'étude comparative des textes s'est trouvée placée sur le plan de l'expérience.

Une rencontre entre poètes, théologiens et universitaires sera ainsi organisée à Montpellier en mars 1994 sous la direction de Paule Plouvier et le contenu des interventions sera publié sous le titre *Poésie et Mystique*⁵⁾. En seconde de couverture, un texte de présentation de Jossua pose la question suivante : « Poésie et mystique : quelle clarté tirer de l'union de ces choses vagues ? » On peut y lire ensuite que « le pari du colloque [...] aura été de traiter avec rigueur le rapprochement de ces deux termes, justifié à la fois par le recours constant de l'expérience mystique – au sens le plus propre – à la poésie, et par l'existence dans la poésie moderne d'un mouvement de *transcendance*, souvent expérientiel. » Ce colloque, comme les diverses formations doctorales rapprochant poésie et mystique proposées aux étudiants, montrent bien le renouveau d'intérêt suscité dans le monde universitaire par l'étude de leurs rapports. Comme le signale Jossua, cet intérêt a surtout été imposé par les poètes eux-mêmes qui, tels Yves Bonnefoy, Philippe Jaccottet ou Jean Mambrino, pour ne citer que les plus célèbres, ont non seulement construit une œuvre poétique mais l'ont aussi commentée en la rapprochant de la recherche ontologique des

mystiques.

Tout ceci, sans compter le nombre croissant de publications concernant la mystique en poésie, montre donc combien est grand l'intérêt actuel suscité par les recherches rapprochant les domaines de la littérature et de la religion.

2. Expérience mystique et expérience poétique

Persuadé que la mise en parallèle de la religion et de la littérature, envisagées sous l'aspect de l'expérience mystique et de l'expérience poétique, s'inscrit dans une demande actuelle, il convient maintenant de définir avec plus de précision la terminologie employée et de mettre en évidence le caractère de ces expériences aussi bien dans ce qu'elles ont en commun que dans ce qui fait leur spécificité.

(1) Expérience

Tout d'abord, qu'elle soit mystique ou poétique, il s'agit d'une expérience et sans vouloir reprendre ici le débat philosophique entre innéistes ou rationalistes et empiristes, il est pourtant nécessaire de définir ce qu'on entend par expérience, en particulier dans le rapport de celle-ci à la connaissance. L'empirisme de Locke et de Hume est une doctrine selon laquelle la connaissance découle entièrement de l'expérience, un terme issu du grec *empeiria* qui renvoie à l'ouvrier apprenant son métier par essais successifs. Même si l'opposition entre empirisme et innéisme a été dépassée par Kant, qui montre comment se combinent, dans l'activité de connaissance, le donné irréductible de l'expérience - la part de passivité - et l'activité constitutive de l'intellect qui impose ses structures à cette « matière », il n'en reste pas moins que désormais, en sciences mais aussi en philosophie et en poésie, la recherche de la vérité est remplacée par celle de la réalité rendue possible par l'observation ou pour utiliser un terme employé aussi bien par les poètes que par les mystiques, par la « vision ». ⁶⁾ Ainsi, par opposition à la croyance rationnelle en un « ordre des raisons » cartésien et à la croyance religieuse en une vérité du dogme qui s'impose de l'extérieur avec la force de l'autorité, la mystique et la poésie, dans la mesure où elles sont envisagées comme expériences, se présentent comme une investigation, une recherche de faits réels, une quête de la réalité ou du réel définie comme « le fait d'éprouver personnellement la réalité d'une chose ». ⁷⁾ Cette expérience devient possible une fois écartés les obstacles, les voiles, les illusions qui masquent ce qui est.

Pour des raisons de commodité, nous nous en tiendrons à cette définition bien

qu'au niveau ultime, elle soit dénoncée par plusieurs mystiques comme par exemple Ramesh Balsekar qui dit : « J'hésiterais à employer le mot expérience parce qu'il pourrait être trompeur. [...] Je n'ai pas besoin de demander à quelqu'un si je suis vivant, si je suis présent. Maintenant, qu'on appelle ça une expérience, je ne sais pas. L'expérience de quoi ? Le simple fait d'être, franchement, je n'appellerais pas ça une expérience. Dans cet être, dans ce sentiment impersonnel d'être, il n'y a pas besoin d'un « moi ». Et s'il n'y a pas besoin d'un « moi », il n'y a pas besoin d'une expérience, vous voyez ? »⁸⁾

Il n'en reste pas moins que si ce qui a été éprouvé a été prouvé et constitué, du fait de son évidence, une preuve personnelle pour celui qui a fait cette expérience, celle-ci n'acquiert pourtant de validité pour les autres qu'autant qu'elle est transmise par le langage, ce qui nous conduira dans nos futures études à examiner les relations qui existent entre le langage de la poésie et celui de la mystique.

(2) Expérience mystique

Le terme mystique vient du grec « muo » qui veut dire se fermer et se taire. Il indique donc au commencement ce qu'on ne dit pas, le secret, puis par glissement de sens, l'initiation à ce secret. Le « myste » est initié aux « mystères » qui désignait chez les Grecs, les cultes secrets. Dans la religion chrétienne le mot « mystère » sert à évoquer dans la Bible, l'annonce du Messie puis la participation des chrétiens à la vie du Christ notamment par les sacrements. Plus tard encore, le substantif « mystique » désignera des personnes et l'adjectif, l'expérience qu'ils ont faite et que certains ont tenté de décrire dans des textes souvent difficiles à comprendre. Notons au passage ce fait important pour notre étude, que c'est toujours à travers des écrits que l'expérience mystique se fait connaître à nous.

Cependant, malgré leurs liens intimes depuis l'origine, il paraît important aujourd'hui de dégager l'expérience mystique du contexte chrétien dans lequel on a eu tendance à l'enfermer en Occident, et même de tout contexte religieux. Les études contemporaines envisagent d'ailleurs de plus en plus cette expérience mystique comme un simple phénomène humain dont la mystique religieuse et chrétienne ne serait qu'une expression parmi d'autres.

Traditionnellement, on distinguait l'« apophatisme » ou mystique de la lumière, et le « kataphatisme » ou mystique des ténèbres. On a aussi parfois opposé la mystique « chrétienne » à la mystique « naturelle ». Cependant, dans les études actuelles, on distingue plutôt deux grandes tendances, l'une appelée « constructiviste » et l'autre appelée « pérennialiste ».

La première considère toute expérience (religieuse, artistique ou mystique) comme le produit d'une culture, laquelle est formée et « construite » par les concepts, les traditions, les croyances qui forment la culture de la personne qui vit cette expérience. Ainsi l'expérience mystique chrétienne est perçue comme enracinée dans la foi et construite par tout le donné objectif du dogme chrétien et de la culture chrétienne.

Au contraire, dans la conception dite « pérennialiste », on considère qu'il y a une distinction essentielle entre l'expérience et son interprétation. L'expérience mystique est directe et immédiate, non-conditionnée par des facteurs socio-culturels. Le donné socio-culturel (y compris religieux) n'interviendrait que dans un second temps qui est celui de l'expression et de l'interprétation de cette expérience, comme pour les phénomènes de mort imminente.⁹⁾ C'est cette seconde conception que nous retenons pour envisager les rapports entre les expériences mystiques et poétiques.

Quoiqu'il en soit, dans l'une ou l'autre de ces conceptions, l'expérience mystique déborde le cadre restrictif de l'expérience religieuse et certains auteurs, comme Georges Bataille, ont même dénié qu'elle ait un quelconque rapport avec la religion : « J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'expérience *confessionnelle*, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit. C'est pourquoi, je n'aime pas le mot *mystique*. »¹⁰⁾.

Nous ne distinguerons pas non plus comme beaucoup de théologiens et de chercheurs occidentaux, une mystique « transcendante » qui serait expérience de l'absolu avec ou sans majuscule, autre nom donné à Dieu ou à Allah, et une mystique « immanente » qui serait propre aux religions orientales ainsi qu'aux agnostiques ou même aux athées et qui désignerait une expérience du réel. En effet, ma recherche vise plutôt à dépasser les clivages et à réunir ce qui a été séparé par l'inépuisable invention de l'esprit rationnel, à retrouver sous des vocables divers une même réalité, tout étant conscient de la difficulté d'échapper à l'empreinte laissée sur les mots par la religion.

Je me servirai donc des mots de Paule Plouvier pour définir l'expérience mystique comme « ce moment inconceptualisable où, dans un mouvement global, le donné de la sensation habituelle est comme décapé, les moyens d'expression refusés, l'ego perdu, tandis qu'une autre appréhension du monde, fulgurante, elle-même liée à un nouveau moyen d'expression, se met en place, est vécu comme une crise de l'être et de la langue [...] ». Elle parle encore d'« expérience instantanée et sans

retour d'une présence qui ne se donne que sur fond de retraitement », ou d'« expérience unitaire et d'un impossible à dire »¹¹), sans qu'il soit nécessaire ou possible ici de préciser qui est présent ou uni, et à quoi.

Bien que cette définition mette surtout l'accent sur ce qui est perdu et non sur ce qui se découvre alors, elle attire pourtant l'attention sur deux caractères essentiels de cette expérience mystique : sentiment d'unité par perte de l'ego et présence. Elle a aussi pour avantage d'être suffisamment large et de se placer sur le terrain du langage où il sera possible de la rapprocher de l'expérience poétique, et elle me paraît suffisamment large pour couvrir l'ensemble de nos recherches.

(3) Expérience poétique

L'utilisation de l'expression « expérience poétique » est en elle-même une référence implicite à l'expérience mystique et résulte d'une longue tradition qui voulait que l'inspiration artistique soit le cadeau d'une Muse dont on ne savait comment attirer les faveurs, puis plus tard, l'expression d'un dieu ou d'un absolu, pour finir par n'être qu'une manifestation de l'inconscient avant que le poème ne devienne un simple produit combinatoire informatique.

Même si au cours de la vague structuraliste, la critique voulait réduire le poème à un simple objet de langage, certains poètes, tout en reconnaissant l'importance de cette réflexion sur le signifiant, ont continué à revendiquer la responsabilité de leur parole et du « je » car il leur était impossible de nier la réalité de l'expérience unitaire qu'ils avaient connue et dont ils gardaient une nostalgie assez forte pour qu'elle les oblige à la partager et les jette dans la quête de son renouvellement.

En se plaçant sur le plan de l'expérience, les poètes veulent faire une nette distinction entre la poésie et un discours discursif et théorique qui chercherait à atteindre son objet par la raison. De la même façon que la mystique s'était dégagée de la théologie scolastique tournée vers la recherche d'un savoir, pour rechercher le contact direct avec le divin, la poésie fait appel non à la tête mais au cœur, non à la raison mais à l'« intelligence du cœur » qui éprouve, se plaçant ainsi naturellement sur le terrain de l'expérience.

Il convient maintenant de compléter la définition de l'objet de la poésie en tant qu'« expérience » conçue non seulement comme tentative d'exprimer et de transmettre la conscience d'un état d'intensité particulière mais aussi comme « expérimentation », c'est-à-dire le processus pratique par lequel, au cours d'une recherche, s'opère la vérification d'une intuition.

La poésie est donc tout d'abord le résultat d'un effort pour communiquer un état

d'être. « La poésie est une parole dont la saveur est l'essence » disait René Daumal, cité par Jean Mambrino¹²⁾ qui ajoute : « Le poème ne représente rien, il indique, pointe vers l'indicible, [...]. Ce que le poète nomme n'a pas de nom, il le montre, le découvre, innommable, sans nom, dévoile son anonymat, son étrangeté absolue, nous renvoie à cette étrangeté que nous pensions connaître. »¹³⁾ Le poème est donc ce doigt qui montre la lune, ces mots qui ne peuvent qu'évoquer maladroitement ce qui a été vécu au cours de l'expérience. La fonction du poème consiste à rendre compte d'une expérience en essayant de mettre au point un nouveau langage qui permette de mieux voir cette réalité qu'il désigne.

Pourtant, dans le même ouvrage, le poète catholique Jean-Claude Renard, en voulant montrer la supériorité de l'expérience mystique sur l'expérience poétique, attribue en fait un pouvoir encore plus grand à cette dernière : « [...] même si le poète peut, par la force de l'étrange émotion qu'il déclenche en nous, contribuer à changer la "vision du monde" d'un individu jusqu'à opérer en lui le commencement d'une conversion ontologique où sont engagées les ressources les plus profondes de la personnalité, il n'a pas, en principe, la faculté [...] de le mettre existentiellement, sur la voie de la sainteté. »¹⁴⁾ Quelles que soient ses réserves qu'il émet sur le plan confessionnel, Renard met bien ici en valeur, le rôle du poème non seulement compte-rendu d'une expérience mais instrument de conversion ou pour quitter son vocabulaire religieux, instrument de connaissance.

A un moindre degré, on peut aussi parler d'expérience poétique comme on parle d'expérience scientifique. Le poème devient alors l'ascèse requise pour faire apparaître le réel car « pour en percevoir la présence, il faut purifier la réalité de tous les sédiments qu'y ont accumulés la sensibilité et l'esprit humain, et lui faire retrouver sa splendeur première. »¹⁵⁾ C'est ce que certains ont appelé « l'aventure de la poésie » comme on parle du « chemin spirituel » lequel est la tentative d'atteindre un but par des moyens toujours renouvelés qui, au mieux, nous amènent devant une dernière porte dont l'ouverture ne dépend plus de nos efforts.

L'expérience poétique apparaît là sous forme de désir d'ailleurs, d'attente, d'insatisfaction, de quête, d'absence, d'exil qui tous nous parlent de ce qui a été vu, connu puis perdu, retrouvé et reperdu. Peu importe alors de savoir si c'est Dieu que l'on cherche dans la transcendance ou bien si cet « ailleurs » va se révéler dans l'« ici ». La soif est la même et ce qui l'épanche aussi, comme l'a révélé à celui qui l'a faite, cette expérience de l'origine et à l'origine.

3. Expérience originaire

« Un jour, je fus admis vivant à l'éternel ». C'est ainsi que Gustave Roud, cité par Jaccottet,¹⁶⁾ évoque l'expérience inaugurale de sa poésie. Rainer Maria Rilke décrira lui aussi longuement, ce moment mystérieux où naît ce qu'il appelle le *Weltinnenraum* (l'espace intérieur du monde) où disparaissent les limites entre le dedans et le dehors, entre moi et le monde. Voici le passage essentiel de l'*Elerbnis II* : « Il se souvient de l'heure passée dans cet autre jardin, dans le Sud (à Capri) : un cri d'oiseau était là soudain, accordé au dehors et en lui-même ; c'est-à-dire qu'il ne se réfracta pas aux limites du corps, qu'il concilia les deux directions en un espace ininterrompu [...]. Et l'infini le submergea de toute part avec une telle intimité qu'il pût croire sentir dans sa poitrine, le poids léger des étoiles qui venaient de se lever.¹⁷⁾

Il ne s'agit là que de deux exemples parmi beaucoup et les quelques recherches que j'ai commencées, m'amènent ainsi à penser que l'on pourrait recenser une multitude de textes écrits par des poètes et d'écrivains mais aussi par des sportifs ou des gens ordinaires et qui décrivent précisément ou qui font au moins allusion à ces « expériences de l'instant dans sa plénitude sans mémoire »¹⁸⁾, de présence à soi-même et au monde, de disparition du temps et de l'espace, d'une « vision » de la réalité, accompagnée d'une joie sans contraire. La fameuse expérience de la madeleine de Proust me paraît d'ailleurs, elle aussi, relever de ces « hauts états de conscience poétiques » dont parle Julien Gracq, et ce qui ferait la valeur de ce « temps retrouvé », ce serait l'expérience intense d'être, de non-séparation, de présence à soi qui accompagnait ces instants.

Cette expérience d'être n'est pas celle qui nous fait dire « je suis beau, je suis laid ni je suis intelligent ou stupide ». Il s'agit ici de l'affirmation suprême, celle de Dieu Soi-même : « Je suis ce que Je Suis ». C'est l'affirmation du Christ : « Avant qu'Abraham fût, Je suis » ou le mantram hindou : « Aham asmi ». Cet état est défini en trois mots par la tradition hindouiste : « Sat-Chit-Ananda » que l'on traduit en français par « Être-Conscience-Béatitude » et il constitue la nature profonde de notre être. L'accès à cette conscience, à cette « Nature de Bouddha », nous est en général rendu impossible par le sens de l'ego lui-même, dont toutes les traditions dénoncent le caractère illusoire et qui est fondé sur le sens de la séparation. Or, il apparaît que spontanément, ou en tout cas sans qu'on puisse ni le prévoir, ni le vouloir, ni le reproduire à volonté, ce sens de la séparation peut disparaître, révélant alors notre véritable nature. Certains peuvent aussi garder la mémoire d'un état de la petite enfance et même de l'enfance où le sens de l'ego n'étant pas encore solidement

établi, ils avaient accès à cette véritable nature. La recherche mystique et la recherche poétique viseraient donc à créer les conditions d'apparition de cette expérience, en « dé-voilant » notre nature, en enlevant les obstacles qui empêchent d'y accéder, comme on ouvre les rideaux d'une pièce pour y laisser pénétrer le soleil, avant de s'y établir définitivement.

Cette révélation (au sens propre de ce mot de la famille de voile) qui est spontanée, est aussi limitée dans le temps et lorsqu'elle est reconnue comme telle, engendre le désir pour l'ego de la rendre permanente. Commence alors souvent l'attente ou encore la recherche désespérée entreprise par cet ego qui ne peut oublier cette expérience et qui veut saisir quelque chose dont il est précisément l'obstacle au surgissement. Et dans notre tradition occidentale, plus prompte à interroger le monde qu'à interroger le sujet lui-même, on entreprend au dehors, la recherche du « vrai lieu » ou de la réalité. En fonction de la sensibilité propre à chaque individu et de ses dispositions particulières, commence ainsi ce qui sera nommée recherche spirituelle ou artistique et en l'occurrence poétique, selon le contexte dans lequel elle s'opère.

4. Perspectives

Ce qui fait la spécificité de l'expérience poétique par rapport à l'expérience mystique, serait donc la tentative de transmettre cette expérience originaires avec les moyens qui sont propres à la poésie, c'est-à-dire en essayant, par le langage, de susciter chez le lecteur cet état de conscience ou bien encore de lui faire se souvenir d'un état similaire qu'il aurait lui-même antérieurement connu.

L'expérience poétique à laquelle se livre le poète se double souvent aussi d'une recherche poétique qui est semblable à celle qu'effectue le disciple d'un maître spirituel, en ce sens que tous deux vont tenter de retrouver ce qui leur a été spontanément offert.

Le poète, mais avec une acuité propre à son statut particulier, se trouve devant un obstacle rencontré par les mystiques eux-mêmes : l'inadéquation du langage à saisir la conscience qui le contient lui-même, comme celle de l'œil à se voir. Tous les mystiques ont insisté sur le fait que tout, l'expérience elle-même et ce que l'on en dit, n'est que concept, conception et donc illusion par rapport au Réel.

Néanmoins, n'ayant pas d'autre instrument à sa disposition que ce langage duel incapable de saisir « ce qui est », le poète tente de l'affiner pour mieux témoigner et met au point un « langage de l'ineffable » comme le nomme si bien Jossua qui a déjà largement entrepris cette étude des « formes de langage de la mystique en poésie »

tels que la négation, l'oxymoron ou les images liminaires.¹⁹⁾

C'est aussi dans cette perspective que je voudrais placer ma propre étude et comparer les textes des mystiques avec ceux des poètes à commencer par Jean Tardieu qui me fournit un champ d'observation privilégié. Je voudrais aussi tenter de projeter sur les textes poétiques et même littéraires en général, la lumière incisive des mystiques afin de montrer que nous aurions souvent intérêt à voir dans certains textes non pas des tentatives formelles, des procédés rhétoriques ou des symboles mais tout simplement la description par des moyens nécessairement inadéquats d'un fait vécu et d'une réalité vue, le témoignage bouleversé d'une expérience et d'une recherche.

-
- 1) Christian LE DIMNA, *Expériences non-dualistes. « Monsieur Monsieur » de Jean Tardieu*, Hiroshima Daigaku Furansu Bungaku Kenkyukai N°17, 1998, pp.68-84.
Qui parle à qui ? « Monsieur Monsieur » de Jean Tardieu, The Hiroshima University Studies, Faculty of Letters Vol. 58, Dec.1998, pp.236-252.
L'espace dans l'œuvre poétique de Jean Tardieu, Hiroshima Daigaku Furansu Bungaku Kenkyukai N°18, 1999, pp.56-62.
 - 2) Pour une définition du sacré cf. Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, 1988.
 - 3) Tomes 1 à 4, Armand Colin,
 - 4) Tomes 1 à 3, Beauchesne Religions, 1985, 1990, 1994.
 - 5) Paule PLOUVIER, *Poésie et mystique*, L'Harmattan, 1996.
 - 6) J'ai développé ce terme dans *VOIR, poésie et mystique*, Bulletin of the Suzugamine Women's College Cultural and Social Science Studies, vol.44, 1997, pp.147-166.
 - 7) *Dictionnaire de notre temps*, Hachette, 1993, p.565.
 - 8) *L'appel de l'Etre*, Ramesh BALSEKAR, Du Relié, 1997, p.243.
 - 9) Near Death Experience. Expériences de Mort Imminente. Voir Raymond MOODY, *La vie après la vie*, Laffont, 1972.
 - 10) Georges BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Gallimard, 1978, p. 29.
 - 11) Paule PLOUVIER, *op.cit.*, p.6.
 - 12) Jean MAMBRINO, *La Nuit Sacrée* in *Une certaine Nuit*, Editions Inter Universitaires, Mont-de-Marsan, 1992, p.16.
 - 13) *Une certaine Nuit, op. cit.*, p.19.
 - 14) Jean-Claude RENARD, *Poésie et transcendance* in *op. cit.*, p.33-34.
 - 15) Yves-Alain FAVRE, *Sacré et transcendance* in *Une certaine Nuit, op. cit.*, p.87.
 - 16) Philippe JACCOTTET, *Gustave Roud*, Seghers, 1968, p.40.
 - 17) Rainer Maria RILKE, *Œuvres, t.2*, Le Seuil, 1972, p.283.
 - 18) Yves BONNEFOY, *Réponse au Journal de Genève*, cité par JOSSUA in *Histoire religieuse de l'expérience littéraire, t. 2*, 1989, p. 250.
 - 19) Jean-Pierre JOSSUA, *Formes de langage de la mystique en poésie* in Paule PLOUVIER, *op. cit.*, pp.15-34.