

LE REFUS DE L'IDENTIFICATION DANS LA MYSTIQUE LULLIENNE

L'apparat logique de Lulle conduit souvent à de véritables tautologies. Bien de définitions, particulièrement au niveau des *rails* ou principes, ne sont que de pauvres *petitiones principii*, dans lesquelles le terme à définir se retrouve dans la définition elle-même. Rien ne doit être asymétrique dans la spéculation lullienne. Il ne peut pas y avoir de cases vides dans la combinatoire. Le lecteur d'aujourd'hui a l'impression que Lulle, ne sachant faire autrement, orne souvent de «fausses fenêtres» l'édifice de sa spéculation, et remplit avec du vide bien des *cambres*.

Mais une lecture attentive de son oeuvre montre que certaines catégories échappent toujours à ces écueils. Je crois avoir remarqué qu'il en est ainsi pour la catégorie de la différence. Pas d'embarras apparent du philosophe, quand aux différents niveaux de sa recherche, et selon les exigences de l'équilibre de ses *arbres*, il doit s'occuper de cette catégorie. Cette aisance m'a semblé très significative.

J'ai constaté, par la suite, que certaines richesses de la spéculation lullienne s'avéraient plus compréhensibles si l'on tenait compte d'une sorte de primauté d'honneur de la différence. Il fallait encore savoir si cette primauté était gratuitement octroyée par le lecteur ou si elle était exigée par le système, suggérée par Lulle lui-même. Je vais essayer de montrer que cette primauté est exigée par le système.

On pourrait se livrer à l'expérience suivante: éliminer de la liste l'un ou l'autre des huit prédicats relatifs, l'arbre lullien ne s'écroulerait pas, et nous verrons pour quoi. Éliminons au contraire la différence et nous verrons les racines de l'arbre perdre aussitôt leur vitalité et mourir bientôt.¹ Lisons donc la définition de la différence,

¹ Quoique Lulle se situe dans la tradition plotinienne et augustinienne, son attention ne semble pas avoir été attirée par les perspectives logiques et métaphysiques de l'UN plotinien. E. W. PLATZECK a étudié le plotinisme de Lulle dans un vaste article intitulé: *La combinatoria luliana*, dont la traduction castillane par J. CARRE-

telle qu'elle figure dans l'Arbre de Filosofia d'amor: *Diferència és çó per que bonea, granea e les altres son clares raons e reals.*² Par *clares* il faut entendre diversifiées, spécifiques. Les textes latins disent généralement: *clarae et inconfusae rationes*. Quant à la notion de réel, aucun problème de symétrie, nulle particularité logique n'en exigeait la présence dans cette définition. La différence *donne la réalité* à la bonté, à la grandeur, à toutes les dignités. Voilà qui est important. Voilà qui situe la différence à la base même de la qualification de l'être, celui-ci ne s'expliquant, selon Lulle, que par la présence des dignités. Supprimer la différence, c'est les supprimer et supprimer la réalité. Inutile de répéter que, ce faisant, l'édifice de la logique s'écroule. Car chez Lulle les autres huit prédicats relatifs supposent les neuf dignités, qui, à leur tour, supposent la différence.

Éliminons, avant de continuer, une objection facile, mais apparemment valable:

Comment accorder une importance singulière à la différence et, surtout, comment prétendre lui accorder une primauté quelconque, puisque dans la liste des principes figure aussi l'égalité? La forme des raisonnements lulliens exige que l'une et l'autre retiennent l'attention avec la même intensité. De quel droit, dès lors, concéder une valeur supérieure à la différence? C'est en ces termes que l'on pourrait traduire l'alternative différence-égalité. Or cette alternative nuirait singulièrement à la théorie lullienne de l'amour.

Mais cette alternative n'existe pas. Il n'y a pas d'antinomie de la différence et de l'égalité. Tenons-nous-en à l'Arbre de Filosofia d'amor: une lecture de son appareil logique fait apparaître clairement de quel ordre est la distinction que Lulle établit entre les deux termes. Rappelons la définition de la différence: *çó per que bonea, granea e les altres son clares raons e reals*. Or, voici la définition de l'égalité: *Igualtat és subject en que ha repòs la concordança de bontat, granea e les altres.*³ Les deux principes ou catégories concernent deux sphères distinctes de l'être: la différence appartient au domaine de l'être en soi;⁴ l'égalité à celui des conséquences de l'être. La différence

RAS I ARTAU fut publiée dans la *Revista de Filosofia*, 47-48, 1954, p. 575-609 et 125-165.

² *Arbre de Filosofia d'amor* (AFA), *Obres essencials* (OE), II, 26, b. Désormais je citerai avec l'abréviation AFA l'*Arbre de Filosofia d'amor*, et avec les initiales OE les *Obres essencials* (Barcelone, 1957, 1960). Le n.º romain renverra à l'un ou à l'autre des deux volumes de cette anthologie. Le n.º arabe indiquera la page, dont les colonnes seront indiquées par les minuscules a et b.

³ AFA, OE, II, 26, b.

⁴ Cf. plus haut, la définition de différence.

concerne l'essence des objets différenciés —réalisés—;⁵ l'égalité est circonstancielle, accidentelle: le repos n'est pas *nécessairement* l'héritage des neuf premières raisons ou dignités et des êtres qu'elles informent. Si raisons ou dignités ont droit au repos, elles ne l'obtiennent pas toujours. L'égalité est leur terminus ad quem. Ceci aide à comprendre pour quoi l'égalité intervient lorsqu'il est question de problèmes d'ordre quantitatif, tandis que la différence concerne toujours, dans la théorie de l'amour, les problèmes d'ordre qualitatif. Il n'y a donc pas d'alternative, pas d'antinomie, puisque les deux principes relèvent distinctement de la qualité et de la quantité.

Cette distinction explique encore que la différence demeure toujours, vivant de la vie de l'essence, tandis que l'égalité apparaît et disparaît, augmente et diminue, bref, est sujette aux fluctuations de ce qui est accidentel.

Je n'ai pas jusqu'ici détourné mon attention du sujet qui me tient à coeur. Mais je devais commencer par souligner ces distinctions, qui président, me semble-t-il, à la philosophie lullienne de l'amour.

Les problèmes de l'unicité, de la différence et de l'égalité ont depuis toujours préoccupé, et pour cause, ceux qui, par la voie rationnelle, ont tenté d'approcher la nature et les attributs de la Trinité. La tradition chrétienne a utilisé bien des méthodes pour concilier différence et égalité, unité et pluralité et expliquer par là le dogme de la Trinité. Lulle consacre à ce mystère des ouvrages entiers.⁶ Il se meut dans le domaine du transcendant et du théologique avec une singulière aisance, grâce au pouvoir qu'il accorde à la raison. Et si nul objet ne peut lui échapper de jure, cela ne signifie pas qu'elle soit destinée à l'insatisfaction, condamnée à un vagabondage harassant dans l'uni-

⁵ Ai-je souligné à tort cette notion de réalité que Lulle introduit dans la définition de différence en *L'Arbre de Filosofia d'amor*? Je ne le crois pas. Il y aurait toujours lieu d'insister sur l'essentialisme de la différence, quand bien même Lulle n'eût pas écrit ce «reals». Et cela parce que tous les autres principes dénoncent une métaphysique de la différence; et que celle-ci, et pas une autre, est capable de fonder ce personalisme qu'est la philosophie et la mystique de Lulle. Méthodologiquement, philosophiquement, ce principe est plus riche que les autres. Le premier rang à la différence c'est, dans un contexte philosophique, le refus implicite, mais indiscutable, des notions de masse, de foule, de la dignification d'un *ensemble* que seule la juxtaposition réussirait. Ce —n'importe quoi, d'ailleurs,— qui tentera d'être sujet à *bonitas, magnitudo etc* ne sera que parce que conçu dans son individualité singulière: parce qu'il s'agira de quelque chose de seul, d'inconfus, de distinct. Ce n'est donc pas forcer la note que de souligner que la place de la différence est à la base et des prédicats relatifs et des 9 raisons ou dignités.

⁶ Le P. E. W. PLATZECK énumère, dans son catalogue des oeuvres de Lulle, 35 titres d'ouvrages traitant de l'unité et de la trinité divines. E. W. PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben-Seine Werke*, II, p. 103.

vers du connaissable. La raison peut être comblée, et elle l'est, si elle découvre l'objet infiniment grand, commencement et fin de la connaissance. Dieu. Et ce Dieu est trinité. Dans le Dieu de Lulle — dans le Dieu de toute la tradition catholique — rien n'est accidentel. L'égalité ne s'appliquera donc pas aux accidents, mais à la nature et aux attributs de Dieu. Lulle résoudra le problème de l'unicité et de la trinité en situant pour une fois l'égalité au niveau qualitatif de la différence. Il faudra bien introduire dans la théologie trinitaire des notions, qui ne lui conviennent point — celle d'accident, par exemple —, mais elles auront une portée purement formelle et une valeur ad hominem, car, explique Lulle, «oportet nos sic loqui per modum intelligendi»⁷. La trinité de Lulle a ceci de particulier, qu'elle peut être rationnellement démontrée, sans avoir recours ni à l'Écriture ni à l'autorité des Pères. Pour rester dans notre domaine, nous nous défendons de nous attarder ici sur cette question et nous ne rappellerons qu'un texte excellent, celui dans lequel trinité et amour se trouvent enlacés et forment une définition d'indéniable beauté: dans le *Liber de Investigatione Actuum Divinarum rationum*, qui, par son contenu, pourrait s'intituler Traité du dynamisme de la Trinité, Lulle écrit: «et amans est unus, et amatus alius et amare est ex ipsis. Et isti tres sunt unus amor, una essentia, una natura amoris»⁸. Ici encore, et surtout, différence est distinction, et égalité attribut.

Le rôle capital de la différence dans la théologie de Lulle justifierait à lui seul bien des recherches. Mais la théologie de Lulle soutient et couronne tout son système, elle l'éclaire et l'explique. Voyons maintenant comment, contre toute apparence, mais, nous semble-t-il, avec une vigueur et une clairvoyance exemplaires, c'est par la catégorie de la différence que l'amour et les joies de l'amour entre les infiniment distants, Dieu et l'homme, s'avèrera possible, réalisable, réalisé.

Pour Lulle ce n'est pas *malgré* cette distance infinie que l'amour est possible, mais *parce que* cet abîme existe que l'amour est appelé à être, puisque «amor fa esser amable lo diferenciant, diferenciable, diferenciar d'amic e d'amat, qui són diferents la un de l'altra, e per amor és cascù amat per l'autre, en tant que s'ajusten en amar»⁹. En d'autres termes: c'est parce qu'il y a diversité essentielle, que l'a-

⁷ Cf., par exemple, le *Liber de investigatione actuum divinarum rationum* (en cours d'édition), ms. München, CLm. 10510, 89va.

⁸ Ibid.

⁹ AFA, OE, II, 28, b.

mour pourra s'établir entre l'ami et l'aimé. Point d'amour sans distinction des deux.

Nous dira-t-on qu'il n'y a pas d'amour sans unité ou, tout au moins, sans la recherche d'une unité comme terminus ad quem? En admettant le bien fondé de cette objection, qui n'en est pas une et dont les présuppositions nous semblent d'ailleurs très discutables,¹⁰ Lulle donne explicitement la solution de ce problème psychologique: «Mijà e amor, dit-il, se mesclen en quant, de l'amor de l'amic et de l'amat, és fet un amor, qui ajusta l'amic a son amat»¹¹ C'est-à-dire: s'il vous faut une unité, voyez-la dans l'amour, mais ne la cherchez pas, ce serait en vain, dans un composé de deux personnes, dans on ne sait quelle fusion, chez on ne sait quel monstre bicéphale, fruit de quelque macabre caprice de la nature ou de la fantaisie de quelque plaisant Aristophane. Un amour, deux personnes, l'amour de l'ami et de l'aimé, cet amour qui ne leur préexistait pas¹² et qui est leur oeuvre.

La bonté est inhérente à toute essence, chez Lulle. L'être est d'autant plus bon, d'autant plus grand, qu'il est davantage. Or «en neguna amor pot esser gran bontat sens diferència d'amic e d'amat».¹³ C'est que l'ami, c'est-à-dire l'homme, ne cherche pas l'identification avec l'aimé, c'est à-dire Dieu. Il ne veut pas se perdre dans un abîme d'amour, quel que puisse être le charme étrange de ce fantastique plongeon. Ce n'est pas l'annihilation de son être dans l'immensité de l'aimé et de son amour, qu'il désire. Il tient à la conservation de son être et il sait trop que la nature de son aimé n'est pas l'océan d'amour dont on parle, ni la lumière qui ravit, il est vrai, mais pour plonger aussitôt celui qui la découvre dans une contemplation extatique et à jamais passive. L'ami veut autre chose.

Il veut que son amour puisse égaler celui de l'aimé. Plus exactement, il veut que l'amour unique, qui les lie tous les deux, soit quantitativement autant son oeuvre que celle de son aimé. Et cette égalité la veut-il pour pouvoir imposer ces conditions? Non point: il la veut parce que, comme toute autre créature, l'ami a droit au bonheur —gloria ou quies dans le vocabulaire lullien—. Nous voyons donc intervenir de nouveau l'égalité, parce qu'il est question du terminus ad quem de l'activité amoureuse de l'ami, qui, en effet, «espe-

¹⁰ Ils sont lourds, en effet des métaphores mises en vogue par les différentes mystiques unitives.

¹¹ AFA, OE, II, 29, a.

¹² Cfr, par exemple, plusieurs versets d'AFA, OE, II, 71, b.

rava... haver en glòria, *en presència*¹⁴ de son amat, egualtat d'amor e d'amar, sens la qual tota amor està menor».¹⁵

Je voudrais attirer l'attention sur ce terme de présence: «*en presència de son amat*». Lulle ne nous invite pas à découvrir un renversement essentiel de la relation amoureuse entre l'ami et l'aimé, au moment de l'entrée de l'ami dans la vie perdurable ou dans la vision béatifique. La différence, au niveau de l'essence, est constante dans cette vie et dans l'autre. L'ami, qui a pu aimer, parce qu'il était différent de l'aimé (c'est à cette condition seulement, comme nous l'avons vu, qu'il peut y avoir un courant amoureux entre les deux), ne sera pas depouillé de cette qualité —sa réalité— sans laquelle nul amour est possible. Il conservera la différence. Parce que, d'ailleurs, l'aimé se tromperait lui-même, s'il la lui ravissait, et il tomberait, lui l'aimé, dans le propre piège qu'il aurait préparé à l'ami pour le posséder. Car s'il noyait son ami dans l'infinitude de son être, son amour n'aurait plus d'objet, il n'y aurait donc plus d'amour possible entre le créateur et la créature. On goûte un fruit pendant qu'il est dans la bouche; sa saveur ne réjouit plus quand il cesse d'exciter les cellules gustatives et olfactives, le plaisir est perdu pendant les longues heures de la décomposition et de l'assimilation. L'aimé, essentiellement intelligent, ne se contenterait pas d'une si piètre satisfaction. Et l'ami donc! Il serait de son côté victime d'une pénible escroquerie: son être devrait disparaître pour contenter l'aimé trompeur et trompé.

L'amour est aveugle! Pas l'amour tel que l'entend Raymond Lulle. Si l'amour est aveugle, il peut conduire à ces rites de Moloch. S'il est intelligent, s'il est la clairvoyance même, et c'est bien le cas chez Lulle,¹⁶ il inspirera des projets bien plus charmants à ses deux chevaliers servants. Et en effet, les projets de l'ami et de l'aimé sont

¹³ AFA, OE, II, 33, a.

¹⁴ C'est moi qui souligne.

¹⁵ AFA, OE, II, 45, b.

¹⁶ Les textes sur les liens qui unissent intelligence et amour sont très nombreux. En voici quelques uns: *Volificada corda d'amor és aquella qui liga a la volentat lo bo, gran, durable e poderós hàbit d'amor, per saviea il.luminat* (AFA, OE, LL, 27a, §); *car mon enteniment me fa amar Vós* (Libre de Contemplació, 162, §27); *probavimus Deum esse (...) et quia de ipso scientiam fecimus, maximam amantiam disponimus* (Liber de affirmatione et negatione, ROL, II 240, p. 23, §10); *saviea e amor se mesclen per scibilitat e per amabilitat, car en quant amor és sabuda per saviea, e saviea és amada per amor, se mesclen entendre e amar d'amic e d'amat, per lo mesclament d'entendre e amar se mesclen saviea e amor; e per açó quan l'amic sap que ama l'amor de son amat e sap que es amat per aquella, ama més ço que sap d'amor, que tot ço que sap de son cors ni de totes les propietats, natures e benauriances d'aquell* (AFA, OE, II, 28a, §5).

bien différents. Écoutons la confidence que l'amour fait à l'ami, qui s'inquiétait «de què és fruit d'amor? —Amic, —dix amor— fruit d'amor és de plaer d'amic e d'amat, possèit sens treball, ab gran gauig e alegrança». ¹⁷ Fruit d'amour? Une jouissance pleine, que l'ami et l'aimé goûtent désormais sans être navrés de désirs, de pleurs, de languissements, de deuils. Et cette jouissance de l'un pour l'autre, qui est le fruit de l'amour dans l'au-delà, ne sera pas celle d'un moment, celui qui précéderait la léthargie éternelle de l'ami, tout au contraire: «lo fruit d'amor se cull en glòria en tots temps, sens cessament e empatxament; car enaixí com lo sol no cessa du luir, enaixí, e molt mills, lo fruit d'amor en glòria no cessa de collir». ¹⁸ Jouissance éternelle, éternel face à face, c'est seulement ainsi qu'il peut y avoir éternité d'amour, car «si en amor no havia diferència d'amic e d'amat, no poria estar amor entre l'amic e l'amat». ¹⁹

Retenons donc le caractère inaltérable de la différence entre l'ami et l'aimé dans cette vie et dans l'autre. Théologiquement, les rapports entre les trois personnes divines ²⁰ expliquent cette constance dans la différence essentielle entre l'ami et l'aimé. Si, paradoxalement, Lulle parlera à propos de l'ami et de l'aimé d'une seule essence, ce sera parce que, emporté dans le vol de la démonstration, il n'échappera pas, à force d'ajouter raisonnement sur raisonnement, image sur image, à l'entreprise d'une atmosphère culturelle de mystique conjugale (totalement étrangère à l'esprit de Lulle) à la terminologie très riche, quoique fluctuante. Mais Lulle ne donne aucun relief à ces textes, qui n'apparaissent que sporadiquement dans le cours de sa réflexion, et que leur contexte contredit irremissiblement au profit de la mystique de la différence, seule conforme à la lettre et à l'esprit de Lulle. ²¹

¹⁷ AFA, OE, II, 78 a.

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ *ibid.* 35, b.

²⁰ *cfr. supra* et note 6.

²¹ Les textes que l'on pourrait citer à l'appui de cette affirmation sont très nombreux in AFA et dans le *Libre d'amic e amat*. Nous pourrions aussi citer quelques rares textes sur l'union de l'ami et de l'aimé au niveau de leurs essences. Ils ne doivent être considérés que dans leur contexte et interprétés en fonction de ce qui précède et de ce qui suit. Par exemple, in AFA, au chapitre «De Déu e d'amor» à la question 2, nous lisons: «Granea d'amor, dix l'amic, en mon amat ha moltes essències?—. Amic —dix granea d'amor—, en les definicions compostes, al meu capitol, és significat que l'amic és tant ligat ab son amat per una essència d'abdós, que no.s poden partir». Mais voici ce que dit Lulle à la fin de ce même chapitre à propos de la jouissance des amis: «Amat, ab què los benauriats han en tu repòs?—. —Amic, ab ma memorabilitat e ab lur membrar, e ab ma entel.ligibilitat e ab lur entendre, e ab ma amabilitat e ab lur amar, e ab mon bonificar qui bonifica lur membrar, entendre

La jouissance de l'ami et de l'aimé se cueille continuellement, éternellement. Elle commence toujours et est toujours nouvelle, comme la lumière du soleil, dit Lulle. Il a dans son esprit, en disant cela, l'idée de l'amour du Père et du Fils, et c'est cette relation amoureuse, qui explique celle qui s'établira entre l'aimé et l'ami. Des deux, avons-nous vu, naît et vit l'amour. Car l'amour ne leur préexiste pas.²² Et pourtant Lulle le personnalise, il lui prête la parole, il l'hypostasie, mais cette personnalisation et cette hypostase n'interviennent qu'au moment où s'établit la relation entre l'ami et l'aimé. La jouissance de l'objet aimé, conséquence immédiate, de jure tout au moins, de l'intervention de l'amour, commence constamment, parce que constamment l'engendrent l'ami et l'aimé, comme le Père et le Fils spirent constamment le Saint Esprit.²³

J'ose encore formuler une autre hypothèse: c'est parce qu'il part de cette vision trinitaire que les personnages de la mystique lullienne s'appellent l'ami et l'aimé et qu'il abandonne à d'autres le thème des fiançailles et des épousailles. De cette UNION —cors unum, anima una—, visée par la mystique à thème conjugal, Lulle n'a que faire. Je n'en trouve pas de traces dans les écrits mystiques de Lulle. La recherche serait d'ailleurs vaine, vouée à l'échec, de par la nature des personnages. L'ami et l'aimé ont une toute autre opinion des voies qui conduisent au bonheur.²⁴ Ils visent un rapprochement continu, qui les conduise au face à face et aux délices du fruit d'amour. *Mais nulle entreprise conjugale, qui implique, même si on la spiritualise au point de lui faire mériter l'éblouissante alcove du septième ciel, une sorte d'abdication de soi et une réelle fusion, ne couronnera la jouissance des deux amis, qui n'ont pas à craindre l'annihilation de soi ni la tristesse indéfinissable de l'après.*

Pour éviter des malentendus possibles, ouvrons maintenant une courte paranthèse. La notion de gloire implique généralement chez

e amar, e això mateix de mon magnificar... (AFA, OE, LL, 74a). Notons ce *lur* (leur entendement, leur mémoire, leur volonté magnifiées, glorifiées etc. par l'entendement, la mémoire, la volonté de l'aimé), qui dément toute perspective d'identification. Où est-ce, des lors, l'union essentielle, dont Lulle a parlé plus haut?

²² Cfr. note 12.

²³ Par exemple: «Adhuc dico, quod bonificare et magnificare et aeternare etc. in Deo et in sua essentia, substantia et natura intrinsece per unum modum consideramus quoad generationem Dei Filii, per alium modum quoad spirationem Spiritus Sancti, quia omnes actus tendunt ad generationem Filii per modum intelligendi et ad processum Spiritus Sancti per modum diligenti» (*Lib. de investigatione actuum divinarum rationum*, ms. München, Clm. 10510 89rb).

²⁴ Voir plus haut.

Lulle celle de «*quies*». ²⁵ Est-ce à dire que Lulle soit tombé dans une lamentable contradiction en opposant dans un même contexte une activité amoureuse qui n'a plus de limites et le bonheur tout passif de la «*quies*», méritée largement par l'ami, dont la vie sur terre a été l'activité même et qui a connu, pour l'aimé, l'aiguillon du désir, le bourdonnement des injures, les affres de l'échec? Lulle évite cet écueil, tout simplement parce qu'il n'existe pas. Les délices de l'amour dans l'au-delà, telles qu'il les comprend, ne contredisent pas sa notion de *quies*; chez Lulle, *quies* est synonyme de paix et d'équilibre. Par exemple, les arbres de Lulle fructifient «*cum quiete*», s'ils sont bien plantés et si leur floraison est belle. Ou encore: il n'y aurait pas de *quies* au sein de la Trinité, si les trois personnes n'étaient égales en dignité et perfection. ²⁶ Il y a *quies*, s'il y a paix et harmonie. Le bon accomplissement d'un acte quelconque se fait «*cum quiete*». ²⁷ Rien donc de moins embarrassant pour le bon ordonnement du ciel lullien, que la présence de cette *quies* dans la définition de «*gloria*».

Reprenant le fil de mon exposé, il est temps de nous demander que deviendra dans un tel contexte ou sur de telles bases le ravissement mystique, habitués que nous sommes aux inévitables extases des «amis» et des «épouses». Car l'aimé, qui connaît les péripéties de l'ami, ne voudra pas le priver de ces «consolations». La question se pose donc tout naturellement à l'esprit. Mais traduit-elle un vrai problème? Je ne le pense pas; et rappelons, tout d'abord, qu'il n'y a pas de dogmatique mystique et que, partant, une expérience mystique en vaut une autre. ²⁸

²⁵ Voici la définition de «*gloria*» dans les textes latins de Lulle: «*Gloria est ipsa delectatio, in qua bonitas, magnitudo etc. quiescunt*».

²⁶ La perfection de la nature divine et les caractères intrinsèques des dignités exigent cette égalité. «La teoría de las dignidades divinas es el producto de todo un proceso que se puede seguir a través del opus lulliano, desde el Libro de Contemplació en Déu (...) hasta el *Ars generalis última*» (CARRERAS ARTAU, *Historia*, I, 497, note 75), qui en contient les derniers développements.

²⁷ Voici pour le dynamisme essentiel de la *quies* lullienne: «*Gloria est ipsa delectatio in qua bonitas, magnitudo etc. quiescunt. Et quia bonitas quiescit, habet actum, sine quo quiescere non posset*» (*Liber de investigatione actuum divinarum rationum*, ms. München, Clm. 10510, 95va).

²⁸ *Quomodo contemplatio transit in raptum*: ce serait là le titre d'un livre de Lulle. On le cite dans les catalogues. Si ce livre est de Lulle, les raisons que nous allons exposer sur la nocivité de l'extase perdront beaucoup de leur valeur. Mais les frères CARRERAS (*ouvrage cité*, I, 582) mettent à juste titre en doute l'authenticité de ce livre, se fondant sur des critères très précis de critique interne. Les réserves formulées par ces deux éminents lullistes sont très pertinentes; je retiens surtout la suivante, qui, à mon avis, est capitale: «En dichos capítulos (los referentes al éxtasis) se rompe la trilogía de las potencias del alma (se establece sólo la igualdad entre el

Nous avons vu que la mystique de Lulle est celle de l'amour entre l'ami et l'aimé. Que les deux amis connaissent ces ravissements, dont certains mystiques étaient gourmands, n'implique pas qu'ils ne puissent pas s'en passer. L'ami, chez Lulle, n'a pas connu l'expérience pénible de la «noche oscura» de Jean et Thérèse.²⁹ Les épisodes de découragement de l'ami ne sont pas une *conditio sine qua non*, une étape qu'il faille nécessairement franchir pour rejoindre l'aimé. Si l'ami pleure, il se réjouit de ses larmes, il est content de son sort et de son choix, convaincu qu'il est que son aimé ne s'amuse pas à le faire peiner. L'ami dispose de trois facultés: l'entendement, la mémoire, la volonté; elles sont *toujours* suffisamment puissantes pour empêcher à elles trois ou séparément que l'aimé puisse s'absenter.³⁰ *Mystique de la sérénité, celle de Lulle, ou de la folie d'amour (ce qui, dans le contexte chrétien, revient au même), si elle doit expliquer des états de ravissement, qui ne manqueront pas de se produire, elle ne les cherche pas et ne les désire pas* (et quand ils se produiront ces états là, elle ne manquera pas d'en donner des explications plausibles). Et ceci par une raison très simple: parce que le ravissement ne peut être —de par la nature de l'ami— qu'accidentel, circonscrit dans le temps, sinon dans l'espace. La «demi-heure» de Richard de Saint Victor —inspirateur de Lulle dans d'autres domaines—³¹ ne saurait satisfaire l'ami, qui, d'ailleurs regrette le déséquilibre qui se produit dans ses facultés, voire l'assoupissement dans lequel elles tombent, pendant que dure cet état. Non, l'extase n'arrange rien. Lulle, qui

entendimiento y la voluntad) que es doctrina básica no sólo de la mística, sino de toda la filosofía luliana». En effet, on a du mal à imaginer Lulle, partisan acharné de l'équilibre des trois facultés et de la «semel-conscience» s'amusant à donner des règles pour «transire in raptum».

²⁹ Les égarements de la jeunesse, l'ignorance des délices de l'amour de Dieu ne sont pas les ténèbres de cette nuit. Elles la précèdent. «Noche oscura» veut dire sécheresse, absence de l'objet aimé, qui n'est plus comme d'habitude au bout de la prière.

HATZFELD a trouvé dans une page du *Libre de Santa Maria* le symbole de la noche oscura; il découvre chez Lulle «toda la materia prima del símbolo, concepto, ritmo y terminología...» (cf. HELMUT HATZFELD, *Estudios literarios sobre Mística Española*. Madrid, 1955). Dans les pages d'*Estudios lulianos* (VIII, 1-2, p. 33-41), V. de Cama Cameiro a manifesté ses réserves sur ces affirmations de Hatzfeld. Quoi qu'il en soit de l'aspect historique de la question, je crois que rien n'est moins semblable à la mystique de Jean de la Croix que celle de Lulle. Et il me semble très osé d'établir des comparaisons entre «la noche oscura» (d'importance capitale dans la mystique de Jean de la Croix) et l'épisode du *Libre de Santa Maria*.

³⁰ Et quand il s'absenterait, ce serait pour combler l'ami de la découverte de la merveilleuse dialectique du souvenir et de l'oubli: «Oblidà un dia l'amic son amat, e membrà en altre dia que l'havia oblidat. E en aquell dia en lo qual l'amic membrava que son amat oblidat havia, fo l'amic en tristícia e en dolor, e en glòria e en benenança, per oblidament e per membrança» (*Libre d'amic e amat*, §193).

³¹ CARRERAS ARTAU, ouvrage cité, I, 461-462.

chante avec tant de passion l'ordre parfait de la nature humaine et qui s'enthousiasme à la découverte des exquis perfectiones de la «franca volentat»,³² ne pourrait pas ensuite vanter sans se renier les bienfaits d'une dépersonnalisation de l'ami, fût-elle l'oeuvre de l'aimé, d'un aimé gourmand et dupe, avons-nous vu plus haut, de sa propre gourmandise. C'est pour quoi l'aimé peut se plaire à voir son ami «en possessió del vi d'amor»,³³ mais à condition que ce soit «sens prejudici del membrar e entendre de l'amic».³⁴ L'ami utilise l'entendement, la mémoire, la volonté pour contempler et, par là, jouir de son aimé. Il ne supporte que dans un état de demi-conscience le déséquilibre des trois facultés. Le *Libre d'amic e amat* abonde en textes de cette teneur.³⁵ Ceci est si vrai, que Lulle doit introduire dans la langue catalane un nouveau mot: «*sobreamor*»³⁶ (qu'il faudrait traduire «plus qu'amour», plutôt que «suramour») por expliquer les excès de l'ami ou de l'aimé, et les conséquences souvent fâcheuses qui s'en suivent. Ce «*sobreamor*» provoque l'ivresse. Il est doux, mais il fait des ravages dans l'esprit de l'ami, met en danger sa mémoire, dont il aura grand besoin à son retour sur terre, secoue sa volonté et abrutit son intelligence même, qui se trouve ainsi empêchée dans ses nobles fonctions, sans lesquelles nul amour n'est possible.³⁷

Si l'ivresse est accidentelle, s'il n'est pas question de fusion de l'ami dans le sein de l'aimé, si l'imagerie de l'amour conjugal ne convient pas à la mystique lullienne, si l'ami tient à ce point à l'intégrité de sa personne, qu'il veut toute dévouée —l'intelligence aidant— à son aimé, si celui-ci veut éterniser la relation amoureuse qui s'établit entre les deux et veut que l'amitié soit éternellement recommencée et éternellement satisfaisante, les rapports entre l'ami et l'aimé ne peuvent, pas être n'importe lesquels: les deux amis se veulent égaux. Le rapport qui leur convient est celui du dialogue. *Le dialogue convient à la différence qualitative, essentielle, qu'il s'agit de conserver, et à*

³² Tout un chapitre du *Libre de Contemplació* est consacré à l'étude de la «franca volentat». Voir aussi le *Liber de voluntate* (janvier 1303).

³³ AFA, OE, II, 48 b.

³⁴ *ibid.*

³⁵ La plupart des ouvrages philosophiques de Lulle reviennent sur le thème de l'égalité des facultés en dignité, en pouvoir, en grandeur etc. C'est là encore une conséquence logique de la théorie des dignités.

³⁶ J. RUBIO I BALAGUER a étudié le sens de ce mot dans le prologue à l'édition que nous utilisons de l'*Arbre de Filosofia d'amor* (AFA, OE, II).

³⁷ Le thème de l'impossibilité d'aimer sans comprendre est très fréquent chez Lulle. Cfr, par exemple, AFA, OE, II, 29b: «car molts homes són qui desiren amar e no poden amar per çó car d'amor no saben cogitar, ni la cogitació d'amor multiplicar».

l'égalité quantitative, circonstancielle, qu'il s'agit de conquérir. L'anthropomorphisme de la mystique lullienne (quelle mystique, dans le christianisme, n'est pas anthropomorphique, au risque, dans le cas contraire, de ne plus être une mystique du tout) tiendra compte des crescendo de l'affection, qui conduisent à des situations bien paradoxales,³⁸ mais ramènera toujours l'ami et l'aimé à l'incandescence chaude et tranquille du dialogue.

Le dialogue suppose la présence de deux personnages, chacun d'eux étant conscient de sa propre ipséité et de celle de son interlocuteur. On ne dialogue pas avec le néant ou avec quelque chose ou quelqu'un qui nous soit irrémédiablement étrange. L'on se tait, quand le stade de l'étanchéité des deux ipséités est dépassé par l'artifice d'on ne sait quelles confidences, d'on ne sait quelles concessions ou quelqu'un qui nous soit irrémédiablement étrange. L'on se tait, la magie d'une rêverie qui invente de toutes pièces la perméabilité de l'autre. On se tait ou l'on rêve. Silence et rêve n'ont rien à faire dans le dialogue en tant que tel. Ils le détruisent. S'ils interviennent, c'est le néant —tout relatif, bien sûr— qui intervient avec eux et qui l'emporte sur l'être, l'être étant dans ce cas la présence parlante des deux ipséités.

Non, je ne veux pas affirmer, ni prétendre, que le dialogue puisse se passer d'images; nous savons que le silence, cette mort du dialogue, n'est pas inutile pour relancer le dialogue (mort vivifiante), pour le «reviscolar», en employant l'admirable terminologie lullienne. Le dialogue se sauve de son auto-destruction par des excursions à des niveaux plus intimes ou moins conscients. (Que la bouche se taise, et que l'âme reprenne le fil de la conversation).

Parler, parler: est-ce là le domaine de la plus agaçante platitude? Opposerons-nous un hymne de la parole au «sois belle et tais-toi»? René Nelli, dans sa remarquable étude sur l'amour et les mythes du

³⁸ Il est opportun de rappeler ici les titres des chapitres de la partie de l'AFA intitulée «D'aaccidents d'amor»: «De la malautia que l'amic ha per amor; de la presó de l'amic qui fugia a son amat e amor; com l'amic fo jutjat a mort per amor; com l'amic moria per amor; del testament de l'amic qui mor per amor; de l'oració que féu l'amic, a la mort; com l'amic no poc morir; com l'amic expirà e morí; de la sepultura de l'amic qui morí per amor; de la consolació de la dona d'amor» (AFA, OE, II, 55-65). A noter que ce n'est pas le désir qui provoquera la mort de l'ami, mais l'émotion, bien trop forte, qu'il ressent à Jérusalem au souvenir de la passion de Jésus. La «doctrina de prudència» avait, jusque là sauvé l'ami des desastres de «sobreamor». Mais là, évoqués les souvenirs de la passion et des péchés des hommes, «muntuplicà tant son amar, e en son cor sospirs, e sos ulls ploraren tant, que no ho poc sostenir, ni la doctrina de prudència no li poc ajudar. (...) E prèns comiat de mort d'amor, e obrí la boca per amor e expirà e morí», *ibid.* 63 a.

coeur,³⁹ a déjà mis en lumière les profondeurs d'égoïsme de celui des deux partenaires qui s'en tient, dans une forme bâtarde du dialogue, à cette proposition et à ce souhait. Me voici et te voila; mais, de grâce, ne détruis pas l'illusion, qui est la mienne, de te connaître parfaitement, de te posséder, de te goûter, de te manger tout en t'adorant. Je veux faire mieux que la mante religieuse: je te dévorerai PENDANT ma prière et je prierai pour que tu renaisses, et nous (nous? scandale!) recommencerons. Il y a dans le culte du silence pour lui-même une envie de se sauvegarder soi-même en se nourrissant de l'idée que l'on se fait de l'autre. L'autre est alors ogre ou pâture. Selon la nature réelle de l'autre.

Il y a dans le dialogue une envie beaucoup plus noble de deviner ou plutôt de découvrir, de redécouvrir continuellement l'autre, tout en se présentant constamment nu soi-même. Me voici tel que je suis. Ah, que j'aimerais savoir *encore une fois* qui tu es! Il y a là une jouissance constante de la relation de deux ipsités, de deux moi qui se parlent, parce qu'ils ont deviné que la nudité du soi embellit le soi par la grâce de la sincérité, alors que les parures empruntées en accentuent les bosses ou l'embonpoint. Parce que, on le sait, le dialogue ne tolère pas longtemps le mensonge: on se trahit en parlant. A la longue, dissimule mieux qui se tait que qui parle. C'est d'ailleurs pour cela que l'on boude en se taisant et que l'on se dispute en criant (autre manière de ne rien dire). Les enfants le sentent bien, qui se condamnent pour des riens énormes à cinq minutes de silence: je ne te parle plus. Et les adultes n'oublient pas l'efficacité de ce poison: nous ne nous faisons plus, dit-on dans la langue de Lulle. Je ferme la porte de mon moi, je tire les rideaux sur mes pensées et sur mon être. Etrange nature que celle du silence, qui traduit aussi bien le refus de soi dans l'indifférence, que la phagie du moi dans les pratiques de la mante religieuse. En l'absence du dialogue, on est en présence de la solitude, de la solitude vertigineuse du Sahara, et non pas de celle des poètes, bourrée de présences. Car si l'homme se tait et pense, soyez certains qu'il ne tardera pas à se forger un partenaire qu'il va douer peut-être d'une réalité bien intense, parce qu'il s'effraye de parler dans le vide; et la pensée est un langage. On se taille un partenaire à sa propre mesure, qui soit capable de rendre possible le dialogue, d'écouter et d'acquiescer du geste, sinon de répondre.

Veillez connaître, adorer, aimer l'ipsité d'un autre: votre être

³⁹ NELLI, R.: *L'amour et les mythes du coeur*, Paris 1952, c. VII.

inventera un stratagème pour mettre cette autre ipséité à la portée de vos paroles. Lulle a une conscience très claire de ce fait. Il tient beaucoup à être Raymond Lulle, et pas Pierre, Jacques ou Guillaume indifféremment, et moins encore une très lointaine manifestation, si éclatante fût-elle de quelque principe transcendant qui peut le réabsorber comme il l'a projeté, selon son bon plaisir. Ce qu'il est, il l'est particulièrement, d'abord et surtout parce qu'il est sujet, individu, ipse, quelle que soit la noblesse de ses attaches, comme le serf de la glèbe tient plus, et de loint à ce serf-là qu'à l'éclat de la vaisselle de son seigneur et maître. Seulement ainsi le serf peut se faire entendre et Raymond peut dire quelque chose.

Lulle parle, parle. L'ami parle, parle. Parce qu'il tient à lui-même d'abord, quoique, nous le verrons plus loin, ce tenir à soi n'ait rien d'egoïste.⁴⁰ Il saura écouter aussi, parce qu'il tient à savoir que, Dieu merci, l'aimé lui est extérieur, et par là sujet et objet de jouissance; et c'est là une sensation tellement douce, qui délecte a un tel point le coeur et la raison, qu'il veut l'éprouver continuellement, sans se lasser. On dirait —et désormais nous comprenons pour quoi— on dirait qu'il craient le silence. Regardons Blanquerna se lever la nuit pour parler avec Dieu,⁴¹ un Dieu à sa mesure. Voyez comme sont bavards les ermites de Lulle.⁴² Et les oiseaux des jardins de l'amour, et la fontaine des jolies clairières que Lulle découvre toujours au coeur des forêts.⁴³ Voyez l'ami, qui, condamné à mort à la requête de l'aimé par le tribunal où siège l'amour, ne se tait qu'à contre-coeur.⁴⁴ *Que l'aimé soit le juge, ou l'accusateur, ou le compagnon, ou qu'il partage la couche de l'ami, ce flot de paroles, ce dépouillement, cet «ecce ego», qui devient aussitôt par l'oeuvre de l'amour cet «ecce nos», ne cesse jamais. Il recommence tout le temps, toujours nouveau, comme le soleil recommence toujours à briller.* Ils parlent sans se lasser l'ami et l'aimé (se lasset-on, tant que l'on s'aime, de ce qu'on aime?), ils parlent de ce qui leur tient à coeur, ils parlent de leur bonheur, ils parlent de «bonté infinie et éternelle».⁴⁵ L'ami et l'aimé s'interpellent, s'interro-

⁴⁰ Vouloir être intégralement pour pouvoir se donner intégralement.

⁴¹ *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, in OE, I, 121-307, notamment les livres II et V.

⁴² *Libre de Meravelles*, OE, I, 309-512.

⁴³ Nous devons à RUBIO I BALAGUER une intéressante étude sur le *locus amoenus* dans l'oeuvre de Lulle (RUBIO I BALAGUER, J.: *L'expressió literària en l'obra lul·liana*, Barcelona 1957). A ce sujet, on peut lire aussi le prologue au *Libre del gentil e los tres savis*, OE, I, 1057-1060.

⁴⁴ Cfr. à ce propos l'admirable prière de l'ami à l'aimé in AFA, OE, II, 59-60.

⁴⁵ *ibid.* 48b; 50a; 51b.

gent, se disputent, se désirent, se donnent, s'éloignent, s'envoient des messages, inventent des ambassades toujours plus charmantes, toujours plus ingénieuses pour se savoir toujours existants et toujours aimants, toujours présents et toujours divers.⁴⁶ Que si, encore une fois, l'ami découvre dans son sein même la présence de son aimé, il l'exteriorise pour pouvoir le voir, pour que ses paroles ne soient pas vaines et pour qu'elles arrachent, à leur tour, une parole.

Ne cherchons pas des textes concrets à l'appui de cette nécessité du dialogue. Constatons plutôt —et ce sera le meilleur argument— que la philosophie de l'amour est, chez Lulle, faite de dialogue .

LLUIS SALA MOLINS
Paris

(À suivre)

⁴⁶ C'est ce mouvement que traduit la variété de tons du *Libre d'amic e amat*.