UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS
Faculté de Philosophie

en cotutelle avec

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Institut d'études religieuses

THÈSE présentée par :

Fernando SILVEIRA ROSA

soutenue le : **23.09 2019**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Philosophie / Épistémologie

Écriture du réel aux frontières de l'expérience mystique :

Lecture psychanalytique et théologie thérésienne

THÈSE dirigée par :

Professeur ROGOZINSKI Jacob	PhD, université de Strasbourg
Professeur SAINT-ARNAUD Guy Robert	PhD, université de Montréal

RAPPORTEURS :

Professeur GIGNAC Alain	PhD, université de Strasbourg
Professeur ROUSSEL Jean-François	PhD, université de Montréal

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Professeur ROUSSEL Jean-François	PhD, université de Montréal
Professeur RESWEBER Jean-Paul	PhD, université de Strasbourg
Professeur GIGNAC Alain	PhD, université de Montréal
Chercheur GRUMPPER Stéphane	PhD, université de Strasbourg

À Michelle Lafrance
qui, à son insu, a été la « passeuse » de Lacan.

Remerciements

Bien qu'une certaine solitude soit vécue dans le travail de thèse, celui-ci n'est pas foncièrement solitaire. Il est par ailleurs le produit d'une série de rencontres qui s'actualisent dans l'acte même de l'écriture. Ainsi, je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance à mes deux directeurs, Guy-Robert Saint-Arnaud et Jacob Rogozinski, qui me supervisèrent, chacun à leur manière, avec une liberté, une rigueur et une attention notable. Leurs remarques et leurs encouragements ont été déterminants dans l'élaboration et dans le maintien de cette recherche.

J'aimerais également manifester ma reconnaissance au soutien financier prodigué par l'ancienne Faculté de Théologie et Sciences religieuses de l'Université de Montréal. Je voudrais aussi exprimer ma gratitude au personnel de cette faculté, à Fabienne Pollet, Lucie Duval, Nathalie Roy, Fabienne Lescot. Aussi à Isabelle Lapierre de l'Université de Strasbourg. J'adresse également ma reconnaissance à Louise Tassé et Thana M. Souza pour avoir accepté de faire partie du Comité de suivi de thèse. Je remercie aussi Maryvonne Lepont pour sa participation, Alex Pysklywec pour la traduction du résumé, Gabrielle Roy et David Breme pour la révision de ce manuscrit, Certainement, il n'est pas possible de nommer toutes les personnes qui ont participé à l'élaboration de ce travail puisqu'elles sont nombreuses. Néanmoins, je veux remercier Michelle Lafrance et son travail de Goliath pour soutenir la Maison Éclaircie de Montréal, lieu de parole et d'écoute. Je tiens également à remercier profondément Irène Krinko-Bléton pour l'accueil et dont la transmission ne peut que laisser des traces. Je remercie Anne Béraud pour son désir. D'ailleurs, je tiens à souligner l'importance des lieux que comme Le Pont Freudien, NLS-Quebec, la Section Clinique de Strasbourg-UFORCA, la Fédération Européenne de Psychanalyse, l'École lacanienne de Montréal et la Maison Buissonnière. Ce sont tous des lieux de résistance où la réflexion et le lien social autour de la pratique analytique ont encore leur place.

J'aimerais aussi remercier Madre Terezinha do Menino Jésus, prieure du Carmel (Imaculado Coração de Maria e de São José) de Piracicaba, pour la bouleversante rencontre que j'ai eu avec elle, ainsi que les pères trappistes de l'Abbaye Notre Dame du Calvaire au Nouveau-Brunswick, ceux de de l'Abbaye Val-Notre-Dame à Saint-Jean-de-Matha, ainsi que l'Espace Benoît Lacroix des Dominicains pour les belles rencontres qu'ils m'ont permises et pour habiter des « lieux » où la théologie s'autorise à être le nom d'une expérience du particulier.

J'aimerais encore remercier Lydwine Olivier pour sa précieuse et incontournable écoute, ses corrections, lectures, son opinion et sa présence. Mon remerciement va aussi à Anne Marché-Paillé et Pascal Paillé pour leur présence.

Pareillement, évidemment, un grand merci à mon père et à ma grand-mère, tous les deux décédés durant ce travail de thèse, à ma mère, ma soeur, mon beau-frère et ma nièce.

Table des matières

Remerciements **1**

Liste des figures **6**

AVANT-PROPOS **7**

Introduction **8**

1. État de la question : l'expérience mystique et le problème de sa définition **20**

1.1 Introduction 20

1.2 La mystique, une question de mot ? 21

1.3 Le parcours spirituel des pratiques mystiques 23

1.4 Perspectives historiques et anhistoriques de l'expérience mystique 27

1.5 De la psychiatrie à la psychanalyse : la mystique et la séduction du diagnostic 39

1.6 Les post-freudiens 50

1.7 La mystique : un problème philosophique 57

1.8 Psychanalyse lacanienne et mystique 61

1.9 Conclusion partielle 70

2. Crise et spiritualité : le réel et l'ordre symbolique **71**

2.1 Introduction 71

2.2 La crise ou le passage à l'acte 73

2.3 Crise et paradigme chez Thomas Kuhn, structures des révolutions scientifiques 76

2.4 Le paradigme comme ordre symbolique 80

2.5 Conclusion partielle 87

3. L'oraison ou la trouvaille thérésienne **89**

3.1 Introduction 89
3.2 La spiritualité comme traitement de la crise d'un paradigme 90
3.3 Les manuscrits autographiques.....102
3.4 Une question de style ou les enjeux politiques.....104
3.5 Auto-biographie 109
3.6 Auto-analyse 119
3.7 L'oraison ou la grâce de la rencontre.....125
3.8 Conclusion partielle 144

4. La problématique du sentiment religieux chez Freud.....146
4.1 Introduction 146
4.2 Le mot de Rolland 148
4.3 La réception freudienne du récit sur le sentiment océanique de Rolland.....154
4.4 La trace de la τύχη 159
4.5 Hilflossigkeit 164
4.6 La trace de l'ozeanisches Gefühl.....170
4.7 Lust-Ich primitif et l'attitude religieuse.....175
4.8 Le désir de savoir impulsé 182
4.9 Le sujet supposé savoir.....187
4.10 Conclusion partielle 196

5. Lacan et la religion : entre le savoir et la vérité 198
5.1 Introduction 198
5.2 L'objet de la psychanalyse : analyse de l'émergence du cogito cartésien 200
5.3 L'ex-sistence de Dieu est la vérité moderne 209
5.4 Le triomphe de la vérité, la réelle 218
5.5 Le feitiço et l'énigme du désir de Dieu 231
5.6 L'issue chrétienne contre l'impasse žižekienne.....240
5.7 La vérité comme acte.....250

5.8 L'écriture borroméenne de la vérité 257
5.9 L'amour du réel 273
5.10 Le sens de la religion comme défense de l'angoisse 279
5.11 Conclusion partielle 288

6. Une écriture pas-toute 291
6.1 Introduction 291
6.2 Le pré-texte du pas-tout 292
6.3 Jouissance et pulsion : une affaire de lecture 296
6.4 Les pas-tout, ou un pas vers une écriture de la discontinuité 313
Figure VI Tableau de la sexuation 323
6.5 Conclusion partielle 324

7. Théologie mystique 326
7.1 Introduction 326
7.2 La particularité de la lecture thérésienne 327
7.3 La liberté d'après Thérèse 332
7.4 Le don de sa présence : un livre vivant 342
7.5 La grâce est-elle éthique? Ponce-Pilate et Matthieu 354
7.5.1 Ponce-Pilate 354
7.5.2 Matthieu 364
7.6 Le choix forcé et l'après-coup 371
7.7 Le désir-amour de Dieu pour la personne humaine 387
7.8 L'union mystique 402
7.9 Conclusion partielle 413

8.0 Conclusion générale 415

ANNEXE 1 : Références bibliographiques 427

ANNEXE 2 : LES FIGURES.....462

Figure I : Noeud borroméen à trois ficelles.....462

Figure III : Carré logique d'Aristote.....463

Figure IV : Carré logique de Brunschwig.....463

Figure V : Quadrant logique de Pierce 464

Figure VI : Carré de la sexuation.....464

Figure VII : Tableau de la sexuation.....464

Résumé.....466

Abstract 468

Liste des figures

Figure I : Noeud borroméen à trois ficelles…….……267

Figure II : Tore enlacé…….……316

Figure III : Carré logique d'Aristote…….……..320

Figure IV : Carré logique de Brunschwig…….…….…….467

Figure V : Quadrant logique de Pierce…….…….……..322

Figure VI : Carré de la sexuation…….…….…….…….…323

Figure VII : Tableau de la sexuation…….…….….…327

AVANT-PROPOS

Dans mon parcours en philosophie à l'Université de São Paulo, je me suis intéressé à la limite de la représentation, comprise à partir du principe de raison suffisante, chez Arthur Schopenhauer. Dans le cadre de ma maîtrise à l'Université du Québec à Montréal, j'ai poursuivi mon questionnement sur ce qui fait limite, mais cette fois à partir de la notion de douleur. Chez Schopenhauer, la douleur physique se trouve précisément à la frontière entre le monde comme volonté et comme représentation. Ensuite, dans ma recherche doctorale, j'ai ressenti le désir d'approfondir ces rapports entre limite et représentation. Ainsi, j'ai orienté mon analyse à partir de deux champs qui, non seulement, prennent en compte le réel, mais en disent quelque chose. L'expérience mystique et l'expérience psychanalytique m'ont semblé un lieu privilégié dans lequel la transgression de cette limite devient possible par une certaine modalité d'écriture et de lecture.

Introduction

L'expérience mystique donne lieu à une problématique, sinon à un questionnement, qui suscite beaucoup d'intérêt et de discussions autant de la part des philosophes que de théologiens ou de psychanalystes. Tous ont cherché à cerner à partir de leur discipline ce qu'était la mystique. Nos recherches nous ont amené à questionner la compréhension qu'ils en avaient. Le point qui nous a frappé concerne à chaque fois la question d'un impossible, de quelque chose qui fuit la représentation. Or, dans le champ psychanalytique, cette notion d'impossible est développée par le psychanalyste Jacques Lacan sous le nom de réel, un concept qu'il a travaillé tout au long de son enseignement. Il s'est intéressé aux écrits mystiques, notamment ceux de Thérèse d'Avila. Non seulement il a remanié sa lecture du réel, mais aussi les enjeux que le concept soulevait pour la praxis analytique. Selon cette orientation, nous pouvons souligner que le réel soulève trois axes majeurs comme étant : ce qui résiste à la symbolisation, ce qui fait retour à la même place et ce qui est impossible. Ce maniement lacanien autour de cet impensable nous permet de mieux approcher ce qui est en question dans le cas de l'expérience mystique. Notre thèse se donne d'une part comme démonstration que l'émergence de l'expérience spirituelle vécue en tant que mystique soit intimement liée à l'irruption d'un réel qui résiste à toute possibilité de connaissance positive ou conceptuelle. D'autre part, cette thèse visera à démontrer que l'émergence mystique peut être lue comme une manière particulière de traiter avec cette rupture ou avec cette discontinuité suscitée par l'émergence du réel – autrement dit de Dieu, dans un langage théologique. Ce travail nous permettra aussi démontrer, à travers la singularité de cette expérience entre sens et hors sens, entre ce qui est peut-être dit de Dieu et ce qui résiste au dire, que l'expérience mystique devient elle-même un réel face à toute entreprise épistémologique.

Pour travailler le rapport du mystique à Dieu, que nous lirons comme un réel, nous nous appuierons sur le vécu singulier de Thérèse de Jésus[1] exprimé par sa théologie mystique. La carmélite joue un rôle central dans notre recherche, dans la mesure où elle s'est placée à la fois comme sujet d'une expérience mystique, et donc l'objet de notre analyse, mais aussi comme auteure qui a réfléchi aux conditions de possibilité d'existence de ce genre particulier de relation avec Dieu, aux frontières du sens et du sensible. Ainsi, les écrits de Thérèse nous serviront en tant qu'ils témoignent de son expérience face au réel. Autrement dit, cette thèse n'est pas une thèse sur Thérèse. Ses écrits seront pour nous le lieu privilégié d'accès à une réflexion subjective et singulière sur l'exploration du réel comme condition nécessaire à la possibilité d'une expérience mystique.

Selon cette perspective, nous serons en mesure de démontrer que le réel devient une clef de lecture de ce qui empêche la lecture de Dieu et du rapport du mystique à Celui-ci. Pour y arriver, nous porterons une attention particulière à l'écriture, pas seulement en tant que contenu littéraire, mais comme acte de travail sur le réel du signifiant de la parole. Ce traitement de la mystique, tel que développé par Lacan, sera étayé par la notion de trace, d'inscription et de l'instance de la lettre. Nous pourrons souligner comment l'écriture permet à certains sujets, dont les mystiques, d'apprivoiser le réel, de telle manière qu'ils parviennent à se servir de la discontinuité causée par le réel comme moteur d'un travail dialectique entre la positivité et la négativité de Dieu. Il s'agira donc pour nous de lire la trace comme la marque de ce qui reste de l'irruption du réel. À cette fin, nous allons cerner l'émergence du réel dans ce qui fait crise, dans le maniement des lettres du manuscrit thérésien, dans les inscriptions que l'expérience spirituelle laisse gravée dans le corps, mais aussi, dans son écriture, dans ce qui fait limite d'un sujet à l'autre et à l'intérieur de nous-mêmes, ce que Thérèse appelle l'*intimo meo*, et qu'elle localise au centre de l'âme, c'est-à-dire dans le château intérieur.

---

[1] Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada est née le 28 mars 1515 à Ávila, dans Vieille-Castille. En 1534 ou en 1537, elle reçoit le nom religieux de Thérèse de Jésus. Dans cette étude, nous emploierons les deux nominations propres à la carmélite. Il est important de la distinguer de Thérèse de Lisieux appelée aussi Thérèse de l'Enfant Jésus ou encore la Petite Thérèse.

Pour autant, la rencontre avec le réel n'est pas un privilège mystique. Le fait que, par définition, le réel soit hors de contrôle et imprévisible, et qu'il est donc impossible de lui accorder une place dans un système quelconque, n'a pas empêché les philosophes comme les psychanalystes de travailler la question. Par exemple, la philosophie aussi a affaire avec le réel quand elle pose comme question « qu'est-ce que l'être ? » (τὸ τί ἦν εἶναι), « qu'est-ce que ? » (τὸ τί ἐστι) ou, encore, quand elle pointe un impensable parfois même sous différents noms : Dieu, *arché*, l'être, la chose-en-soi, ou l'Autre. Il en est de même pour la théologie, qui s'applique à questionner et à penser le mystère de l'existence de Dieu à partir de sa révélation. Mais à la différence du mystique qui opère avec ce hors sens, le philosophe et le théologien œuvrent, à partir de leur propre champ, soit en cherchant à l'indiquer et à le circonscrire par le biais du sens. Malgré tout, le fait que le réel soit identifié comme cet impensable au seuil de l'expérience de la pensée ne compromet en rien le primat de la représentation qu'elle soit philosophique, théologique ou psychanalytique. Qu'est-ce en effet que la production de sens sinon une manière de traiter ce réel lu comme un impensable ? À ce propos, une particularité doit être accordée à la psychanalyse, car elle a tout autant affaire à l'être soutenu par le sens ou par les rationalités symboliques, qu'au réel comme impossible à traiter qui fait éclosion dans la parole, dans le corps, et dans le corps-transférentiel maintenu par le dispositif analytique. S'il est vrai que la psychanalyse n'est pas tenue de produire une « vision de monde » comme peuvent le faire la philosophie et la théologie, il est également vrai qu'elle n'est pas sans conceptualiser sa pratique, sans se défendre contre le réel du corps-parlant. Mais c'est une défense qui peut être vue comme palliative, puisque, par le langage, le sujet s'approche de cet impossible à dire. Comme nous le verrons tout au long de cette thèse, cette étrange proximité entre les *épistémès* avec le réel, notamment entre psychanalyse et mystique, n'est pas passée inaperçue pour Freud et Lacan.

Si nous retrouvons des ressemblances entre les *épistémès*, ou entre des organisations symboliques, ou à partir de l'expérience symbolique, où s'éprouve l'émergence d'un réel comme négativité pure, il nous parait important de souligner que le traitement que chacune de

ces disciplines accorde à ce réel, ne saurait pas se confondre. En effet, la reconnaissance de la particularité de chacune de ces *épistémès* joue un rôle central dans notre travail, non parce qu'elles appartiennent à notre corpus théorique ou référentiel ou encore parce qu'elles composent notre méthodologie de travail, mais parce qu'elles s'inscrivent en coupure les unes des autres. Notre méthodologie de recherche ne vise pas à faire une analyse littéraire ou une analyse historienne de l'expérience religieuse, même si l'historicité sera introduite en lien avec les concepts évoqués. Pour parvenir à localiser et à déplier les notions qui indiquent ou qui circonscrivent l'émergence du réel, nous privilégions une lecture discursive, parce qu'elle nous semble la plus sensible aux effets de ruptures. Le défi dans cette démarche sera de ne pas transformer les discontinuités en une série de « continuités », comme ont tendance à le faire les rationalités philosophique, théologique, et parfois psychanalytique. La discontinuité doit donc être prise comme une rupture réelle qui n'établit pas de rapport avec quoi que ce soit, parce qu'elle est elle-même le réel du non-rapport. C'est autour de l'inscription de cette discontinuité propre au réel que s'organisent, voire que se reconstituent des formations discursives comme celle de la spiritualité, par exemple.

La lecture du réel, du réel lacanien, constitue aussi l'objet, la méthodologie et la visée de notre recherche qui s'inscrit dans le champ de la lecture analytique du vécu mystique. Dans cette perspective, le poids de la psychanalyse, notamment lacanienne, n'est pas anodin, non seulement pour ce qui est de l'élaboration du réel, mais parce que cette *praxiologie*[2] nous ramènera sans cesse à délimiter le champ de la logique signifiante, où la discontinuité peut être saisie. De cette manière, nous ne pouvons naïvement affirmer utiliser une approche interdisciplinaire bienveillante, car, entre les *épistémès*, les coupures ou les discontinuités doivent être prises au sérieux, ce dont notre plan va témoigner.

De cette manière, nous proposons de développer les concepts qui seront avancés d'une manière progressive, au fil des articulations que nous développerons pour traiter les

---

[2] Nous parlerons de *praxiologie* parce que la pratique psychanalytique se fonde sur l'implication subjective du psychanalyste qui réfléchit la formation de l'inconscient dans le dispositif.

questions invoquées en chaque chapitre. Donc, chaque chapitre, voire même chaque section, est l'occasion de déplier les notions qui lui sont propres, dans sa logique propre, mais il demande à son tour d'être éclairé par les notions et les logiques déployées dans les autres chapitres. De cette manière, chaque chapitre doit être lu comme un tout qui n'est pas fermé en soi, mais qui renvoie nécessairement aux autres chapitres. Pour cette raison, des allers-retours sont nécessaires, mais nous introduirons à chaque fois une perspective nouvelle qui demande d'être travaillée.

Certainement qu'un sujet aussi vaste que celui-ci, même limité par un cadre méthodologique précis, ne peut se traiter sans prendre en compte un certain nombre de notions fondamentales. Toutefois, pour une plus grande compréhensibilité du développement de notre travail ainsi que des notions abordées, signalons que cette thèse comporte sept chapitres.

Le premier chapitre, intitulé « État de la question : l'expérience mystique et le problème de sa définition », comprend une revue de littérature critique destinée à couvrir la problématique centrale du sujet de cette thèse — le réel de l'expérience mystique —, en soulevant la difficulté éprouvée par les *épistémès* qui abordent ce genre d'expérience. Notre recherche bibliographique nous permet de soulever deux modalités principales qui détournent la particularité de l'expérience mystique. Elles sont récurrentes autant dans les sciences humaines que dans les études psychanalytiques.

La première manière, plus présente dans les études en sciences humaines, pourrait être nommée l'essentialisme. Celui-ci cherche à transformer ou encore à déformer la particularité qui caractérise une expérience mystique singulière dans une abstraction conceptuelle détachée de toute référence au vécu. La deuxième manière de contourner le réel de l'expérience mystique est bien de l'enfermer dans une catégorie diagnostique. Cette procédure est plus répandue dans les sciences psychiatriques, mais elle ne se limite pas à la médecine, car on trouve des traces de cette manière d'aborder le phénomène mystique dans la

psychanalyse, clairement héritière de la psychiatrie du XIXe siècle. Plus particulièrement, en ce qui concerne la psychanalyse, nous allons constater que la déformation de l'impossible posé par l'expérience mystique passe par une lecture qui la réduit à des enjeux strictement pulsionnels. Il est intéressant de noter que le débordement mystique tend à être reçu par les savoirs tant médicaux que psychanalytiques comme une supercherie, ou quelque chose nécessitant un diagnostic. Or, c'est à partir de ces dispositifs mis en place par ces *épistémès* respectives, pour éviter ou contourner la problématique, que nous pouvons lire que le vécu mystique s'inscrit comme un réel qui se dérobe à toute emprise épistémologique qui lui est étrangère.

Le deuxième chapitré intitulé « Crise et spiritualité : le réel et l'ordre symbolique » sera consacré à repérer l'inscription du réel comme ce qui cause une crise à l'intérieur d'un système symbolique qui n'est rien d'autre que la constitution même de la réalité. Pour nous aider à formuler autant la notion de crise, comme ce qui est mis en crise, nous allons faire appel au support théorique de Thomas Kuhn et à sa notion de paradigme ainsi qu'à la contribution de Lacan autour de la chaîne signifiante, ce qui permettra de dépasser certaines des limites épistémologiques posées par le philosophe des sciences. Or, pointer le rapport de la crise dans un système symbolique nous parait fondamental, étant donné que de nombreux chercheurs qui s'intéressent à la question religieuse comme Michel de Certeau et Leonardo Boff, par exemple, soulignent le rapport intrinsèque entre la crise et l'émergence d'une spiritualité. Comme Thérèse d'Avila, mais également l'élaboration lacanienne de la religion et du sujet de la psychanalyse s'inscrivent dans le passage de l'Antiquité à la modernité représentée par Descartes, nous allons orienter notre réflexion sur la notion de crise à partir de la période entre le XVIe et le XVIIe siècle en Europe occidentale. Cette analyse nous permettra de consolider certaines bases épistémologiques et historiques nécessaires pour la compréhension des chapitres suivants.

Ayant dégagé ces premiers éléments qui, s'ils ne dessinent pas l'horizon de notre recherche, offrent cependant des éléments nécessaires pour la suite de notre travail, nous serons en mesure, au troisième chapitre intitulé « L'Oraison ou la trouvaille thérésienne », de développer certaines prémisses posées lors du chapitre précédent, notamment celle du rapport entre la spiritualité et la crise. Ce faisant, nous orienterons notre réflexion vers une première ébauche de définition de la notion de spiritualité circonscrite à l'intérieur du christianisme, qui peut, lui aussi, être lu comme un discours qui circule autour de ce réel, le seul mystère pour la foi chrétienne étant le Christ lui-même. Ce travail nous permettra de préciser ce qu'on avait évoqué par le terme spiritualité. Nous introduirons alors la singularité d'une expérience spirituelle vécue d'une manière mystique par Thérèse d'Avila. Pour aborder cela, nous allons nous pencher sur une analyse de l'écriture, de l'oraison et de la théologie mystique de Thérèse comme étant des pratiques structurantes à la vie. Il s'agit ici de porter une attention particulière au traitement que la sainte accorde à l'usage de l'écriture et de la lecture de la lettre. Il est question ici de cerner le réel par l'acte d'écrire comme une pratique liée à la contingence d'un état d'âme qui témoigne d'une *intranquillité*[3], qui parfois ne trouve d'issue autre que celle de la bordure produite par le traçage d'une lettre. C'est dans ce traçage, dans cette manière d'opérer avec le réel frontalier avec la lettre que nous identifions la particularité thérésienne. Si l'écriture se pose à Thérèse, malgré sa volonté, comme un acte nécessaire, c'est dans la mesure où Dieu ne cesse pas de s'inscrire dans sa vie. Ce chapitre nous permettra de commencer à nous interroger sur le rapport de la carmélite avec le réel, pas seulement celui touché par la lettre, mais celui sans borne, qui se pose dans la rencontre même avec Dieu. Cette orientation de lecture nous parait fondamentale, car c'est cela qui nous permettra de ne pas réduire la production littéraire thérésienne à une sorte de récit de soi ou récit autobiographique, ou à une sorte de connaissance de soi ou une auto-analyse, comme l'avancent certains auteurs. Nous constaterons l'effort de domestication conceptuelle du vif de

---

[3] Le mot « intranquillité » n'existe pas officiellement en français. C'est le néologisme qui a été choisi par les traducteurs de Fernando Pessoa pour traduire le livre d'un « semi-hétéronyme » de Pessoa, Bernardo Soares à qui le *Livro do desassossego, Le livre de l'intranquilité,* est attribué. Autant en portugais qu'en français ce néologisme renvoie à un contraire de la tranquillité ou de la sérénité qui ne se réduit pas à l'agitation, mais à un état de l'âme.

la lettre thérésienne. Nous inscrivant à l'encontre de ces tendances, nous allons montrer que, pour la carmélite, la pratique de l'écriture et celle de l'oraison ouvrent une voie, voire un écart où la rencontre avec Dieu est possible. Notre intention est de souligner que ces pratiques ne sont pas dissociées l'une de l'autre, mais que toutes deux creusent dans la chair un vide impossible à remplir et dans lequel chaque terme renvoie incessamment au mystère de la Personne de Dieu.

Comme nous avons pu le constater jusqu'ici, non seulement l'émergence d'un vécu spirituel ou mystique n'est pas dissociée de l'irruption d'un réel, mais les effets de celui-ci font écriture, c'est-à-dire qu'ils laissent des traces ou des lettres avec lesquelles certaines personnes comme Thérèse développent un savoir. Toutefois, nous n'avons toujours pas défini ce que nous comprenons par une trace. Le quatrième chapitre intitulé « La problématique du sentiment religieux chez Freud » vise précisément à questionner cela. Cependant, il nous parait important de souligner que, différemment de Thérèse d'Avila qui produit une lecture de la vie spirituelle, Freud se limite à trouver des repères structuraux capables d'accorder une lisibilité à cette modalité d'expérience. Donc désormais, dans le champ de la psychanalyse freudienne, nous allons considérer la notion de spiritualité, mais pour montrer cette fois-ci que, du point de vue de la métapsychologie, elle devient possible. Nous allons souligner que cette réflexion a eu lieu à la suite d'un échange épistolaire entre Freud et son ami Romain Rolland. Le témoignage spirituel de Rolland a fait un effet de réel sur le psychanalyste qui s'est vu obligé de revisiter non seulement sa propre lecture sur la religion, mais également sa lecture sur la condition du moi. Soulignons qu'ici, l'inscription d'un réel peut être également lue comme cause de la production d'un savoir. Ce témoignage conduisit Freud à noter que cette expérience dite religieuse s'enracine, en fait, dans les expériences les plus archaïques du psychisme. Plus encore, il nota que ces expériences laissent des traces ou des inscriptions (*Niederschrifts*) dans le corps-psychique du moi, et que c'est autour de ces traces laissées imprimées que le moi déjà constitué peut restituer des vécus qui renvoient à cette expérience primordiale qu'il nomma, en empruntant les mots de son ami, « océanique ». Ce sera

l'occasion de préciser que cette trace qui renferme une grande concentration d'énergie pulsionnelle est issue de l'expérience que l'instance moïque fait de son propre corps avec le corps de l'autre. Nous conclurons ce chapitre en posant la problématique concernant le rapport du sujet à l'Autre, ce qui n'est pas anodin, car, en psychanalyse, comme nous allons l'analyser dans le chapitre suivant, Dieu est souvent associé à la figure du grand Autre.

Dans le cinquième chapitre, intitulé « Lacan et la religion : entre le savoir et la vérité », nous allons travailler la constitution et la déconstruction de l'Autre du langage comme figure exclusive de référence à Dieu dans le champ psychanalytique, maintenant lacanien. Pour ce faire, nous allons réinvestir certains éléments de notre deuxième chapitre, à savoir la notion de rupture épistémologique, voire spirituelle entre le XVIe et le XVIIe siècle, mais cette fois-ci, cette notion servira à analyser les enjeux de la naissance de la science moderne, du cogito cartésien, et, par conséquent, de la conceptualisation même du sujet et de son rapport à la vérité et à Dieu. Il s'agira ici d'analyser les effets de cette nouvelle rationalité dans la constitution du sujet de la science et, par conséquent, du sujet de la religion. C'est dans ce chapitre que plusieurs questions essentielles se nouent d'une certaine manière pour la théologie, la philosophie et pour la psychanalyse. Ici, une lecture de la vérité et de son rapport au savoir deviendra le fil conducteur de notre réflexion. Grâce à cela, nous serons en mesure d'opérer et de montrer une série de glissements que la modernité a pu opérer par rapport au lieu de Dieu et par rapport à la notion même de vérité. Cette lecture sensible aux processus de déplacements et de ruptures nous permettra d'indiquer en quoi et comment cette crise de la raison européenne a pu rendre possible un rapprochement de la notion de Dieu à celle du réel lacanien. Nous soutenons que ce travail pourra ouvrir une nouvelle lecture du phénomène religieux et de Dieu dans le champ psychanalytique. Pointer l'insuffisance de la notion du grand Autre comme un supposé savoir pour lire la notion de Dieu, notamment telle qu'évoquée par les écrits mystiques, nous permettra de soutenir une lecture où ni Dieu ni le croyant ne sont nécessairement réduits à la perversion. Cela permettra de comprendre davantage le Dieu des mystiques, vu comme un mystère absolu. Comme nous l'aurons montré depuis la première section, ce processus de relecture n'est pas possible sans faire appel à

l'écriture. Nous allons repérer dans l'écriture un moyen privilégié pour rendre compte de la condition de possibilité d'opérer avec le réel. Cette fois-ci, il s'agira de se servir de l'écriture topologique pour rendre compte de, et formaliser, si l'on peut dire ainsi, l'association entre la vérité, Dieu et le réel. Désormais, le réel ne sera pas seulement lu comme ce qui résiste à la représentation, mais comme ce qui donne consistance à l'écriture latine du mystère de la trinité, écrite, nous le soulignons, d'une manière borroméenne. Pour conclure, il est important de remarquer que ce travail autour de la lettre nous permettra de relire, voire de préciser significativement ce que nous avons pu développer à partir de la lecture freudienne de la trace.

Nous poursuivrons sur la trace de l'écriture dans le sixième chapitre, intitulé « Une écriture pas-toute ». Dans ce chapitre, il s'agira encore de la question de l'écriture et de la lecture, mais désormais, nous nous adressons à l'écriture des « petites lettres » qui écrivent le réel inscrit dans le corps et les rapports entre les corps-parlant. Il s'agit bien de souligner le réel qui s'écrit sous la forme du non-rapport sexuel. Pour cela, nous allons aborder le champ lacanien comme un champ de jouissance à proprement parler. Une telle orientation ne pourra pas se faire sans un effort de définition épistémologique propre à la psychanalyse lacanienne. Autrement dit, il s'agira de distinguer d'une manière décisive non pas la jouissance et la pulsion, mais une lecture de la jouissance d'une lecture de la pulsion. Pour ce faire, nous devons inscrire le champ de la jouissance dans celui de la logique des signifiants. Une fois établie cette distinction capitale, nous serons en mesure de différencier deux modalités de jouissance : la phallique et la pas-toute (phallique). Ici, nous lirons que le réel n'est pas seulement le non-rapport entre ces deux modalités de jouissance, mais qu'il est aussi la marque que ces modalités-là laissent dans le corps sexué. Toutefois, la marque sexuelle que chaque corps-parlant soutient du fait même d'être traversé par la parole n'est point comprise du point de vue de la sociologie (ou de la construction du genre, par exemple). Dans le champ lacanien, le sexe est lui-même un des noms de l'inscription du réel, de ce réel qui résiste au sens : homme, femme, entre autres. C'est l'appréhension de la jouissance à partir du champ de la logique qui nous permettra de lire de nouveau et autrement les lectures psychanalytiques où

l'expérience mystique était, dans la plupart des cas, réduite aux catégories de l'hystérie et des perversions sexuelles. Cette orientation de la jouissance, notamment la jouissance pas-toute, nous permettra, non pas de rendre compte de l'ineffable, mais de faire un parcours logique de l'impossible à dire l'expérience de Dieu dont témoignent les mystiques comme Thérèse d'Avila.

Pour conclure, au septième chapitre intitulé « Théologie mystique », nous reprendrons la notion de la jouissance, notamment parce qu'il s'agit d'un terme thérésien, mais cette fois-ci nous nous concentrerons davantage sur la lecture que sa théologie mystique permet de faire du réel. Certes, le réel n'est pas un signifiant qui appartient au lexique carmélitain, toutefois, nous nous servirons de notions comme celles de grâce, de mystère, voire de Dieu pour lire l'inscription de l'incommensurable et de la discontinuité que la carmélite éprouve dans son rapport avec Dieu. Ce chapitre ne saurait se faire sans reprendre des notions convoquées dans les parties précédentes – comme c'est le cas de la vérité, de la lettre et de Dieu, par exemple. Dorénavant, ces notions seront lues à partir du champ thérésien qui est celui de la mystique, et plus particulièrement de la relation que l'âme peut établir avec Dieu. Néanmoins, il est nécessaire de souligner de nouveau que non seulement Thérèse vit une expérience personnelle et intime avec Dieu, ce qui relève de la grâce, mais qu'elle analyse aussi cette relation, ce qui, selon elle, relève également de la grâce que Dieu lui accorde. Comme nous pouvons le constater, la théologie mystique thérésienne est entièrement construite autour de la notion de la grâce qui est le terme dont elle se sert pour désigner ce qui échappe à toute compréhension. Cela ne veut pas dire que la grâce relève du hasard, mais tout simplement qu'elle renvoie à la liberté de Dieu. Voici maintenant que nous abordons une autre notion essentielle à la réflexion thérésienne : la liberté. L'adhésion radicale à la liberté divine et humaine est fondamentale pour Thérèse, puisque c'est cela qui lui permet de penser la notion de la rencontre comme un acte d'amour entre deux personnes qui se choisissent. Pourtant, renvoyer seulement à la grâce n'est pas suffisant en termes de langage pour produire une théologie de la relation. C'est ainsi que, peut-être à contre-courant des théologiens de son temps, Thérèse d'Avila ne se gêne pas

pour évoquer le désir de la personne humaine pour Dieu, mais également le désir de Dieu pour la personne humaine. Le désir devient donc le « transport » par lequel l'âme peut s'élargir et accueillir Dieu en son for intérieur. Il y a donc une notable éthique du désir chez Thérèse. Il sera question pour nous d'interroger cette union de l'âme avec Dieu. À propos de l'union, ce qu'il nous semble capital de soulever, c'est que, pour la mystique, il n'y a aucune loi naturelle, morale, religieuse ou même divine qui puisse déterminer cette rencontre intime, car elle ne relève que du réel, c'est-à-dire de la rencontre entre les libertés qui s'accomplissent dans un acte d'amour.

1. État de la question : l'expérience mystique et le problème de sa définition

1.1 Introduction

Dans ce chapitre, il s'agit d'analyser deux manières insuffisantes de traiter l'expérience mystique. Il s'agit d'une revue de littérature couvrant la problématique centrale du sujet de cette thèse qui consiste à analyser la difficulté d'aborder l'expérience mystique. Nous localisons dans les études universitaires deux modalités principales récurrentes afin de contourner la question de l'expérience mystique. La première modalité est celle de vouloir dissoudre la notion de mystique dans une abstraction conceptuelle complètement détachée de son vécu. La deuxième voudrait réduire la mystique à une supercherie ou encore à une catégorie psychopathologique.

Ce chapitre se divise en sept parties. La première, section intitulée « La mystique, une question de mot ? », aborde comment l'effort de définir la mystique par une notion générale la destitue finalement de ce qui lui est propre. La deuxième section s'intitule« Le parcours spirituel des pratiques mystiques ». Il s'agit d'essayer de repérer l'histoire de la mystique à partir des usages de ce terme qui ont forgé un ensemble de caractéristiques propres. Dans la troisième section intitulée « Perspectives historiques et anhistoriques de l'expérience mystique », nous continuerons notre analyse en investiguant les manières de contourner cette expérience et en nous concentrant cette fois-ci sur les méthodologies appliquées en sciences humaines ou en sciences des religions pour aborder la mystique. Ensuite, nous commencerons avec une perspective psychanalytique la quatrième section intitulée « De la psychiatrie à la psychanalyse : la mystique et la séduction du diagnostic », en abordant notamment la manière

dont la psychiatrie classique a abordé le sujet mystique. Il sera également question d'indiquer le positionnement de Freud sur ce sujet. Cette section nous conduira à la cinquième partie intitulée « L'expérience mystique dans l'interprétation des post-freudiens », où nous analyserons le point de vue d'analystes qui réduisent la mystique à une supercherie ou à un trouble d'ordre sexuel. Dans la sixième section intitulée « La mystique ne relève pas du sexuel, mais d'une question », nous aborderons l'intérêt et la critique de certains philosophes à propos de l'expérience mystique. Cette partie nous semble incontournable, car elle constitue le passage nécessaire pour une autre lecture de la mystique dans le champ de la psychanalyse. Ainsi, dans la septième section intitulée « La psychanalyse lacanienne et la mystique », il sera question de développer l'avancement et la limite de la lecture lacanienne à propos de l'expérience mystique.

1.2 La mystique, une question de mot ?

Avant d'entreprendre une recension des analyses religieuses de l'expérience mystique, il nous semble important de répertorier certains passages fondamentaux liés à l'historique du mot mystique, car la dimension essentielle d'un mot ne réside pas forcément dans sa signification. L'analyse étymologique peut nous éclairer davantage sur son univers spirituel et surtout sur la demande, ou les demandes, qui ont façonné l'emploi de ce mot dans un usage et une pratique particulière. Commençons par préciser que le mot mystique est un événement grec qui a su nouer un certain nombre d'idées et de pratiques qui caractérisent et reflètent la manière de penser et la sensibilité du peuple grec.

Le mot mystique est un terme grec qui est dérivé du mot mystère (μυστηριον) qui désigne un secret. Il est intéressant de noter que le terme mystère est dérivé du radical *mustos*

(μυστο*s*) ou du radical *muò* (μυω −ν)[4]. Les deux radicaux désignent une certaine passivité qui est attribuée au sujet de la phrase. Dans le cas du *mustos* (μυστο*s*), notons qu'il est employé sous sa forme passive pour indiquer que le mystique (μυστιχός) est avant tout celui qui reçoit les mystères[5]. Dans ce même sens, la racine *muò* (μυω −ν) dont la forme parfaite se dit *memuca* (μεμυχα) désigne littéralement « se fermer ». Bien que ce verbe (μεμυχα) peut indiquer l'acte de fermeture en général, il est davantage employé pour désigner la fermeture des yeux, « fermer les yeux[6] », et ensuite celle de la bouche. Comme nous pouvons le constater, les deux radicaux (μυστο*s* etμυω −ν) soulignent cette dimension passive ou cette disposition d'accueil de quelque chose de mystérieux, de quelque chose qui ne se donne ni au regard ni au savoir. Nous retrouvons cette disposition dans les écrits de Romain Rolland et de sainte Thérèse par exemple. Les deux, comme nous le verrons dans cette étude, témoignent d'un « ne pas savoir » au sujet de leur expérience.

Toutefois, si nous reprenons ce bref exercice étymologique, nous notons que plusieurs dictionnaires soulignent le rapport entre le radical *muò* (μυω) et *epoptes* (ἐπόπτης)[7] qui

---

4 Nous pouvons également chercher des équivalences entre les racines grecques *mu, muó* et *muw* et celles d'expressions sanscrites comme *muw* ou *muu* (मू) qui sont à l'origine de *mūka* (मूक), lequel signifie silencieux, muet. Cela aussi nous ramène à la fermeture de la bouche ou des yeux de l'étymologie grecque du mot *mu*. En effet, les mots apparentés à *mūka* (मूक) comme c'est le cas de *mukha* ou *mukh* (मुख) indique littéralement bouche, gueule, ouverture, trou, face, visage, front d'une armée, tête, etc. Or, d'une certaine manière, ce dont témoigne la langue sanscrite autour de la racine *muw* ou *muu* (मू,) ressemble beaucoup au sens grec de la racine *μύ*. Voir, Émile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Paris, Librairie C. Kincksieck, 1916, p. 647; Bernard de Give, *Les rapports de l'Inde et de l'Occident des origines au règne d'Asoka*, Éditions Les Indes savantes (12 janvier 2006) ; Roger-Pol Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989.

5 *Dictionnaire grec-français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000. p. 1308.

6 *Ibid.*

7 D'autres hypothèses cherchent l'origine du terme μυω dans la production onomatopéique. Mais, dans ce cas-là, le μυω compris comme variante de μύ, désigne à la fois un faible gémissement, des personnes qui émettent des mots avec la bouche fermée, et des personnes qui produisent un son sourd. Voir, Émile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Paris, Librairie C. Kincksieck, 1916, p. 647.

peuvent être traduits en français par « voir de ses propres yeux »[8] . Voici qu'apparemment nous avons l'envers de ce que nous voulons signifier. En effet, les ἐπόπτης désignent un nom accordé à ceux qui participent des cultes des mystères d'Éleusis et qui atteignent le troisième degré, une sorte de degré supérieur, expérimenté par les initiés. Notons que cet élément visionnaire souvent lié à un savoir particulier consiste dans un autre élément qu'on retrouvera, chacun à sa manière, dans plusieurs courants mystiques. Il est intéressant que la fermeture des yeux sensibles apparaisse comme condition pour le mystique qui parvient à « voir de ses propres yeux », comme nous venons de le signaler.

1.3 Le parcours spirituel des pratiques mystiques

Dans la partie précédente, nous avons mentionné que l'univers étymologique du mot mystique, notamment celui issu du monde grec, renvoie aux cultes des mystères. Maintenant, précisons que les mystères constituent des communautés spirituelles de la Grèce ancienne[9], à laquelle chacun participe de son plein gré, c'est-à-dire par la vertu de sa libre adhésion et « indépendamment » de son statut civique. Il s'agit de reconnaitre ici une certaine religiosité populaire, largement rituelle, qui était connue de tous. Nous disons cela pour affirmer que ce genre de pratiques n'étaient point secrètes. Le secret concerne la transmission de certaines croyances et de certaines pratiques qui étaient révélées aux initiés seulement. Toujours dans ce contexte, nous pouvons dire que le mystère désigne particulièrement le message qu'un initié recevait de son dieu de prédilection. Or, le fait d'être initié et de recevoir un message singulier

---

8 Le terme ἐπόπτης (*epoptes*) est invoqué à deux reprises dans la Bible, par l'évangéliste Pierre. Pour la concordance lexicale, voir https://www.lueur.org/bible/hebreu-grec/strong/g2030, consulté le 29 juin 2019.

9 Dominique de Courcelles (dir.), *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, Jérôme Million, 2007.

adressé au mystique seul est un élément central pour comprendre l'expérience mystique et pour la distinguer de la religion qui est souvent comprise à partir des pratiques collectives.

Le mystique apparait comme celui qui a un rapport personnel à un dieu personnel. Avoir un dieu personnel, un dieu avec lequel il est possible de sympathiser, ou encore d'avoir le privilège d'être choisi est une caractéristique qui se trouve dans les rites des mystères et pas dans les cultes officiels de l'État, où chaque citoyen rendait un culte à la divinité de la cité. Certes, nous pouvons imaginer que, de toute façon, une certaine personnalisation se créait dans la religion officielle. Mais pouvons-nous dire que cela était égal à la profondeur d'une relation qui, par-delà de la fidélité, introduit un rapport d'amour entre un initié et son dieu ? Voici, une autre caractéristique qui semble avoir traversé l'histoire de la mystique. Dans les cultes des mystères, l'accent est mis sur la possession, l'euphorie, la personnalisation et le désir-amoureux de la divinité.

Il est important de souligner que le fait d'avoir « la communion avec dieu joue un rôle central dans l'économie des cultes des mystères »[10] et que cela n'est pas sans effet politique. D'ailleurs, c'est possiblement par cette voie d'influence que, comme le souligne H. Le Bonniec[11], ces pratiques ont exercé une influence considérable dans la constitution spirituelle du territoire hellénique et romain. La pertinence de l'analyse de Bonniec, qui se concentre sur l'expiation dans les cultes des mystères à Rome, c'est qu'il soulève non seulement la question de l'influence de ces pratiques ésotériques dans les religions romaines, mais également dans la spiritualité juive[12] et dans le christianisme naissant. C'est donc possiblement dans ce terrain fertile et diversifié sous plusieurs influences religieuses ou philosophiques que la théologie

---

[10] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs : Études de psychologie historique*. Paris, Éditions La Découverte, 1988, p. 358.

[11] H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome : Des origines à la fin de la République*, Paris, Klincksieck, 1958, p. 430-436.

[12] Lawrence H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer morte et le judaïsme*, trad. Jean Duhaime, Québec, Fides, 2003.

chrétienne a pris corps.[13] Ce jeu d'influences devient vraiment plus clair en consultant par exemple les travaux du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Par son *Traité de la théologie mystique*[14], ce prêtre et moine de l'Église devint une des sources les plus importantes de la spiritualité chrétienne, d'une spiritualité qui est incontestablement plongée dans l'univers philosophique de Platon et des néo-platoniciens. D'ailleurs, notons que, dans ce même traité, il reprend la disposition de « passivité » ou d'accueil que le mot mystique évoque, et il fait de cette disposition particulière le moteur d'une distinction qui s'avère très pertinente pour nous et qui précise trois différentes natures de la théologie : la théologie mystique, la théologie symbolique, et la théologie spéculative[15].

Pour lui, la théologie mystique, différente des autres formes de théologie, est une science expérimentale, affective, infuse de Dieu et de sa grâce ; car elle n'est pas le produit de l'effort humain[16]. C'est Dieu, qui, dans le mystère de sa grâce, élève la personne humaine jusqu'au sein des splendeurs infinies que l'esprit ne comprend pas, mais que le cœur goûte, aime et vénère. Il est intéressant de remarquer que la pénétration humaine du mystère divin demeure un mystère, car, comme le souligne le moine, ceux qui ont vécu « parlent le langage de l'inspiration sacrée, conservent aux choses saintes leur pureté originelle, au moyen de ces imparfaites et vulgaires indications »[17]. Autrement dit, les mystiques se servent d'un langage tellement particulier, que « les profanes ne pénètrent [pas] le mystère »[18] et que les pieux ne

---

13 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, PUF, 2013, p. 357.

14 Cf. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Noms divins*, Trad. Ysabel de Andia, Paris, Cerf, 2016, Chapitre II, 7 ; Traité de la théologie mystique, Trad. Ysabel de Andia, Paris, Cerf, 2016, chapitre I, 1.

15 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Traité de la théologie mystique*, paragraphe VI, chapitre XV.

16 *Ibid.*, argument général du livre.

17 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Livre de l'hiérarchie céleste*, Trad. R Darboy, Paris, Maison de la bonne presse, 1845, chapitre II, paragraphe V ; Voir également Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Livre de la hiérarchie céleste*, Genève, Arbre d'Or, 2006.

18 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Livre de la hiérarchie céleste*, chapitre II, paragraphe V.

s'attachent pas davantage à ces « paroles purement figuratives » [19], ils assurent à travers des formules négatives le respect de la vérité[20].

Denys fait mention d'un savoir supérieur qui n'est pas forgé dans le savoir partagé des uns avec les autres. Il fait référence à une sorte de savoir mystique qui est le savoir de Dieu lui-même. Comme pour les initiés dans les rites de mystères grecs, le savoir mystique, selon Denys, n'est pas communicable et c'est pour cette raison que le mystique est celui qui tient la bouche fermée et les yeux serrés. Il a affaire à la défaillance même des mots par rapport à l'expérience du mystère. Cependant, concernant les rites des mystères, Denys le mystique ajoute une information supplémentaire propre au christianisme, à savoir que l'expérience d'intimité avec la divinité est radicalement humaine et divine, « l'Homme-Dieu »[21] pour reprendre ses mots. Le mystère de la double nature de Jésus permet au moine Grec d'affirmer que « la divine ressemblance » est, d'une certaine manière, la clé même à la participation du mystère. En effet, la rationalité grecque ne conçoit pas la participation à cette double nature.[22]

Or, la double nature du corps du Christ est le mystère du christianisme. À ce propos, il est important de noter que, dans la perspective chrétienne, le mystère de l'incarnation de Dieu semble bien avoir résolu ce problème de la distinction infranchissable entre l'univers des

---

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Traité des noms divins,* « La hiérarchie ecclésiastique », chapitre III, paragraphe IV, Genève, Arbre d'Or, 2007, p. 22. Pour les traductions de l'auteur, voire les notes 16 et 19.

22 Par exemple, dans ce récit, Hippolyte apparait comme un personnage voué à Artémis, avec qui il avait une « intime ». Il communiquait avec elle, et elle avec lui. Cependant, de son point de vue, Hippolyte concevait sa relation avec Artémis sur un plan d'égalité, ce qui veut dire qu'il se considérait pur comme un dieu. Cependant, cette « égalité » n'a jamais existé du point de vue d'Artémis, celle-ci voyait en Hippolyte un mortel. Et, un jour, Artémis décida d'abandonner Hippolyte, au moment de sa mort. En le voyant mourir, Artémis lui dit qu'elle n'avait pas « le droit de souiller son regard au spectacle d'un moribond ou d'un cadavre […]. À l'heure décisive, ce n'est pas Artémis, mais Thésée — un humain —, qui soutiendra la tête d'Hippolyte et qui recueillera son dernier soupir. » Voir, Cf. Euripide, Hippolyte, versets 1396-1437; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 361.

humains et celui de la divinité. Mais ce n'est pas seulement l'humanisation de Dieu et la divinisation de l'humain qui ont été rendues possibles lors de cet événement. C'est le rapport même entre les initiés dans la foi et leur Dieu qui change radicalement, car désormais, Dieu est une personne humaine. En ce sens-là, il devient à Dieu non seulement possible de vivre la souffrance et l'amour humain, mais aussi de donner et de recevoir l'amour des humains. Cette intimité en humanité entre Dieu et l'humain singularise certainement le développement d'une expérience spirituelle où « l'accès à la perception d'un mystère caché, la prise de conscience de dons à l'origine de cette perception, une expérience de passivité spirituelle contenant des moments particulièrement intenses »[23] offrent des repères propres au paradigme chrétien.

1.4 Perspectives historiques et anhistoriques de l'expérience mystique

Dans les deux dernières parties, notamment dans la première, il était question d'indiquer ce que l'inscription du mot mystique représente dans l'histoire d'une langue et dans ses usages. Il était également pertinent de montrer que l'inscription symbolique d'un terme dans la langue n'est pas étrangère à la vision du monde qu'elle représente. Dans la partie qui suit, nous continuerons d'être sensibles aux enjeux qui déterminent une lecture, voire qui produisent son objet. Néanmoins, cette fois-ci, notre attention se focalisera davantage sur les points de résistance que l'expérience mystique suscite pour les chercheurs issus des sciences religieuses et de la psychanalyse. Notre intérêt sera donc de reconnaître la résistance qui jaillit devant la tâche d'aborder cette question et les mécanismes utilisées pour contourner ce qui parait insupportable. Nous nous positionnons dans une lecture multidisciplinaire d'abord parce que la mystique est un objet multidisciplinaire et aussi parce que l'analyse des différentes

---

23 Charles-André Bernard, *Le Dieu des mystiques*, Paris, Cerf, 2000, p. 13.

épistémés peut traiter davantage les enjeux idéologiques des études sur la mystique. La considération des caractéristiques et des limites propres à chaque modalité discursive peut aider à ouvrir l'horizon d'une discipline.

Commençons donc par souligner que la mystique est l'objet de nombreuses disciplines, entre autres des sciences des religions. Mais, pour rendre compte de la réception de la mystique dans ce champ d'études particulier et de l'analyse que nous en proposons maintenant, il vaut la peine de préciser que les sciences des religions sont elles-mêmes une discipline multidisciplinaire. En effet, il est important de noter que dans certaines universités, ladite discipline des sciences des religions est un champ d'études thématiques qui s'affranchit des nombreuses disciplines comme la sociologie, l'anthropologie, la psychologie, l'histoire, la philosophie et la théologie, par exemple. Il est vrai que son indépendance épistémologique est contestable. Dans le meilleur des cas, nous pouvons dire que les sciences religieuses ne visent pas à constituer un savoir autonome, mais à l'orienter vers la création d'un lieu où le fait religieux puisse être analysé dans sa complexité et dans sa diversité. Par contre, il est intéressant de remarquer que ce qui se présente plutôt comme une faille, devient en quelque sorte le caractère distinctif pratique de ce champ disciplinaire, à savoir son approche comparative aussi bien entre des champs religieux qu'entre des méthodes de travail et de conceptualisation.[24]

Pourtant, l'histoire des sciences des religions, ainsi que l'histoire des sciences, démontre qu'elle est souvent dominée par des orientations, des écoles, des intérêts, des visions du monde ou, encore, des paradigmes, pour employer un terme scientifique, qui déterminent la constitution même de leurs objets. Ainsi, en ce qui concerne l'étude de la mystique, nous pouvons dire que la plupart des travaux publiés depuis les années 1950 tendent à se diviser en deux perspectives pour penser le phénomène religieux mystique. Très clairement, nous

---

[24] Présentation du programme de Sciences des religions de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Louvain. En ligne au https://uclouvain.be/fr/facultes/theologie/les-sciences-des-religions.html, consulté le 29 juin 2019.

pouvons dire que la première perspective se caractérise par ce que nous pouvons appeler une approche anhistorique. Dans cette orientation de travail, comme nous l'analyserons par la suite, les chercheurs s'intéressent à repérer des éléments structuraux, mais dans la visée de souligner ce qu'ils entendent par des universaux. La perspective anhistorique est donc essentialiste. En réponse à cette orientation de recherche, largement établie dans les milieux universitaires, s'élève une autre perspective qui s'oppose farouchement à l'essentialisme inhérent des approches anhistoriques, car celles-ci sont considérées comme responsables de la dissolution du singulier dans la production d'une histoire et d'une géographie précise.

Parmi plusieurs élaborations de cette notion d'anhistorique, nous avons retenu celle qui est développée dans la préface de *La Kabbale : une introduction. Origines, thèmes et biographies* de Gershom Scholem, écrit par Joseph Dan. Dans ce texte intitulé « Gershom Scholem entre mystique et érudition », l'auteur souligne que le terme anhistorique ne désigne pas une école de pensée à proprement parler. Il s'agit ici simplement de reconnaitre un certain nombre de caractéristiques ou de traits qui donnent une orientation à la manière dont les chercheurs pratiquent l'histoire des religions comparées. À ce sujet, la référence la plus influente et notable est sans aucun doute Mircea Eliade. Nous ne pouvons pas également dire que le terme anhistorique a été élevé au statut d'un concept. Néanmoins, dans *Image et symbole*, l'usage qu'Eliade fait de cette notion n'est pas loin de celle d'un concept qui sert à désigner précisément la dimension du sacré. Selon lui, cette dimension reste ancrée dans le plus profond de l'humain, « cette partie anhistorique de l'être humain », souligne Eliade, « porte, telle une médaille, l'empreinte du souvenir d'une existence plus riche, plus complète, presque béatifique.[25] » De fait, comme le souligne Michel Meslin, Eliade n'a jamais cessé d'insister sur cette dimension originelle et originaire de l'existence dont la trace vive se manifesterait dans tout être humain sous la forme d'une profonde nostalgie. La première difficulté que cette lecture pose est de savoir comment cette « partie anhistorique » s'inscrit dans l'histoire des personnes : voici une difficulté majeure qui se présente à l'historien de la

---

[25] Mircea Eliade, *Image et symbole : Essai sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard, 1979 p.18.

religion aussi bien qu'à ses lecteurs. Toutefois, cette difficulté ne se pose nécessairement que dans l'affirmation que cette « partie anhistorique » constituerait une « situation ontologique originelle »[26] causant l'expérience spirituelle ou religieuse des humains. Le point est alors en ce cas de savoir comment l'histoire peut-elle engendrer une dimension anhistorique, ou encore comment une dimension anhistorique s'inscrit-elle dans l'histoire tout en gardant son anhistoricité ?

Nous pouvons bien percevoir que la conception éliadéenne de la religion se rattache essentiellement à ce temps primordial qu'il désigne lui-même d'anhistorique. Nous pouvons tous noter un accent néo-platonicien, romantique, voire hindou dans sa perspective[27]. En effet, il y a dans sa pensée un manifeste refus de l'histoire, car sa conception de la religion implique un rapport essentiel avec ce temps des origines qui n'a pas d'histoire, ce qui suscite certaines difficultés. La question que nous pouvons poser est de savoir pourquoi soutenir une telle lecture dans un champ où la prétention scientifique est notable.

En fait, l'historien roumain élabore une vision comparée des religions qui vise à trouver, dans différentes cultures et dans des périodes historiques distinctes, des relations de proximités ou même d'identités entre des éléments religieux. Il nous semble clair qu'Eliade cherche à donner une définition générale de l'expérience religieuse. Ce qui intéresse Eliade est la découverte (ou la production, interrogeons-nous) d'idées qui, selon l'auteur, ont un caractère universel et commun à toutes les religions. Ce faisant, l'historien forge une réalité virtuelle capable d'harmoniser les différences historiques et culturelles. Toutefois, la conséquence de cette lecture est de signifier que l'histoire n'est pas un lieu de production subjective ou spirituelle, puisque l'expérience religieuse serait lue comme un retour à un état donné de l'âme, un peu comme les idées platoniciennes. Une autre conséquence est que la

---

26 Michel Meslin, « Simples variations sur le thème "religion", *Recherches de Science Religieuse*, vol. tome 94, no. 4, 2006, p. 523-546.

27 Voir « The Indian Roots of Eliade's Vision », Guilford Dudley, *Religion on Trial*. Mircea Eliade & His Critics, Philadelphia, Temple University Press, 1977, p. 105-118.

notion même de la différence, de la différence religieuse, devient impertinente, voire antinomique, à l'essence de la religion qui est désormais posée dans le rapport de l'être humain éliadien comme cette conception archaïque, appelée archétypale et anhistorique.[28]

Maintenant, notons que pour faire face au problème de la non-inscription de cette « partie anhistorique » dans l'histoire de l'être humain, Eliade trouve un certain soutien auprès de Carl Gustav Jung. À sa manière, Jung, comme Eliade, cherchait à établir des universaux, qu'il nomma archétypes. Pour les deux, les archétypes constituent en effet des représentations *a priori* des thèmes ou des idées dites universelles, ce qui veut dire communes à toutes les cultures humaines. Pour Jung, ces expériences élémentaires de l'humanité traduisent en symboles ce qui est commun et communicable à la psyché inconsciente de l'humanité, ce qu'il appelle l'inconscient collectif. Cette lecture est très chère à Eliade qui localise le sacré, cette « partie anhistorique » dans un « inconscient religieux » qui s'inscrit également dans le collectif. De cette manière, l'expérience religieuse se définit par l'accès que l'*homo religiosus* a de ces archétypes[29].

Cependant, certains commentateurs d'Eliade, comme Cézar Enia, estiment que l'accès à l'archétype implique un choix du sujet, dans la mesure où une singularisation s'opère[30] pour celui qui veut incorporer ce registre du sacré, qui veut devenir « récipient de l'absolu[31] ». Or, si nous lisons Eliade de près, nous ne pouvons que constater que ce « processus historique[32] », comme Enia et d'autres l'appellent, est problématique. En effet, Eliade considère que ce processus dit historique ne peut se compléter que dans le déni de

---

28 Voir, chapitre IV du livre de M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition,* Paris, Gallimard, 1989.

29 M. Eliade, *Image et symbole,* p.14.

30 Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 35.

31 *Ibid.*, p. 22.

32 Cézar Enia, « La dimension historique du sacré et de la hiérophanie selon Mircea Eliade », *Laval théologique et philosophique*, volume 62, n.2, juin 2006, 319–344, p. 322.

l'histoire. Cet effort d'interprétation d'un historien comme Enia, qui vise à inscrire l'historique dans la lecture eliadienne de l'expérience religieuse, échoue catégoriquement selon Eliade. En effet, dans *Le mythe de l'éternel retour*, il souligne que la seule voie d'accès à l'expérience religieuse est celle de cesser « de faire l'histoire ». Plus précisément, Eliade affirme que

> l'humanité, pour assurer sa survivance, se verra réduite à cesser de « faire » davantage « l'histoire » au sens où elle a commencé de la faire à partir de la création des premiers empires, se contentera de répéter les gestes archétypaux prescrits et s'efforcera d'oublier, comme insignifiant et dangereux, tout geste spontané qui risquerait d'avoir des conséquences « historiques ».[33]

L'influence de Jung sur Eliade fut telle que certains auteurs comme Dan[34] nomment cette influence le courant « Jung-Eliade ». Pourtant, comme nous allons le voir, l'effet de cette lecture anhistorique ne se limite pas à la déconsidération de l'histoire, car elle n'est que le moyen pour rendre possible la production d'une définition générale ou « essentiel [le]»[35], de l'expérience. Mais, pour exemplifier cette orientation méthodologique, prenons comme exemple le cas d'une expérience mystique particulière comme celle de Mirabaï qui est une mystique hindoue, qui s'inscrit plus précisément dans le krishnaïsme, une branche du vaishnavisme pratiquée notamment en Inde dans la région de l'Uttar Pradesh. Rappelons que, du point de vue historique, le vécu spirituel de Mirabaï n'est tout d'abord pas dissocié d'une religiosité précise, mais également de sa condition de naissance, de son sexe, de sa caste, de sa société, etc. Il est également capital de comprendre que la pratique de dévotion (*bhakti*) développée par cette femme mystique issue du Rajasthan accorde une valeur monothéiste à sa

---

33 Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour,* p. 172.

34 Cf. Préface de *La kabbale* de G. Scholem, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

35 Carl Gustav Jung, *Réponse à Job,* Paris, Dr Roland Cahen, Buchet/Chastel, 1997, p. 16 ; 17-19.

pratique religieuse, orientée donc sur un seul Dieu, lequel à son tour a également vécu dans un territoire qui lui est particulier.

Pourtant, si nous partons d'une perspective anhistorique, cet ensemble de singularités que constitue la mystique krishnaïte de Mirabaï devient sans aucune importance fondamentale. En effet, la visée, comme nous l'avons déjà dit, serait de trouver dans ce complexe contingent (donc historique) que dessine l'horizon de la mystique de Mirabaï des variantes ou des caractéristiques significatives pour que nous puissions dégager ce qu'elle offre de plus essentiel et ainsi pouvoir l'associer, voire l'identifier à un élément universel de la mystique générale. Sous cet angle, l'expérience de Mirabaï, n'est en son essence pas différente de l'expérience de sainte Thérèse, de celle d'Ezéchiel ou de Halladj, par exemple. En d'autres mots, le phénomène mystique, ici complètement épuré de son inscription culturelle, est pensé comme une identité commune à tous et partout dans le monde. Or, la question qui se pose est la suivante, comment comprendre l'expérience mystique de Mirabaï si nous ignorons cet ensemble d'éléments. Il nous parait impossible d'accorder une lisibilité à l'expérience vécue par cette dévote de Krishna, ainsi qu'à ses poèmes, si nous faisons abstraction, par exemple, du territoire qui se situe entre le bord du fleuve de la Yamuna jusqu'au nord de la ville de Mathura. Or, la simple circumambulation de cette géographie (*parikrama*) n'est pas anodine, car elle dessine le corps mystique de la divinité.

Malgré cela, Eliade et Jung également auraient pu analyser l'expérience de Mirabaï en pensant que quel « que soit le contexte historique dans lequel il [l'être humain] est plongé, l'*homo religiosus* croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le sacré, qui transcende ce monde-ci et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel. »[36] Toutefois, pouvons-nous dire que la lecture d'Eliade est religieuse ? Dans ce cas-là, comment penser une religion sans culture ? Cette façon de déconsidérer le particulier et le singulier de toute expression religieuse ne serait-elle pas une manière pour Eliade de répondre aux exigences académiques des dites

---

[36] Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p.171.

sciences humaines de son temps ? Cependant, pouvons-nous dire qu'un tel exercice métaphysique nous dise pour autant quelque chose de l'expérience religieuse ?

Le problème que suscite cette perspective est, comme nous venons de le constater, la perte de l'histoire comme lieu privilégié pour concevoir l'émergence d'une pratique religieuse ou spirituelle. Certainement que, malgré sa popularité, cette lecture a été et est toujours critiquée par des éminents noms des études de la religion, notamment des religions comparées. En effet, en différence aux pays orientaux, en Occident, notamment à partir des années 60, nous constatons une série de travaux publiés ayant pour but, entre autres, de remettre en question la méthodologie et l'orientation de Jung-Eliade. Dans les pays orientaux, l'opposition à la pensée d'Eliade est, comme nous venons de l'indiquer, relativement récente, et ce, pas toujours pour les mêmes raisons. En Inde, par exemple, certains auteurs lui objectent d'abord la présence des dualismes dans sa pensée, comme celle du sacré et du profane : or, ce n'est qu'après ce dualisme que la dimension « universalisante » des archétypes devient un problème[37]. Pour ce qui est de l'Occident, retenons les critiques de Michel de Certeau[38] et de Gershom Scholem[39] : dans *La Kabbale* et sur *L'histoire de la mystique* juive, Scholem présente ainsi une méthode de recherche largement ancrée dans l'effort de faire ressortir ce qui est le plus singulier dans la culture du peuple juif, son objet d'étude. Ainsi, il précise que

> La kabbale est un phénomène particulier qui ne peut être assimilé à ce qu'on appelle la « mystique » en histoire des religions. En fait, s'il s'agit bien de mystique, il y est également question d'ésotérisme et de théosophie. Définir la kabbale comme une mystique dépend donc de l'Acception de ce terme – objet de savantes controverses. Si par « mystique » on se borne à entendre l'aspiration de l'homme à une communion directe avec Dieu par le biais de l'annihilation de

---

37 John Stratton Hawley*, Three Bhakti Voices*, New Delhi, Oxford Press, 2006, p. 321.

38 Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.

39 Gershom Scholem, *La kabbale*, Paris, Cerf, 1998.

> l'individualité (*bittul ha-yesh* dans la terminologie hassidique), rares sont les aspects de la kabbale auxquels peut s'appliquer cette définition. […] Cependant, la kabbale relève de la mystique dans la mesure où elle recherche une perception de Dieu et de la création dont les éléments intrinsèques ne relèvent pas du champ intellectuel – encore que ce point soit parfois contesté, voire explicitement rejeté par les kabbalistes[40].

En complet contraste avec les travaux d'Eliade, Sholem met en évidence la manière unique dont la culture juive s'est développée à partir des influences internes et extérieures à leur communauté. Prenons maintenant un cas de la mystique juive pour rendre plus accessible la position de cet historien. Selon lui, la mystique juive est un aspect de la culture juive qui a pu fleurir au seuil de la pratique religieuse du judaïsme. Par exemple, la simple notion d'union intime entre les humains et Dieu, thématique très récurrente dans la mystique chrétienne, notamment chez Thérèse d'Avila, ne se trouve pas dans les écritures juives. Cela ne veut pas dire qu'un mystique juif ne fait pas l'expérience de l'union mystique, mais que celle-ci ne se présente pas pour lui de la même façon[41] [42]. Ainsi, l'expérience juive dite mystique ressemble de près à des phénomènes d'autres religions que les historiens et les théologiens nomment

---

40 Gershom Scholem, *La mystique juive : les thèmes fondamentaux*, trad. Maurice R. Hayoun, Paris, Cerf, 2007, p. 43.

41 Pour celui-ci, nous savons que les expériences mystiques qui se rapprochent le plus de l'idée d'union divine soulignent davantage l'ascension du mystique au ciel ou au paradis (*pardès*), où il contemple la vision du Char portant le trône divin, la *Ma'aseh Merkavah*. Voir l'ascension des quatre rabbins au paradis (« pardès »), Hagiga, 14b. Ce Midrash a été analysé d'une manière assez détaillée par André Neher, « Le voyage mystique des quatre », *Revue de l'histoire des religions*, tome 140, n°1, 1951. p. 59-82.

42 De plus, on ne trouve pas cette notion d'union dans la pratique du bouddhisme, car cette notion-là, tout comme celle de Dieu, y est absente. En outre, pour les bouddhistes ainsi que pour la plupart des cultures chamanes comme les *Yanomamis* de la région amazonienne, nous ne pouvons pas penser l'expérience religieuse à partir de la notion de transcendance. Or, cette notion est nécessaire pour penser l'union, c'est-à-dire que la séparation n'est pas constitutive de leur rationalité. En ce cas-là, il s'agit ici de penser une « spiritualité » de l'immanence ou encore cosmogonique, au sens où la divinité est présente dans la forêt, dans les montagnes, dans la parole, etc. Et comme ces divinités ne se trouvent pas séparées des humains, il n'y a pas d'union possible, car elles sont déjà depuis toujours liés à un même fragment mythique du monde.

mystiques. Cependant, cela ne veut pas dire qu'elle partage avec d'autres traditions une expérience culturelle et spirituelle identique, voire commune.

Notons l'absence de la notion d'archétypes universels. D'ailleurs, si nous observons bien, même l'appellation de « mystique juive » est critiquée par l'auteur. Dans son livre dédié à l'étude de la Kabbale, Scholem précise que l'expression « mystique juive » est une généralité, qu'elle ne veut rien dire en soi, qu'il ne s'agit que d'une convention érudite pour désigner cet ordre d'expérience spirituelle et juive, pouvant, dans une certaine mesure, mais pas nécessairement, ressembler à d'autres exemples dans d'autres religions à diverses périodes[43]. Là encore, soulignons que le déterminant féminin « une » vient désigner dans l'expérience langagière, que la mystique relève d'une expérience relative à un sujet, qui, comme Atlas, est condamné à la plus radicale des solitudes, ce qui ne veut pas dire qu'il est isolé, car même dans la multitude, deux ne fait pas un, et ceci parce qu'il « y a de l'Un ». Ainsi, la mystique n'existe pas[44]. Ce qui existe, ce sont des aspects d'une culture particulière qui ont pu fleurir au seuil de ces pratiques religieuses d'Ezéchiel, de rabbi Akiba, etc.

Dans cette même perspective, l'historien et théologien Michel de Certeau s'oppose également à l'abstraction essentialiste du courant Jung-Éliade. Pour rendre compte de sa prise de position, il est important de mentionner l'article qu'il a écrit en 1971 pour l'*Encyclopaedia universalis*[45], où il affirme à plusieurs reprises la nécessité d'historiciser la notion de mystique. Néanmoins, notons que l'histoire selon Certeau ne se réduit pas à l'analyse de l'ensemble des artefacts, car il travaille notamment avec les mots comme objet historique. Son livre *La Fable mystique : XVIe et XVIIe siècle* est l'exemple le plus notable de sa méthode d'analyse à la fois historique et linguistique. Il est notamment question de la compréhension même de l'histoire par sa réalité langagière.

---

43 Cf. G. Scholem, *La kabbale.*

44 Allusion à la formule lacanienne « La femme n'existe pas. »

45 Michel de Certeau, « Mystique », *Encyclopædia Universalis*, disponible en ligne au http://www.universalis.fr/encyclopedie/mystique/, consulté le 27 juin 2019.

C'est cela qui autorise Certeau à noter qu'entre la fin du XVIe siècle et le début du XVIIe siècle le mot mystique engendre, une rupture linguistique et historique majeure - ou en tout cas en témoigne. Qu'est-ce que se passe dans cette période ? Certeau reconnaît qu'il y a eu un processus de « substantivation » de ce mot et, par conséquent, de cette expérience dite mystique. Avant le XVIIe siècle, le terme mystique n'était qu'un adjectif qui servait à indiquer un certain nombre d'expériences liées à la connaissance ou même à qualifier des objets du monde religieux. Ce n'est qu'à partir du XVIIe siècle, souligne le jésuite, que ce terme devient un substantif, désormais « la mystique » désigne un ensemble de pratiques correspondant à un savoir nouveau et spécifique. Ici, la mystique est comprise comme une nouvelle discipline[46], et comme telle, elle essaie d'isoler son objet et de développer sa méthodologie. Elle s'inscrit donc « dans une configuration du savoir qui répartit autrement les pratiques de la connaissance, qui en formalise de nouvelles, qui remodèle les anciennes ou compose avec leurs résistances, selon le critère général d'une opérativité organisée par des règles de production[47] ». Ce savoir, qui témoigne d'un rapport intime et singulier aux choses, est souvent soutenu par l'écriture de poèmes, de rêves, d'extases témoignant d'un non-savoir du savoir des choses, un savoir du réel.

Notons que l'intérêt de Certeau n'est pas celui de la comparaison de tel symbole dans telle ou telle culture, ni même d'attraper la quintessence d'un vocable, mais son intérêt porte précisément sur l'attention qu'il accorde à l'émergence et aux transformations qu'un mot engendre dans l'histoire et par l'histoire. En outre, nous pouvons dire que l'incontournable contribution de Certeau aux études de la mystique a été de rendre compte que la mystique n'est pas seulement une façon singulière et extrême d'expérimenter le mystère, car elle est notamment une manière particulière de parler et d'être-au-monde. Or, dire cela devient possible lorsque nous saisissons que l'expérience mystique, tout comme une narration historique, n'est pas dissociée du langage.

---

46 M. Certeau, *La fable mystique*, p. 105

47 *Ibid.*, p. 105.

Si nous revenons à ce que l'historien accorde à la substantivation du mot mystique aux débuts du XVIIe siècle, nous devons comprendre que ce processus de transformation lexicale implique une certaine rupture. Cela, comme le souligne Certeau dans son article « Mystique », n'est pas sans effet d'isolement et d'objectivation de cette pratique « devant le regard de ceux qui commencent à ne plus pouvoir participer ni croire aux principes sur lesquels elle s'établit »[48]. Le passage de l'adjectif au substantif qui désigne la mystique comme une science autonome la démarque de l'univers dans lequel elle était tolérée en tant qu'adjectif. Ce fait, il le souligne et le développe rigoureusement dans la *La fable mystique.* Le jésuite pointe les réactions comme celle de Pierre Jurieu qui, par exemple, admettait avoir bien de la peine à comprendre les mystiques et à leur faire parler le « langage des hommes ». Le plus souvent ceux-ci sont accusés de pervertir, d'abuser de la langue, de se laisser aller à ces « profanes nouveautés de langage que Saint Paul défend », et qui tiennent du « galimatias », comme le disait Jacques-Bénigne Bossuet[49].

Comme nous pouvons le constater, la mystique, désormais visible, devient passible d'être analysée, et d'être analysée sous la perspective du trouble, c'est-à-dire de ce qui fuit au sens. Est-ce cela qui l'invite à se réfugier dans une certaine marginalité ? Encore une fois, le savoir mystérieux du mystique semble être associé à l'étranger, en gardant ainsi dans sa forme la plus chrétienne quelques traces des cultes des mystères, des rites dionysiaques[50] ou d'une culture lointaine. Retenons cette indication de la mystique comme signe d'étrangeté ou d'un impossible à intégrer, car, précisément, notre approche sensible à la psychanalyse nous avertit que ce qui est mis dehors, le réel, ne cesse pas de faire retour.

---

48 M. de Certeau, « Mystique », *Encyclopedia Universalis*.

49 M. de Certeau, *La fable mystique*, p. 150.

50 *Ibid.*, p. 141.

1.5 De la psychiatrie à la psychanalyse : la mystique et la séduction du diagnostic

En-dehors des frontières des dites sciences humaines, la psychanalyse et la psychiatrie se sont aussi intéressées aux problématiques qui entourent les expériences mystiques. Notre intention n'est certainement pas de faire un long inventaire des multiples approches que la psychiatrie a pu développer au sujet de la mystique. Notre intérêt est plutôt de chercher les caractéristiques de ce qui a pu l'empêcher de saisir des expériences mystiques. Nous commencerons cette analyse avec Charcot, car il fut le premier à vouloir comprendre la mystique dans une perspective non religieuse ou ésotérique et à produire un savoir proprement psychiatrique. L'hypothèse de Charcot à propos des manifestations mystiques rejoint l'idée selon laquelle les mystiques, notamment les femmes mystiques, souffrent de conversions de type psychosomatique déjà connues à l'époque d'Hippocrate sous le nom d'hystérie. Notons ici le déplacement de registre de langue et de discipline. Or, ce passage forcé de l'objet mystique, de l'univers religieux à l'univers médical, n'est pas anodin et les effets de ce déplacement déterminent certainement la manière contemporaine d'envisager, voire d'étudier ce phénomène. C'est ainsi que la mystique a perdu sa géographie du sacré ou sa magie païenne pour rentrer dans la catégorie des maladies neuro-cérébrales et par « ce biais, la mystique [est] entr[é]e à l'hôpital psychiatrique ou dans le musée ethnographique du merveilleux »[51]. Ce n'est ni un hasard ni rare, comme nous le verrons dans cette partie, de vouloir comparer, voire de confondre les manifestations mystiques à des manifestations psychotiques ou perverses.

Il est vrai que pour Charcot les manifestations mystiques n'avaient pas de rapport ni avec les perversions ni avec les psychoses, mais bien avec l'hystérie. Plus précisément, nous pouvons dire qu'elle constituait la troisième étape du développement de ce qu'il nomme

---

[51] M. de Certeau, « Mystique », *Encyclopedia Universalis*.

l'attaque hystérique. Cette troisième phase est caractérisée par des périodes d'attitudes passionnelles ou mystiques, où la malade présente des symptômes d'hallucination de l'ouïe, d'appel, de supplication amoureuse normalement liés à l'érotisme ou à la moquerie[52]. De toute évidence, il s'agit ici d'une clinique de l'observation, notamment du corps. Le corps de l'hystérique joue une place centrale dans les observations médicales de Charcot. Nous pourrions même dire qu'il attribue au corps de l'hystérique un statut de savoir scientifique. Autrement dit, dans cette clinique, le corps manifeste et porte un savoir, et c'est en rapport à ce langage ou à ce savoir corporel que la mystique est analysée. À ce propos, il nous est possible de dire que la représentation de Gian Lorenzo Bernini de sainte Thérèse de Jésus transverbérée, achevée en 1652 à Rome, est un des éléments construisant le rapport entre le regard et le corps dans la clinique de Charcot. Cependant, le prix à payer par la mystique, c'est qu'elle devient l'objet d'une mise en scène scopique, « et cela d'autant plus que le caractère "extraordinaire" de la perception se traduit de plus en plus, au XIXe siècle, par "l'anormalité" des phénomènes psychosomatiques »[53] , comme le souligne Certeau.

Dans cette même lignée de la pensée psychiatrique, Victor Melchior y Farré arriva même à publier un livre assez détaillé intitulé *La maladie des mystiques*[54]. Il est intéressant de noter que dans cette étude l'appellation mystique ne désigne pas un stade de la conversion hystérique, elle devient elle-même le nom d'une nosographie particulière. À son tour, Pierre Janet publia également *L'automatisme psychologique : essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*[55]. En deux tomes largement détaillés, il analyse les automatismes psychologiques à propos desquels de nombreuses fois, il revient à la question de la pathologie mystique, comme nous pouvons l'observer dans la citation suivante :

---

52 Lakhdari Sadi, « Hypnose, hystérie, extase : de Charcot à Freud », *Savoirs et clinique*, 2007/1 n° 8, p. 201-209. DOI : 10.3917/sc.008.0201. p. 2002, consulté le 30 juin 2019.

53 M. de Certeau, « Mystique », *Encyclopedia Universalis.*

54 Victor Melchior y Farré, publié, *La enfermedad de los Místicos*, Barcelona, Establecimientos tipográficos de Juan Torrents y Coral, p. 16.

55 Pierre Janet, *L'automatisme psychologique : essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Paris : Félix Alcan, 1899.

> Bien des états décrits sous le nom d'extase sont du même genre ; il suffit de voir Léonie immobile, les mains jointes et les yeux levés au ciel pour comprendre ce que le Moyen âge appelait une extatique. Les saintes Thérèse et Hildegarde, les Marie Chantal, les Catherine Emmerich et bien d'autres avaient tout simplement des attaques de catalepsie, pendant lesquelles les idées religieuses dominantes ou communiquées quelquefois au moment même de leur attaque donnaient à tout le corps une attitude harmonieuse et expressive. L'une prend la pose de l'Immaculée Conception ; l'autre prend successivement toutes les attitudes représentées dans un chemin de la croix. L'étude la plus curieuse à ce point de vue est celle de Louise Lateau dont la description faite par le Dr Lefèvre est résumée dans l'ouvrage du Dr. Despine (92). Subitement, elle cesse de parler et ses yeux deviennent fixes et immobiles, elle reste plusieurs heures immobile dans l'attitude de la contemplation la plus profonde. « Vers deux heures, l'extatique s'incline un peu en avant, se soulève avec une certaine lenteur, et comme par un mouvement de projection, elle tombe la face contre terre. […] Elle reste dans cette situation jusque vers cinq heures [...] L'extase se termine par une scène effrayante : les bras tombent le long du corps, la tête s'incline sur la poitrine, les yeux se ferment. La face prend une pâleur de mort, elle se couvre d'une sueur froide, les mains sont glacées, le pouls est imperceptible, elle râle. Cet état dure de dix à quinze minutes ; puis la vie se réveille, la chaleur se ranime, le pouls se relève, les joues se colorent ; mais pendant quelques minutes encore, c'est l'expression indéfinissable de l'extase. N'est-ce pas là une description très exacte d'une catalepsie qui joue la scène de la mort du Christ, au lieu de jouer simplement, comme Léonie, la scène de la communion ?[56]

La précision de l'écriture de Pierre Janet incarne une des formes les plus exemplaires du goût ou de la satisfaction que l'écriture médicale laisse transparaitre dans ses notes descriptives. Il s'agit, comme nous l'avons déjà mentionné, d'une clinique du regard. Tout ce qu'il est possible de savoir de la manifestation mystique est ce qu'observe *le* médecin. Il est capital de souligner qu'à aucun moment dans cette citation, et dans les deux volumes publiés par l'auteur, la parole de la patiente ne devient un objet d'intérêt médical. Le corps mystique est destitué de voix dans le champ psychiatrique. Il ne s'agit certes pas d'une aphasie du côté du malade, mais d'une réelle impossibilité du côté du médecin de prendre en compte la parole

---

[56] *Ibid.*, première partie, p. 62.

de la patiente. L'écoute clinique ne faisait pas partie de la pratique psychiatrique. Il est peut-être possible d'affirmer que, dans le champ de la psychiatrie, aller vers le patient, ou le laisser parler est possiblement un des plus grands apports de Freud à la médecine moderne. Toutefois, notons que ni Janet ni Freud ne suivent les pas de Charcot. Les deux rejettent l'hypothèse du traumatisme ou l'idée d'une déformation cérébrale comme cause de l'hystérie, et par conséquent de la mystique. Freud transforme l'hystérie en une maladie psychique, un effet du malaise de la culture. Par contre, la mise en place du dispositif analytique opère un autre déplacement par rapport à celui de la psychiatrie. La où la psychiatrie privilégiait le regard, la psychanalyse aurait réhabilité l'écoute, ce qui implique un autre déplacement: le savoir n'est plus dans le corps qui s'expose au regard du médecin, mais dans l'association signifiante constituée par le récit du patient.

Si l'approche freudienne de l'hystérie fut exhaustivement élaborée comme une conversion psychique dans le corps, le cas de la mystique est pour Freud vraiment moins clair. Il est difficile de dire en quoi Freud s'intéresse à la mystique. En tout cas, il ne l'identifie pas nécessairement à une conversion du type hystérique, comme selon Charcot ou d'autres neurologues et psychiatres de son temps. Il est vrai qu'il n'a jamais consacré de livre ou même un article entièrement dédié à cette question. Cela ne veut pas dire que la mystique ne suscite pas en lui un intérêt particulier, bien au contraire. Freud s'est beaucoup intéressé au phénomène religieux, et cela sous de multiples aspects comme le totémisme, le chamanisme, l'animisme, le ritualisme religieux, le rapport entre la religion et l'identification, la religion et le pouvoir hypnotique des mouvements de foule, la question des leaders religieux, etc. Mais malgré cet intérêt de Freud, nous pouvons répertorier deux genres de commentaires qui perpétuent une lecture non critique de la pensée de Freud et de son rapport à la religion. Le premier est celui qui affirme que Freud ne s'intéressait pas à la religion, ce qui est complètement infondé. Le deuxième genre de commentaire est celui qui affirme que l'intérêt de Freud à l'égard de la religion se réduit aux aspects rituels. Il est vrai que Freud a porté beaucoup d'attention au ritualisme religieux. Mais, au-delà de la similarité entre les rites

présents dans la religion et ceux de l'activité du névrosé obsessionnel, Freud se questionne aussi sur le rapport des êtres humains à Dieu, et il cherche même, disons-le ainsi, l'origine psychique de cette croyance qu'il situe dans le sentiment d'étrangeté (l'*Hilflosigkeit*). Or, localiser l'origine du sentiment religieux dans cet état de détresse infantile, c'est vouloir ramener la religion à ce qui serait le premier trauma. Or, cela n'est pas un détail, car ce faisant, il place la religion comme un des éléments de ce qui structure le psychisme.

Certes, les analyses de Freud ne reproduisent pas la ferveur de l'expérience personnelle de Blaise Pascal ou de Carl Gustav Jung, par exemple. Mais nous ne pouvons pas oublier que Freud s'identifie comme étant athée et matérialiste, et que sa démarche d'investigation est essentiellement scientifique. Freud est un homme des Lumières. Il importe de comprendre le contexte dans lequel s'inscrit sa démarche d'investigation. En ce sens, il est vrai que son intérêt majeur est la névrose, soit la cause de la souffrance des gens. Quand il fait mention de la religion ou de la mythologie, il ne la diagnostique pas comme cause de la souffrance, mais ce qu'il fait très souvent, c'est d'établir des liens, des points en commun entre la religion et certains types de névrose par exemple[57]. Mais son but reste essentiellement clinique : il n'arbore ni la position d'un anthropologue ni celld'un mystique.

Néanmoins, David Bakan, auteur de *Freud et la tradition mystique juive* [58]et d'autres livres sur le rapport de Freud à la religion, défend la thèse que l'apport de Freud doit être interprété dans ses grandes lignes comme une version contemporaine de l'histoire du mysticisme juif et comme une contribution contemporaine à cette histoire. Selon l'auteur, consciemment ou inconsciemment, Freud a laïcisé le mysticisme juif[59]. L'étude de Bakan suggère de nombreux parallèles entre les textes de la psychanalyse freudienne et ceux du

---

[57] Freud, *Malaise dans la civilisation,* Trad. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, Paris, PUF, 2015, p. 142.

[58] David Bakan, *Freud et la tradition mystique juive, suivi de La double leçon de Freud*, Paris, Payot, 1964, p. 262.

[59] D. Bakan, *Freud et la tradition mystique juive,* p. 39.

Zohar, de la Kabbale et même de la Torah. Cependant, en poursuivant l'hypothèse de Bakan, si Freud avait vraiment « voulu » rapprocher la mystique juive de la psychanalyse, cela voudrait tout de même dire que la mystique et la psychanalyse n'appartiennent pas au même univers. Ainsi, nous pouvons nous demander si cet effort freudien de « laïciser » la mystique avait bien pour but de faire reconnaître un au-delà inhérent à la vie psychique, ou s'il s'agissait plutôt d'un effort de prendre rationnellement la mesure de ces phénomènes. Dans les deux cas, il semble que le rapport de la science ou de la psychanalyse — qui se voyait scientifique selon Freud — et de la religion ne se limite pas simplement à une question de distinction épistémologique. Il s'agit en effet de prendre en considération que « ce qui est en cause concerne la façon d'aborder le rapport au sens[60] » proprement dit. Ce que nous savons, c'est que parler de la mystique, du sentiment religieux et même de la religion dans une perspective subjective présentait une réelle difficulté au père de la psychanalyse. Il nous dit lui-même qu'il « n'est pas commode de procéder à l'élaboration scientifique des sentiments[61] » dits mystiques.

Donc, nous pouvons dire que selon Freud, le problème ne provient ni de la mystique ni de la méthode scientifique, mais du fait de vouloir appliquer cette dernière à celle-ci, dont l'expérience semble ne pas offrir les conditions nécessaires pour cela. En effet, Freud semble se confronter à un vrai problème d'inadéquation, la mystique posée comme objet de savoir. Si nous exceptons les rares mentions[62] isolées de Freud à propos de la mystique, nous pouvons dire qu'il l'a pensée de manière plus ou moins élaborée à deux moments différents de son parcours. Le premier correspond à la publication du *Malaise dans la civilisation*, notamment dans la première partie de cet ouvrage, où Freud publie sa réflexion qui a comme point de départ un échange épistolaire avec Romain Rolland. La critique de Rolland portait sur le fait

---

60 Guy-Robert Saint-Arnaud, « Après-coup 1 : théologie et psychanalyse, que dit l'une au sujet de l'autre ? », p. 159-216.

61 S.Freud, *Malaise dans la civilisation*, p. 6.

62 « Ma vie et la psychanalyse ; Rêve et occultisme », *Les nouvelles conférences* ; Lettre du 5 juin 1917 et du 17 avril 1921, « Le Ça et le Moi », Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*,Trad. (responsable) André Bourguignon, Paris, Payot, 2001.

que Freud ne distinguait pas ce qu'il appelle la « sensation religieuse[63] » de la religion rituelle et institutionnalisée telle que nous pouvons l'observer dans les rites religieux et également dans la névrose obsessionnelle. En d'autres mots, Freud aurait ignoré certains aspects fondamentaux de l'expérience religieuse. En effet, à la différence de Freud, l'écrivain français était un grand érudit en matière de religion et de spiritualité, notamment celles venant de l'Inde. Il est certain que la présence de Rolland a joué un rôle essentiel dans la considération du psychanalyste pour ce genre d'expérience, même si dans une de ces lettres destinées à Rolland, Freud lui répondit : « Combien me sont étranges les mondes dans lesquels vous évoluez ! La mystique m'est aussi fermée que la musique »[64]. Cette « lettre du 5 décembre 1927 et ses remarques sur le sentiment [océanique] » n'ont pas laissé Freud en repos, affirme-t-il le 14 juillet 1929. Il finit par se donner comme tâche l'analyse de ce sentiment religieux, ce qui se trouve dans l'ouvrage de 1930 tel que nous l'avons indiqué.

Ce qui est intéressant à noter, c'est que Freud accepte de distinguer le sentiment religieux du ritualisme religieux. Cependant, il n'associe pas le sentiment religieux dont parle Rolland à la religion. Selon Freud, le sentiment religieux dont parle Rolland n'a rien de religieux. C'est pour cela qu'il préfère le nommer sentiment d'infinitude ou sentiment océanique. Si le sentiment religieux est lié à un sentiment plus archaïque de détresse infantile ou de *désirance*[65] pour la figure paternelle, tel qu'il l'a élaboré dans *Totem et Tabou*, le sentiment océanique ou d'infinitude reconnu par Freud appartient à ce genre d'affection ou d'expérience liée à une sensation d'infinitude qui dissout la différence entre le dedans et le dehors, faisant du Moi ce qui contient Tout. D'une certaine manière, Freud nous apprend ici la

---

63 Henri Vermorel et Madeleine Vermorel, Sigmund Freud et Romain Rolland, correspondance 1923-1936. *De la sensation océanique au Trouble du souvenir sur l'Acropole*, Paris, PUF, 1993, lettre de Romain Rolland à Sigmund Freud, le 5 décembre 1927.

64 *Ibid.,* 20 juillet 1929, p. 304.

65 La désirance est la traduction proposé par le terme freudien *Sehnsucht* qui peut également être traduit par nostalgie. Selon Laplanche, « la désirance, c'est à la fois le désir de quelque chose que l'on a déjà eu et aussi de quelque chose que l'on n'a pas encore ». Jean Laplanche, « Inceste : violence et séduction. », *Journal des psychologues*, nº 207, mai 2003, p. 19-49, p. 27; Voir aussi, Vincent Cornalba, « Le moment et la désirance », *Adolescence*, vol. no 50, no. 4, 2004, p. 799-810.

description de l'expérience mystique, souvent caractérisée par cet anéantissement du moi ou par cette sensation de fusion dans le Tout. Comme on l'analysera en détail dans la quatrième partie de cette étude intitulée « La problématique du sentiment religieux chez Freud », où le père de la psychanalyse comprend que ce sentiment océanique tel que le décrit son ami est « un sentiment particulier qui d'ordinaire ne le quitte jamais, dont il a trouvé confirmation chez beaucoup d'autres et dont il serait en droit de présupposer l'existence chez des millions de gens. » Il souligne également que cette expérience ou ce sentiment "d'éternité" est « comparable à celui qui nous ferait éprouver ce qui est sans borne, illimité, "océanique" en quelque sorte. »[66] Ici, Freud laisse une indication très précieuse pour l'analyse de la mystique. Il pointe justement cette expérience du débordement que de nombreux mystiques semblent invoquer. Dans le langage freudien, il s'agit bien du débordement du Moi qui apparaît sous la forme du Tout, révélant du même coup la division constitutive du moi. Soulignons encore une fois que l'expérience mystique est comprise dans les zones les plus archaïques de la subjectivité humaine.

À un autre moment et dans un autre contexte, plus précisément dans sa 31e conférence publiée dans un livre ayant pour titre *Les nouvelles conférences* (1931-1936), Freud esquisse quelques fragments d'idées sur la mystique :

> On peut se représenter sans peine que certaines pratiques mystiques sont capables de bouleverser les relations normales entre les différentes circonscriptions psychiques, de sorte que, par exemple, la perception peut saisir, dans le Moi profond et dans le Ça, des rapports qui lui étaient autrement inaccessibles[67].

---

66 Sigmund Freud, *Anthropologie de la guerre*, *Malaise dans la civilisation, Considération actuelle sur la guerre et la mort, Pourquoi la guerre ? Lettre à Albert Einstein*, Trad. Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, Livre de poche, 2011, p. 18.

67 Sigmund Freud, *Les nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* Trad. Rose Marie Zeitlin, Paris, Gallimard, 2009, p. 107.

Remarquons qu'ici Freud ne parle pas du rapport du moi au Tout, mais plutôt du rapport du moi au Ça. Avançons que le rapport entre le moi et le Ça constituera le paradigme freudien (et des post-freudiens) de la compréhension de l'expérience mystique. Maintenant, observons que dans le *Le Moi et le Ça*, livre de 1923, il arrive même à comparer la psychanalyse à la mystique, car il continue ainsi :

> Nous admettrons toutefois que les efforts thérapeutiques de la psychanalyse se sont choisi un point d'attaque similaire. Leur intention est en effet de fortifier le Moi, de le rendre plus indépendant du Surmoi, d'élargir son champ de perception et de consolider (transformer) son organisation de sorte qu'il puisse s'approprier de nouveaux morceaux du Ça[68].

Il est quand même intéressant de noter cette comparaison-là, car la mystique ici semble ne plus habiter la rubrique d'une pathologie, mais plutôt d'une pratique qui permet un certain travail du moi par rapport au Surmoi et notamment par rapport au Ça. Dans les deux cas, celui de la psychanalyse et celui de la mystique, ce qui est en question est un élargissement du champ perceptif du Moi. En 1938, pour être plus exact, Freud reprend cette même thèse qui énonce que « la psychanalyse est un outil qui doit rendre possible au Moi la conquête progressive du Ça[69] », et que la mystique fait la même chose, mais d'une manière plus intense et plus immédiate. Nous constatons que la mystique, comme pratique, a plus de points en commun avec la psychanalyse que ce que pouvaient le penser Charcot et peut-être même le jeune Freud. Les deux savoirs opèrent sur la pulsion, plus précisément la pulsion de mort. Il sera intéressant de reprendre cette question avec Lacan, puisque son travail nous permettra de nous demander si le mystique se met à l'écoute de la pulsion de mort ou d'une jouissance au-delà de la pulsion de mort.

---

68 *Ibid.*

69 Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, Trad. C. Baliteau, A. Bloch et J.-M. Rondeau. Paris, PUF, 2015, p. 45.

Toujours dans *Le Moi et le Ça*, nous constatons l'insistance freudienne à penser la mystique à partir du registre pulsionnel. La formulation finale de cette hypothèse nous la trouvons dans *Résultats, idées problèmes II (1921-1938)*, où le psychanalyste affirme que la mystique est « l'obscure autoperception du royaume extérieur au Moi, du Ça[70] » - Ainsi, le mystique est celui qui plonge ou qui se laisse envahir par le Ça. Si nous donnons suite à cette cohérence, nous pouvons affirmer que l'extase mystique peut être comprise comme l'effet de la dictature du royaume du Ça sur le Moi temporairement anéanti[71]. Or, quoi qu'il en soit, cette mystérieuse capacité de réorganisation du moi à partir des zones obscures du Ça nous montre que pour Freud l'expérience mystique est capable de remonter, voire de toucher des zones très primitives du psychisme. Il y a donc dans la lecture freudienne de la mystique une intuition que cette singulière expérience a accès à une zone originaire et originale du psychisme lui-même. Le mystère pour Freud semble être la capacité du mystique de se reconstituer dans la réalité partagée. Soulignons que cet indice est déjà suffisant, à partir de la topique freudienne, pour distinguer l'expérience mystique de l'expérience psychotique où le moi se voit profondément affecté par l'emprise pulsionnelle, par exemple.

Paul Laurent Assoun, notamment dans son étude « Freud et la mystique », se montre sensible aux enjeux de la mystique dans la pensée freudienne. Il n'essaie pas de défendre la thèse selon laquelle la psychanalyse serait une version laïque de la mystique, mais il insiste beaucoup sur le fait qu'il est possible de parler d'une « tentation mystique » dans l'itinéraire freudien[72]. Selon Assoun, l'intérêt freudien pour la mystique ne se réduit pas à la curiosité d'analyser l'aptitude de certains sujets (mystiques) à accéder aux zones profondes du Ça. Dans cette expérience des profondeurs, ce qui est en question est le fait que le mystique inaugure une manière singulière d'accéder à sa propre vérité et de rendre visibles les limites mêmes de

---

70 Sigmund Freud, « Résultats, idées, problèmes », *Résultats, idées, problèmes* II, Trad. F. Altounian, A. Bourguigon, P. Cotet, A. Rauzy, Paris, PUF, 1987, p. 288.

71 S. Freud. *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* p 110.

72 Paul-Laurent Assoun, « Freud et la mystique », *Résurgences et dérivés de la mystique, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº 22, automne, 1980.

la mystique, qui érige en idéal sa propre impasse, comme affirme l'auteur[73]. Pour Assoun, c'est la question du savoir de la vérité de chacun qui est au cœur de la réflexion mystique freudienne[74]. D'ailleurs, notons que selon Freud la pulsion apparait aussi comme « pulsion de savoir ».

C'est dans *Les trois essais sur la théorie sexuelle*, plus précisément dans le chapitre sur « Les recherches sexuelles infantiles » qui a été ajouté en 1915 à l'étude de « La sexualité infantile », que Freud commente le rapport entre la pulsion de savoir et la vie sexuelle : « C'est à l'époque où la vie sexuelle de l'enfant atteint sa première floraison, de la troisième à la cinquième année que se font jour aussi chez lui les prémices de l'activité qu'on attribue à la pulsion de savoir ou du chercheur »[75], souligne-t-il. Or, pour conclure ce passage, il affirme que la « pulsion de savoir ne peut ni être mise au nombre des composantes pulsionnelles élémentaires, ni être exclusivement subordonnée à la sexualité.[76] » Le rapport entre la pulsion et la satisfaction sexuelle n'est pas évident, car il y a toujours quelque chose d'insatisfaisant dans la sexualité.

Toutefois, le rapport de la pulsion de savoir à la vie sexuelle est particulièrement important, car, selon Freud, « la pulsion de savoir des enfants est attirée par les problèmes sexuels avec une précocité insoupçonnée et une intensité inattendue, voire éveillée pour la première fois par ceux-ci »[77]. Christian Hoffman souligne que de nombreux commentateurs s'interrogent sur la complexité de cette articulation. Ce qui semble poser problème est le statut

---

73 *Ibid.*, p. 63.

74 Il est intéressant de noter que la lecture d'Assoun concernant la question du savoir, du savoir de la vérité, nous pouvons l'appliquer également à Lacan qui choisit de penser cette expérience à partir de la notion de la jouissance, où le savoir de la jouissance et la jouissance de savoir sont une seule et même chose. Voir Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 17-18.

75 S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Trad. Philippe Koeppel, Paris, Gallimard, 1987, p. 123.

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*

même de cette pulsion (de savoir) dont la source n'est pas exclusivement sexuelle et qui puise simultanément à la sublimation de l'emprise et à la pulsion de voir[78]. À propos de cette impasse, Hoffman indique qu'une solution possible, serait de « chercher entre la pulsion dont l'objet est le plus instable, à savoir le regard, et le désir du sujet qui serait de vouloir maîtriser cet objet qui lui échappe. »[79] Pourtant, soulignons que l'orientation du voir selon Freud ou selon l'instance lacanienne du regard telle qu'elle est invoquée par Hoffman indique précisément ce qui fait bord, car le voir attribué à l'enfant freudien est posé à la limite de ce qu'il ne voit pas, de ce qui fait frontière entre le savoir et le non-savoir. Donc, si le mystique pour Freud veut savoir, c'est parce qu'il ne sait pas et parce que quelque chose en lui fait énigme. Pouvons-nous dire que c'est parce que l'énigme de l'existence du sujet mystique se pose au niveau du désir de l'Autre qu'il s'adresse à Dieu ?

1.6 Les post-freudiens

Dans la partie précédente, nous avons indiqué une série de déplacements que subit la mystique, d'abord celui marquant son entrée dans le champ médical, ce qui ne se fait pas sans la conversion d'un vécu en une forme de pathologie et dans un deuxième temps, nous avons pu observer un autre déplacement majeur, celui provoqué par la psychanalyse freudienne. Dans le registre freudien, la mystique est moins le nom d'une pathologie, mais elle récupère le statut d'une expérience, voire d'une organisation psychique. Il est important de soulever que l'avancement de la psychanalyse freudienne place la mystique dans un caractère d'exception, car non seulement le sujet mystique accède aux zones les plus profondes du Ça, sans se décomposer pour autant, mais il se sert aussi d'une manière très particulière de ce registre

---

78 Christian Hoffman, « Existe-t-il une pulsion de savoir ? », *Le Carnet PSY*, vol. 163, nº. 5, 2012, p. 33-35.

79 *Ibid.*

pulsionnel qui n'est pas réduit au sexuel et s'oriente vers le savoir. Le mystique de l'analyse freudienne semble être donc animé par une pulsion de savoir sans égal. Or, curieusement l'orientation freudienne pour la compréhension de la mystique ne sembla pas avoir été prise en compte par la plupart des auteurs post-freudiens, car ce que nous trouvons dans les ouvrages de ces auteurs est à l'opposé de ce que nous venons de montrer à propos du rapport entre l'expérience mystique et la pulsion de savoir. Autrement dit, les disciples de Freud ont retenu de lui l'association entre la mystique et le sexuel. Il y a donc ici un autre déplacement à souligner.

L'association entre la mystique et le sexuel est devenue tellement présente et ordinaire que personne ne semble se poser la question de la pertinence de cette lecture. Ainsi, des spécialistes de la mystique — y compris des théologiens — ne font aucune difficulté pour admettre les rapports entre mystique et sexualité[80]. C'est comme si la mystique offrait aux religieux du XXe siècle l'opportunité de parler de la sexualité, de la conceptualiser dans un modèle particulier qui est celui de la vie consacrée. Avant cela, la référence à la vie sexuelle se limitait à la discussion autour du mariage et de la procréation. Ainsi, il nous semble possible de dire que l'éveil de la parole sur la sexualité dans les milieux de vie religieux est passé par la brèche de la parole sur la mystique. À ce propos, Joseph Pérez nous rappelle que le rapport entre mystique et sexualité fut l'objet d'étude de plusieurs chercheurs, et, il y a un demi-siècle, la revue *Études carmélitaines* a publié un numéro spécial sur le sujet de la mystique et de la continence sexuelle. D'ailleurs, cette édition fut largement commentée par Georges Bataille dans son livre *L'érotisme*, où le philosophe tisse une série de questions pertinentes à l'analyse de la mystique. Qui plus est, ce nouveau lieu assigné par des psychanalystes et des théologiens à la mystique ne semble pas être à l'abri d'un détournement dangereux à propos des vérités et (de la pulsion) de savoir qui les sujets mystiques essayent de soutenir.

---

80 Joseph Pérez, *Thérèse d'Avila,* Paris, Fayard/Pluriel, 2014.

Il est vrai, comme le souligne Bataille, que rien « n'engage en effet, dans l'attitude chrétienne, à juger sans profondeur de la vérité sexuelle »[81] . Toutefois, il est également vrai, réitère le philosophe, que rien ne démontre le rapport essentiel, voire réducteur, entre la vérité de la mystique et celle de la sexualité. Or, n'oublions pas que le sexuel est également un champ privilégié pour penser une série de déviances et de pathologies de la subjectivité. Bataille, précisément, est sensible à cette problématique dans l'ouvrage susmentionné. À ce titre, notons qu'une des cibles du philosophe est sans doute la lecture pathologisante de Marie Bonaparte et de James Leuba. Citons donc les deux psychanalystes qui essayent de lire Thérèse d'Avila transverbérée à la lumière de la supposée psychanalyse. Ainsi, dans la *Revue française de psychanalyse*, ils ont publié le texte suivant :

> [T]elle est la célèbre transverbération de Thérèse, dont je rapprocherai la confession que me fit jadis une amie. Elle avait perdu la foi, mais à l'âge de quinze ans elle avait subi une crise mystique intense et désiré se faire religieuse – or elle se rappelait avoir un jour, agenouillée devant l'autel, éprouvé de si surnaturels délices, qu'elle avait cru que Dieu lui-même descendait en elle. Ce ne fut que plus tard, lorsqu'elle se fût donnée à un homme, qu'elle reconnut que cette descente de Dieu en elle avait été un violent orgasme vénérien. La chaste Thérèse n'eut jamais l'occasion de faire ce rapprochement, qui pourtant semble s'imposer aussi pour sa transverbération. […] De telles réflexions mènent à la thèse selon laquelle, précise le Dr Parcheminey, toute expérience mystique n'est qu'une sexualité transposée et donc une conduite névrotique.[82]

---

81 George Bataille, *L'érotisme*, Paris, Éditions du minuit, 2011, p. 230.

82 Bonaparte cité par G. Bataille, *L'érotisme* de p. 232. Voir aussi Marie Bonaparte, « De l'essentielle ambivalence d'éros », *Revue française de psychanalyse*, 1948, nº 2, disponible sur le site de la bibliothèque virtuelle Gallica: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5445909f/f217.image.langEN, consulté le 29 juin 2019.

La conclusion est très claire et très simple, Thérèse « avait eu un violent orgasme vénérien », ce qui montre en fin de compte que « toute expérience mystique n'est qu'une sexualité transposée et donc une conduite névrotique »[83]. Nous pourrions dire que Bonaparte et Leuba ne font qu'appliquer la technique psychanalytique au lieu de s'intéresser au témoignage de Thérèse. Une telle affirmation ne serait d'ailleurs pas complètement fausse, mais largement insuffisante, notamment, parce que Bonaparte et Leuba ne sont pas les seuls à soutenir ce genre de lecture. C'est en ce sens-là qu'il est essentiel de mentionner que le versant pathologisant de la mystique qui a commencé avec la psychiatrie classique et a traversé toute l'histoire jusqu'à nos jours consiste en effet dans un discours associant notamment la mystique et les troubles de la sexualité. En ce sens-là, ce texte sur Marie Bonaparte n'est qu'un effet de ce type discours qui fait histoire. C'est l'exemple de ce qui se répète dans les milieux universitaires et dans les milieux populaires, comme le souligne Guy Robert Saint-Arnaud[84], selon qui « deux écueils apparaissent d'emblée : une pathologie émanant d'une sanction populaire pour l'un, et une pathologie desservant une littérature savante pour l'autre ». C'est le cas par exemple de la contribution d'Antoine Vergote qui se propose d'analyser le témoignage d'une mystique de la fin du XVIIIe siècle, nommée Agnès Blannbekin. En dépit « des nuances apportées aux diagnostics de "maladie du sentiment religieux", d'hallucinations chez une non-psychotique, de paranoïa érotomaniaque mettant en cause une homosexualité non avouée, Vergote conclut ainsi à un mysticisme auto-érotique avec perversion »[85]. Nous retrouvons ici la référence à l'auto-érotisme et à la perversion qui, d'une certaine manière, étaient déjà présents chez Bonaparte et Leuba. Certes, ce genre d'analyse subjective de textes historiques

---

83 *Ibid.*

84 Guy Robert St-Arnaud, « Mystique, expérience spirituelle et corps : éléments psychanalytiques pour la relecture d'un excès d'étrangeté », *Théologiques*, vol. 18, n° 1, 2010, p. 241-265, p. 244. Disponible en ligne: http://id.erudit.org/iderudit/1003552ar, document téléchargé le 1er mars 2013, 07:02. DOI: 10.7202/1003552ar, consulté le 29 juin 2019.

85 A. Vergote (1978), *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique,* Paris, Seuil. Aussi cité par Guy Robert St-Arnaud, « Mystique, expérience spirituelle et corps : éléments psychanalytiques pour la relecture d'un excès d'étrangeté », *Théologiques*, vol. 18, n° 1, 2010, p. 241-265, p. 247. Selon Vergote « même la fellation mystique ne va pas plus loin. Maladie du sentiment religieux ? Sans aucun doute. Maladie psychique pour autant ? Nous concluons qu'il s'agit d'une perversion. »

représentant l'expérience mystique élimine « l'effet de sujet qui surgit dans le parcours de la personne »[86], mais le problème n'est pas uniquement celui-là. Il y a dans cette production de diagnostics, un refus d'envisager la subjectivité vécue d'un sujet dans sa particularité. Or, la question que nous pouvons poser est de savoir pourquoi l'expérience mystique suscite autant de résistance? Pouvons-nous dire qu'elle est devenue insupportable à cause du lien qui lui a été attribué au sexuel ? Le pathologique n'apparaitrait-il pas ici comme un moyen d'occulter cette question ? Est-ce que la tentative ne serait pas de plaquer un signifiant sur un récit là où le manque-à-être crie sa vérité ?

Encore plus contemporaine que Vergote et largement inspirée par des perspectives humanistes, Julia Kristeva semble être consciente du défi psychanalytique de faire le travail de l'impossible concernant le vécu du mystique. Ainsi, sans se laisser séduire par la tentation du diagnostic sauvage, celui appliqué en dehors du transfert, elle entreprend une série d'analyses à propos de ce genre d'expérience. Chez Kristeva, nous pouvons identifier deux moments d'analyse de la mystique, le premier est celui que nous trouvons dans *Les nouvelles maladies de l'âme* et dans *Histoires d'amour*[87]. Le deuxième moment est celui de la publication de *Cet incroyable besoin de croire*[88] et de son récit historique *Thérèse mon amour*[89] où elle se propose d'analyser d'une manière assez détaillée la vie et les écrits de la mystique espagnole Thérèse d'Avila.

Il est intéressant de noter que l'analyse psychanalytique et linguistique de Kristeva, comme nous allons l'observer, dégage la mystique de ce lieu de curiosité fantastique que, d'une certaine manière, a dénoncé Michel Foucault en montrant la construction sociale des figures des « fous » et des « anormaux ». Même si nous avons indiqué deux moments majeurs

---

86 *Ibid.*

87 Julia Kristeva, *Histoire d'amour*, Paris, Gallimard, 1985.

88 Julia Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, Paris, Bayard, 2007.

89 Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, Paris, Fayard, 2008.

de la production de Kristeva au sujet de la mystique, il est important de noter qu'il n'y a pas vraiment de rupture épistémologique entre eux. Dans ces deux moments, nous constatons une forte attention à la question du langage, au style littéraire et à la clinique du sujet plutôt qu'à celle de la nosographie. Pour la psychanalyste, la mystique « est porteuse d'une connaissance anthropologique approfondie, que l'interprétation psychanalytique devrait transformer en vérité clinique et sémiologique (je veux dire : relative à l'économie sexuelle et à celle du langage) »[90]. Tout se passe comme si le sujet se plaçait au lieu même où les pulsions basculent dans une inscription psychique qui conduit à une organisation mentale symbolique. « À ce carrefour, l'hystérique ne cesserait d'osciller entre l'excitation pulsionnelle indicible, d'une part, et le langage avec le symbolique et le corps, d'autre part »[91].

Le langage dont nous parle Kristeva est ce « langage qui fait face à l'indicible, ce langage dont la surabondance verbale est très caractéristique de l'hystérie [et qui] est, en effet, une forme d'aphasie ». Mais, pour mieux comprendre le rapport que le mystique établit avec le langage dans une perspective psychanalytique, il est important de mentionner que Kristeva insiste beaucoup sur la notion d'identification au narcissisme primaire dans le cas des mystiques. Nous avions déjà repéré cette indication chez Freud et d'une certaine manière chez Jung et Eliade. Cependant, pour la psychanalyste cette instance primaire, cette « parade narcissique », pour employer son terme, est comprise comme « une tentative d'affronter ce vide de l'objet, pour le remplir de pulsions, de satisfaction ou de dégoût »[92] . Plus encore, cette parade peut, en certains cas, prendre l'aspect d'une fuite imaginaire qui enclenche le registre symbolique, d'où les activités fébriles, également communes dans les descriptions des témoins des mystiques.

---

90 Julia Kristeva, « La passion selon Thérèse d'Avila *», Pulsions du temps,* Paris, Fayard, 2013, p. 291.

91 Julia Kristeva, *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris, Fayard, 1993.

92 *Ibid.*, p. 391.

Cependant, une telle activité reste « futile » ou « vaine », comme en exil, souligne Kristeva[93]. C'est pour cette raison que son aspect dérisoire, parfois identifié au vide, représente pour la psychanalyste un trait déterminant dénotant la modalité de la jouissance mystique, puisque c'est bien ce vide qui se présente dans l'identification des mystiques, offrant la possibilité d'être "Tout" et "de jouir de" et "du Tout", comme nous avons pu le constater dans l'analyse freudienne du témoignage de Romain Rolland. D'ailleurs, Kristeva semble penser le phénomène mystique dans les limites du paradigme freudien. Nous remarquons cela par exemple dans sa considération du vécu mystique comme étant essentiellement pulsionnel. C'est donc l'économie des pulsions en tant qu'expression et sublimation qui est en jeu dans la lecture de la psychanalyste. Pourtant, de toute évidence celle-ci ne réduit pas la mystique à la satisfaction sexuelle. Néanmoins, elle ne transforme pas non plus le mystique en une sorte d'ange désincarné. La solution de Kristeva, si nous pouvons le dire ainsi, a été de refuser d'ultra-sexualiser la mystique, mais également de la désexualiser. Cependant, cette sortie demeure prise dans une perspective du sexuel, ou encore de l'économie libidinale, car, pour la psychanalyste, le mystique dans sa position d'exclusion « ne cesse de re-sexualiser[94] » le corps bien sûr, mais également celle du Père (Idéal), affirme la psychanalyste.

Or, la conclusion de cette lecture s'annonce évidente, selon Kristeva, « l'alternance idéalisation-désexualisation-resexualisation et vice-versa transforme l'amour pour le Père idéal en une violence pulsionnelle sans frein, en une passion pour le Père qui se révèle être une père-version sadomasochique[95] ». Voici que discrètement et une nouvelle fois, le débat autour de la perversion fait retour. Comme nous venons de le commenter, cette lecture reprend les traits généraux de la pensée du père de la psychanalyse, lequel a mis en évidence toute une logique d'alternance dans l'économie des pulsions, particulièrement dans *Pulsions et destins*

---

93 *Ibid.*, p. 391.

94 J. Kristeva, « La passion selon Thérèse d'Avila », p. 291.

95 *Ibid.,* p. 292.

des pulsions. Freud nous apprend que, lorsque le processus d'excitation dépasse une certaine limite quantitative, il est érotisé. Il faut souligner que la père-version sadomasochique dont fait mention Kristeva n'a pas le sens de perversion structurale à laquelle Vergote fait allusion. Nous constatons que même les commentateurs les plus expérimentés amènent de nombreuses confusions à ce propos. D'ailleurs il y a un « retour à Freud » notable perceptible dans les écrits de Kristeva. Mais, à la différence de Jacques Lacan pour qui le « retour à Freud » implique une certaine déconstruction de Freud, le retour de Kristeva à Freud réaffirme une fidélité plus littérale au modèle freudien.

1.7 La mystique : un problème philosophique

Ce glissement de lecture ou de non-lecture que nous trouvons dans les écrits de certains psychanalystes est un objet d'étude pour certains philosophes comme Georges Bataille, par exemple. Or, contrairement à une certaine doxa psychanalytique largement répandue, le philosophe conteste cette association directe entre le sexuel et la mystique. D'ailleurs, il n'est pas le seul, par exemple Simone de Beauvoir le fit aussi. Elle refusait également de réduire la mystique à une question de diagnostic et le diagnostic à une affaire de sexualité. Ceci est un point fondamental. Or, cela ne suppose pas, comme le dit Simone de Beauvoir dans son livre *Le deuxième sexe*, que les femmes mystiques soient mystiques parce qu'elles n'ont jamais eu de relations sexuelles ou parce que l'amour humain leur a été interdit, quel qu'en soit le motif. À ce sujet, Bataille dit lui-même que « [r]ien n'est plus éloigné de ma pensée que l'interprétation sexuelle de la vie mystique. » Encore à ce propos, il ajoute :

> [L]a peur, justement, ne fonde pas le "sexuel" ; et la relation du "mystique" et du "sexuel" ne tient pas à ce caractère abyssal, à cette obscurité angoissante, qui appartient également à l'un et à l'autre domaine[96]. […] Si, de quelque façon, l'effusion mystique est comparable aux mouvements de la volupté physique, c'est une simplification d'affirmer, comme le fait Leuba, que les délices dont parlent les contemplatifs impliquent toujours un certain degré d'activité des organes sexuels.[97]

Donc, c'est dans l'intention de dégager la mystique d'une lecture aussi réductrice, voire naïve, comme celle soutenue par ces deux psychanalystes, Bonaparte et Leuba, que le philosophe propose de distinguer le sexuel de l'érotisme, puis d'entamer une analyse du rapport mystique à l'érotisme et à la mort. Pour ce qui concerne la question de la conscience des mystiques, question soulevée par Bonaparte, le philosophe souligne non seulement que les mystiques ont conscience des effets subis dans leur corps, mais qu'ils considèrent cet état d'éveil comme extrinsèque à leur propre expérience. Quand « cette émotion leur arrive, ils ne s'y attachent pas et la regardent sans crainte ni peur... [98] ». Nous pouvons même dire à la rigueur que la mystique est, entre autres, l'ouverture, l'écoute attentive des mouvements du corps, du corps qui, en tant que chair, n'est bien sûr pas dissocié de l'esprit. Pourtant, il est intéressant de noter que, selon le philosophe, même la psychologie contemporaine essaie de montrer que les mouvements sexuels organiques sont souvent possibles[99], mais la question n'est pas là. Ce qu'il faut saisir, c'est que cette pleine conscience du corps ne définit pas ni ne réduit la mystique. En outre, ces affections ne persistent pas dans les étapes supérieures de l'expérience mystique, notamment celle du mariage ou de l'union spirituelle décrits en détail par Thérèse d'Avila, par exemple, où ce dont il s'agit est l'amour. Ici, la contribution de

---

96 G. Bataille, *L'érotisme*, p. 230.

97 *Ibid.*, p. 232.

98 *Ibid.*, p. 233.

99 *Ibid.*

Beauvoir est fondamentale. À propos de l'amour, elle dit en effet que l'amour humain et l'amour divin « se confondent, non parce que celui-ci serait une sublimation de celui-là, mais parce que le premier est aussi un mouvement vers un transcendant, vers l'absolu ». La dynamique de sublimation également présente dans le champ freudien gagne dans les propos de la philosophe une autre tournure. En « distinguant mal la réalité du jeu, l'acte de la conduite magique, l'objet et l'imaginaire, la femme est singulièrement apte à présentifier à travers son corps une absence »[100], et sans que cette absence soit signe d'une pathologie.

Encore une fois, l'analyse de l'expérience mystique est confrontée à une limite infranchissable. Sur ce sujet, il est intéressant d'évoquer Bataille, car il affirme que l'impossible ne s'impose pas seulement au chercheur qui se donne comme tâche d'analyser l'expérience intérieure d'autrui, cette impossibilité s'impose également à celui qui la vit et qui veut rendre compte de son vécu intérieur. L'effort psychiatrique et également psychanalytique de rendre compte de l'expérience mystique par la voie du diagnostic semble buter sur quelque chose d'autre que la mystique. En effet, comme le souligne Bataille, ce genre d'expérience non seulement donne peu de prise à l'interprétation des psychiatres, mais leurs insaisissables données échappent d'ordinaire à leur attention, et ce faisant, elles finissent par n'offrir « rien qui approche des symptômes des névropathes ou des cris des mystiques "transverbérés" »[101]. Ainsi, selon le philosophe, si nous voulons avancer sur quoi que ce soit en ce qui concerne la spiritualité mystique, « nous devons revenir à la vue intérieure, d'où seuls, ou peu s'en faut, partent les religieux »[102]. Il est vrai que nous pouvons lire cette affirmation comme une exigence mystique pour lire les mystiques. En ce sens, Sartre ne s'y trompa pas dans ses trois articles sur *L'expérience intérieure* publiés sous le titre « Un nouveau mystique »[103].

---

100 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, tome 2,* Paris, Gallimard, 1949, p.508.

101 G. Bataille, *L'érotisme*, 235.

102 *Ibid.*

103 Jean-Paul Sartre *dans Situations, tome I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 144-145. Voir aussi Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *Cahiers du Sud*, n. 260, octobre, novembre, décembre 1943.

Cependant, par-delà le fait de savoir si son auteur est mystique ou pas, ce qui est problématique dans le discours de Bataille, c'est le fait que l'expérience intérieure vécue comme mystique se loge dans un sans nom, dans un lieu où rien ne peut venir fixer quoi que ce soit ; elle est en ce sens-là un trou dans le (propre) savoir. Notre lecture fait écho à un de ces contemporains, Jean Baruzi. Or, pour cet historien des religions et philosophe, personne ne peut dire ce qu'est une expérience mystique, comme il estime que registres littéraires les plus subjectifs comme l'autobiographie ne sont nullement « garante d'un secret »[104]. De cette manière, « des poèmes ou des symboles où transparaît une confidence enferment peut-être l'expérience du moment où elle tend à s'exprimer »[105], mais l'expérience à proprement parlée demeure fuyante. À cette impasse, il faudrait, souligne-t-il, une vraie « critique de soi-même »[106], ce qui n'est pas conciliable avec l'expérience qui pose comme condition un certain abandon de la prétention même de savoir, réitérons-nous. Donc, dans cette perspective, ce qui reste, c'est l'analyse[107].

Nous déterminons ici un autre déplacement concernant le statut de la mystique, c'est-à-dire que l'excès mystique n'est plus compris comme un objet à dompter par une morale, par une biologie (sexuelle) ou encore par une nosographie. Les commentaires de Bataille et De Beauvoir ne sont pas étrangers à la position qu'assume Lacan quant au verdict de Marie Bonaparte et de son collègue James Leuba. Si nous y regardons de plus près, nous voyons que « ce n'est pas ça du tout[108] », comme dit Lacan. Mais si la mystique n'est pas une affaire de foutre, pour reprendre les mots du psychanalyste, alors qu'est-ce que c'est ? Qu'est-ce que

---

104 Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924, 2e éd., 1931, p. 275.

105 *Ibid.*, p. 279.

106 *Ibid.*, p. 275. Voir aussi, de J. Baruzi, « Introduction à des recherches sur le langage mystique », *Recherches philosophiques*, Paris, Boivin, 1931-1932. Le Saint Jean de la Croix de Baruzi a été réédité en 1999, Paris, Salvator ; sur cette réédition, voir J. Le Brun, « Le Saint Jean de la Croix de Jean Baruzi », *Essaim,* no 8, 2001, p. 163-170.

107 *Ibid.*, p. 279.

108 J. Lacan, *Le Séminaire livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 71.

l'expérience mystique ? Or, différente de la lecture psychiatrisante, la philosophie de Bataille, de Beauvoir et de Baruzi, tend à souligner la mystique moins comme un phénomène à voir et plus comme un « problème » ou une « limite » qui n'est bien sûr pas sans rapport avec le langage. Cette orientation n'est pas non plus étrangère à l'orientation lacanienne où la mystique, tout comme la psychanalyse, a affaire avec le réel.

1.8 Psychanalyse lacanienne et mystique

En France, dit Guy Rosolato, « les travaux sur cette question [de la mystique] sont plutôt rares et soigneusement confinés à des commentaires du passé, avec une prédilection, semble-t-il, pour sainte Thérèse d'Avila et Saint-Jean de la Croix, la confortable aristocratie de la mystique »[109]. La résistance française peut être interprétée comme un des effets des Lumières, qui, comme nous le savons, ne furent pas toujours très éclairantes. Toutefois, curieusement, c'est précisément le contexte de la psychanalyse française, plus précisément celle signée par Jacques Lacan, qui offre une ouverture hors pair dans le champ de la psychanalyse pour les études de la mystique et des phénomènes religieux. Or, nous ne pouvons pas oublier que certaines fréquentations ont peut-être éveillé l'attention du psychanalyste à ce sujet. C'est le cas d'Alexandre Koyré qui, en 1929, publiait une étude sur *La philosophie de Jacob Boehme*[110], de Jean Baruzi qui, en 1931, republiait son étude sur *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*[111], et pour donner un terme à cette liste citons à

---

109 Guy Rosolato, « Présente mystique », *Ressurgences mystiques*, (Collectif) *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (n° 22), Paris, Gallimard, 1980, p. 10.

110 Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme,* Paris, Vrin, 1929, 3éd. 1979.

111 J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931.

nouveau Bataille qui en 1943 publia *L'expérience intérieure*[112] et, en 1957, *L'érotisme*[113]. De ceux-là, Bataille semble jouer un rôle particulier, car il arrive à produire un déplacement notable des questions et des vécus spirituels et théologiques dans un champ complètement dépourvu de métaphysique et d'intention eschatologique.

Pour ce qui est de la lecture lacanienne de la mystique, notons d'abord qu'elle n'est pas univoque, elle connaît en effet un vrai itinéraire dans l'œuvre de Lacan. Pourtant, il est important de noter que les apports d'une lecture ne sont pas abandonnés au détriment d'une autre, Lacan les conserve tout en leur attribuant de nouveaux sens. Selon Colette Soler, les multiples maniements de Lacan ne portent pas sur le concept mais sur son mode d'abordage[114]. La question devient donc : comment lire la mystique dans les différents moments de la conceptualisation lacanienne ? La tendance est souvent de vouloir le lire à partir d'une classification chronologique et épistémologique, exercice bien répandu en sciences humaines. Mais, cette pratique comme nous le savons, n'est pas sans effet de lecture, car elle forge une fragmentation parfois artificielle. Il ne s'agit pas pour autant de faire abstraction des moments historiques du développement de la pensée de Lacan, mais plutôt de soutenir ce qui fonde « Un-dire unique », par-delà des variantes des dits[115]. Ainsi, au sujet des moments de la lecture de Lacan sur la notion de mystique, nous pouvons en distinguer trois majeurs.

Le premier moment est celui qui travaille le lien entre la mystique et la psychose. En effet, la première référence que nous trouvons dans ce sens-là est dans sa thèse doctorale, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*[116]. Dans ce travail, le

---

112 George Bataille, *L'expérience intérieure*, coll. « tel », Paris, Gallimard, 1983.

113 G. Bataille, *L'érotisme*.

114 Colette Soller, « Du parlêtre », *L'en-je lacanien*, vol. 11, n°. 2, 2008, p. 23-33.

115 Colette Soller, *L'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 3.

116 J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, 1975, p.13.

psychiatre semble incarner les préjugés la « science psychiatrique »[117] à laquelle la mystique est associée au « délire mystique »[118] ou encore à la « paranoïa »[119]. Ce portrait change considérablement dans son *Séminaire III, Les psychoses*, où le psychanalyste met en évidence la distinction entre une expérience authentique d'union avec Dieu, telle que certifiée par Saint-Jean de la Croix, et une expérience délirante d'union, vécue et proclamée par l'ex-président Schreber[120]. Distinguer l'expérience mystique de l'expérience psychotique est, entre autres, octroyer une place propre à chacune de ces deux expériences.

Le deuxième moment est celui que nous pouvons repérer à partir des séminaires *L'éthique de la psychanalyse* et *Angoisse*, où le psychanalyste tente d'éclairer les confusions entre mystique et perversion. Ainsi, il analyse les écrits d'Angelus Silesius[121], et il remarque que le converti confond l'œil contemplatif avec l'œil par lequel Dieu le regarde, ce qui provoque en lui une jouissance typiquement perverse[122], affirme le psychanalyste. Quelques années plus tard, dans son séminaire *Angoisse*, il reprend un cas semblable à celui-là, mais cette fois-ci il s'agit des écrits de Marie-Marguerite Alacoque, qui, sous le regard de Dieu, mangeait des excréments et des restes de la peau morte des lépreux pour prouver sa spiritualité et son amour du prochain. À la différence des post-freudiens qui concevaient la perversion à partir des stades préœdipiens, ce qui est en question ici est la fonction particulière que le

---

117 *Idem, Ibid.*

118 *Ibid.*, p. 111.

119 *Ibid.*, p. 13.

120 J. Lacan, *Le séminaire III, Les psychoses*, Texte établi par J-A. Miller, Paris, Seuil, 1981, p. 90-91.

121 J. Lacan J., *Le Séminaire, livre I, Les écrits techniques de Freud,* Paris, Seuil, 1975, p. 258 ; cf. Angelus Silesius, *Le Pèlerin chérubinique*, II, 30. Lacan citera encore Angelus Silesius en 1965 dans « La science et la vérité », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 865.

122 Pour ce qui est de la perversion d'Angelus Silesius, voir Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XX, Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 70, pour ce qui est de la perversion de Marie-Marguerite Alacoque, voir J. Lacan, *Le Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1986, p. 221 ; J. Lacan, *Le séminaire livre X, L'angoisse*, Texte établie par J-A Miller, Paris, Seuil, 2006, p. 205-208.

regard joue dans les perversions[123]. Étant donné que cette question le travaillait dans le séminaire *X*, il ajouta à la notion du regard un concept nouveau, « l'objet a », et celui-ci deviendra fondamental dans sa clinique. La question à se poser n'est plus simplement le regard, mais la place de l'objet a par rapport à ce regard. De cette manière, la clinique lacanienne, dit Christian Hoffmann, « prend l'objet pour repère », car la question que Lacan se pose est de savoir « où est l'objet *a* dans les perversions et dans la névrose »[124].

Par rapport à cette question, ce qui ressort du cas de Marie-Marguerite Alacoque est son rapport au désir de l'Autre, ou encore sa modalité de jouissance orientée vers l'objet a. Dans ce cas, nous constatons avec Lacan que la religieuse — mais la même chose est valide pour Silesius —, se met dans la position d'objet cause du désir de Dieu, ce qui dans l'orientation lacanienne fait signe d'une jouissance masochiste. Pour autant, il est important de préciser que dans le champ lacanien, il n'est pas approprié de caractériser le masochisme par le côté pénible de l'existence. D'ailleurs, le pervers est souvent décrit par Lacan comme « un singulier auxiliaire de Dieu »[125] . Il est un défenseur de la foi qu'il fait exister en l'Autre en se consacrant « à boucher le trou dans l'Autre »[126] , c'est-à-dire à éliminer le manque de l'Autre[127]. Donc, il ne s'agit pas de considérer n'importe quel objet, mais l'objet cause du désir. Or, « ce que, au dernier terme, il vise en fait l'angoisse de l'Autre »[128] , donc de Dieu. Pourtant, il est important de souligner que, même en se plaçant dans la position d'objet, le

---

123 Le jeu du regard, comme l'illustre l'expérience du stade du miroir, est capital dans la formation de la subjectivité et de l'image du corps.

124 Christian Hoffmann, « Mise en question de la jouissance dans l'Autre », Jean-Marie Jadin et Marcel Ritter (dir.*) La jouissance au fil de l'enseignement de Lacan*, Toulouse, Érès, 2008, p. 248.

125 J. Lacan, *Le séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Texte établie par J-A Miller, Paris, Seuil, 2006, p. 249.

126 C. Hoffmann, « Mise en question de la jouissance dans l'Autre », p. 249.

127 C'est bien ce que montre l'exhibitionniste qui veille à la jouissance de l'Autre en faisant apparaître le regard dans le champ de l'Autre, alors que le voyeur interroge ce qui manque à l'Autre et se charge d'y parer. Il reste à préciser ce qu'il en est de l'objet a dans la pulsion sadomasochiste, mais cela est déjà un autre sujet.

128 J. Lacan, *L'angoisse*, p. 207.

pervers demeure sujet, autant pour Silesius que pour Alacoque, l'objet a est du côté du sujet, tandis que pour le névrosé l'objet a est du côté de l'Autre.

Ayant distingué structurellement l'expérience spirituelle vécue d'une manière mystique, de la perversion, nous pouvons aborder une autre question qui est essentielle pour Lacan dans cette période. Ici, dans *Le séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, les mystiques apportent à Lacan la notion du « pur », dans le sens du désintérêt selon ce qu'il évoque. C'est ici que Fénelon avec l'amour-pur devient central. Or, ce dont il s'agit dans ce séminaire *Livre XVII*, c'est de penser une autre modalité du rapport à l'autre, l'amour du prochain, dans une voie qui ne soit pas celle structurée par le binôme augustinien du *frui* et de l*'uti*, tel que Freud semble l'évoquer à la fin du *Malaise dans la culture,* où il analyse le commandement : « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». À ce propos, le témoignage mystique semble ouvrir une autre voie d'interprétation contraire à l'utilitarisme freudien, car ce qu'écrivent Saint Jean de la Croix, Thérèse d'Avila et Fénelon semble précisément indiquer une économie où l'anéantissement, ou presque, du moi et de toutes ses passions, de ses illusions, de son amour-propre, sont considérées comme les conditions mêmes de toute expérience mystique. Or, il semble que l'amour-pur tel que le lit Lacan ne renvoie nullement à un tel procession de sublimation. La pureté de l'amour ou ce détachement radical qui, en langage mystique, se traduit par la sécheresse, le désert, ou encore la nuit obscure, est lue par Lacan comme étant une expérience de dépassement de l'univers symbolique à proprement parler. Peut-être pouvons nous proposer que si le rapport de l'homme à lui-même se mesure au nouage qu'il fait de la parole et du langage, comme le souligne Lacan dans *Le mythe individuel du névrosé*[129]*,* l'expérience mystique n'est pas sans rapport avec la parole. Toutefois, cette expérience semble également poser un champ de l'expérience qui se place par-

---

[129] « Eh bien ! la psychanalyse est actuellement la seule discipline peut-être qui soit comparable à ces arts libéraux, pour ce qu'elle préserve de ce rapport de mesure de l'homme à lui-même – rapport interne, fermé sur lui-même, inépuisable, cyclique, que comporte par excellence l'usage de la parole. » Jacques Lacan, « Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose », Texte établie par Jacques-Alain Miller, *Ornicar ?* n° 17-18, Seuil, 1978, p. 290-307.

delà de la parole. Or, en termes lacaniens, nous pouvons dire que cette expérience semble toucher au réel de l'amour.[130]

Un troisième moment de l'enseignement de Lacan, et peut-être le plus important pour une analyse lacanienne de la mystique, est celui qui figure à partir du séminaire *Encore*. Dans cette période, la mystique apparait comme un questionnement lié à la connaissance. Il y a d'une certaine manière un retour à l'orientation freudienne posée par la pulsion de savoir. Mais, précisément, ici, l'accent n'est pas accordé à la pulsion, mais bien à la jouissance. De plus, il ne s'agit pas de n'importe quelle jouissance. Toutefois avant même de développer la notion de jouissance, notons que, contrairement au temps de Freud, où « ce qu'ils cherchaient, toutes sortes de braves gens dans l'entourage de Charcot et des autres, c'était de ramener la mystique à des affaires de foutre[131] », Lacan affirme en son temps prendre la mystique au sérieux.

> Moi, je n'emploie pas le mot mystique comme l'employait Péguy. La mystique, ce n'est pas tout ce qui n'est pas la politique. C'est quelque chose de sérieux, sur quoi nous renseignent quelques personnes, et le plus souvent des femmes, ou bien des gens doués comme Saint-Jean de la Croix – parce qu'on n'est pas forcé quand on est mâle, de se mettre du côté du fx [fonction phallique]. On peut aussi se mettre du côté du pas-tout. Il y a des hommes qui sont aussi bien que les femmes. Ça arrive. Et qui du même coup s'en trouvent aussi bien. Malgré, je ne dis pas leur phallus, malgré ce qui les encombre à ce titre, ils entrevoient, ils éprouvent l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit-au-delà. C'est ça, ce qu'on appelle des mystiques.[132]

---

130 Catherine Millot, « Écriture et expérience », *Le Genre humain*, vol. 48, no. 1, 2009, p. 141-150.

131 J. Lacan, *Encore*, p.71.

132 *Ibid.*, p. 70.

D'abord, notons qu'avec la notion de jouissance, Lacan déconstruit l'association causale de la mystique au désordre sexuel. Comme nous avons pu le voir dans les parties précédentes, la mystique oscillait entre deux catégories, la pathologie et la supercherie, ce qui équivaut à dénigrer la vérité et le témoignage des mystiques. La question est de savoir pourquoi ce mépris est-il aussi important? Il est également pertinent de noter que, lorsque Lacan définit la mystique, il fait référence directement à la jouissance. Plus précisément, il affirme que les « jaculations mystiques, ce n'est ni du bavardage ni du verbiage, c'est en somme ce qu'on peut lire de mieux »[133] . Donc, ce sont les mystiques qui nous renseignent sur la jouissance. Ensuite, il précise deux modalités de jouissance : une phallique et une autre pas-toute (phallique). Mais, c'est incontestablement par la jouissance dite non phallique, féminine, supplémentaire et autre que les mystiques nous apprennent quelque chose.

Ceci dit, quel sens donner à ce terme de jouissance ? Il s'agit certes d'une jouissance singulière, la jouissance féminine ou non phallique. Tout d'abord, il faut éclairer deux points. Il faut préciser que la jouissance féminine n'est pas identifiée à la condition du genre ou au choix de l'objet sexuel. Des femmes et des hommes jouissent de cette jouissance supplémentaire. C'est le cas de Saint-Jean de la Croix, par exemple. Il est également important de souligner que parler de jouissance non phallique ne veut pas dire qu'elle est étrangère au phallus. Comme dans le cas de la jouissance psychotique, la jouissance non phallique ou mystique comprend le phallus, elle passe par le phallus, mais elle va au-delà du phallus.[134]

Cette jouissance non phallique est « une jouissance à elle, à cette elle qui n'existe pas et ne signifie rien[135] ». Il faut noter que ce qui ne signifie rien c'est *elle*, en tant que prénom personnel non-prédicatif de la troisième personne, utilisé pour remettre en cause un universel. Cela veut dire que ce qui existe, c'est une femme, et ça s'écrit par des déterminants indéfinis,

---

133 *Ibid.*, p. 71.

134 *Ibid.,* p. 69.

135 *Ibid.*

une par une. De cette manière, dire qu'il y a une jouissance à elle, c'est dire qu'il y a une jouissance qui n'est pas toute phallique, et que ce qui excède le phallus est de l'ordre de l'unique, dont la singularité radicale n'est pas communicable, hors discours. Mais un hors discours inscrit dans le corps. Cette jouissance à elle « dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve – ça, elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. Ça ne leur arrive pas à toutes[136] », mais c'est arrivé à Thérèse d'Avila, à Thérèse de Lisieux, à Hadewijch d'Anvers, à Simone Weil et à Saint Jean de la Croix, à Halladj et à Georges Bataille[137], entre autres.

En tout cas, il y a dans ce séminaire un autre glissement qu'il est important de relever. La mystique cesse d'être comprise comme un témoignage, comme une référence littéraire. Cela est particulièrement parlant pour l'allusion à Thérèse d'Avila. Alors que dans les autres séminaires, il travaille les œuvres mystiques, dans le cas de la sainte espagnole, il ne fait aucune référence à ses livres, à sa théologie ou tout simplement à ses écrits. Il la mentionne, mais il ne la cite pas. Nous sommes tentés de dire qu'il y a dans ce séminaire un nouveau paradigme qui se construit à propos de la lecture de la mystique : ce qui apparait est le corps, la mise en scène de la jouissance du corps telle que nous pouvons la voir dans la sculpture de Bernin.

> Vous n'avez qu'à aller regarder à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite qu'elle jouit, ça ne fait pas de doute[138].

---

136 *Ibid.*

137 Comme l'atteste Jean-Paul Sartre dans son article intitulé « Un nouveau mystique » dans *Situation I.*

138 J. Lacan, *Encore*, p. 70-71.

L'insistance sur l'objet regard est telle qu'il apparait comme était la seule voie de compréhension possible de cette expérience. Et, étonnamment, la subjectivité du Bernin n'est nullement invoquée. Tout se passe comme si la jouissance de Thérèse était transparente au regard de l'artiste ou du spectateur qui jouit. Que les mystiques, comme le montre du Bernin, témoignent d'une jouissance, personne n'en doute. La propre écriture des mystiques, y compris celle de Thérèse gravée en dessous de la sculpture du Bernin, est là pour témoigner de cette jouissance. La question sera donc de savoir comment lire cette notion de jouissance. Nous avons déjà constaté qu'elle touche le corps. La question est de savoir sur quel corps opère la jouissance? Cette question est essentielle, car elle pointe là où le lacanisme se détourne, lui aussi, de l'analyse de l'expérience mystique. Or, en lisant la notion de jouissance à partir de l'économie pulsionnelle, le lacanisme récupère à son insu le corps biologique. Il y a donc dans le champ de l'analyse lacanienne un littéral retour à Freud, au sens de faire un pas en arrière. C'est cela qui permet à certains analystes d'affirmer :

> Il y a évidemment des distinctions à élaborer entre la jouissance des mystiques, qui renvoie à un réel au-delà du symbolique, et la jouissance la plus bête, celle de la vie qui se répète, réelle en deçà du symbolique, sans pourquoi.[139]

Voici, le point où une certaine orientation lacanienne se détourne elle aussi de l'analyse de l'expérience mystique. Le malentendu, comme le souligne Jean-Jacques Gorog, concerne d'abord le provenance du développement de la jouissance comme concept, à savoir une reprise de la pulsion de mort freudienne.

---

139 Christian Demoulin, « Amour et jouissance *», L'en-je lacanien*, vol. nº 3, nº. 2, 2004, p. 129-144.

L'enjeu d'une lecture lacanienne de l'expérience mystique dépend donc de la perspective avec laquelle nous lisons la spécificité de la jouissance selon Lacan.

1.9 Conclusion partielle

Pour conclure, la lecture de l'étymologie du terme mystique nous a permis de poser certains éléments essentiels pour circonscrire l'expérience mystique. La difficulté des *épistémès* d'appréhender cette modalité particulière d'expérience nous a permis de lire l'expérience mystique comme un réel, comme quelque chose qui résiste aux initiatives épistémologiques, fussent-elles médicales, psychanalytiques ou issues des sciences humaines. Comme nous avons pu le constater, l'effort de contourner le réel que pose l'expérience mystique oscille entre destituer la mystique de la réalité expérientielle particulière qu'elle suscite ou l'enfermer dans une catégorie diagnostique. À ce propos, nous avons pu constater que Freud a proposé un avancement. Toutefois, le champ freudien a permis au freudisme, héritier de la tradition psychiatrique, de réduire la mystique à la déviance sexuelle. En réponse à cela, Lacan, qui a entamé un riche dialogue avec la philosophie et avec la théologie, a pu susciter des questions, en tout cas mieux délimiter le champ où l'analyse de la mystique n'équivaudrait pas à la réduire à l'hystérie ou à la perversion. La question que nous pouvons d'emblée nous poser est de savoir quelle est la limite des *épistémès* dans l'effort de compréhension de ce phénomène qui défie le savoir.

2. Crise et spiritualité : le réel et l'ordre symbolique

2.1 Introduction

Dans *La faiblesse de croire*, Michel de Certeau souligne que « la spiritualité des XVIe et XVIIe siècles est indissociable de la "crise" qui a modifié toute la civilisation occidentale ». Pour ce qui est de cette crise, à l'origine européenne, nous pouvons dire qu'elle est religieuse, politique, économique et culturelle, et qu'en même temps elle n'est réductible à aucun de ces registres-là. Comme le dit l'historien, c'est une crise de la raison[140]. Entendons par raison la faculté de l'esprit humain qui signifie et organise sa relation avec le réel[141], même si cette crise de la raison est provoquée par l'intrusion, voire l'insistance d'un réel qui ne cesse pas de s'inscrire. Il n'en demeure pas moins que le rapport entre la raison et la crise mérite d'être clarifié, tout autant que son rapport avec l'émergence d'une spiritualité. Il est vrai que cette relation n'est pas évidente. Néanmoins, Certeau la pose comme étant indissociable. Mais comment penser ce rapport de nécessité qui enchaîne un élément à l'autre ? Plus encore, nous pouvons nous demander si la relation que pointe Certeau est valide exclusivement au siècle d'or espagnol, ou si, au contraire, elle touche à un rapport structural plus essentiel. Toute interrogation sur la relation entre la personne humaine et Dieu ne serait-elle pas une invitation à la crise ? Que dire alors des spiritualités issues du christianisme ? Le rapport entre la crise et

---

140 M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 47.

141 Il y a plusieurs définitions du réel dans l'enseignement de Lacan. Nous développerons cette notion au fur et à mesure. Cependant, quand une lecture particulière n'est pas précisée, c'est parce que nous comprenons ici le réel comme cette instance déductible à partir des limites rencontrées par le symbolique. Il est donc ce qui est impossible à signifier. Dans la séance du 10 mai 1967 du séminaire *La logique du fantasme*, Lacan affirme que : « l'impossible, c'est le Réel. » Voir : J. Lacan, *Séminaire XIV, La logique du fantasme*, séance du 10 mai 1967, inédit. Il est important de noter que toutes les références concernant les séminaires inédits, ou encore toutes les références des séminaires de Lacan dont la version n'ai pas été établie par Jacques-Alain Miller, se trouvent disponible sur le site web : http://staferla.free.fr/.

la spiritualité ne serait-il pas au cœur même de l'expérience chrétienne ? Ou encore serait-il au cœur de l'expérience analytique ? Et si la réponse est positive, comment interpréter la contribution de cette spiritualité lors d'un moment de crise ?

Comme nous pouvons le constater, une série de questions s'ajoute au commentaire de ce jésuite renommé. Essayer d'y répondre est la tâche que nous nous proposons d'effectuer dans la présente étude. Cependant, nous tenons à préciser que notre visée n'est pas d'analyser la pensée de Certeau, mais de prendre au sérieux son commentaire et d'essayer de rendre compte de l'ampleur de celui-ci. Le chapitre se divise en quatre parties.

Nous commencerons par faire un bref exercice étymologique du terme crise. Cette première partie, intitulée « Question de mot », propose un parcours sur l'histoire de ce signifiant et son usage dans la lettre grecque. Il est intéressant de noter que l'apport grec n'est pas dilué dans l'histoire, car nous trouvons des traces de cette cohérence chez certains philosophes contemporains, dont le philosophe des sciences Thomas Kuhn.

La deuxième partie de cette étude, intitulée « Crise et paradigme chez Thomas Kuhn, structures des révolutions scientifiques», visera à analyser la conceptualisation que le philosophe fait de la notion de crise et de ce qui est en crise, le paradigme. Cette analyse se fait notamment à partir de son ouvrage majeur, *La structure des révolutions scientifiques*. Toutefois, même si Kuhn joue un rôle central dans cette argumentation, sa pensée ne franchit guère les limites de l'analyse épistémologique.

De cette manière, cette deuxième partie donnera suite à une troisième partie qui s'appropriera et ancrera la notion de paradigme établie par Kuhn dans une perspective capable de rendre compte de la subjectivité des acteurs qui souffrent un moment de crise. Dans cette partie intitulée « Le paradigme comme ordre symbolique », nous chercherons à penser la notion de paradigme comme un ordre symbolique qui est pleinement constitutif d'une instance

productrice et organisatrice de la réalité. Ainsi, en allant au-delà des limites d'un modèle scientifique, et en comprenant ainsi le paradigme comme un réseau qui structure la réalité même d'un sujet, donc d'une collectivité, nous devrons sans aucun doute analyser la nature de ce paradigme, lequel se présente comme constituant un ordre symbolique du monde. Pour cela, nous ferons particulièrement appel à l'apport de la lecture psychanalytique de Jacques Lacan. Ainsi, ce n'est qu'après ce parcours, c'est-à-dire après avoir défini largement la notion de crise et ce qui est mis en crise, que nous pourrons inférer le rapport de la crise à la spiritualité.

2.2 La crise ou le passage à l'acte

Le commentaire de Certeau nous intéresse, car il pointe l'inscription du réel dans une organisation de sens. Pour comprendre son commentaire, nous devons comprendre notamment ce qu'est une crise. Pour ce faire, nous sommes confrontés à une tâche qui est vouée à un certain échec puisque, à partir du XXe siècle, ce terme est devenu largement polysémique, ce qui veut dire qu'il ne précise plus rien en dehors de la considération du lieu épistémologique d'où il est énoncé. La pulvérisation est telle que le philosophe Edgar Morin propose une « crisologie », c'est-à-dire une science dont l'objet n'est rien d'autre que la crise[142]. Mais ce n'est certainement pas une étude comparée des usages de ce signifiant-là qui nous permettra de délimiter sa signification ou plutôt ses effets. Donc, dans l'intention de clarifier ce terme, nous avons choisi de commencer cette étude à partir d'une analyse étymologique.

---

[142] Edgar Morin. « Pour une crisologie », *Communications*, 25, 1976. La notion de crise, sous la direction de André Béjin et Edgar Morin, p. 149-163.

Le terme crise remonte au grec ancien (κρίσις)[143] et la racine proto-indo-européenne est le « *krei* »[144]. Au-delà de la critique idéologique autour de l'hypothèse d'une famille linguistique commune[145], notons que le radical « *krei* » ainsi que la plupart de ses combinaisons renvoient à l'idée de décision, de discernement et de jugement. D'ailleurs, le terme crise (κρισις) est lui-même un dérivé qui garde ses références sémantiques, comme nous pouvons le constater dans les écrits d'Hippocrate par exemple.

Nous avons noté que, dans le corpus médical hippocratique, le signifiant *crise* est employé pour indiquer le point culminant du développement d'une maladie[146]. Selon Hippocrate, le médecin ne doit intervenir qu'au moment où le corps ne peut plus lui-même lutter contre ce qui l'affecte. La crise désigne donc le moment où le soignant repère (κριτήριον) l'importance d'une action extérieure, c'est là que le médecin doit inconditionnellement *décider* (κρινειν) de la thérapeutique à être appliquée et agir en conséquence. Autrement dit, dans le contexte de la souffrance d'un corps malade, la crise dénote la présence d'un instant très particulier qui est lui-même le produit d'une tension, c'est-à-dire la bataille du corps contre la maladie[147]. Or, ce moment de crise est crucial, car il

---

143 La forme verbale grecque de « krisis » (κρίσις) est « krinein » (κρινειν).

144 *Online Etymology Dictionary*, en ligne au http://www.etymonline.com/index.php?term=*krei-&allowed_in_frame=0, consulté le 29 juin 2019.

145 Jean-Paul Demoule, « Les Indo-Européens ont-ils existé ? L'histoire », 28 novembre 1980, http://www.lhistoire.fr/les-indo-européens-ont-ils-existé, consulté le 29 juin 2019 ; « Les Indo-Européens, un mythe sur mesure », *La Recherche*, avril 1998 ; Gérard Fussman, « Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident », *Journal of Indo European Studies*, vol. 43, n 3-4, 2016.

146 « Quand donc les yeux s'éclaircissent promptement, ils annoncent une crise prompte ; quand ils s'éclaircissent lentement, ils annoncent une crise plus lente (Semaines, #46) », 208, *Œuvres choisies d'Hippocrate*, trad., accompagnées d'arguments, de notes, et précédées d'une introduction par C. Daremberg. Voir aussi Daniel Parrochia, *La forme des crises : logique et épistémologie*, Seyssel, Champ Vallon, 2008 (cf. Entretien, p. 189). Voir également, Natacha Ordioni, « Le concept de crise : un paradigme explicatif obsolète ? Une approche sexospécifique », *Mondes en développement* 2/2011 no 154, p. 137-150.

147 Nous pouvons affirmer que la crise met en exergue l'importance du temps présent comme horizon privilégié à l'action. C'est la « tension intérieure » inhérente à un moment de crise qui donne le sentiment « d'une crise exceptionnelle », comme le souligne Clément Rosset. Clément Rosset, *La philosophie tragique*, Paris, PUF, 1960, p. 162.

détermine le gagnant, que ce soit le corps ou la maladie. Néanmoins, il est très important de souligner que le soignant n'a aucun moyen de s'assurer du résultat, car celui-ci n'est saisissable que dans *l'après-coup.* D'une part, l'effectivité de la crise a la valeur d'un *acte* et d'autre part, ce moment s'extrait de toute logique signifiante sur laquelle reposerait la possibilité de déchiffrage. Portons attention à ce qui vient d'être décrit, car nous reviendrons sur cette opération.

Il est intéressant de noter que ce terme que désigne une action unique se retrouve non seulement en médecine, mais aussi en situation de guerre. Par exemple, dans *La guerre du Péloponnèse*, l'historien Thucydide d'Athènes affirme que les combats auraient permis de « rendre la crise », c'est-à-dire de prendre une décision et de trancher sur la stratégie à prendre au sein de ce conflit, qui dans ce cas-là avait lieu entre les Perses et les Grecs[148]. Aussi et peut-être que cela n'est pas un hasard, nous pouvons dire la même chose pour l'emploi du terme crise dans les textes théologiques [149] et dramatiques d'expression grecque[150].

Ainsi, comme nous avons pu le vérifier avec cette brève analyse étymologique, la notion de crise désigne sous ces acceptions un moment particulier où le jugement et le passage à l'acte introduisent un avant et un après dont les effets, aussi déterminants qu'ils soient, ne peuvent être lus que dans un après-coup. Il nous parait possible d'affirmer que cette même situation se retrouvera tout au long de cette thèse, et cela, sous plusieurs aspects. Il nous parait également fondamental de souligner que *l'intervention d'une crise*, qu'elle se situe en médecine, en situation de guerre ou en matière de spiritualité, ne saurait être de nature

---

148 *Dictionary of Concepts in History*, Harry Ritter, Library of Congress, Catalog Card Number : 85-27305, Greenwood Press Inc., Connecticut, USA, 1981, p. 81.

149 Voir *l'Évangile selon saint Matthieu*, 5:21, 5:22, 10:15, 11:22, 11:24, 12:18, 12:20, 12:36, 12:41, 12:42, 23:23, 23:33. Voir aussi André Bejin, Introduction, « *La notion de crise »*, *Communications*, n° 25, 1976, p. 1-3.

150 La particularité de l'usage dramatique du terme crise, c'est que non seulement « le terme désignait un moment qui "impliquait à la fois tout le passé et tout l'avenir de l'action dont il marquait le cours", mais il l'actualisait lors d'un acte dramatique. Ainsi, par exemple, la crise d'Œdipe n'est pas seulement racontée, mais aussi vécue par le public. » Voir Jean-Claude Carrière, *Fragilité*, Paris, Odile Jacob, 2006.

purement herméneutique, car comme nous avons pu le constater, elle relève d'un acte qui fait événement, rupture, voire crée un traumatisme si nous voulons commencer par introduire ici une allusion à la psychanalyse.

D'une certaine manière, nous pouvons dire que la rencontre avec ce réel traumatique, même si elle s'inscrit dans l'histoire, touche à un instant d'éternité qui semble être moteur de conversion, en tout cas de réorganisation pour le sujet qui a subi ce moment de crise. Pour développer davantage cette notion, nous allons faire appel à la pensée du philosophe Thomas Kuhn et son livre *Les structures des révolutions scientifiques,* ce qui nous permettra non seulement de rendre compte de ce moment de crise, mais également de ce qui entre en crise.

2.3 Crise et paradigme chez Thomas Kuhn, structures des révolutions scientifiques

Dans *Les structures des révolutions scientifiques*, le philosophe des sciences récupère d'une certaine manière toute la dimension de l'acte réclamée par les Grecs. Cependant, l'importance de la pensée kuhnienne tient surtout au fait que nous puissions donner une définition rigoureuse de cette notion. Une telle perspective nous permet de construire une interprétation critique face aux relativismes psychologiques, sociologiques et économiques qui entourent ce terme-là. Il est intéressant de noter que Kuhn attaque la notion de crise par la tangente. De cette manière, il souligne davantage ce qui est en crise plutôt que la crise. Toutefois, Kuhn fait un pas supplémentaire par rapport à la conceptualisation grecque : ce qui est en crise pour le philosophe est nécessairement le paradigme, notion qui nous est chère. En effet, elle nous permet de distinguer et d'opérer ces distinctions à partir de certaines limites épistémologiques qui sont notamment propres aux *épistémès* de la philosophie, de la théologie

et de la psychanalyse. Cette notion nous permettra également de mieux saisir ce qui est remis en question à l'époque de Thérèse d'Avila. Ainsi, dans un premier temps, en se servant du langage kuhnien, disons qu'un paradigme est une sorte de cohérence qui structure ce que nous pouvons appeler un ensemble de représentations métaphysiques, physiques et sociales qui orientent les actions des scientifiques. Pour donner une définition plus précise, il s'agit d'un système théorique et empirique qui part d'une « découverte scientifique universellement reconnue [et] qui, pour un temps, fournit à la communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions[151] ». Donc, comme nous pouvons le constater, bien plus qu'organiser quelques idées, la notion de paradigme chez Kuhn constitue, voire rend possible toute une série de recherches et d'expérimentations pratiques et théoriques.

Cependant, pour mieux comprendre cette notion, nous proposons d'entamer l'analyse d'un cas concret et historique, celui de Ptolémée. Nous avons choisi de travailler à partir de ce cas, car le paradigme de Ptolémée est un système emblématique qui, depuis les premiers siècles de notre ère jusqu'au siècle d'or, était le seul paradigme, voire la plus grande autorité scientifique. N'oublions pas que la crise de ce paradigme éclot surtout entre le XVIe et le XVIIe siècle, période comprise dans l'analyse de Certeau, et qui comprend l'univers symbolique du monde thérésien. Ainsi, il est fondamental de saisir ce qui est en question, ce qui structure ou plutôt encore ce qui dé-structure dans l'Europe du siècle d'Or. Cependant, pour reprendre l'exemple proposé par Kuhn, essayons de définir le paradigme de Ptolémée comme étant, avant tout, l'effort de rendre compte du rapport entre la terre et le soleil et, par conséquent, des mouvements des planètes autour de celui-ci. Toutefois, il n'est pas que cela, il fut *le* système soutenu comme un dogme par l'Église catholique durant plus d'un millénaire[152],

---

151 Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, Paris, Champs/ Flammarion, 1983, p. 11.

152 L'enseignement de l'Église qui a voulu soutenir cette position scientifique, parmi d'autres, l'a fait à partir d'une lecture souvent littérale des textes bibliques, en donnant ainsi origine à une théologie, voire à une métaphysique de la « nature », où reposait l'idée aristotélicienne des « lieux naturels ». Toutefois, il est important de souligner que des lectures plus spirituelles de la Bible, encore que plus silencieuses et plus ignorées, ont traversé l'histoire en ouvrant ainsi à des lectures essentiellement plus religieuses du rapport du savoir à la vérité.

possiblement parce que ce paradigme privilégiait le modèle aristotélicien où la terre était au centre de l'univers. Or, pour ce qui est de la terre, nous pouvons déduire que l'homme est celui qui occupe la place centrale dans la création. Cependant, le prix à payer pour occuper cette position est d'être assujetti « en dernière instance, à l'autorité du créateur »[153], comme le rappelle Gianni Vattimo. Ainsi, indiquons que le caractère emblématique de ce paradigme et de sa crise renvoie à la première rupture radicale de notre ère avec la pensée classique (aristotélicienne), en soulevant ainsi une question topologique essentielle, celle du centre. Ainsi, nous pouvons constater que même un paradigme qui a pu jouir d'une telle réussite n'a pu empêcher l'apparition de moments de crises, et même d'une crise qui l'a condamné à être remplacé par un autre paradigme, celui de Copernic en l'occurrence[154].

À ce propos, il est intéressant de noter que des auteurs comme Vattimo, lequel avance que si le système de Copernic a pu remplacer celui de Ptolémée, c'est parce que le chanoine polonais a pu lire la crise de ce système et que sa lecture a été effectuée de l'intérieur même de ce paradigme, c'est-à-dire que sa lecture est déjà, du moins en partie, dans l'ère qu'il pressent comme imminente[155]. Cette remarque n'est pas anodine, car elle soutient la thèse selon laquelle nous ne pouvons pas dissocier une pensée de l'univers symbolique qui la compose.

---

153 Gianni Vattimo, *Après la chrétienté : Pour un christianisme non religieux*, trad. Frank La Brasca, Paris, Calmann Lévy, 2004, p. 109.

154 En effet, comprendre les conditions de possibilité d'existence d'une crise n'est pas évident, et pour ce qui est du cas de Ptolémée nous devons considérer plusieurs facteurs, par exemple, considérer les nouvelles configurations géographiques rendues possibles par les découvertes maritimes à partir du XVIe siècle. Avant cela, comme le souligne Kuhn, la communauté scientifique témoignait qu'un nombre grandissant de mécontentements faisait que de plus en plus « un nombre croissant des meilleurs astronomes d'Europe reconnaissaient que le paradigme astronomique ne pouvait être appliqué avec succès à ses propres problèmes traditionnels (1) ». Kuhn a identifié ces anomalies à une part des résultats empiriques qui ne s'accordaient pas avec leur système théorique. Donc, ce n'est que par accumulation d'échecs d'un réel, si nous voulons le dire ainsi, que la communauté scientifique se trouva forcée de reconnaître que leur modèle de « science normale » ne suffisait plus pour rendre compte des phénomènes, d'où la crise. Voir, (1) T. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, p. 104.

155 G. Vattimo, *Après la chrétienté*, p. 51.

Nous rejoignons ici le filon de la lecture que nous poursuivions. À cet égard, la contribution de Hans Küng est majeure, car il insiste beaucoup sur ce réseau de co-dépendances entre les champs du savoir. À propos de la crise du paradigme de Ptolémée, le théologien allemand insiste sur le fait que ce fut une crise et « un changement de paradigme par excellence »[156] . Certes, la perception des chercheurs en fut transformée, mais bien plus, ce changement altéra radicalement la compréhension que les personnes avaient d'eux-mêmes et du monde qui les entourait. Donc, selon lui, c'est « l'ensemble de l'image du monde » et de la « "méta-physique" de l'homme[157] » qui d'un coup fut changée et obligatoirement remaniée.

Comme l'a bien souligné le théologien allemand, ces transformations, ne sont pas étrangères à la manière de vivre des personnes, Thérèse d'Avila ne faisant pas exception. Nous trouvons beaucoup d'éléments qui renvoient à cette crise paradigmatique dans *Le Château intérieur* ou *Les Demeures,* où la mystique semble concilier les deux paradigmes, car effectivement l'homme ou plutôt l'âme demeure au centre, mais à l'intérieur de ce centre la mystique place Dieu comme le Soleil qui éclaire toutes les demeures. S'agit-il d'un effort de conciliation de deux manières de voir le monde ? Une telle lecture s'avère très réductrice. Plutôt que de résister au nouveau et de s'enfermer dans une sorte de « tristesse et d'une nostalgie infinies »[158], la sainte d'Avila, comme nous allons le montrer tout au long de cette étude, semble avoir choisi la voie de la production pour offrir une voie toujours alternative aux problèmes de son temps, lesquels portent sur les questions du sujet humain et de son rapport à Dieu, voire à toute sa création. Notons ici que la notion d' « ensemble de l'image du monde » nous renvoie, et d'une manière très concrète, à la notion de paradigme. Il est sûr qu'un paradigme, qu'il soit scientifique ou spirituel, s'inscrit nécessairement dans une rationalité qui lui sert de support. Or, l'effort, souvent philosophique, de saisir cette structure rationnelle de la

---

156 Hans Küng, *Petit traité du commencement de toutes choses,* Trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2008, p. 17-18.

157 *Ibid.*

158 Slavoj Žižek, *Fragile absolu. L'héritage chrétien vaut-il d'être défendu.* Paris, Flammarion, 2010, p.130.

pensée s'exprime le plus souvent à travers des notions comme celle de la *Geistesgeschichte* invoquée par Certeau, ou celle du *Zeitgeist* d'Hegel, ou encore celle de paradigme de Kuhn.

2.4 Le paradigme comme ordre symbolique

Il est probable que Lacan n'était pas un lecteur de Kuhn, mais il lisait bien Koyré, qui l'a conduit à se rendre compte de la notion de coupure entre les *épistémès*[159]. Toutefois, la compréhension de la révolution scientifique telle que formulée par Koyré en termes de changement d'ontologie et celle formulée par Kuhn en termes de changement de paradigme n'ouvrent pas nécessairement sur les mêmes registres : la révolution selon Koyré s'avère globale tandis que celle de Kuhn est locale[160]. Toutefois, c'est précisément un dépassement des limites posées par l'analyse épistémologique que nous cherchons à opérer dans cette section. Ce qui nous intéresse n'est pas de produire une analyse des modèles scientifiques, mais bien de comprendre ce qui fait tenir une réalité, un univers symbolique et, par conséquent, de rendre compte de ce qui met cette stabilité symbolique en crise, et de saisir ainsi le rapport de cette crise à l'émergence spirituelle ou mystique.

---

159 Notons que la lecture de Koyré tient essentiellement à l'analyse épistémologique d'Alexandre Kojève qui à son tour doit cette analyse à Edmond Husserl.

160 Ce que nous soulignons et ce qui compte pour les deux épistémologues est le fait que l'histoire de la science n'est pas marquée par une supposée évolution en continuité, mais par des successions de paradigmes qui se structurent autour des problèmes posés par la science. Cette notion de coupure intéresse Lacan, car elle lui sert à mieux saisir les enjeux du fonctionnement psychique. Cependant, il est vrai que cette perspective discontinue de l'histoire de la science offerte par Koyré et Kuhn ne fait pas l'unanimité dans l'histoire de la philosophie. Elle a été d'ailleurs très critiquée, entre autres par Michel Foucault qui remet en question la non-reconnaissance de l'hétérogénéité des mentalités, pour ne mentionner que cet aspect. Or, c'est ce genre de critique qui, d'une certaine manière, ouvre le terrain aux archéologies du savoir, c'est-à-dire, à des analyses portant sur la pratique expérimentale plutôt que sur les structures conceptuelles comme celles des deux épistémologues. Voir Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Donc, pour comprendre l'impact de ces transformations paradigmatiques dans la compréhension que le sujet humain fait de lui-même et du monde qui l'entoure, nous devons certainement élargir, voire lire la notion de paradigme comme un ordre symbolique, ce qui équivaut à dire qu'il se structure et fonctionne comme une chaîne signifiante[161], c'est-à-dire comme un réseau qui structure la réalité même d'un sujet, donc d'une collectivité. Or, cet exercice-là nous permettra de passer d'une réflexion purement épistémologique à un questionnement de la logique signifiante, c'est-à-dire d'un système de cohérences qui constitue ce qui peut se nommer la réalité. Pour mieux développer cette notion, nous faisons appel à la pensée de Jacques Lacan, à commencer par son premier séminaire publié, intitulé *Les écrits techniques de Freud.*

Cet écrit présente l'ordre symbolique comme étant quelque chose de très vaste et d' « absolument fondamental pour l'existence de tout être humain », cela parce qu'il compose et fonde « un univers symbolique déterminé, et qui n'est pas le même pour tous[162] ». L'idée d'un ordre symbolique structurant la réalité humaine (inter-humaine) a été d'abord conçu par Claude Lévi-Strauss, lequel faisait référence à la linguistique structurale de Ferdinand de

---

161 Il est effectivement impossible de définir la chaîne signifiante sans définir la lecture lacanienne du signifiant. Pour comprendre cela, il faut en saisir l'origine dans la linguistique structurelle de Ferdinand de Saussure. Pour le linguiste le signe est l'élément de base du langage. Il est constitué de deux éléments : l'élément conceptuel, appelé « signifié », et l'image acoustique, appelée « signifiant ». Les deux sont liés d'un lien arbitraire, mais historiquement immuable. Ce qui est important à souligner est l'implication réciproque de deux éléments du signe (signifié et signifiant) dans la production de la signification. Lacan reprend cette lecture, mais il l'a modifiée à plusieurs égards. D'abord, il déconstruit cette thèse saussurienne du lien d'immuabilité entre signifiant et signifié, en laissant croire que ces liens sont extrêmement instables, ce qui veut dire qu'un même signifiant peut, selon un contexte précis, signifier un grand nombre de concepts ou de significations différentes. Il est également important de remarquer que, pour Lacan, le signifiant, bien que défini par Saussure comme l'image acoustique, est avant tout un élément matériel vide : en ce sens qu'il ne signifie rien en soi, c'est pour cela qu'un signifiant renvoie nécessairement à un autre signifiant (S1-S2) pour produire une signification et un effet de sens. Autrement dit, c'est la position, voire l'agencement du signifiant dans la chaîne signifiante, c'est-à-dire dans la concaténation de signifiants (S1-S2-S3…), qui impose un effet de signification : le sens de la chaîne signifiante est donné, par-delà sa structure phonémique, par la position relative des signifiants. Or, c'est cette lecture du signifiant comme constituant du langage humain qui permet à Lacan de penser le langage (voire l'inconscient) comme un système symbolique.

162 Jacques Lacan, *Le séminaire I*, Les *écrits techniques de Freud*, Texte établi par J-A. Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 204 ; voir la séance du 19 mai 1954 pour d'autres versions inédites.

Saussure. Il y a une idée fondamentale du structuralisme, à la fois très présente dans la notion de paradigme chez Kuhn et dans la conceptualisation lacanienne de l'ordre symbolique, qui est la compréhension que le tout conditionne la partie, et que le langage offre le modèle de tout système symbolique.

Ce qui est déterminé, voire déterminant et commun, et qui n'est pas le même pour tous, c'est le réseau langagier (signifiant) qui structure la réalité humaine. Nous pourrions avancer que cette chaîne ou cette toile signifiante ne se fait pas sans un lieu d'adresse, un lieu logique de ce que Lacan a nommé le grand Autre, souvent lu par les psychanalystes, notons-le, comme étant un des noms de Dieu. Autrement dit, le grand Autre est l'ordre symbolique lui-même et la raison pour lequel il existe et, bien sûr, « on dira que les scientifiques parlent sous l'autorité du grand Autre de l'institution scientifique »[163]. La question est donc de savoir quoi faire lors d'un moment de crise, là où le sujet ne peut que constater que ce grand Autre, de la Science par exemple, se révèle de plus en plus comme une fiction (symbolique) parmi d'autres. En outre, la question est de savoir quoi faire pour ne pas se perdre complètement dans l'inconsistance de l'Autre ? Quoi faire ou quel dispositif mettre en place pour essayer d'assurer l'ordre de la réalité, alors que celle-ci est essentiellement fantasmatique ? Cela étant dit, nous ne pouvons que localiser la crise (et la spiritualité, comme nous le verrons par la suite) dans cette perte de consistance réelle du grand Autre.

À ce propos, le psychanalyste Jacques-Alain Miller fait une lecture de la crise qui est très pertinente. Selon lui, il y a une crise « quand le discours, les mots, les chiffres, les rites, la routine, tout l'appareil symbolique s'avèrent soudain impuissants à tempérer un réel qui n'en fait qu'à sa tête. Une crise, c'est le réel déchaîné, impossible à maîtriser »[164]. Notez que la lecture de Miller est à la fois très lacanienne et très kuhnienne, car il prend l'appareil

---

163 S. Žižek, *Fragile absolu,* p. 105.

164 Jacques-Alain Miller, « Une crise, c'est le réel déchainé », *L'hebdomadaire Marianne*, 10 octobre 2008. En ligne au https://www.marianne.net/societe/une-crise-cest-le-reel-dechaine-par-jacques-alain-miller-psychanalyste, consulté le 20 juin 2019.

symbolique comme un paradigme, en laissant entendre que l'ordre symbolique entre en crise, quand quelque chose fuyant toute signification possible intervient dans l'ordre en perturbant l'ordination supposée.

Dans le langage lacanien, ce qui résiste à toute signification et qui pour autant n'est pas susceptible d'être symbolisé est le réel. D'ailleurs, dans son article « Subversion du sujet et dialectique du désir »[165], il dit lui-même que « cette coupure de la chaîne signifiante est la seule à vérifier la structure du sujet comme discontinuité dans le réel »[166]. À titre d'exemple, rappelons qu'en ce qui concerne le paradigme de Ptolémée la constatation de la crise apparaît d'une manière définitive quand les scientifiques concluent que « la nature, d'une manière ou d'une autre, contredit les résultats attendus dans le cadre du paradigme qui gouverne la science normale »[167] . Or, la nature ne serait-elle pas ici l'autre nom du réel ? Réel et nature semblent incarner ici ce qui, dans cette cohérence symbolique, résiste à tout prix.

Donc, même si la lecture millérienne nous permet de penser clairement la notion de crise à partir d'un registre symbolique, ce qui nous libère des limites épistémologiques posées par Kuhn, elle reste particulièrement problématique pour ce qui est de sa lecture du réel. D'abord, si nous suivons sa cohérence, nous sommes invités à conclure que l'appareil symbolique ne peut traiter l'inscription du « réel déchaîné » qui est « impossible à maîtriser », ce qui constitue un problème. Or, Miller semble comprendre que le réel n'a aucun rapport avec le symbolique. Selon le psychanalyste, le réel fonctionne comme une sorte d'instance qui résiste complètement à tout commerce avec la signification. Notons que lire le réel de cette manière équivaudrait à le comprendre comme une sorte de chose-en-soi schopenhauerienne, c'est-à-dire, comme une dimension complètement dissociée de la représentation. Or,

---

165 « Le réel, ou ce qui est perçu comme tel, est ce qui résiste absolument à la symbolisation », Jacques Lacan, Le séminaire livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1973, p. 80.

166 J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 801.

167 La crise est rendue possible quand « la nature, d'une manière ou d'une autre, contredit les résultats attendus dans le cadre du paradigme qui gouverne la science normale ». Voir, Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, p. 19 ; 72.

apparemment, l'embarras de Miller porte précisément sur la difficulté d'établir des liens structuraux entre un registre et l'autre. Nous pouvons nous demander pour quoi Miller propose cette lecture euclidienne après que Lacan se fut orienté ouvertement vers une perspective plutôt moebienne. D'ailleurs, la pratique de la topologie ne serait-elle pas la voie privilégiée par Lacan pour mieux appréhender les multiples passages, articulations et sauts entre le réel, le symbolique et l'imaginaire ? Ou encore, ne serait-ce pas l'outil pour concevoir à la fois la différence de ces trois registres et reconnaître que son articulation borroméenne est, dans son ensemble, ce qui le fait tenir au réel ?

Sans laisser de côté l'apport topologique, essayons de partir de Freud pour appréhender le rapport intrinsèque entre le symbolique et le réel. Pour cela, reprenons quelques considérations faites à partir de *Totem et tabou*, ouvrage de référence pour penser l'émergence de la Loi symbolique ainsi que l'esprit religieux. Or, l'hypothèse freudienne, c'est que la morale et la religion, ainsi que tout ce qui est issu de (la Loi ou de) l'univers symbolique dérivent d'un événement unique, le meurtre originaire du père. Selon le mythe freudien, le premier père de l'humanité a été tué par ses fils parce qu'il s'opposait à leurs besoins sexuels. Mais une fois qu'ils ont tué leur père, les fils de la horde primitive ont développé un sentiment de culpabilité et se sont précipités, dans un mouvement d'obéissance posthume à la volonté du père, devenue Loi. En faisant le lien avec l'étude de la religion, ce qui touche précisément notre problématique, notons que la lecture freudienne corrobore l'hypothèse des traditions issues du judaïsme, où « [l]a présence de Dieu se manifeste avant tout dans la Loi »[168].

Donc, pour ce qui est d'une lecture orientée vers la pensée de Lacan, nous pouvons lire la Loi primordiale (celle de l'interdit de l'inceste) comment étant issue d'une opération de métaphore. D'ailleurs, le père symbolique est une métaphore[169]. Il est une métaphore parce

---

168 Hans Urs Vont Balthasar, *La foi du Christ*, trad. Jacques Guillet, s.j., Paris, Cerf, 1994, p. 20.

169 Jacques Lacan, *Le séminaire Livre V, Les formations de l'inconscient,* Texte établi par Jacques Alain Miller, Paris, Seuil, 1998, p. 174.

que dans le complexe d'Œdipe, il est un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel[170]. En accrochant le signifiant « père » au signifiant « mère », il se produit quelque chose de nouveau pour le sujet et, en l'occurrence, dans le champ analytique, à savoir le surgissement d'une nouvelle signification : celle du phallus. Or, c'est le phallus qui rend possible à l'enfant de symboliser l'absence (*For-Da*) maternelle et de questionner son désir[171], un désir qui se révèle soumis à la loi du désir de l'Autre. Mais le développement de cette notion nous éloignerait de notre propos. Ce qu'il est important de remarquer, c'est que la Loi symbolique n'advient qu'après le meurtre du père réel. Maintenant, la question est de savoir s'il est possible de dissocier radicalement le père symbolique du père réel. N'y aurait-il pas ici un point d'impasse à toute logique qui vise à départager un registre de l'autre ? N'y aurait-il pas, dans ces registres du père, un lien indissociable qui semble indiquer que la Loi symbolique, effet du père-mort, comprend en elle-même un « bout de réel »[172] ? Que Lacan ait avancé dans *Le séminaire livre XXIII, Joyce le sinthome*, que « le réel n'a pas de loi » ou que le réel soit sans loi[173] afin de rendre compte du nouage que l'écrivain a inventé pour stabiliser la structure borroméenne en l'absence du Nom-du-Père, c'est une chose, mais c'est une autre chose d'affirmer le non-rapport de la loi au réel. Or, ce que nous affirmons comme hypothèse de travail est précisément qu'il y a dans la Loi symbolique une *dit-mention* hors la loi, réelle. C'est une réflexion primordiale pour la praxis psychanalytique.

À ce propos, il vaut la peine de mentionner le développement de la lecture du philosophe Slavoj Žižek, parce que sa lecture sert de contrepoids à celle de Miller, telle que nous l'avons présentée. Il est important de noter que, pour le philosophe slovène, le réel est

---

170 *Ibid.*, p. 175.

171 *Ibid.*

172 La notion de réel comme étant sans loi est introduite dans l'enseignement de Lacan à partir du *Le séminaire livre XXIII, Joyce, Le sinthome,* Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2005, 137-138.

173 *Ibid*.

considéré aussi comme une construction rétroactive du symbolique[174], ce qui nous permet de dire que le réel n'est possible qu'à partir de l'ordre symbolique. Cependant, plus que cela, la différence de la lecture de Žižek par rapport à celle de Miller, c'est que le philosophe laisse entendre que non seulement le réel n'est pas sans lien avec le symbolique, mais qu'il n'est pas hors loi. C'est sur ce point-là qu'il bute et trouve la base de son argumentation dans un commentaire de Lacan où il précise que « [l]e réel est ici ce qui revient toujours à la même place, à cette place où le sujet en tant qu'il cogite [...] ne le rencontre pas »[175]. Or, dire que le réel revient toujours à la même place équivaut à supposer, d'une certaine manière, qu'il n'est pas hors la loi. Or, il est vrai que le réel, comme le dit Lacan, « est au-delà de l'automaton [le réseau des signifiants], du retour, de la revenue, de l'insistance des signes à quoi nous nous voyons commandés par le principe du plaisir », mais il est également vrai, et nous ne pouvons pas l'oublier, que « le réel est ce qui gît toujours derrière l'automaton »[176]. Pour exemplifier cela, Žižek fait mention des prêtres aztèques qui organisaient des sacrifices humains dans le but d'« assurer le retour du soleil »[177]. Hormis le fait qu'il soit un des rares philosophes à utiliser comme exemple une donnée de la culture latino-américaine, nous pouvons noter qu'encore une fois, la nature apparaît ici comme étant un des noms du réel. Or, ce qui est en question dans cet exemple, c'est le rapport de nécessité entre le réel et le symbolique, et vice-versa. Il ne s'agit ici ni d'invoquer un rapport de transcendance ni un rapport d'immanence pure entre ces deux registres, mais tout simplement de reconnaître des sauts entre un registre et l'autre. La compréhension de Žižek, quant à cet exemple, repose sur le fait que c'est la prière sacrificielle, opération symbolique, faite par les prêtres aztèques, qui assure que la nature puisse soutenir un ordre, c'est-à-dire, assurer que le soleil, à l'égard du réel, puisse apparaître

---

174 Slavoj Žižek, *La subjectivité à venir : Essais critiques*, trad. François, Théron, Paris, Flammarion, 2006, p. 117.

175 J. Lacan, *Le séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1973, p. 49.

176 *Ibid.,* p. 53.

177 *Ibid.,* p. 127.

et disparaître toujours à la même place[178]. Donc nous avons ici une très belle lecture démontrant qu'effectivement, l'opération symbolique produit des effets dans le réel, qui lui-même a son propre ordre.

2.5 Conclusion partielle

Dans ce chapitre nous avons pu établir certains concepts essentiels pour le développement de notre étude qui vise à la fois à localiser l'inscription du réel et à établir le rapport entre celui-ci et l'émergence d'une spiritualité. Comme nous avons pu le constater, Certeau insiste sur le rapport indissociable entre ces deux notions-là. L'importance de ce chapitre tient également au fait d'avoir pu définir la notion de crise et, par conséquent, du paradigme dans le contexte de l'Europe entre le XVIe et le XVIIe siècle, qui est la période dessinée par l'horizon symbolique de Thérèse d'Avila. Il a été également capital pour nous de conclure que la crise de la raison européenne ne se réduit pas à une problématique épistémologique, car elle a bouleversé toute une manière de penser et de vivre. Pour rendre compte de cela, nous avons lu la notion de paradigme tel que développée par Kuhn dans une perspective capable de rendre compte du sujet. C'est ainsi que nous avons invoqué la contribution de Lacan qui, avec sa notion d'univers symbolique, nous a permis d'inscrire la logique opérante dans le contexte des philosophies des sciences dans un champ plus large. Cela nous a permis de constater que les répercussions de cette crise se font observer par exemple dans l'ouvrage de Thérèse de Jésus. Toutefois, ce travail de définition autour de la notion de paradigme joue aussi une importance majeure pour dessiner les surfaces qui distinguent les différentes *épistémès* que nous allons travailler tout au long de cette thèse.

---

178 J. Lacan, *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, p. 234.

C’est précisément ce travail de délimitation des limites épistémologiques de chacun de ces champs du savoir qui nous permettra de traiter une même problématique à la fois dans le champ de la psychanalyse et dans celui de la théologie sans réduire pour autant l'une à l’autre.

3. L'oraison ou la trouvaille thérésienne

3.1 Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons proposé une lecture structurale qui montre le rapport entre la spiritualité et l'émergence du réel. Le réel a été lu à partir de ce hors sens qui ne cesse pas de ne pas s'inscrire dans un paradigme, ou dans un univers de sens, et cela jusqu'à ce que celui-ci devienne inopérant. Voici comment nous avons défini la crise. Bien préciser ce que nous comprenons par crise et ce qui peut être en crise nous parait nécessaire pour rendre compte de l'expérience spirituelle qui, comme nous l'avons déjà indiqué, n'est pas sans un certain effet de sidération. Dans cette partie, nous continuerons de penser la notion de spiritualité. Avant de préciser davantage ce terme, nous tracerons les frontières d'une géographie discursive précise, celle du christianisme. Une fois cela établi, nous orienterons notre problématique de la vie spirituelle vers l'étude de la figure de Thérèse d'Avila, mystique espagnole du XVIe siècle. Cette orientation permettra de porter une attention particulière aux enjeux structuraux qui caractérisent le passage du XVIe au XVIIe siècle, autrement dit, de l'Antiquité à la modernité. La convocation de Thérèse est pertinente du fait qu'elle convoque une voie théologique particulière capable de relire certaines notions évoquées dans le chapitre précédent, concernant par exemple le rapport intrinsèque entre la spiritualité et le réel. Toutefois, comme nous le montrerons, elle tisse cette articulation à partir de la pratique de l'écriture et de l'oraison.

Ce chapitre sera divisé en cinq sections. La première section, intitulée « La spiritualité comme traitement de la crise d'un paradigme », précisera davantage le rapport de la spiritualité à la crise comme une voie de traitement de celle-ci. Dans la deuxième section, intitulée « Les manuscrits autographiques », sera abordée l'écriture comme partie constituante

de l'expérience mystique. Dans la troisième section, intitulée « Une question de style ou les enjeux politiques», sera analysée la singularité de l'écriture thérésienne, notamment celle du *Livre de la vie*. Cette section nous conduira à nous demander si son *Livre de la vie* peut être défini comme une autobiographie ou comme une auto-analyse. Cela nous conduira à la quatrième section, intitulée « Autobiographie ? », où nous questionnerons la pertinence et la limite de cette interprétation. La quatrième section, intitulée « Auto-biographie », évoquera la problématique posée par la lecture de l'auto-analyse. Dans le même sens, la cinquième section, intitulée « Auto-analyse », abordera la limite de vouloir réduire l'écriture thérésienne à une sorte de récit de connaissance de soi. Pour conclure, la sixième section, intitulée « L'oraison ou la grâce de l'Autre », montrera que c'est à partir de la pratique de l'écriture et de celle de l'oraison que Thérèse inscrit un écart où la rencontre avec Dieu devient possible. Il sera également question dans cette section d'indiquer le rapport intrinsèque entre l'écriture et l'oraison comme deux façons pour la sainte d'entretenir un dialogue intime avec Dieu.

3.2 La spiritualité comme traitement de la crise d'un paradigme

Dans la section « Le paradigme comme ordre symbolique » du chapitre précédent, nous avons évoqué deux lectures du réel, celle qui met l'accent sur l'impossible à signifier, comme le fait Miller; et celle qui insiste plutôt sur fait que le réel n'est pas sans loi : le réel est ce qui revient toujours à la même place, comme le souligne Žižek. Maintenant, nous reprenons ces deux lectures sans pour autant vouloir trancher cette question, puisque ces deux lectures du réel peuvent être complémentaires, d'autant plus que Lacan lui-même offre plus d'une seule définition au réel. Dans cette perspective, les propos que nous avions invoqués, c'est-à-dire de Miller d'un côté et de Žižek de l'autre, ne font que composer l'arrière-plan critique de notre

objet d'étude. Ce qui nous importe plus est de retenir le rapport entre le réel et le symbolique, ou le rapport entre la spiritualité, vécue ou non d'une manière mystique, et ce qui résiste au sens tout en le soutenant. Aussi, il nous semble important de souligner que l'existence même de ce rapport, même sous la forme du pas-de rapport, est ce qui permet au sujet d'exister et de traiter l'irruption du réel. En ce sens-là, nous pouvons questionner si la spiritualité n'est pas, précisément, ce support qui rend possible au sujet d'avoir une relation personnelle avec Dieu. Ne serait-ce précisément pas le moment d'évoquer la place de la spiritualité ?

Il est vrai que le terme de spiritualité, tout comme celui de crise, est devenu très polysémique. Nous parlons de la spiritualité pour désigner un peu tout et n'importe quoi. Par exemple, souvent le terme spiritualité est employé comme équivalent de religieux, en désignant comme le souligne Miller une sorte de religiosité « *light* », « allégée de tout ce qui peut la supporter comme institution, comme pouvoir institutionnel, comme stipendié institutionnel, avec la cohorte de locuteurs, des scribouillards, de médiatiques, qui prennent le relais »[179].

Cependant, cette lecture où la spiritualité, par le religieux, désigne la partie non politique et non institutionnelle des religions ne nous suffit pas, surtout parce que nous savons que beaucoup de nouveaux mouvements religieux ou de spiritualités réintroduisent à leur manière des codes moraux, des valeurs et des coutumes équivalentes ou encore plus fermées que celles des systèmes religieux traditionnels établis depuis longtemps. Or, cette tendance présente une forme de radicalisation notée et reconnue par plusieurs penseurs comme Žižek et Dominique Salin. Ainsi, même si ladite religiosité ou la spiritualité *light* promet de retrouver un peu plus de spontanéité et de liberté, elle ne ferait que déguiser l'autoritarisme d'antan, sinon pire.

---

[179] Jacques-Alain Miller, *Un effort de poésie*, Cours n° 16, 14-05-2003, p. 166 (inédit), disponible en ligne: http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/2002-2003-Un-effort-de-poésie-JA-Miller.pdf, consulté le 29 juin 2019.

Selon cette lecture, nous pouvons poser la question de savoir si la sagesse *New Age*, par exemple, « n'est […] pas là encore secrètement soutenue par l'impératif surmoïque » (lire moral), au sens où on entend, comme le rappelle Žižek : un « [t]u dois [travailler à ton accomplissement et à ton épanouissement personnels], parce que tu le peux ! »[180]. Allant dans cette même voie, mais avec un regard plus centré sur le siècle d'or, Salin relève que la radicalisation n'est pas exclusivement d'ordre moral, mais aussi la promesse d'une vie spirituelle souvent marquée par la quête d'un repli sur soi, comme nous le pouvons constater en examinant de nombreux exemples contemporains ou anciens, comme ceux qui ont fleuri à partir du XVIe siècle et du XVIIe siècle. C'est à cette époque, rappelons-le, que nous constatons effectivement l'apogée « de la culture de l'intériorité religieuse »[181] , où la question du centre, du « se centrer sur soi », est capital, comme nous le constatons dans l'analyse de plusieurs productions spirituelles de cette période comme les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, la *Montée du Carmel* de Jean de la Croix, et bien sûr le *Château intérieur* de Thérèse d'Avila[182].

---

180 S. Žižek, *Fragile absolu,* p.194.

181 Dominique Salin, « "L'invasion mystique" en France au XVIIe siècle », in Henri Aux et Dominique Salin (dir.), *Dieu au XVIIe siècle. Crises et renouvellement du discours. Une approche interdisciplinaire*, Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2002, p. 241-264, p. 258.

182 Néanmoins, il est important de souligner que cet *interior* n'engendre pas encore le besoin de forger un ego transcendantal, capable de douter de l'existence du monde. Ainsi, si l'imagerie du récit thérésien comporte des éléments typiquement médiévaux et modernes, sa rationalité est encore très augustinienne, ce qui nous permet de lire « *lasmordas »* comme une image de l'« *interior intime meo* ». Si nous voulons caractériser cet *interior*, il faut nous rapporter à saint Augustin, pour qui, comme semblent le dire Isabelle Koch et Gérard O'Daly, il n'était pas encore nécessaire d'unifier les multiples usages qu'il faisait de la notion d'intérieur et d'intériorité. De cette manière, quand le saint berbère dit qu'« [i]l n'y a point de lieux ni d'espaces entre vous [Dieu] et nous, il n'y en a point sans doute, et nous ne laissons pas toutefois de reculer et de nous approcher de vous », c'est pour attester que cette instance intérieure n'est pas autosuffisante. En effet, l'intériorité, l'« *interior intime meo* » ne s'effectue que dans l'expérience de la rencontre avec Dieu et sa mémoire. En outre, quand Augustin s'interroge sur le lieu de la mémoire où le Seigneur demeure, il clôt très vite la question en se demandant pour quelle raison il cherche à le savoir : « [C]omme s'il y avait des lieux en elle ? Il me suffit de savoir que vous y demeurez, puisque je me souviens de vous depuis le temps que j'ai commencé à vous connaître, et que c'est en elle que je vous trouve toutes les fois que je m'en souviens » (Isabelle Koch, « *Interior intimo meo*, Y a-t-il une intériorité de l'intériorité chez Augustin ? » in G. Aubry et F. Ildefonso [dir.] *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 323-343 ; Gérard O'Daly, « Le moi et l'autre dans les Confessions d'Augustin ». Voir aussi : Saint Augustin, *Confessions*, trad. Arnaud d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993, Livre X, chapitre XXIV, p. 370 et 551.

Alors, finalement, qu'est-ce que la spiritualité ? Si nous nous référons à l'histoire du mot, nous sommes portés à croire que ce terme inclut tout ce qui renvoie à la vie de l'esprit. Le terme spiritualité est un dérivé du latin *spiritus/spiritualis*[183], qui lui-même est une traduction du terme grec *pneuma*(*ticos*), lequel était d'ailleurs utilisé par l'apôtre Paul pour désigner de façon très particulière la manière dont une personne ou un groupe vit sa spiritualité ou une « vie spirituelle », comme préfère le dire Jean-Claude Breton[184]. En conséquence, comme nous pouvons le constater, la notion même de spiritualité est issue de l'expérience chrétienne et d'un dire sur elle. De ce fait, nous pouvons avancer que la spiritualité peut être comprise comme un discours sur la vie des hommes et des femmes qui ont vécu une certaine intimité avec la personne du Christ. Penser la spiritualité comme un discours, oui, mais non au sens où Michel Foucault le définit, c'est-à-dire comme un ensemble d'énoncés et des pratiques constitutives liées à une logique déterminée. Cette lecture, quoique importante, ne rend pas compte d'un élément essentiel, à savoir le discours produit par le lien social. Or, c'est Lacan qui formalise l'existence d'un certain usage du discours pour faire tenir les sujets ensemble[185]. En ce sens-là, nous pouvons indiquer que la spiritualité n'est pas seulement un dire sur la vie des chrétiens, car elle est aussi une expérience, une manière très particulière et qui ne se réalise que dans le rapport à l'Autre, qui peut être lu comme Dieu[186]. Or, c'est à partir de ce fait structural que nous pouvons dire avec l'évangéliste Jean que le

---

183 *Spiritualis* (*spiritus*), lui-même la traduction du mot grec « *pneuma* » πνέω, πνεῦμα,-ατος., qui est relatif à l'air (comme le vent, le souffle, l'haleine, etc.) Voir, le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Études dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Émile Boisacq, Paris/ Carl Winter, Heidelbert, 1916.

184 Jean-Claude Breton admet « qu'il est possible de vivre une authentique démarche spirituelle sans toujours se réclamer d'une religion ». Jean-Claude Breton, *La vie spirituelle en question,* Montréal, Bellarmin, 2007, p. 13.

185 Les sujets tiennent ensemble parce que d'une part le signifiant représente le sujet pour un autre, et que d'autre part les signifiants s'articulent.

186 Voir *Philosophie orthodoxe de la vérité : Dogmatique de l'Église orthodoxe*. Tome cinquième, Père Justin Popovitch, trad. Jean-Louis Palierne, Lausanne, Éditions L'Age de l'homme, 1997, p. 102 ; Jean-Louis Vieillard-Baron. « Un problème philosophique : la communion des saints. À Bertrand Saint-Sernin », *Transversalités*, vol. 116, no 4, 2010, p. 95-126.

chrétien n'est jamais seul[187]. Ainsi, pour le chrétien, cette « union à Dieu ne s'identifie pas à des états de conscience extatiques ou altérés », comme le souligne Thérèse de Jésus à plusieurs reprises.

La lecture du spirituel qui est restée intelligible n'est pas celle de la vie chrétienne, mais plutôt celle qui a pu se développer en dehors du christianisme, plus précisément dans l'univers philosophique gréco-romain. Ainsi, c'est dans un deuxième temps que le terme « *pneumaticos* » a été employé pour désigner toute une gamme d'expériences (abstraites) relatives à la vie de l'esprit telles qu'éprouvées et réfléchies par les écoles philosophiques. Cependant, en ce cas, la vie spirituelle ne désigne plus une relation personnelle entre une personne et l'autre, mais désigne plutôt les états mentaux de la conscience où toutes sortes d'expériences intérieures, individuelles ou collectives, sont inscrites ou non inscrites dans un contexte confessionnel. Ce qui est curieux, c'est de constater que cette solution semble s'être renversée dans ce contexte: ce n'est plus l'expérience spéculative grecque qui dépend du vécu de la vie spirituelle chrétienne pour forger une spiritualité, mais le christianisme qui dépend de la spéculation grecque, c'est-à-dire de la philosophie et de son propre apport. Le plus étonnant, ne se limite toutefois pas à un renversement : c'est de constater que cette lecture dépersonnalisée de la spiritualité a prédominé autant dans le sens commun que dans la production des intellectuels, des théologiens et des dits spécialistes de la religion[188]. Or, soulignons que ce goût pour l'abstraction se fait au détriment de l'histoire des mentalités où la spiritualité fleurit comme des réponses précises aux questions d'un temps déterminé. En effet, la vie spirituelle n'y répond jamais que dans les termes mêmes des questions issues de

---

187 Voir, 1 Jean 3,24 ; Paul en 1 Corinthiens 2.12. Toute référence biblique non spécifiée renvoie à la *La Bible*, traduction œcuménique, Biblio-société biblique française 7, Paris, Cerf, 2010.

188 Nous pouvons noter que lorsque les théologiens ou les spécialistes de la vie spirituelle se conforment à la pratique actuelle de parler toujours et uniquement de "spiritualité", ils risquent de s'enfermer dans un discours qui fait la part large à la quête spirituelle, mais qui refuse toute appartenance religieuse. Or, s'il est vrai que la spiritualité n'est pas réduite à la pratique religieuse, il est également vrai que la pratique religieuse ne représente pas un empêchement nécessaire à la vie spirituelle. C'est pour cette raison que nous préférons garder la porte ouverte à la démarche confessionnelle ou religieuse.

l'histoire, ceci « parce que ce sont celles dont vivent et par lesquelles se parlent les hommes d'une société — les chrétiens comme les autres »[189].

En ce sens-là, cessons de parler de la spiritualité en général et osons demander quelle est la particularité de cette manière d'être-au-monde que pose la vie chrétienne ou la vie de ceux qui ont été marqués par cette rencontre particulière avec la personne du Christ ? Demandons-nous aussi pourquoi ce mode de vie chrétien connaît d'intenses « renouveaux » lors d'un moment de crise, comme celui vécu entre le XVIe et le XVIIe siècle ? Nous savons déjà que le siècle d'or témoigne d'un changement de paradigme par excellence, et que celui-ci a rendu possible l'émergence d'une rationalité scientifique. Mais nous ne savons pas encore comment cette crise est devenue le pivot de cet incroyable besoin de croire. Besoin auquel, ajoutons-nous, le christianisme a largement répondu, y compris à la marge même de son institution, comme ce fut le cas par la réforme protestante, mais également par la réforme thérésienne. D'ailleurs, nous pouvons dire que les mouvements de réforme de l'Église semblent vouloir introduire une interprétation « spirituelle » de la vie religieuse qui éprouve son manque.

Pour essayer de penser ce besoin de croire, mais surtout de vivre une spiritualité lors d'un moment de crise, nous sommes tentés de dire que tout se passe comme si le changement de paradigme, voire d'un ordre symbolique, mettait en danger quelque chose de précieux. Y a-t-il quelque chose à sauver, à soutenir ? Si oui, qu'est-ce qui serait à sauver ? Notre première hypothèse est que les mouvements spirituels essayent de sauver précisément le lieu où la rencontre avec Dieu est possible, ce lieu qu'Augustin a nommé le plus « *intimo meo* ».

Ainsi, dans l'intention de développer ces questions, analysons l'ouvrage collectif de Leonardo Boff et Frei Betto, intitulé *Mystique et spiritualité*, et dont la problématique porte

---

[189] Certeau affirme que toute spiritualité, comme tout dispositif de la culture, « *répond* aux questions d'un temps et n'y répond jamais que dans les termes mêmes de ces questions, parce que ce sont celles dont vivent et par lesquelles se parlent les hommes d'une société — les chrétiens comme les autres ». M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 47.

précisément sur le rapport entre la crise et la spiritualité. Dans cette étude, selon ces deux théologiens de la libération, « quand une culture entre en crise, elle déclenche toujours un retour vigoureux du religieux et du mystique[190] ». Il en est ainsi parce que c'est dans les expériences de crise que les repères défaillent, c'est au bord de l'imaginable que nous constatons ce besoin de croire, qui peut être lu comme celui de préserver ou de produire de l'être pour combler le trou dans le réel. Pour cela, le religieux semble jouir d'une *dit-mention* privilégiée, car, comme discours, il a su développer au long des siècles une expertise dans le domaine de la souffrance humaine. Qu'est-ce que cela veut dire ? Selon ces deux auteurs, le « religieux travaille l'expérience profonde d'un sens nouveau re-liant les choses qui sont séparées et qui précisément provoquent la crise de la culture »[191].

Nous avons dans cette citation une définition du religieux, voire de la spiritualité, qui peut orienter notre réflexion d'une manière très précise, le religieux étant ce qui relie[192]. Comprendre le religieux comme un *religare* équivaut à dire qu'il joue une fonction très précise lors d'un moment de crise, là où le supposé ordre symbolique fait défaut. Ainsi, sa fonction est celle de relier « les choses qui sont séparées », notamment par l'intrusion d'un réel. Autrement dit, quand la Loi symbolique a perdu son efficacité, produisant ainsi ce que nous pouvons nommer une crise, la spiritualité apparaît comme une réponse directe à la fragmentation incessante de cet ordre qui permet aux sujets de se repérer dans l'existence. La question est de savoir comment la spiritualité ou le religieux produit cette ligature.

Pour cela, la contribution de la psychanalyse est encore une fois majeure, car nous pouvons comprendre que le rôle des mouvements de spiritualité est d'assurer, voire

---

190 Leonardo Boff et Frei Betto, *Mística e Espiritualidade*, Rio de Janeiro, Garamonde, 2008, p. 9, p. 120.

191 L. Boff et F. Betto, *Mística e Espiritualidade*, p. 9.

192 Notons encore que les théologiens en question ne différencient pas le religieux du spirituel, et celui-ci du mystique, néanmoins, cette non-différentiation ne semble pas indiquer un manque de rigueur, mais plutôt refléter une compréhension méthodologique et ontologique du phénomène religieux.

d'introduire le lieu de l'Autre, là où il n'est plus ce lieu qui, comme nous l'avons déjà mentionné, fonctionne comme une sorte de matrice ordonnatrice de l'ordre symbolique. De cela, nous pouvons conclure que ce qui est en crise lors d'une crise, c'est précisément le lieu de l'Autre. Donc, en offrant un abri à toutes sortes de désintégrations de l'ordre symbolique provoquées par une crise, la vie spirituelle demeure un effort qui vise à assurer le lieu de l'Autre comme adresse. À ce sujet, notons que selon Lacan, « l'Autre, comme lieu de la vérité, est la seule place, quoiqu'irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom. Dieu est proprement le lieu où […] se produit le *dieu*-le *dieur*-le *dire*. Pour un rien, le dire ça fait Dieu »[193]. Or, c'est cette adresse qui permet au sujet parlant non seulement de produire, voire de soutenir le lieu de l'Autre, mais de produire autour de lui un discours.

Cependant, ne confondons pas une lecture qui pose Dieu comme lieu de l'Autre avec une lecture qui pose Dieu comme radicalement autre comme le font par exemple Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida. Pour une perspective qui essaye de rendre compte du fait chrétien, les théologies du radicalement autre, pour ainsi dire, prônent une sorte de « retour » au paganisme, où le(s) dieu(x) étaient radicalement étrangers aux humains. Le problème que cette lecture pose pour le corps chrétien, c'est qu'elle ignore l'incarnation de Dieu en l'homme Jésus. Or, cet événement original rend non seulement possible le penser de Dieu en la personne humaine, mais également le penser de la personne humaine en Dieu. Ainsi, comme nous pouvons le constater, cette théologie parle de Dieu, mais de Dieu compris comme une altérité absolue et comme un vide qui n'est jamais dialectisé. Nous reviendrons sur cette problématique du vide.

Pour l'instant, selon une perspective chrétienne, nous pouvons faire un raccourci et clore toute une série d'analyses et d'arguments en rappelant que l'incarnation de Dieu en l'homme Jésus n'a pas seulement rendu possible la contemplation de sa double nature, mais

---

193 J. Lacan, *Encore*, p. 44.

qu'avec elle et par elle le chrétien a pu se reconnaître en Dieu, en son nom, qui est *agapè*[194]. Or, c'est précisément parce que Dieu est *agapè* qu'Il est sans limite et amour « du simple fait qu'il aime », ce qui équivaut à dire qu'« aucun refus ne rebute ni ne borne ce qui pour se donner, n'attend le moindre accueil, ni n'exige le moindre égard ». L'effet de l'expérience de la reconnaissance que le chrétien peut faire à cette personne privilégiée qui est le Christ le condamne à transgresser sans cesse toutes sortes de limites, y compris celle de l'altérité absolue, car il n'est que dans le Christ. C'est pour cela que la réduction du lieu de Dieu au lieu de l'Autre est compliquée, voire insuffisante. Pouvons-nous vraiment réduire le Dieu incarné à l'Autre compris comme un lieu d'adresse ou comme une sorte de matrice signifiante dépourvue de subjectivité et de désir, comme semble le faire Žižek ? À ce propos, la lecture millérienne[195] qui pose l'Autre comme l'Autre désirant et désiré nous conviendrait mieux.

Ainsi, pour mieux comprendre la vie spirituelle, analysons ce qui la structure, à savoir, le fait que, pour le chrétien, « Dieu [est] devenu dans le Christ un homme et un personnage de l'histoire »[196]. Malgré leur diversité, la vie spirituelle des chrétiens repose sur des manières de vivre l'unité de Dieu et de l'humanité dans le Christ s'inscrivant dans l'histoire. Or, rappelons que l'unité de la double nature (une seule personne et une seule hypostase) de Jésus n'a pas toujours été acquise. Elle aussi s'inscrit dans l'histoire et cela d'une manière à soulever la nécessité de cette condition, car, comme le dit Balthasar :

> Tout repose sur l'unité du Christ : il faut qu'il soit Dieu pour faire que, pour tout homme, tout dépend de ce qu'il a lui-même expérimenté comme mort et comme résurrection, mais il faut qu'il soit homme pour

---

194 Jean 4, 8.

195 Jacques-Alain Miller, « Les hérétiques », deuxième partie, enregistré le 08-07-2017. Audio disponible en ligne à http://www.radiolacan.com/fr/topic/1016/3, consulté le 29 juin 2019.

196 H. Balthasar, *La foi du Christ*, p. 41-42.

> avoir pu vivre et expérimenter ce qui, devenu principe et source, s'appelle chez les autres foi chrétienne.[197]

La foi, en tant qu'expérience de confiance en Dieu, est une réalité spirituelle. Nombreux sont les théologiens et les mystiques, comme Jean de la Croix, à exhorter à la foi comme l'unique moyen de vivre uni à Dieu[198]. Ne nous arrêtons pas là et indiquons que le mystère de l'incarnation et la résurrection du Christ sont des événements au sens d'un réel impossible à relier à une structure symbolique déjà établie. Nous avons commencé notre analyse sur le statut de l'acte et maintenant précisons que nous pouvons l'appliquer à la notion d'événement. En effet, nous pouvons établir une sorte de parallélisme, car l'événement aussi, comme le rappelle Vattimo, « ne peut jamais être pur symbole d'un autre événement précis de l'histoire, son interprétation spirituelle ne se réduit jamais seulement à un déplacement chronologique, du passé au futur (ou vice versa) »[199]. L'événement fonctionne, ainsi que le souligne Žižek, comme le réel impossible d'une structure symbolique[200]. Or, c'est en tant que tel qu'il introduit une rupture radicale avec la logique présente dans le registre religieux païen, où les dieux sont dans les cieux ou dans le monde des idées, séparés, du monde de l'histoire des humains[201]. À ce propos, Žižek remarque le changement de la résurrection du Christ dans la compréhension du temps. « La mort du Christ, dit-il, *n*'est *pas* l'équivalent de la mort saisonnière du dieu païen : ce geste désigne plutôt une *rupture* du mouvement circulaire de mort et de renaissance, le passage à une dimension complètement différente du Saint-

---

197 *Ibid.,* p. 42.

198 Jean de la Croix, « La montée du carmel », *Œuvres spirituelles*, Paris, Seuil, 1947, trad. de Grégoire de Saint-Joseph, livre II, chap. 8, p. 132.

199 G. Vattimo, *Après la chrétienté,* p. 49.

200 S. Žižek, *Fragile absolu,* p.135.

201 *Ibid.,* p.174.

Esprit »[202]. Cette lecture est d'ailleurs intégralement soutenue par Balthasar, qui affirme lui-même que « Jésus ne déborde nullement l'horizon biblique, pour s'orienter par exemple vers une conception mythique du temps, celle d'un sauveur qui viendrait du ciel pour y remonter, mais il radicalise au contraire la conception proprement biblique du temps »[203]. Nous pouvons certainement dire qu'avec et dans le Christ les distinctions les plus diverses et les plus fondamentales comme intérieur et extérieur, homme et femme, esclave et homme libre, sont complètement subverties. Il est certain que cette subversion engendre une rupture qui n'est pas sans produire un traumatisme ou *troumastisme*[204], comme préfère l'écrire Lacan. Il y a une crise.

Certes, il est douloureux de constater que l'ordre symbolique du monde, auquel les sujets tiennent, perd sa consistance quand le Christ, le Verbe fait chair, s'inscrit comme un réel qui n'en fait qu'à sa tête comme le dit Miller. N'oublions pas les dires de Saint Paul dans l'épître aux Galates 3, 28, où il affirme qu'« [i]l n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ ». Cela étant dit, il faut sans doute aller plus loin qu'affirmer simplement que le christianisme est un discours subversif. Il faut dire que le Christ est la crise, la cause de la crise et, pour le chrétien, le traitement de la crise. Toutefois, que reste-t-il de cette crise ? Que demeure-t-il de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ, sinon un tombeau vide ?

La question est donc de savoir comment traiter ce vide-là, et quel statut lui donner, car si nous considérons qu'il s'agit d'un vide ordinaire, nous n'avons qu'à le remplir avec une vision du monde, une idée ou même avec une image, comme l'a fait le peuple d'Israël au pied du mont Sinaï. Néanmoins, le problème est moins de savoir comment remplir le vide que de

---

202 *Ibid*.

203 H. Balthasar, *La foi du Christ*, p. 220.

204 Le néologisme *troumatisme* désignant la dimension réelle du trauma apparait pour sa première fois dans la séance du 19 février 1974, *Le SéminaireLes non-dupes errent*, inédite et disponible en ligne: http://staferla.free.fr/S21/S21.htm, consulté le 29 juin 2019.

savoir le créer et le soutenir. Ainsi, nous pouvons dire que, dans une issue logique plus intéressante que celle de l'idolâtrie ou de Dieu comme concept bouche-trou (*Lückenbüsser*[205]), qui sert pour suppléer le manque de savoir, les chrétiens ont saisi qu'ils ne peuvent pas opérer directement avec le réel en soutenant ainsi Dieu comme un trou dans le savoir.

Toutefois, ils ne se contentent pas pour autant de jouir du sens, c'est-à-dire, d'opérer essentiellement sur le registre symbolique qui entoure cette béance hors sens. Leur issue a donc été celle de ne pas ignorer et de ne pas boucher ce lieu vide laissé par la résurrection du Christ, mais de l'entretenir. Pourtant, en faisant ce choix, ils ont saisi ou été saisis par un vide qui n'est pas vidé de présence. Ainsi nous pouvons ajouter « que le lieu vide dans la structure est en lui-même corrélatif de l'élément errant qui n'a pas sa place : ce ne sont pas deux entités différentes, mais l'endroit et l'envers de la même entité, c'est-à-dire que l'une est la même entité inscrite sur les deux faces d'une bande de Moebius »[206], comme le souligne Žižek.

Donc, en gardant ce lieu de présence/absence au cœur de Jérusalem, les chrétiens ont pu entretenir une vie spirituelle, une relation qui ne tient qu'à un écart minimal entre la présence (négative) et l'absence (positive) du Christ. Effectivement, dans ce qui reste de cet écart, nous ne trouvons pas d'ordre signifiant, mais c'est autour de cet écart-là, de cet écart entre le lieu vide (exclu de la structure signifiante) et l'élément positif (du signifiant) que le chrétien a rendu possible un vrai travail de lecture des frontières. Nous pouvons ainsi dire que c'est autour des traces laissées lors d'une crise qu'un discours nouveau — la spiritualité — est devenu possible. Or, saisir cette opération autour de l'écart ou du non-rapport introduit par le Christ que « nul ne possède et dont chacun se sait dépouillé »[207], et qui se donne sans cesse est très important, car c'est à partir de cela que le chrétien (avec le Christ et par le Christ ou par

---

205 Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Trad. Bernard Lauret ; avec la collab. de Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 369.

206 S. Žižek, *Fragile absolu,* p. 46.

207 Jean-Daniel Causse, « Croyance et lien social. Entre imaginaire et symbolique », *Le sociographe*, 2-2010 (n° 32), p. 12-25, p. 24.

l'amour et avec l'amour) peut, non éliminer, mais suppléer à cet écart de structure et donc accomplir l'union (ou le *religare*) avec Celui qui est par définition désiré et désirant.

3.3 Les manuscrits autographiques

Comme nous avons pu le constater dans la section précédente, la notion d'écart est fondamentale à la vie spirituelle. Toutefois, nous pouvons nous interroger quant à savoir si la vie spirituelle elle-même n'est pas productrice de cet écart nécessaire entre le sujet et Dieu. Plus précisément, nous pouvons placer cette question dans le champ de l'écriture et interroger si le spirituel n'engendre pas cette différence, voire cet écart dans l'écriture de la lettre. Il y a, comme nous l'avons déjà souligné, un rapport qui s'écrit entre le spirituel et la lettre. Pourtant, comme l'a très bien souligné Anthony-Joseph Pinelli : « Avant qu'il n'y ait des textes spirituels, il y a des personnes spirituelles, des personnes qui, dans l'Esprit du Christ ressuscité, ont fait l'expérience de Dieu, en ont été conscientes et l'ont raconté »[208]. Autrement dit, tout ce que nous pouvons analyser des narrations de l'expérience spirituelle ou mystique ne nous est accessible qu'à travers leurs efforts d'écriture.

En ce sens-là, nous pourrions, comme le font plusieurs auteurs, dire qu'en effet ces auteurs spirituels ont écrit tout ce qu'ils ont découvert dans leur vie et, de ce fait, conclure que « le spirituel écrit son expérience afin d'en rendre compte à autrui […] ou encore afin de se l'expliciter à soi-même sous le regard d'autrui »[209] . Cela n'est exact que si, ce faisant, nous

---

208 Anthony-Joseph Pinelli, o.c.d. « Je te donnerai un livre vivant : réflexions sur l'acte de lecture de textes spirituels », J.E. de Ena et M.-L. Huet (direction), *Recherches Carmélitaines* : Le monde est en feu ! : Colloque du V centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila, Toulouse, Édition du Carmel, 2017, p. 73.

209 A-J. Pinelli, o.c.d. « Je te donnerai un livre vivant… », p. 73

réduisons l'écriture au statut d'outil ou de moyen de production d'un témoignage, ce qui, en soi, n'est pas faux. La question est de savoir si nous pouvons nous contenter de cette interprétation. En effet, nous pouvons aussi soutenir la thèse que l'acte d'écrire est une partie constituante de l'expérience spirituelle ou mystique à proprement parler. Ainsi, Pinelli, reconnaît que cette activité d'écriture est capable de réactiver l'expérience « et de faire entrer une nouvelle expérience spirituelle[210] ». Cependant, pour Pinelli, ce qui motive l'acte d'écrire est l'effort de « rendre intelligible[211] ».

Ce point de vue sur l'écriture est aussi partagé, entre autres, par Thomás Álvarez, lui aussi Carme déchaussé. Mais, à la différence de Pinelli qui reconnaît une position heuristique entre l'écriture et l'expérience mystique, Álvarez soutient une position plus tranchée. Il comprend que c'est « la vague déferlante des grâces mystiques qui la [Thérèse d'Avila] force à écrire pour mieux discerner »[212] . Il s'agit en effet d'indiquer une lecture classique considérant l'écriture comme un moyen organisateur (logos) et, par conséquent, comme une modalité de compréhension. Il est certain que l'écriture sert à cela, mais une telle hypothèse de lecture suffit-elle pour rendre compte du rôle de l'écriture dans une expérience mystique ou même créatrice ? N'y aurait-il pas dans la manière de traiter l'écriture un savoir-faire que certains mystiques, comme Thérèse d'Avila, déploient et développent pour travailler l'irruption de ce qui résiste à tout effort d'intelligibilité ? L'écriture ne serait-elle pas un moyen de production du réel ? Autrement dit, n'est-ce pas cette jouissance particulière et complètement hors de toute portée de sens qui pousse certains sujets mystiques à écrire ? Lorsqu'est invoquée une jouissance hors sens, ces questions ne contredisent pas la lecture du Carme, mais elles déplacent la problématique en libérant ainsi l'écriture des présupposés raisonnables et raisonnés justifiant sa composition.

---

210 *Ibid.,* p. 74

211 *Ibid.*

212 Tomás Álvarez, *Introduction aux œuvres de Thérèse d'Avila, Livre de la vie*, Trad. Nelly Dinnat, o.c.d.s, Paris, Cerf, 2010, p. 150.

Certes, pour développer l'écriture à partir du registre de la jouissance de la lettre, nous devons dialoguer davantage avec la psychanalyse et avec ce que nous lèguent les mystiques, car, dans les deux cas, il y a une primauté de l'expérience par rapport à celle du savoir. Mais gardons cette orientation à l'esprit, car nous reviendrons sur ce point à plusieurs moments de notre étude, notamment dans la section « La vérité comme acte » et « L'écriture borroméenne de la vérité » du cinquième chapitre, ainsi que dans le dernier et septième chapitre intitulé « Théologie mystique », où la problématique de l'écriture est centrale. Pour l'instant, précisons que l'expérience mystique vécue par Thérèse de Jésus n'est pas le résultat d'un processus préparatoire d'une ascèse personnelle ou technique, ou d'un entraînement induit de l'extérieur. Également, comme nous le préciserons par la suite, ce n'est pas non plus une production intellectuelle ni un exercice postural du corps. Chez la docteur de l'église, l'expérience mystique surgit dans l'écart entre elle et Dieu, entre le désir et le savoir, entre l'angoisse et la mort. Précisément, ne serait-ce pas cet écart, l'effet de la pratique de l'écriture ? En tout cas, ce que nous pouvons avancer c'est que, comme ce qui peut advenir dans l'écriture, son expérience mystique ou sa rencontre avec Dieu dans l'oraison est un fait inespéré, complètement imprévu, effet de surprise ou de la grâce de Dieu.

3.4 Une question de style ou les enjeux politiques

Pour l'instant, essayons de saisir quelque chose de la singularité de Thérèse à partir du style unique qui émerge de sa production littéraire. L'attention accordée à l'analyse littéraire a pour visée de saisir un trait distinctif du sujet Thérèse dans son acte créateur. Qu'est-ce qu'un style, sinon un agencement ou une cohabitation particulière entre l'universel et le singulier ? Or cet agencement, toujours particulier, est nécessairement lié à ce que Lacan nomme l'éthique, ou l'acte de ne pas céder sur son désir. Le style renvoie à l'acte même du sujet. Ainsi, une écriture comme celle de Thérèse n'est pas sans rappeler sa constitution

subjective qui, comme l'a dit Jean Bellemin-Noël, « se figure en rapport dynamique avec les divers objets auxquels peut s'adresser son désir »[213] .

Y a-t-il une voie possible de transmission autre que celle du style ? Même si le *Livre de la vie* a souffert de certaines coupures et censures, il n'a jamais cessé de circuler et d'affecter ceux qui le lisent. Le parcours de ce livre est notable. À propos du manuscrit, il est important de souligner que la version éditée dans les *Œuvres complètes* constitue la deuxième rédaction du *Livre de la vie*. De la première nous ne savons pas grand-chose, sauf qu'elle fut achevée en juin 1562, lorsque Thérèse avait quarante-sept ans. Nous ignorons la cause de la disparition de ce premier manuscrit, et le plan choisi par l'écrivaine. Il était probablement structuré de la même manière que celui de la deuxième rédaction, soit en deux parties : une qui décrit la vie de Thérèse dans le foyer familial, et une autre son expérience de conversion et ses expériences mystiques ou de grâces que Dieu lui accordait. Cependant, notons que ce second thème est en réalité l'objet de tout le récit. Le *Livre* présente l'expérience mystique qu'a connue Thérèse au cours des deux dernières années de sa vie.

Il est intéressant de noter que l'Inquisition n'a jamais autorisé la publication du *Livre de la vie* du vivant de Thérèse. Néanmoins, cela n'a pas empêché la reproduction de ce manuscrit qui, en très peu de temps, a fait le tour de l'Espagne. Peut-être Thérèse a-t-elle voulu assurer la plus grande discrétion à ce livre fait « uniquement sur l'ordre de ses confesseurs, et pour eux seuls[214] » et le garder secret, comme veut le lire Auclair. Peut-être Thérèse d'Avila et son confesseur (P. Jérôme Gratien) préféraient en faire des copies à l'usage des Carmels et, à la rigueur, des personnes particulièrement averties des questions de spiritualité[215] comme le souligne Perez, plutôt que de donner à ces textes une large diffusion. Ces deux lectures sont possibles.

---

213 Jean Bellemin-Noël, *Psychanalyse et littérature*, Paris, PUF, 2012, p. 51.

214 Marcelle Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Éditions du Seuil, 1950, p. 269.

215 J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* p. 277.

Cependant, le fait est qu'en très peu de temps, le manuscrit a circulé dans les principaux cercles de lectures. Il est vrai que beaucoup de copies ont été faites sans l'autorisation de Thérèse et qu'elle ne pouvait pas en décider. Mais il est également vrai que Thérèse avait confié son « âme »[216] — sa façon de nommer son manuscrit —, à des personnes centrales pour la vie culturelle de son temps, par exemple la Doña Luisa de la Cerda, son amie et une des femmes les plus riches d'Espagne. C'est possiblement par cette voie que le *Livre* est parvenu jusqu'à la famille royale[217].

Bref, de manuscrit en manuscrit, de copie en copie, de main en main, nous avons fait connaissance avec *Le livre de la vie*, qui suscitait toute sorte de réactions[218]. Par exemple, en 1571, Barthélemy de Medina, professeur à l'Université de Salamanque « n'hésitait pas à mettre Thérèse en cause dans ses cours en parlant de ces femmes de rien (*mujercillas*) qui vont de ville en ville, alors qu'elles feraient mieux de rester chez elles à réciter leur chapelet et à filer »[219] . D'ailleurs, ce même professeur accusera et dénoncera plusieurs de ses collègues humanistes pour avoir innové dangereusement en matière de critique de la lecture de la Bible[220]. Néanmoins, notons qu'en même temps, et dans la même université, d'autres professeurs comme le renommé théologien augustinien Curiel, ne tarissaient pas d'éloges sur la qualité littéraire et spirituelle de l'écriture de Thérèse, et ils le faisaient devant l'assemblée de tous ses étudiants[221].

---

216 Par exemple, quand elle envoya un exemplaire à Doña Luisa de la Cerda, la sainte écrivit : « C'est mon âme que je vous confie. » Voir Thérèse d'Avila, *Lettres* 10, *Œuvres complètes*, Trad. Mère Marie du Saint Sacrament, Paris, Cerf, 1995, p.1380.

217 J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* p. 229.

218 *Ibid.,* p. 229 ; 281.

219 *Ibid.,* p. 203.

220 *Ibid.,* p. 336.

221 J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* 229.

Malgré cela, Thérèse n'a jamais eu de souci relié aux débats fomentés par les positions théologiques diverses. Si elle a souffert par son écriture, ce fut essentiellement en raison de son caractère politique[222]. En effet, nous savons que son *Livre* fut envoyé à l'Inquisition sous l'accusation de représenter une doctrine dangereuse[223]. L'accusatrice était la princesse d'Eboli qui, d'ailleurs, alimentait d'une manière générale une énorme rancune contre les carmélites déchaussées[224]. Précisons que cette princesse avait essayé de vivre dans un couvent carmélite et en avait été renvoyée, à cause de ses extravagances et de ses exigences démesurées[225].

Reprenons la question du style ou plus particulièrement du débat précis rattaché à cette question. Il est peut-être exagéré de dire que Thérèse a développé une langue-Thérèse, puisqu'il s'agit de souligner bien le contraire, Thérèse fait un notable effort pour retourner au langage le plus ordinaire, même si cet appel au langage du quotidien implique un maniement qui lui est propre et qui la singularise. En fait, elle laisse clairement entendre qu'elle n'appréciait guère les corrections que les hommes de lettres faisaient dans ses manuscrits. Si,

---

222 Un autre souci politique vécu par la sainte fut causé par les supérieurs de l'Ordre des Carmes, car n'oublions pas que Thérèse fut la réformatrice de l'Ordre des carmélites et que les Carmes chaussés ou de la Mitigation n'étaient pas contents de l'ampleur que gagnait cette réforme initiée par Thérèse de Jésus et Jean de la Croix. Or, l'effet qui en résulta fut tel que, vers la fin de 1575, les chaussés ou les non-réformés n'économisaient pas leurs efforts pour supprimer totalement l'œuvre de Thérèse d'Avila ainsi que toute trace de son travail. Cette situation particulièrement difficile pour la carmélite fut réglée par l'intervention de Philippe II, roi d'Espagne, qui intervint pour protéger la réforme des déchaussées et des déchaussés.

223 De toute manière, comme plusieurs lettrés d'Espagne, la princesse avait eu connaissance des écrits de la carmélite et avait alors commandé une copie du manuscrit. Cependant, chez elle, le *Livre de la vie* faisait l'objet de nombreuses moqueries et de commentaires malveillants. Auclair, note qu'« on les compara en se jouant, aux duperies démoniaques de Magdalena de la Cruz (Auclair, p. 269). » Il est possible qu'en s'amusant de la situation, en associant l'expérience mystique thérésienne à la supercherie et à la débauche, la princesse accusât le *Livre* de contenir « des visions, des révélations, et l'exposé d'une doctrine dangereuse (*Constitution*, p. 9 - 7.) ». C'est ainsi qu'il fut soumis à l'attention de l'Inquisition espagnole. Voir : M. Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, 269 ; J.Pérez, *Thérèse d'Avila, p.* 229.

224 M. Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, p. 269 ; J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* 229.

225 *Ibid.*, p, 266.

comme Pérez[226], nous en croyons le témoignage d'Anne de Jésus, en voyant certaines copies corrigées, Thérèse ne pouvait pas s'empêcher de se lamenter : « Que Dieu pardonne à mes confesseurs ; ils me retournent ce qu'ils m'ont demandé d'écrire, mais ils introduisent des modifications et ils changent des mots : ce n'est pas moi qui ait écrit ça, ni ça ». De même, si aujourd'hui nous sommes capables de reconnaître quelques corrections et modifications du *Livre de la vie*, c'est parce que Thérèse barrait ce qui ne lui plaisait pas et remettait la première rédaction au-dessus de la ligne[227]. Le travail et la production thérésienne sur la langue nous fait penser au premier paragraphe de *Σημειωτιχη*, où Kristeva dit :

> Faire de la langue un travail – ποιειν –, œuvrer dans la matérialité de ce qui, pour la société, est un moyen de contact et de compréhension, n'est-ce pas se faire, d'emblée, étranger à la langue ? L'acte dit littéraire, à force de ne pas admettre de distance idéale par rapport à ce qui signifie, introduit l'étrangeté radicale par rapport à ce que la langue est censée être : un porteur de sens. Étrangement proche, intimement étrangère à la matière de nos discours et de nos rêves, la « littérature » nous paraît aujourd'hui être l'acte même qui saisit comment la langue travaille et indique ce qu'elle a le pouvoir, demain, de transformer.[228]

Notons que c'est l'inventivité et la particularité de son rapport à l'écriture qui a permis à Azorin de dire que, comme auteur, Thérèse lui paraissait supérieure à Cervantès, car, à l'époque de ce dernier, la littérature espagnole était une réalité ; du temps de Thérèse, elle n'en était qu'à ses débuts[229]. Au détriment de toute rhétorique savante (qu'elle soit théologique ou philosophique) et peut-être précisément pour cela, Thérèse a pu forger plus qu'un style, un

---

226 J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* p. 241-242.

227 *Ibid*.

228 Julia Kirsteva, *Σημειωτική : Recherches pour une sémanalyse (extraits)*, Paris, Seuil, 1978, p.9

229 *Ibid.*, p. 249.

savoir bien écrire-dire. Néanmoins, nous ne pouvons pas négliger que, chez elle, cette beauté n'est pas sans causer un effet de sidération. Il est vrai que nous pouvons concevoir la beauté comme une « défense dernière contre le réel[230] » parce que « [l]a beauté en est le sens et elle en constitue la valeur. En effet, la beauté est, dans l'objet, ce qui le désigne au désir[231] ». Il est également vrai que la beauté qui traverse les écrits thérésiens n'est jamais éloignée d'un terrible à dire, peut-être parce que, derrière les objets qui se remplacent l'un l'autre, elle demeure la Chose meurtrière, dont Dieu est le dernier des noms.

Ne serait-ce que pour cette raison, parce que la lettre, notamment celle thérésienne, expose cette frontière avec le réel, la réception de son *Livre de la vie* dans les études d'analyse littéraire ou dans les sciences des religions ou, encore, dans les études psychanalytiques suscite un certain malaise qui se traduit dans l'effort constant de vouloir catégoriser le livre soit comme une autobiographie, soit comme une auto-analyse. Certains auteurs comme Marcelle Auclair, Denis Vasse et plusieurs autres issu(e)s du Carmel déchaussé préfèrent souligner la dimension autobiographique du *Livre*, tandis qu'Antoine Vergote, Jeannine Poitrey et Julia Kristeva le qualifient plutôt d'auto-analyse.

3.5 Auto-biographie

La première grande difficulté est d'abord de définir les termes. Il n'est pas facile de préciser ou de donner une définition consensuelle de l'autobiographie comme genre littéraire,

---

230 J.-A. Miller, « L'inconscient et le corps parlant ».

231 G. Bataille, *L'érotisme,* p. 153.

puisqu'il s'agit d'un genre problématique, comme le souligne Marcel de Grève[232]. Néanmoins, nous le distinguons des mémoires, qui mettent l'accent sur les événements extérieurs ou bien de la réflexion politique ou philosophique, ainsi que du journal intime, rédigé au jour le jour. Cependant, comme le souligne Blanchot, « ce n'est pas parce que le récit raconterait des événements extraordinaires qu'il se distingue du journal », surtout, parce que, précise-t-il, « l'extraordinaire fait aussi partie de l'ordinaire »[233]. Et, effectivement, pour reprendre la nuance proposée par Blanchot, nous pouvons noter que le *Livre de la vie* fait la preuve que l'extraordinaire, la grâce de Dieu, se manifeste dans l'ordinaire du quotidien, en tout cas du quotidien de Thérèse largement marqué par l'oraison. Cependant, Thérèse ne nomme pas cela « autobiographie », mais son « livre », « mon âme ». Aussi, précisons, comme elle le souligne, que Thérèse ne vise pas à parler de sa vie, mais « des miséricordes de Dieu ». Notons que la nuance qu'elle introduit entre « mon âme » et les « miséricordes de Dieu » n'est pas évidente. Néanmoins, elle semble primordiale pour comprendre ce qui constitue les enjeux rattachés à cette écriture.

Si nous reprenons l'effort de penser le style d'écriture que Thérèse a forgé dans son *Livre*, nous noterons que cela pose une question dont la réponse est loin d'être simple et quasi impossible à déterminer d'une manière certaine. Le style que Thérèse met en œuvre relève d'une initiative littéraire particulière. Tomás Álvarez, un incontournable des études thérésiennes, a consacré une section de son ouvrage à la question : *Le Livre de la vie*, une autobiographie ? À cet égard, la plume d'Álvarez révèle son hésitation. Ainsi, même si parfois il affirme que *Le livre de la vie* est une autobiographie[234], il mentionne, par ailleurs, qu'« en réalité il n'est pas une autobiographie proprement dite. Son contenu biographique est partiel, partial et orienté ».

---

232 Marcel de Grève, « L'autobiographie, genre littéraire ? », *Revue de littérature comparée*, vol. 325, no. 1, 2008, p. 23-31.

233 Maurice Blanchot, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 253.

234 T. Álvarez, *Introduction,* p. 161.

Bien que la question autour du style du *Livre de la vie* ne soit pas close, certains auteurs (incluant des carmélites) insistent pourtant sur sa dimension autobiographique, sans en discuter les implications. Par exemple, c'est le cas de Silvano Giordano pour qui le *Livre de la vie* est une autobiographie, puisque selon lui « Thérèse parle de l'origine familiale, de son intérêt pour la culture et pour les livres, une attitude qui l'accompagna tout au long de son évolution humaine et spirituelle.»[235] Encore à propos de Giordano, il introduit une appellation, qui, à notre avis, est tout à fait juste pour décrire l'œuvre thérésienne, soit des « manuscrits autographes »[236]. Or, même si le *Livre de la vie* n'est pas autographié, il s'avère que la lettre même est déjà la signature de l'auteure, car elle révèle précisément ce qui est hors série ou incomparable, à savoir, le style[237]. Mais, malheureusement, Giordano n'envisage pas la portée de cette expression et il tombe dans la séduction de la catégorisation classique en en faisant une autobiographie, comme mentionné précédemment. Dans cette même lignée de lecture, citons Emmanuel Renault — autre Carme déchaussé contemporain — qui reprendra lui aussi la notion d'autobiographie pour interpréter le *Livre de la vie*.[238]

Renault emploie le terme autobiographie non seulement pour désigner le style du récit, mais également l'ouvrage thérésien. Or, nous pouvons dire que la circulation contemporaine de ce que nous comprenons comme un malentendu s'appuie, dans une certaine mesure, sur le choix de Marcelle Auclair, responsable de l'excellente traduction des œuvres complètes de Thérèse en langue française. Auclair a choisi de traduire « *Libro de la vida* » (*Livre de la vie*) par *Autobiographie.*

---

235 Silvano Giordano o.c.d. « Raconter Thérèse de Jésus : Tendances historiographies récentes », *Le monde est en feu !* Colloque du Ve centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila, Collectif sous la direction de J.E. de Ena et M.-L. Huet, Toulouse, Édictions du Carmel, 2017, p. 47.

236 S. Giordano o.c.d. « Raconter Thérèse de Jésus », p. 36.

237 Une version numérisée du *Livre de la vie* écrite par la main de Thérèse de Jésus est disponible en ligne par Edición Monte Carmelo: https://www.teresavila.com/escrito/su-vida-biografia/, consulté le 29 juin 2019.

238 Emmanuel Renault, o.c.d., et Jean Abiven, o.c.d, *L'oraison thérésienne*, Éditions du Carmel, Collection ExistenCiel, Toulouse, 2010, p. 09. Voir aussi : S. Giordano o.c.d, « Raconter Thérèse de Jésus : Tendances historiographies récentes », p. 36.

Cependant, il est à noter deux choses: la première, des années après l'achèvement de son *Livre*, dans une lettre datée du 1581, Thérèse affirma : « j'ai intitulé ce livre *Les Miséricordes de Dieu.* » [239]; la deuxième est que le choix de la traduction d'Auclair n'est pas sans effets d'interprétation. Il est vrai que, comme le souligne Auclair, « [p]lusieurs des confesseurs de sainte Thérèse de Jésus lui demandèrent d'écrire le récit de sa vie », mais la question à se poser est de savoir où commence la vie pour Thérèse ? Cette question est fondamentale, car la notion même de vie n'est pas dissociée du rapport à Dieu que Thérèse découvre. La vie n'est donc autre chose que celle vécue avec Dieu. Cette « vie nouvelle » conçue dans le rapport à l'Autre[240] est, en effet, « celle qui a commencé avec les grâces d'oraison dont j'ai entrepris le récit est bien, je crois pouvoir le dire, la vie de Dieu en moi ».[241] Remarquons qu'ici, le récit doit être compris comme un travail d'écriture. Nous soulignons cela, car il nous semble important de noter que la découverte, ou plutôt la grâce de « Dieu en moi », n'advient qu'à partir de ce travail sur la lettre qui n'est pas, comme nous l'avons déjà indiqué, sans creuser un certain écart nécessaire pour la rencontre avec Dieu.

D'ailleurs, des auteurs comme Perez et Jeannine Poitrey[242] s'opposent farouchement à cette lecture puisque, comme ils le soulignent tous les deux, le *Livre de la vie* « c'est beaucoup plus » qu'une autobiographie, comme le souligne Poitrey. Selon ce dernier, il faut considérer cette œuvre comme « un livre dont le thème est à élever au niveau d'une leçon spirituelle ». Il est en effet une sorte de mélange entre « témoignage » et « doctrine » avec une attitude pédagogique magistrale, souligne l'auteur. Toutefois, comme nous le verrons par la suite, Poitrey considère que le *Livre* est un bel exemple d'auto-analyse.

---

239 Thérèse de Jésus, *Lettre* 415.1, 19 novembre 1581, *Œuvre complètes*, Trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, o.c.d., Paris, Cerf, 1995, p. 2197.

240 Voir la section suivante : L'oraison ou la grâce de l'Autre.

241 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie* 23,1, Œuvres Complètes, Tome 1, Trad. Marcelle Auclair, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

242 Jeannine Poitrey, *Introduction à la lecture de Sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 51.

D'une manière plus affirmée que Poitrey, Pérez souligne que non seulement ce *Livre «* n'est pas à proprement parler une autobiographie »[243], mais qu'il « serait absurde de voir en Thérèse la préfiguration de ce genre littéraire [autobiographique][244] », parce qu'il n'apporte pas beaucoup d'éléments biographiques à proprement parler. En effet, c'est seulement dans les dix premiers chapitres que nous pouvons relever quelques informations d'ordre biographique[245], et là encore, il faut le préciser, les éléments ne sont pas nombreux. Il est important de noter que des moments importants comme l'initiation monastique de Thérèse ou sa formation dans la spiritualité carmélite ne sont même pas mentionnés[246]. Or, malgré l'insistance de certains auteurs, nous constatons que l'ouvrage thérésien ne répond pas aux exigences classiques d'une œuvre autobiographique. Mais peut-être faut-il poser la question autrement. Qui écrit le *Livre de la vie* lorsque Thérèse l'écrit ?

Pour Philippe Lejeune, spécialiste en la matière et créateur du *Pacte autobiographique*, il est important, pour reconnaître une autobiographie, de considérer d'abord un « [r]écit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité[247] ». Autrement dit, « [p]our qu'il y ait autobiographie, il faut qu'il y ait identité de l'auteur, du narrateur et du personnage »[248] . Toutefois, la définition de Lejeune trouve des limites très claires chez la sainte d'Avila. D'abord, il faut noter qu'il s'avère parfois difficile de distinguer le « je » et le « Il ». Il ne s'agit pas ici de poser une confusion entre les deux, ni même d'invoquer une lecture de l'immanence chez la mystique, mais tout simplement de considérer

---

243 J. Pérez, *Thérèse d'Avila*, p. 23.

244 *Ibid.*

245 *Ibid.*

246 T. Álvarez, *Introduction aux œuvres de Thérèse d'Avila*, p. 155.

247 Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique,* Paris, Seuil, 1975, p. 14.

248 *Ibid.,* p. 15.

que parfois elle parle de Dieu et parfois elle est parlée par Dieu. En outre, il faut considérer que la relation de Thérèse à Dieu est trinitaire, ce qui veut dire que parfois c'est Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui parle ou qui sont parlés:

> et comme j'étais habituée à la présence seule de Jésus-Christ, il me semblait toujours que j'étais quelque peu gênée (*impedimento*) de voir ces trois Personnes, bien que je comprends qu'il est un seul Dieu, et aujourd'hui le Seigneur m'a dit, en pensant à tout cela, que j'étais équivoquée d'imaginer les choses de l'âme avec la représentation qu'offre le corps; il s'agit donc de rendre compte que ce sont des choses très distinctes, et que l'âme était capable d'en jouir beaucoup. Il me semblait que cela se présentait comme lorsqu'une éponge s'incorpore et imbibe de l'eau ; ainsi se ressemblait mon âme qui se remplissait de cette divinité et qui, d'une certaine manière, jouissait et tenait à ces trois Personnes (…) J'entendis alors cette parole : Ne songe pas à me renfermer en toi, mais à te renfermer en moi. Les trois personnes divines étaient au dedans de mon âme ; je les voyais se communiquer à chacune des créatures, sans exception, tout en demeurant en moi.[249]

Cependant, si l'argument de Lejeune ne s'applique pas nécessairement au cas de Thérèse, il est vrai que son apport pourrait servir comme contre-argument de la thèse de Perez pour s'opposer à la lecture autobiographique du *Livre*. En effet, Perez argumente qu'il n'y a pas d'identification de ce genre littéraire dans le *Livre de la vie* de Thérèse. L'hispaniste souligne que, dans la première partie du livre, la narratrice s'attache moins aux faits qu'au parcours d'une âme désirante et inquiète qui s'achemine vers la cause de son désir, et tout cela *sans faire appel à la première personne du singulier* pour achever son argument. Ainsi, Perez insiste sur le fait que nous ne trouvons pas l'identité de l'auteur dans cette production.

---

249 Thérèse de Jésus, *Las Relaciones*, 18, Obras completas, Éd. Tomás Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, 2008, p. 1180. Ma traduction.

Autrement dit, nous ne trouvons pas facilement l'identité, ou encore la coïncidence identitaire, entre narrateur et personnage, ce qui est normalement exigé pour définir une autobiographie (ou même un journal intime). Notons que ce débat dispose d'un matériel très riche pour comprendre ce qui s'est passé pour Thérèse. Or, nous devrions prendre acte des conséquences de l'absence de l'identité (psychologique) de l'auteur. Cette réelle absence du « je » dans la première partie de son livre n'est pas anodine. Elle est non seulement révélatrice de sa position subjective, mais aussi de son parcours spirituel, voire de son expérience mystique.

Il y a en effet un changement de registre radical entre la première et la deuxième partie de son *Livre de la vie*. Mais rapportons-nous à Thérèse elle-même et accordons-lui la parole, car elle est très claire à ce sujet. Ainsi, pour introduire la deuxième partie de son *Livre de la vie*, Thérèse dit :

> à partir d'ici, c'est un nouveau livre, ou plutôt une nouvelle vie : celle dont j'ai fait le récit était ma vie ; celle que j'ai vécue depuis que j'ai commencé à parler de ces choses de l'oraison est celle de Dieu vivant en moi, à ce qui me semblait ; car je comprends qu'il m'eût été impossible autrement de perdre en si peu de temps de si mauvaises habitudes et de renoncer à de si mauvaises actions. Loué soit le Seigneur qui m'a délivrée de moi-même.[250]

Il est avant tout capital de souligner que Thérèse inscrit une coupure entre l'ancienne et la nouvelle vie. Il y a donc un avant et un après qui structure son *Livre de la vie.* Nous pouvons interroger si cette coupure ne serait pas l'acte pour lequel Thérèse inscrivait l'écart nécessaire pour la vie dans l'esprit. Précisons que ce que nous nommons coupure est compris par Thérèse comme sa *conversion*, c'est-à-dire sa rencontre avec Dieu. Il est intéressant de

---

250 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 23,1, p. 157.

noter que Dieu apparait ici comme ce réel qui déchire un système symbolique, celui de la réalité, en deux. La conversion de Thérèse pose deux paradigmes radicalement distincts. À ce propos, il est important de souligner le notable changement de langage. C'est à partir de cet événement, c'est-à-dire de la rencontre avec Dieu, que Thérèse commence à s'exprimer « à la première personne » et à employer régulièrement les adjectifs possessifs comme « mon » et « ma », par exemple.

Curieusement, il faut aussi remarquer que, lorsqu'elle commence à parler à la première personne du singulier, Thérèse ne parle pas d'elle. Or, si Thérèse ne parle pas d'elle, cela n'est certainement pas par omission, comme le souligne Álvarez, c'est que « le sujet de l'Action en est fréquemment Dieu »[251]. D'ailleurs, il note que la « narration elle-même débouche très souvent sur un acte religieux de doxologie ou d'adoration ou de supplication, ou d'abandon devant le mystère de la présence de Dieu dans la vie de Thérèse »[252]. En saisissant également la difficulté d'attraper le « je » thérésien comme sujet du récit, la remarque de Pérez est particulièrement pertinente. En effet, Pérez note que le *Livre de la vie* « se présente formellement comme un rapport de Thérèse à ses confesseurs ; d'où les formules à la deuxième personne du singulier ou du pluriel [*vuesa merced, vuesas mercedes*] »[253] . Ainsi, à la différence d'Álvarez qui interprète le *vuesa merced* comme adresse à Dieu, en tissant le fil rouge du *Livre de la vie* comme étant plutôt le rapport personnel entre Thérèse et Dieu[254], Pérez interprète le « *vuesas mercedes* » comme une adresse aux hommes d'Église et pas à Dieu.

À ce propos, il ne s'agit pas pour nous de décider à qui s'adresse Thérèse. De toute manière, comme le souligne Louis Beirnaert, celui qui occupe le lieu de l'Autre n'est pas

---

251 T. Álvarez, *Introduction aux œuvres de Thérèse d'Avila*, p. 159

252 *Ibid.*

253 J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* p. 231.

254 T. Álvarez, *Introduction*, p. 155.

toujours le même, même quand c'est Dieu qui assume cette position de l'Autre. Lui non plus n'est pas toujours le même, c'est-à-dire qu'il prend lui aussi plusieurs formes qui varient selon les modalités d'adresse et de la demande ou de la prière[255]. Toutefois, ce que nous intéresse de souligner dans cette pratique d'écriture, c'est qu'il y a une adresse. Que cet écrit témoigne d'une adresse à Dieu et parfois aux hommes d'Église n'est pas sans importance, et c'est la disposition de l'adresse que l'écriture évoque que nous soulignerons en premier.

Remarquons que, dans l'univers thérésien, l'adresse aux hommes d'Église est presque aussi importante que l'adresse à Dieu, peut-être parce que l'adresse immédiate à Dieu n'est pas conçue par la sainte sans la médiation de son Église. Il est important de souligner cela, car l'appel de Thérèse à l'Église, qui a une valeur particulière, est souvent négligé par les commentateurs de l'expérience spirituelle de Thérèse. En reconnaissant l'importance de la fonction ecclésiale pour la carmélite, Joseph Pérez note que la sainte faisait appel aux gens d'Église comme elle choisissait très bien ses confesseurs : « Elle les choisit parmi ceux qui ont fait des études et elle s'en remet à eux parce qu'ils savent mieux qu'elle ce qu'il faut penser de la vie spirituelle. » Mais en même temps, souligne l'hispaniste, « elle les manœuvre : elle leur fait croire qu'ils sont ses maîtres alors qu'ils sont en train de devenir ses disciples[256] ». En tout cas, il nous semble nécessaire de ne pas perdre de vue l'importance des théologies et des confesseurs pour le développement spirituel et littéraire de Thérèse. Il est également important de noter que Thérèse cherche à protéger la chrétienté, et à se protéger de l'identification,

---

255 Louis Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique : La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987, p.206-207.

256 J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* p. 240.

contre les hérésies issues des réformes protestantes et les mouvements des illuminés (*los alumbrados*)[257], tous les deux persécutés par l'Église espagnole.

De plus, il est important de noter que la médiation est fondamentale par Thérèse notamment dans le passage entre la première et la deuxième partie du *Livre de la vie,* soulignons que la « différence des vies » que nous trouvons chez Thérèse « — celle de Dieu en elle s'opposant à celle d'elle en elle — se marque aux effets, dans les actes ». Toutefois, une autre manière de lire la notion de médiation est celle qui passe par l'écriture, en ce sens-là nous pouvons dire que l'acte d'écrire introduit dans le corps thérésien[258] un lieu de l'Autre, une altérité intime ou une *extimité*. Ici, nous pouvons reprendre l'idée évoquée plus haut selon laquelle la pratique de l'écriture creuse cet écart où la rencontre avec Dieu devient possible. Cet écart n'apparait-il pas comme la condition de possibilité de lecture du rapport de la mystique à Dieu ? N'est-ce pas le travail autour de cet écart produit par l'écriture de la lettre qui constitue la particularité de la théologie mystique thérésienne ? La vie en Dieu manifestée par l'union est, pour Denis Vasse, « la conclusion […] parfaite », car « en vivant en nous – par notre prise pour lui », Thérèse éprouve une sorte de délivrance. C'est cette délivrance, souligne le jésuite, qu'« ouvre le chemin de la Rencontre, d'une rencontre qui est naissance du sujet[259] ». Nous sommes maintenant en mesure de préciser pourquoi son manuscrit dépasse largement les références propres à une autobiographie et pourquoi, à partir de sa conversion, Thérèse commence un « nouveau livre ou plutôt une nouvelle vie ».

---

257 Les *alumbrados* ne constituaient pas à proprement parler une école, mais plusieurs, et certaines d'entre elles fonctionnaient comme des sectes religieuses. Ces groupes se distinguaient entre eux, et parmi les autres mouvements mystiques, le plus souvent par leur niveau de tolérance ou d'attachement envers l'Église catholique. Certains allaient même jusqu'à opérer une rupture radicale avec les autorités de l'Église et sa hiérarchie, en rejetaient les dogmes et les pratiques traditionnelles comme, par exemple, celle des sacrements. Bien entendu, ils furent accusés de favoriser le luthéranisme et persécutés par l'Inquisition espagnole, au point que les mystiques catholiques orthodoxes eux-mêmes devinrent suspects aux yeux de l'Église. Voire Joseph Pérez, *Thérèse d'Avila*, Librairie Arthème Fayard, 2007, p. 248; Hilda Graef, *Histoire de la mystique*, trad. Guy Maximilien et Edith Marguerite, Paris, Seuil, 1972, p. 237.

258 À lire en tant qu'oeuvre et en tant qu'expérience du corps-propre.

259 Denis Vasse, *L'autre du désir et le Dieu de la foi : Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 2010, p. 17.

3.6 Auto-analyse

Comme nous pouvons le constater, le travail d'écriture sert à Thérèse de moyen pour analyser, pas nécessairement sa vie, mais les effets de l'inscription de Dieu sur sa vie. Or, cette lecture orientée vers l'analyse de l'écriture comme constitutive de sa vie spirituelle et, par conséquent de sa théologie mystique, nous éloigne davantage de l'interprétation selon laquelle le *Livre de la vie* serait réduit au registre biographique ou descriptif. Nous voulons indiquer par là que le *Livre de la vie* est producteur d'un savoir. Pour autant, pouvons-nous dire que ce livre comprend un travail d'analyse ? Observons que de nombreux auteurs ont investi cette lecture. En tout cas, selon Álvarez le « Livre de la vie est son écrit le plus introspectif, la meilleure évaluation de sa propre vie. »[260]. Cependant, reposons la question en d'autres termes et interrogeons si le fait que son exercice d'écriture engage une sorte d'analyse est suffisant pour affirmer qu'elle fait une auto-analyse.

Certains auteurs comme Poitrey (comme déjà mentionné) répondirent de manière positive. Néanmoins, notons que l'auteure n'est pas la seule à soutenir cette lecture. Pour Antoine Vergote, théologien et psychanalyste, toute l'œuvre de Thérèse peut être comprise comme étant une auto-analyse. Dans son livre *Dette et désir. Deux axes chrétiens de la dérive pathologique*, l'auteur affirme que « l'extraordinaire auto-analyse fait des œuvres de Thérèse d'Avila un traité du désillusionnement dont la psychanalyse pourrait s'inspirer[261] ». Il serait intéressant d'interroger les bases dont Vergote se sert pour affirmer que l'œuvre thérésienne comprend une auto-analyse. Mais, avant de pointer cela, notons que Jacques Maître, qui est

---

260 T. Álvarez, *Introduction*, p.23.

261 Antoine Vergote, *Dette et désir : Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978, p. 208.

sociologue des religions et psychanalyste et Julia Kristeva[262], elle aussi psychanalyste, soutiennent tous deux, comme Vergote, la lecture selon laquelle l'ouvrage thérésien relève de la plus fine auto-analyse. Pour comprendre cela, questionnons ce qu'est une auto-analyse.

Effectivement, le terme n'est pas univoque. Si nous associons l'auto-analyse à toute sorte de connaissances de soi révélées ou non par l'écriture, là nous sommes obligés d'accepter des écrits qui vont de la doctrine de Pythagore jusqu'aux écrits sur soi de Michel Foucault[263]. Par contre, en nous en tenant aux limites épistémologiques posées par la psychanalyse, nous pouvons préciser que le terme d'auto-analyse (*Selbstanalyse)* est employé par Sigmund Freud dans ses lettres adressées à Wilhelm Fließ où il décrit les résultats des découvertes qu'il croyait faire à partir de l'analyse de son propre psychisme[264].

Dans cette démarche freudienne, il est important de souligner qu'après avoir été considéré comme « la chose la plus essentielle »[265] et « indispensable à l'élucidation du problème dans son ensemble »[266], Freud reconnaît que cet effort qui vise à mettre en place

---

262 Julia Kristeva lit l'exercice spirituel de Thérèse comme une autoanalyse. Elle fait de même avec Antigone et Colette entre autres auteurs-personnages analysés par elle.
Pour ce qui est de Thérèse d'Avila, voir http://www.kristeva.fr/de-l-affect.html ; pour ce qui est d'Antigone, voir http://www.kristeva.fr/antigone.html ; pour ce qui est de Rousseau voir http://www.kristeva.fr/une-felicite-nommee-rousseau.html ; pour ce qui est de Colette, voir http://www.kristeva.fr/reussir-la-ou-le-pervers-echoue.html; http://www.kristeva.fr/colette_introduction.html, consulté le 29 juin 2019.

263 Voir notamment le troisième tome de son *Histoire de la sexualité* intitulée *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 16; *Le Souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984, p. 90.

264 Ce terme fut d'abord invoqué par Freud dans ses lettres à Fließ entre août 1897 et janvier 1899, puis dans *L'interprétation des rêves*, et également dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ 1887-1904*, trad. Françoise Kahn et François Robert, Paris, PUF, 2015.

265 *Ibid.,* p. 342.

266 *Ibid.,* p. 339.

l'auto-analyse n'a pas d'avenir[267]. Autrement dit, il réalise qu'il ne peut pas s'auto-analyser[268]. En effet, Freud découvre que ce qui met en échec son processus c'est le fait que le sujet se boycotte lui-même. De toute manière, soulignons l'essentiel, à savoir que l'effort d'auto-analyse par Freud a été un dialogue avec Fließ auquel il accordait une énorme importance. Ce que l'ébauche de l'auto-analyse conclut c'est qu'il n'y a pas d'analyse possible si elle n'est parlée à un Autre. À partir de ce moment, le terme *Selbstanalyse* n'est plus employé de la même manière. Une issue possible à l'auto-analyse est sans aucun doute celle de dissoudre sa prétention de circuiter le rapport à l'Autre et de la convertir dans le dispositif propre à la psychanalyse qui est celui de l'analyse de la parole qui s'adresse dans le lien transférentiel à l'Autre. En ce sens-là, Didier Anzieu a tout à fait raison quand il souligne que

> [c]haque psychanalyse a en effet à réinventer d'une certaine façon la psychanalyse pour lui-même et l'Auto-analyse est pour lui le complément indispensable et le prolongement naturel de sa psychanalyse personnelle - du moins l'auto-analyse répondant aux caractéristiques interrelationnelles que nous avons précisées.[269]

Toutefois, il est vrai que la réflexion de Freud ainsi que celle d'Anzieu porte sur un dispositif dont l'intention analytique est très claire. Il est vrai que cet exercice passe par l'écriture, mais pas nécessairement. Cela permet de souligner que l'analyse freudienne de la *Selbstanalyse* ne vise pas, ou pas nécessairement, à servir d'outil d'analyse des textes

---

267 La lettre 145, 5 novembre 1897, « Mon autoanalyse reste bloquée une fois de plus, ou plutôt continue de couler goutte à goutte, très lentement, sans que je comprenne quelque chose à son déroulement. Dans les autres analyses, la dernière idée concernant la résistance continue toujours de m'aider ». S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ 1887-1904*, trad. Françoise Kahn et François Robert, Paris, PUF, 2015, p. 351.

268 *Ibid.,* p. 357.

269 Didier Anzieu, *L'Autoanalyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, Tunis, Cérès, 1995, p. 606.

littéraires. Pourtant, pour Jacques Maître, tout texte dit autobiographique fonctionne comme un cas d'auto-analyse. Or, sa position n'est pas si éloignée de celle de Paul-Laurent Assoun, pour qui « [t]oute écriture est ainsi écriture de soi comme autre »[270] . Il est intéressant de noter que, pour les deux auteurs, l'effet immédiat de considérer un texte littéraire comme un texte d'auto-analyse est celui de pouvoir le soumettre à l'analyse psychanalytique ou à ce que certains auteurs nomment psychanalyse appliquée (à la littérature).

Or, appliquer la psychanalyse aux écrits de Thérèse ce n'est pas la démarche que nous privilégions dans notre étude. D'autant plus, que nous soulignons le fait que le *Livre de la vie* ne parle pas vraiment de Thérèse, mais plutôt de sa relation avec Dieu. En effet, comme nous l'avons déjà dit, la religieuse n'est jamais seule et jamais (auto)nome, puisqu'elle se trouve toujours en relation et parfois habitée par la présence de son bien-aimé. Néanmoins, ne nous arrêtons pas à cet énoncé et soulignons un autre point fondamental, à savoir que la pratique d'écriture engendre pour Thérèse un profond décentrement de soi.

> Hélas, je ne sais plus ce que je dis, et ce n'est presque plus moi qui parle lorsque j'écris cela ! Je suis troublée, à peu près hors de moi [271].

Comme nous pouvons le constater, dans un premier moment, la pratique de l'écriture entraîne, pour Thérèse, un incontestable franchissement du plan de l'identification du moi en engendrant ainsi un sujet mystique qui accueille et éprouve une jouissance dont il ne sait rien, sinon qu'elle *ex-siste*. Plus précisément, il est capital de souligner qu'en bordant la limite de ce qui peut être dit, l'acte d'écriture, dans le cas de la carmélite, bouleverse le rapport imaginaire que le moi établit soit avec lui-même soit avec l'autre comme semblable. L'écriture comme

---

270 Paul-Laurent Assoun, *Littérature et psychanalyse*, Paris, Ellipses, 2014, p. 85.

271 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 38, 22, p. 294.

pratique du discernement du réel introduit un lieu de l'Autre qui déconstruit notamment cette relation. Cependant, dans un deuxième moment, il y a effectivement une sorte de délivrance qui s'opère dans et à partir de l'écriture, car, comme nous pouvons le constater dans le cas de Thérèse, elle parvient à nommer son vécu. Il est capital de souligner cela. Le travail d'écriture, chez la carmélite, noue d'une manière très singulière le symbolique (le possible à dire) et ce qui résiste au symbolique (ou ce qui se présente comme l'impossible à dire). Thérèse semble opérer dans cette frontière entre le sens et le non-sens. Nous pouvons dire que ce travail implique une opération dialectique, car elle pose l'être hors de soi et l'être en soi. Or, ce processus n'est pas sans effet sur le « moi » de Thérèse, qui désormais se reconnaît comme divisée, ou plutôt comme creusée, ou, encore, habitée par ce lieu de l'Autre qui peut être lu comme une instance du réel.

Dans cette dynamique qu'on vient de préciser, l'Autre, comme le souligne Beirnaert, « cesse d'être miroir et semblable pour se dévoiler dans un vide comme fond d'où tout découle, et en même temps c'est le sujet lui-même qui est affecté d'une limite, qui réalise son propre manque, dans le respect[272]. » De cette manière, le problème de ce débat autour de l'auto-analyse est précisément le suffixe « auto » qui n'a guère sa raison d'être dans ce contexte. Un autre facteur qui semble déplacé quant à la velléité de lire le *Livre de la vie* comme une auto-analyse est que l'auto-analyse suppose toujours que quelque chose soit révélé, connu ou élucidé par le sujet lui-même. Or, ce propos lui aussi semble être complètement à côté de la tâche que Thérèse se donne lors de l'écriture du *Livre de la vie.*

Il ne s'agit surtout pas de nier que cette pratique de l'écriture suscite un savoir. D'ailleurs, pour ce qui est de la connaissance de soi, Thérèse est très claire ; à son avis la « connaissance de soi est le pain avec lequel tous les mets doivent être mangés, même les plus délicats ; vous ne sauriez vous nourrir sans ce pain-là[273] ». Ainsi, comme le remarque Auclair,

---

272 L. Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique,* p. 213.

273 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie,* 13,15.

« [j]amais la Madre ne cessera sur l'importance extrême de la lucidité à l'égard de soi-même ».[274] Cependant, il faut noter que si la connaissance de soi est importante dans la démarche thérésienne, celle-ci ne s'inscrit que dans la dépendance totale de l'action de Dieu dans sa vie. Ici, nous pouvons reprendre une de nos hypothèses de travail qui avance que la praxis spirituelle est essentiellement liée à l'émergence d'un réel pour le sujet. Effectivement, la rencontre avec Dieu fait énigme pour Thérèse, mais elle est très consciente qu'elle ne pourra jamais développer ou produire toute seule un savoir capable de rendre compte de ce qui lui arrive.

D'une certaine manière, nous pouvons dire que, dans le livre des *Demeures*, elle explique la raison pour laquelle l'auto-analyse n'est pas possible. « À mon avis, nous ne nous connaîtrons jamais complètement si nous n'essayons de connaître Dieu »[275]. Dans le même livre, la sainte fait appel à Dieu pour que la connaissance de soi soit possible. Ainsi, dit-elle : « Éprouve-nous Seigneur, toi qui sais la vérité, afin que nous nous connaissions »[276]. En ce sens, la position de Thérèse semble nécessairement engager la présence de Dieu, de Dieu en elle, comme nous l'avons déjà mentionné. Or, cette relation entre Dieu et Thérèse, vécue comme une relation d'intimité, apparait comme une possibilité à partir de la pratique de l'écriture qui creuse le noyau du réel de l'expérience qu'elle vit dans l'oraison.

La place de l'oraison est donc centrale, non parce qu'elle engage une analyse quelconque, mais bien parce qu'elle rend la vie possible. Ainsi, analyser l'expérience de l'oraison et des ajustements que Thérèse a pu faire dans cette pratique est fondamental pour rendre compte à la fois de son expérience mystique et de sa pratique d'écriture. C'est possiblement pour cela qu'elle interpose, dans le *Livre de la vie*, la longue parenthèse dédiée à l'oraison, socle même de sa vie. En effet, l'oraison ou l'expérience mystique est l'apport

---

274 M. Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, p. 167.

275 Thérèse de Jésus, *Demeure,* I.

276 *Ibid.,* 3,11.

majeur de son livre et certainement sa raison d'être. Soulignons enfin que ce traité d'un genre nouveau s'ouvre, à la page suivante, sur une exigence catégorique, celle du sensible ou, dit autrement, du chiasme entre l'intellectuel et le sensuel.

3.7 L'oraison ou la grâce de la rencontre

Si nous reprenons le débat de l'auto-analyse, et si nous voulons être rigoureux, nous pouvons affirmer que l'oraison est une anti-auto-analyse. En effet, la connaissance de soi, comme nous venons de l'indiquer, n'existe jamais sans l'Autre. Cependant, notons que l'énoncé thérésien : « Éprouve-nous Seigneur, toi qui sais la vérité, afin que nous nous connaissions »[277] indique bien plus que la nécessité structurante d'une altérité nécessaire. Cette phrase-là pose d'une manière très claire et, à maintes reprises dans ses écrits, un point théologique qui est fondamental et multiplicateur des plus diverses approches théologiques. Il s'agit bien sûr de signaler le rôle de la grâce dans l'expérience mystique de la sainte d'Avila. Nous allons analyser la notion de la grâce sous plusieurs perspectives dans cette thèse. Dans cette section, nous allons développer cette notion à partir du processus d'oraison et de son rapport à la production d'un savoir.

En ce sens-là, il est important de souligner que la connaissance de soi, ainsi que l'amour de soi et d'autrui, ou, encore, la connaissance de la vérité et l'amour de Dieu et de sa création sont compris par Thérèse comme un don que Dieu seul peut accorder à l'âme. De cette manière, nous pouvons dire que l'analyse - car nous considérons que c'est bien ainsi ce qu'elle fait dans son *Livre de la vie* - est entièrement élaborée autour de la grâce que Dieu

---

277 Thérèse de Jésus, *Demeure,* 3, 11.

accorde et de ses effets dans la vie de Thérèse d'Avila. Ainsi, bien entendu, même le savoir qu'elle peut avoir sur elle-même est compris comme un don de Dieu.

> Dieu m'accorda en un instant de comprendre très clairement ses graphes et de savoir les décrire d'une façon qu'on s'en étonnait, et moi-même plus que mes confesseurs, car je connaissais mieux mon incapacité[278].

Or, nous pouvons affirmer que dans le contexte thérésien, qui dit grâce, dit Dieu. Ainsi, c'est en raison du rôle central que la notion de grâce joue dans la « théologie mystique » de Thérèse que nous pouvons fonder notre critique autour du suffixe « auto », comme nous l'avons fait dans la section précédente. En effet, dans une théologie comprise comme relationnelle, la simple notion du « soi-même » devient problématique, voire même insupportable. Cependant, il est important de souligner que cette disposition d'accueil à la grâce de Dieu n'implique point l'effacement subjectif ou même référentiel du sujet. Autrement dit, la critique du « soi-même » n'a de consistance que si elle comprend le « soi-même » comme une sorte d'identité du moi, coupé de l'Autre. C'est pour cette raison que Thérèse se réfère à elle-même y compris pour rendre compte de ce que lui arrive lors de sa pratique d'oraison. Par exemple, lorsqu'elle entend dire que l'âme « rentre en elle-même », et, d'autres fois, qu'elle « monte au-dessus d'elle-même », la carmélite précise qu'« avec un tel langage, pour ma part, conteste-t-elle, je ne saurais rien expliquer ».

Donc, ce n'est pas le référentiel de soi qui cause problème à Thérèse. Ce qui fait obstacle à sa théologie n'est pas le « soi-même » en tant que tel, le « rentre[r] en elle-même » ou le « monte[r] au-dessus d'elle-même », mais le fait de laisser croire que nous pouvons

---

278 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, p. 78.

« rentrer » ou « monter » soi-même sans Dieu, voire sans l'Autre. Pour entendre davantage ce qui fait problème, il faut se rendre compte de la radicalité de l'expérience dont Thérèse témoigne dans son rapport à Dieu, un rapport d'inégalité qui devient possible par la grâce divine. C'est parce qu'elle habite ce lieu d'attente que le dit « soi-même » n'a pas vraiment de consistance ou de valeur ontologique, puisqu'ici le « soi-même » n'est jamais dissocié de l'Autre. Et cela, au point qu'elle pourrait dire « comme Saint Paul, mais avec moins de perfection: "ce n'est pas moi qui vis, mais c'est Vous, mon Créateur, qui vivez en moi" »[279].

Il est important de noter que la notion de « soi-même » que Thérèse déplie en termes de moi, de l'âme, etc., ne se confond pas avec la notion du cogito cartésien, comme une entité close, telle que la pensa René Descartes. Nous allons analyser cela en détail dans les deux premières sections du cinquième chapitre de cette thèse intitulé « Lacan et la religion : entre le savoir et la vérité ». Pour l'instant, nous soulignons tout simplement que la notion du moi comme entité ontologique capable de suspendre la réalité du monde extérieur comme le fit René Descartes ne figure pas dans les écrits thérésiens. Même si la notion du moi circule dans les écrits de la carmélite, et que nous pouvons reconnaître en lui des éléments propres à la modernité, son paradigme discursif, pour ainsi dire, n'est pas encore cartésien, il est même davantage augustinien. D'ailleurs, il est important de noter que Saint Augustin a une influence notable pour la théologie mystique de Thérèse. Ainsi, dans le *Livre de la vie*, elle dit :

> Lorsque je commençais à lire les *Confessions*, je crus m'y reconnaître ; je me mis à beaucoup me recommander à ce glorieux saint. Quand j'en arrivai à sa conversion et que relus comment il entendit cette voix dans le verger, on eût dit que le Seigneur me la faisait entendre également à moi, selon ce que sentit mon cœur. Je fus un long moment tout inondée de mes larmes, profondément affligée et abattue.[280]

---

279 *Ibid.,* p. 41.

280 *Ibid.*, p. 62.

Comme nous allons le montrer par la suite, ainsi que pour l'évêque d'Hippone, le « soi-même » thérésien ne renvoie pas à une entité fermée, mais plutôt à une intériorité qui embrasse le monde. Notons que ce que la mystique espagnole retient de Saint Augustin est le fait qu'il a été celui qui a dit que la voix de Dieu s'entend avec « l'oreille intérieure »[281]. Or, qu'est-ce que l'oraison ou l'expérience mystique thérésienne à proprement parler sinon un ouïr[282] de la voix intérieure de Dieu qui lui parle, et cela d'une manière singulière ? Nous pouvons observer la prégnance de l'univers augustinien chez la sainte à partir de la manière qu'elle conçoit la notion de l'intériorité comme une tension soutenue entre intériorité et extériorité. D'ailleurs, Thérèse elle-même fait corps à cette crise, c'est-à-dire à ce passage entre l'Antiquité tardive et la modernité naissante[283].

Effectivement, nous ne pouvons pas oublier, comme le souligne Michel de Certeau, que le « thème symbolique » pour Thérèse d'Avila,

> ne dit plus la structure d'un objet cosmique, mais celle du sujet ; il transpose en une anthropologie l'ancienne cosmologie (…) c'est un monde que chaque sujet constitue à lui seul, dont le centre est 'résidence' de Dieu et dont l'environnement est 'abîme d'obscurité'[284].

---

281 saint Augustin, *Confession*, Livre II, Chapitre V.

282 L'ouïr est entendre également sous la forme d'un oui à la voix intérieure.

283 Nous pourrions dire que Thérèse ainsi qu'Augustin rencontrent Dieu dans le monde intérieur. Cependant, il nous semble très important de marquer la différence entre une intériorité augustinienne du monde et la notion d'intérieur présentée par le *Château intérieur* de Thérèse. Il s'agit ici de reconnaître deux paradigmes d'intériorité marqués par des différences existentielles, historiques et conceptuelles très prononcées. D'ailleurs, il est important de noter que le terme « intériorité » ne figure pas dans les écrits thérésiens. Voir Jean-Baptiste Lecuit (dir.), *Le défi de l'intériorité*, Paris, Desclée Brouwer, 2012, p. 176.

284 M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, p. 50.

Cet être sous la tension d'un entre-deux est un élément caractéristique majeur de la pensée thérésienne. C'est pour cela que dans sa perspective théologique, « les cercles concentriques de l'ancienne cosmologie subsistent aussi, mais ils jalonnent un devenir intérieur dû au 'soleil' qui habite le cœur de l'homme, et non plus une ascension à travers la succession des cieux » comme le souligne encore Certeau. Or, il est fondamental de noter la nouveauté qu'apporte Thérèse à mi-chemin entre l'antiquité tardive et la modernité. L'innovation thérésienne consiste dans le fait d'assumer une *singularisation* de l'âme dans son rapport à Dieu. Dit d'une autre manière, le sujet thérésien ne se conçoit que dans le rapport à l'Autre, de cet Autre (re)trouvé dans l'intériorité, l'Autre comme ce lieu réel, non-signifié, du corps-propre.

D'ailleurs, si l'on reprend la discussion sur l'hypothèse de l'autobiographie et notamment celle de l'auto-analyse, nous pouvons maintenant préciser que, chez Thérèse, il y a une altérité qui est constitutive de sa praxis. Cependant, comme nous l'avons déjà noté, même chez les défenseurs de l'auto-analyse, cette prémisse ne pose pas vraiment de problème puisque, dès que la parole est prise, l'Autre est déjà là. Toutefois, la particularité thérésienne tient à sa manière de concevoir la notion d'intériorité, où l'âme rencontre Dieu. Notons qu'il ne s'agit pas simplement de poser une altérité, mais de l'inscrire à l'intérieur de « soi-même ». Or, de cette manière, la connaissance de soi ou d'autrui est donnée par Dieu à l'âme dans un voyage intérieur. L'analyse, ou la production de savoir, que le *Livre de la vie* met en œuvre est donc celle de l'intériorité ou de l'oraison là où Dieu lui accorde « en un instant de comprendre très clairement ses grâces et de savoir les décrire »[285]. Autrement dit, nous connaissons « [q]uand Sa Majesté le veut », et quand Sa Majesté le veut, « elle nous enseigne tout en un instant d'une façon qui m'ébahit »[286], précise-t-elle.

---

285 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 7, 5, p. 111.

286 *Ibid.*, p. 79.

À la limite, nous pouvons dire que, pour Thérèse, tout projet de connaissance sans Dieu, ou sans l'instance du lieu de l'Autre, relève de la folie. Croire que nous pouvons « [u]tiliser les puissances de l'âme et croire les immobiliser, c'est de la folie »[287]. Notons que c'est quand même une lecture très radicale et Thérèse la soutient vigoureusement. La radicalité est telle qu'elle ne vise pas exclusivement un rapport au savoir, mais englobe toute action humaine. Pour cette raison, elle insiste pour dire que « nous ne devons pas nous élever sans que Dieu nous élève »[288]. Or, la folie est ici comprise comme la tentative d'éviter le lieu de l'Autre. Ou encore, en termes théologiques, nous pouvons dire que la folie, selon Thérèse, est de croire ou de laisser croire que nous puissions faire l'expérience de Dieu uniquement par nos mérites, par l'effort de notre travail, sans considérer la grâce gratuite de Dieu.

Nous pouvons noter ici un accent thérésien qui fait écho aux enjeux de la réforme protestante. Voici un autre élément de la crise de la raison européenne dont Thérèse essaie de rendre compte et plus précisément de traiter. Effectivement, la réformatrice castillane répond, à sa manière, à des éléments doctrinaux et dogmatiques précis qui ont été mis en cause par les réformateurs luthériens et calvinistes. Nous allons déplier certains éléments de l'interprétation thérésienne de la doctrine de la prédestination (protestante) dans le septième chapitre de cette thèse, notamment dans les sections intitulées respectivement « La liberté d'après Thérèse » et « Le choix forcé et l'après-coup ». Pour l'instant, notons que, comme elle-même le décrit, la « secte » luthérienne suscitait chez elle une grande terreur et elle était prête à faire tout son possible pour « sauver une des nombreuses âmes qui se perdaient là-bas »[289]. De cette manière, nous pouvons remarquer que son insistance à souligner la dépendance de la médiation sacramentelle et la dépendance à l'égard de Dieu reflète à la fois sa modalité particulière d'être-au-monde et sa visée didactique de promouvoir la doctrine d'une Église qui se trouve en crise, voire dans un champ de bataille.

---

287 *Ibid.*

288 *Ibid.*, p.78; p.12.

289 Thérèse de Jésus, *Le chemin de la perfection*, p. 361.

Donc, c'est dans cet esprit de la contre-réforme qu'elle décide de prendre acte et de faire ce qui est à sa portée, « c'est-à-dire suivre les conseils évangéliques aussi parfaitement que possible, et tâcher d'obtenir que les quelques religieuses qui sont ici fassent la même chose »[290] . Or, ce qui est à la portée de Thérèse est la pratique de l'oraison. La trouvaille de l'oraison est donc le moyen par lequel elle s'inscrit dans une démarche de conversion de soi et d'autrui. De cette manière, l'oraison devient le lieu de la rencontre amoureuse avec Dieu et le sol missionnaire privilégié pour Thérèse.

Dès lors, elle songe à ce que l'Ordre du Carmel puisse récupérer la règle première, faisant ainsi des Carmels, autrefois forteresses, la présence du Dieu vivant. En effet, quelques femmes ont fait le vœu de suivre la tâche de pratiquer dans la plus pure perfection les conseils évangéliques. Le premier de ces conseils retenus par Thérèse est : « Priez sans cesse ! », ce qui chez Thérèse se traduit en agir sans cesse, construire sans cesse, écrire sans cesse. D'ailleurs, retenons que la « nouveauté de la réforme de Thérèse réside précisément dans la conviction de l'importance et de l'*universalité* de l'oraison, ce que certains ont appelé une « contre-réforme priante »[291]. Réforme conçue comme « une réunion de "priants", dans la pauvreté, la solitude, le silence et la charité »[292].

À plusieurs reprises, nous avons fait référence à l'oraison, mais nous n'avons toujours pas précisé ce que ce signifiant peut vouloir dire pour Thérèse. Il est quand même important de souligner que l'oraison, comme nous le verrons par la suite, n'est pas dissociée de la vie quotidienne, notamment de celle de la sainte d'Avila. S'approcher de l'oraison thérésienne, c'est aborder ce qui lui est le plus singulier, puisque la manière d'être-au-monde de la carmélite s'enracine entièrement dans la pratique de l'oraison, ou dans le rapport personnel qu'elle établit avec Dieu. Il est vrai, comme le soulignent la plupart des commentateurs et

---

290 Waltraud Linnig, Isabel Velasco-Zamarreño, François-Régis Wilhélem, *Enfin Libre ! Sur les pas de Thérèse d'Avila*, Paris, Parole et Silence, 2015, p. 41.

291 *Ibid.*

292 *Ibid*.

Thérèse elle-même, que la rencontre avec l'oraison a bouleversé sa vie. L'oraison a été pour Thérèse le moteur d'une crise. Nous pouvons être encore plus incisif et avancer ce qu'elle-même a écrit dans le *Livre de la vie*, comme nous l'avons déjà noté, à savoir que sa vie a commencé après la rencontre avec Dieu dans l'oraison. Pour comprendre comment elle rencontre la pratique de l'oraison, il faut spécifier que Thérèse était déjà en quête d'une vie spirituelle. Elle comptait donc avec un long parcours de recherche de Dieu et, parmi les livres de spiritualité qu'elle a consultés, elle s'est fait présenter par son oncle le *Troisième Abécédaire*[293] de Francisco d'Osuna[294]. L'importance de l'œuvre de ce franciscain est indubitable en ce qui concerne la conversion religieuse, voire la pratique de la (théologie) mystique chez Thérèse.

Il faut d'abord considérer l'influence familiale. Thérèse est née dans une famille chrétienne qui n'ignorait pas le poids de leur héritage juif dans une Espagne qui envisageait instaurer la *catholicité* de l'Église romaine dans son royaume et qui, pour cette raison, délivrait des certificats « de propreté du sang » (*limpiezas de sangre)*[295], qui sont une attestation prouvant l'absence d'ancêtre juif ou musulman. Même si nous ne voulons pas faire de l'histoire au sens strict du terme, caractériser le contexte de peur dans lequel a vécu Thérèse nous semble primordial. Or, ce n'est un secret pour personne que l'Inquisition a engendré toute une mise en scène de peur et de panique, notamment à l'endroit de ceux qui, comme Thérèse, n'avaient pas une origine « *limpia* », pour employer un terme de l'époque. Effectivement, comme le remarque Pérez,

---

293 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie,* 4,7, p. 27.

294 Il n'y a aucune traduction complète de ce livre en langue française et la version partielle de R.P Michel-Ange dans la revue Orient date de 1932.

295 Le certificat de propreté du sang est une attestation délivrée aux personnes ne possédant pas d'ancêtre juif ou musulman. Ces certificats sont non seulement exigés pour l'accès à l'armée, pour les charges du Saint Office, pour l'entrée à l'université, mais également réclamés par les familles à la veille des mariages. Voir, Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de « pureté de sang » en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, Paris, Didier, 1960.

> On ne dira jamais assez les ravages que peut causer ce que les scolastiques appelaient l'*odium theologicum*, la jalousie qu'on éprouve à l'égard d'un camarade de promotion dont la carrière est rapide et brillante ; on n'est pas fâché des déboires qui peuvent lui arriver ; le cas échéant, même on n'hésite pas à lui créer des ennuis. Dans l'Espagne du XVIe siècle, cette disposition d'esprit prend des aspects dramatiques. Pour se débarrasser d'un rival, il est si facile de le dénoncer à l'Inquisition ! [296]

D'autant plus si nous considérons que la dénonciation dans une culture de la peur est un outil politique très efficace, car facile, il suffit de voir comment ce dispositif s'institutionnalise sous les formes les plus diverses de la normalisation disciplinaire, voire morale. Et, bien évidemment, tout cela est fait au nom du bien commun: toutes « les fois qu'une persécution se déchaîne, les persécuteurs prétendent qu'ils ne font que se défendre contre une menace qui vient de leurs victimes; et plus cette menace leur apparait dangereuse, plus l'ampleur et la férocité de la persécution s'en trouvent légitimées[297] ». Pourtant, il est important de noter que, même les catholiques se servaient de ce dispositif entre-eux et contre-eux. Un bon exemple est celui des carmes non réformées (ou les carmes mitigés) qui ne se gênaient pour faire appel à l'Inquisition dans un effort clair de supprimer totalement l'œuvre de Thérèse, sinon Thérèse elle-même, comme le souligne Pérez[298]. Notons, également que cette question particulière difficile pour Thérèse fut réglée par l'intervention de Philippe II, roi d'Espagne, qui intervint pour protéger la Réforme des moniales et des frères déchaussés[299].

---

296 J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* p. 288.

297 Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison*, Paris, Cerf, 2015, p. 71.

298 J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* p. 288.

299 Rappelons que la branche masculine de la reforme thérésienne a été fortement influencé par Jean de la Croix. Voir Hilda Graef, *Histoire de la mystique*, trad. Guy Maximilien et Edith Marguerite, Paris, Seuil, 1972, p. 240.

À ce propos, nous soulignons que Tomás Álvarez soutient cette hypothèse « qu'elle [Thérèse] n'a jamais eu peur »[300] . Il justifie sa lecture possiblement à partir d'un passage du *Livre de la vie,* où la sainte dit : « je n'ai eu peur de me trouver dans ce cas, sachant bien qu'en tout ce qui concerne la foi »[301], et que si elle était sujette à redouter l'Inquisition « j'irais m'y présenter moi-même[302] ». Toutefois, dans le même livre, Thérèse écrit que « ces personnes vinrent à moi, fort effrayées, me dire que les temps étaient difficiles, qu'il se pourrait qu'on témoignât contre moi et qu'on m'accusât aux inquisiteurs »[303]. Or, il nous parait important de faire remarquer, ce qui est moins courant dans le monde contemporain, qu'il y a eu un effort manifeste des historiens et hagiographes de vouloir construire une image de la sainte complètement dépourvue de toute trace conflictuelle ainsi que de trace de son héritage juif.

Cependant, il est également important de noter que c'est possiblement cet héritage juif qui lui a permis une grande désinvolture par rapport à la lecture des textes sacrés, notamment de la *Bible,* mais pas que cela. Il est à noter que Thérèse a lu toute sa vie, d'abord des romans, mais également des œuvres morales et des livres de spiritualité. Cependant, il faut remarquer que sa culture n'a pas été seulement livresque. Comme le souligne Pérez, les commentateurs de Thérèse tendent à s'attaquer exclusivement au seul inventaire de ses lectures. Sont ainsi oubliés « l'influence de contacts personnels et l'enseignement oral que représentaient les sermons »[304]. Aussi, le fait que l'ordre du Carmel soit un ordre contemplatif a été négligé : sa tradition, tirée des Pères de l'Église, encourageait les consacrés au recueillement dans la solitude. Certainement, il faudrait pouvoir évaluer ce que Thérèse a appris pendant les longues heures du parloir, quand elle était en conversation avec ses confesseurs, souvent des théologiens érudits ou lettrés, comme elle le dit, et ses directeurs de

---

300 T. Álvarez, *Introduction*, p. 70.

301 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 33,5, p. 243.

302 *Ibid*.

303 *Ibid*.

304 J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* p. 226.

conscience. Mais, également, il ne faut surtout pas oublier les multiples rencontres qu'elle a faites avant de rentrer au Carmel, avec les femmes *beatas,* mystiques et pénitentes[305].

D'ailleurs, il nous semble même possible d'envisager que la transmission orale ait été plus déterminante pour elle que celle des livres, quoique l'éventail des romans et des livres de chevalier ne soit pas à ignorer. En tout cas, possiblement, en se rapportant aux livres de morale, Thérèse oscille entre dire que ces lectures étaient vaines parce qu'elle les avait lus « sans rien y comprendre »[306] ; ou dire qu'elle avait lu « de bons livres cette première année », mais « plus jamais je n'en voulus d'autres, comprenant le tort qu'ils m'avaient causé ». Quoi qu'il en soit, aucun de ces livres ne lui avaient appris cet élément déterminant, ni à « faire oraison ni comment me recueillir[307]. » En effet, Osuna est celui qui lui apprit l'art de l'oraison.

Donc, pour reprendre l'oraison à partir du *Troisième Abécédaire,* disons que la particularité de son approche consiste dans le fait que le franciscain n'a écrit aucune réflexion théologique (spéculative) sur l'oraison. Son livre précise la pratique de l'oraison. Car, selon lui, pour faire oraison, il n'est point recommandé de méditer (ou de raisonner) sur Dieu. En effet, le rejet de la scolastique ou d'une théologie livresque et largement spéculative, encombrée de formules abstraites, ainsi que le désir d'une vie religieuse plus intensément vécue, alimentée par la lecture et par la méditation de la *Bible* et d'ouvrages de spiritualité, sont des réactions bien antérieures au siècle de Thérèse. Le désir d'aller à Dieu par le cœur était déjà largement présent dans les courants de la spiritualité franciscaine, par exemple[308]. Donc, en résonance à sa propre tradition spirituelle, Osuna place l'oraison dans un tout autre registre que celui de la théologie universitaire. De cette manière, il incite le lecteur à démarrer une relation (intime) avec Dieu. Pour cela, il conseillait simplement de faire silence en soi-

---

305 *Ibid.*, p.253.

306 Thérèse d'Avila, *Livre de la vie*, p.79.

307 *Ibid.*, p. 27.

308 J. Pérez, *Thérèse d'Avila,* p. 248-249.

même ou de « vider l'entendement de toute pensée humaine du créé[309] ». Autrement dit, il appliquait rigoureusement la maxime du « *no pensar nada*[310] » pour pouvoir être attentif à Dieu seul[311].

Comme nous pouvons le constater à partir de ces brèves références, l'orientation d'Osuna s'opposait radicalement à toute sorte de rationalisme, par exemple celui d'Érasme, mais également à l'intellectualisme de la scolastique. Or, prendre l'oraison comme voie alternative aux pratiques spéculatives a certainement séduit Thérèse, et cela au point qu'elle décide de toutes ses forces « de suivre ce chemin »[312] , parce qu'à son avis l'expérience a une valeur centrale. Le primat de l'expérience est d'ailleurs une caractéristique de sa théologie mystique. Néanmoins, il est important de souligner qu'il est vrai qu'elle n'a jamais pu rencontrer Osuna de son vivant, mais l'ouvrage de celui-ci a rendu possible pour elle de transformer la notion de l'expérience dans un événement. D'une certaine façon, nous pouvons dire que Thérèse est *passeuse* d'Osuna et, à son tour, elle aussi peut dire que « ceux qui en ont une certaine expérience me comprendront »[313] .

L'apparent anti-intellectualisme de Thérèse mérite d'être élucidé davantage, car, si nous suivons ce qu'elle écrit, nous arrivons à la conclusion qu'elle était incapable de se concentrer et même de se servir de la raison ou des pratiques spéculatives alors qu'il en va bien autrement. Même si elle dit que « l'élévation par la pensée vers les hautes choses du ciel et de Dieu, ses magnificences et sa grande sagesse », elle ne l'a jamais bien fait : « je n'en étais pas capable […] je me jugeais trop misérable »[314] . Elle rapporte que faire appel à

---

309 Francisco de Osuna, *Troisième Abécédaire*, Traité 4, chapitre V, version espagnole disponible en ligne : http://biblioteca.cchs.csic.es/digitalizacion_tnt/pdfs/173365.pdf, consulté le 29 juin 2019.

310 *Ibid.*, Traité 4, chapitre I.

311 *Ibid.*, Traité 21, chapitre V.

312 Thérèse d'Avila, *Livre de la vie*, 23, p. 27.

313 *Ibid.,* p.78.

314 *Ibid.,* p. 78; 28.

l'imagination ou se représenter le Christ en elle lui procurait un sentiment de bien-être [315] et lui suffisait. La thèse selon laquelle le défaut de concentration la pousse à chercher d'autres méthodes de contemplation ne semble pas très convaincante comme argument.

Une lecture attentive du *Livre de la vie* nous conduit à avancer que, pour Thérèse, il ne s'agit pas vraiment de poser un anti-intellectualisme, mais plutôt de dénoncer les abus de la spéculation mentale. Dénoncer ce qui sert à contourner la vie spirituelle, comprise comme une rencontre, était pour la sainte un parti pris, un vrai choix méthodologique, au point qu'elle s'autorise à donner des conseils à ceux qui pratiquent la méditation discursive.

> Pour en revenir à ceux qui réfléchissent, je leur demande de ne pas consacrer tout leur temps à cela, bien que ce soit très méritoire ; comme ce mode d'oraison est très savoureux, ils ne conçoivent pas qu'il y ait de dimanche ni de moments sans travail pour eux. Cela leur semblerait perdre leur temps, alors que j'estime cette perte très avantageuse ; comme je l'ai dit, qu'ils se tiennent en présence du Christ, et sans fatiguer l'entendement, qu'ils lui parlent et se réjouissent avec Lui ; sans se fatiguer à composer des discours, qu'ils lui présentent leurs besoins et se rappellent les raisons qu'il aurait de ne pas les admettre devant lui.[316]

Nous ne savons pas si c'est à cause des conseils donnés par Thérèse que Pedro Ibañez, théologien et professeur, commença à pratiquer la vie d'oraison, pour ensuite, abandonner définitivement sa chaire de théologien et se retirer dans la solitude d'un couvent, où il aurait entretenu une relation suivie avec Thérèse[317]. En effet, la théologienne mystique était persuadée que la connaissance sur Dieu ne remplaçait pas la rencontre avec Dieu.

---

315 *Ibid.,* p. 60.

316 *Ibid.,* p. 85.

317 T. Álvarez, *Introduction aux œuvres de Thérèse d'Ávila*, p. 163.

Autrement dit, Dieu ou l'expérience de Dieu ne peut pas être réduit à des analyses intellectuelles. En effet, dans une perspective mystique, Dieu n'est pas un objet de la pensée. La difficulté ou le problème que la pratique de la méditation (réflexive) représentait pour Thérèse est qu'en la pratiquant l'âme se gardait en quelque sorte à distance de la rencontre avec le Christ lui-même. Or, en cherchant un savoir sur le Christ plutôt que le Christ lui-même, l'âme ne fait que fatiguer l'entendement[318].

Pour mieux comprendre la particularité de l'oraison ou cette fatigue de l'entendement, soulignée par Thérèse à plusieurs reprises, reprenons les différences avec la méditation. Pour cela, citons Guigues le Chartreux qui précise que la méditation est « l'activité persévérante de l'intelligence qui, aidée de la propre raison, poursuit la découverte d'une vérité cachée. [319]» Même si nous pouvons dire que ce processus n'est pas strictement intellectuel, il s'agit quand même d'un travail de l'entendement ou de la raison. Toutefois, le processus ne s'achève pas avec la compréhension puisqu'après « avoir travaillé à comprendre le message du texte en lui-même », nous devrions, selon Yvon-Joseph Moreau, « poursuivre ce travail par un temps d'approfondissement où chacun de nous est invité à 'réfléchir le plus près de soi possible'. »[320]

Dorénavant, nous pouvons mieux comprendre les nombreuses références à la distraction ou à cette fatigue de l'entendement suscitée par Thérèse, à la suite de sa propre expérience. Cependant, il est important de souligner qu'elle ne s'oppose ni à la méditation ni à l'analyse intellectuelle de l'expérience religieuse. Ce qu'elle fait est bien de préciser la limite de ces approches pour sa démarche spirituelle, préférant celle de l'oraison, et dans ce sens-là, sa rencontre avec la méthode d'Osuna a été couronnée de succès. L'oraison n'est pas structurée par la pensée, mais ne s'oppose pas non plus à elle, car elle se situe en deçà de la

---

318 *Ibid.,* p. 72.

319 Cité par Yvon Joseph Moreau, *Écouter Dieu,* Montréal, MédiasPaul, 2016, p. 34.

320 Y-J. Moreau, *Écouter Dieu,* p. 35

pensée. Si nous suivons les dires de Thérèse, nous pouvons affirmer que l'avantage de la pratique de l'oraison est qu'elle offre, en peu de temps, l'accès à toute une gamme d'expérience et de présence qu'elle n'avait jamais éprouvée. En se donnant à cette pratique, très vite, elle parvint « même quelques fois à l'union » avec Dieu[321].

Néanmoins, bien qu'Osuna lui eût appris que l'essentiel n'est pas le discours sur l'amour, mais l'acte d'aimer, la réception de la méthode de l'oraison n'a pas été sans évoquer une certaine ambiguïté aux yeux de la sainte. Il y a effectivement une appropriation critique de la part de Thérèse qu'il est important de souligner. Nous comprenons cette ambivalence à propos d'Osuna et de son œuvre par exemple à partir de la place que Thérèse lui accorde dans son chemin spirituel. Ainsi, si dans un premier moment elle dit également que ce livre est son seul « maître »[322] , dans un deuxième temps elle insiste pour affirmer que le Seigneur n'a pas voulu qu'elle trouve quelqu'un pour la guider, car il (le Seigneur) était son seul maître[323]. De cette manière, nous pouvons constater que, d'un côté, il y a une reconnaissance déclarée à l'égard d'Osuna, celui qui ouvre à Thérèse la voie de l'oraison ou de la rencontre intime avec Dieu, et de l'autre côté, nous nous rendons compte que la méthode du maître n'est pas encore complète par rapport à ce que recherche Thérèse. C'est en ce sens-là que nous pouvons comprendre que Dieu la guide vers l'achèvement ou la particularisation de l'oraison.

Encore une fois, il est peut-être judicieux de considérer que prendre une certaine distance par rapport à la pratique de l'oraison prônée par Osuna était aussi une manière de se défendre contre l'hostilité de l'Inquisition qui cherchait à trouver la moindre trace d'hérésie, notamment chez les Illuminés (*alumbrados*) et parmi d'autres auteurs spirituels qui, comme Osuna, empruntaient la voie du recueillement[324]. Par exemple, dans ce contexte de crise,

---

321 Thérèse d'Avila, *Livre de la vie,* p. 28.

322 *Ibid*., p. 27.

323 *Ibid*., p. 29.

324 W. Linnig, I. Velasco-Zamarreño, F. Wilhélem, *Enfin Libre ! Sur les pas de Thérèse d'Avila*, p. 21.

même l'œuvre d'Osuna qui a été publiée en 1527 et qui était considérée comme l'expression majeure et achevée de la mystique espagnole, a été brûlée à la suite de la promulgation de l'Index espagnol[325].

Ainsi, peut-être par précaution ou par une sincère inquiétude personnelle quant aux développements de l'orientation prônée par Osuna, Thérèse relit son maître comme une disciple et non pas comme une idolâtre fascinée par lui. Cependant, ce n'est qu'après de longs efforts de pratique et de grandes souffrances, tout cela marqué par son immense désir, qu'elle parviendra finalement à développer une manière qui lui est propre d'être seule à seul avec Dieu[326] sans que cette intimité soit vue comme dangereuse par l'Église catholique. De cette manière, même si dans l'ensemble, l'oraison thérésienne reste fidèle à l'esprit de l'enseignement d'Osuna, qui distingue l'oraison de la méditation ou de l'appel incisif à l'entendement pour arriver à Dieu, nous pouvons toutefois reconnaître l'effort de Thérèse de se distinguer de son maître, et cela à plusieurs égards, technique ou méthodologique, mais aussi théologique (quoique cette distinction n'ait du sens que pour les commentateurs de Thérèse d'Avila).

Nous voudrions nous attarder davantage sur ce dernier point. Il s'agit en effet d'invoquer, comme nous l'avons déjà fait, que la différence de sa lecture porte sur le rôle joué par la grâce divine dans l'expérience contemplative. Son argument, développé dans le *Livre de la vie*, repose sur l'importance de l'état d'attente dont l'âme dispose pour faire face à l'action de la grâce de Dieu. À ce propos, notons que, selon Estelle Garbay-Velázquez, l'orientation donnée par le « recueillement osunien tendrait par conséquent à inverser le processus de la contemplation, en faisant passer dans la sphère de la contemplation active ce qui, en principe, appartient exclusivement à la contemplation infuse »[327]. Or, il reste clair que, pour Thérèse, la

---

325 J. Pérez, *Thérèse d'Avila*, p. 255.

326 Thérèse d'Avila, *Livre de la vie,* p. 74.

327 W. Linnig, I. Velasco-Zamarreño, F. Wilhélem, *Enfin Libre ! Sur les pas de Thérèse d'Avila*, p. 113.

personne humaine ne peut pas, par son initiative ou par sa volonté, atteindre le plus haut niveau de la contemplation. Nous voudrions à présent aborder la notion de la grâce par Thérèse sous un autre aspect, à savoir, la grâce comme marque de la présence d'un Dieu personnel et humain.

Il va de soi que les exercices spirituels d'Osuna se déploient au seuil de la théologie catholique trinitaire. Or, pour Thérèse aussi la conception trinitaire est au cœur de son expérience. Cependant, elle accorde une plus grande importance à la participation de l'humanité du Christ dans le mystère trinitaire[328]. Et, en ce sens-là, elle s'autorise à affirmer que la référence de l'humanité du Christ n'est pas présente, ou pas suffisamment présente, dans les écrits du franciscain andalou. Ainsi, dans le chapitre XXII du *Livre de la vie*, elle précise :

> Certains livres sur l'oraison expliquent que, bien que l'âme ne puisse atteindre d'elle-même à cet état, puisqu'il est uniquement l'œuvre surnaturelle du Seigneur qui agit sur elle, elle peut y aider en haussant son esprit au-dessus de toutes les choses créées et en l'élevant avec humilité […]. Ils leur recommandent beaucoup d'éloigner toute imagination corporelle et de s'élever à la contemplation de la Divinité ; car bien qu'il s'agisse de l'humanité du Christ, disent-ils, c'est une gêne pour ceux qui sont très avancés, cela les empêche d'atteindre à la contemplation la plus parfaite. Ils rappellent ce que le Seigneur a dit aux apôtres en leur annonçant la venue du Saint-Esprit [Jean 26,7], je précise, avant de remonter au ciel, et l'appliquer à leur propos. Il me semble, quant à moi, que si leur foi avait été aussi forte qu'elle le devint après la venue du Saint-Esprit, la présence du Seigneur n'eût pas été un empêchement, car rien de semblable ne fut dit à la mère de Dieu qui pourtant l'aimait plus qu'eux tous. Ils croient que puisque tout est esprit dans cette pratique, n'importe quoi de corporel peut la gêner ou l'empêcher, que ce soit chercher à se mettre dans l'attitude parfaite, entouré par Dieu de toutes parts, et se voir abîmé en Lui. Il

---

328 Nous allons analyser davantage la doctrine trinitaire dans le chapitre 5, plus précisément dans la section « L'écriture borroméenne de la vérité » et « L'amour du réel ».

> m'arrive de juger cela bon ; mais qu'on s'éloigne entièrement du Christ, qu'on identifie ce divin Corps à toutes nos misères, à toutes les choses créées, je ne puis le souffrir.[329]

Il est difficile de préciser d'une manière juste si le passage cité réfère à Osuna ou à un autre auteur spirituel. Cependant, il est vrai que certains chercheurs comme Renault tendent à reconnaitre la référence à Osuna dans cette critique manifestée par Thérèse. Ainsi, le Carme reconnait que le « franciscain proposait d'écarter de sa pensée la considération de la nature humaine du Christ pour ne s'occuper que de la seule divinité »[330] . Toutefois, d'autres auteurs comme Estelle Garbay-Velázquez soutiennent une lecture opposée, car selon cette auteure, « on ne saurait accuser Osuna d'un quelconque mépris pour la considération du Sauveur, lui qui a choisi de consacrer deux de ses *Abécédaires* (I et VI) à sa passion »[331]. À l'exemple de Garbay-Velázquez, Fidèle de Ros, qui soutient la même hypothèse de lecture, affirme que celui qui est visé par ce passage du *Livre de la vie* n'est pas Osuna, mais un autre franciscain connu par sa démarche spirituelle et nommé Bernardino de Laredo, auteur de la *Subida del monte Sión*.

Comme Thérèse ne fait aucune mention explicite ou nominale, il est difficile de trancher cette question. En effet, si nous lisons de près *l'Abécédaire,* nous pouvons constater que ce livre ne fait pas référence à la nature humaine du Christ comme condition de possibilité de l'expérience contemplative, comme voulait le lire Thérèse. De toute manière, notre intérêt est moins une quête historique vouée à découvrir l'interlocuteur intellectuel de Thérèse que de savoir les effets de sa lecture, voire sa critique, ont pu produire dans sa compréhension de l'oraison, ainsi que dans sa démarche spirituelle.

---

329 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, p. 147.

330 E.Renault, o.c.d., et J. Abiven, o.c.d, *L'oraison thérésienne*, p. 24.

331 W. Linnig, I. Velasco-Zamarreño, F. Wilhélem, *Enfin Libre ! Sur les pas de Thérèse d'Avila*, p. 114.

Or, à partir de ce qu'affirme Thérèse dans ce passage, ou dans tout le chapitre XXII de son *Livre*, il devient manifeste que le Christ, comme homme, joue un rôle central dans son expérience mystique. Il n'y a pas de doute que la théologie thérésienne est radicalement « christocentrée », comme l'a bien souligné Marie-Laurent de la Résurrection[332]. Ce qui veut dire que, pour la sainte d'Avila, le Christ est la principale, voire la seule « porte » d'entrée, et la visée ultime de la contemplation. Pour elle, il ne pourrait en être autrement, car c'est grâce à l'humanité de Dieu, sous la forme de Jésus-Christ, que l'union avec Dieu le Père devient possible.

Donc, si nous pouvons dire que l'oraison est, pour Thérèse, une adresse, il faut préciser qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle adresse, car il s'agit toujours d'une adresse incarnée et personnelle, comme quelqu'un qui s'adresse à son Roi, à Sa Majesté ou encore à son époux. À ce propos, elle est très catégorique. Thérèse insiste fortement sur le mystère de l'incarnation du corps mystique du Christ au point qu'elle affirme : « Je ne pouvais penser au Christ qu'en tant qu'homme ». De plus, elle nomme ceux qui ont perdu le bonheur de se représenter le Christ dans son humanité des « infortunés ». « On voit qu'ils n'aiment pas le Seigneur, car s'ils l'aimaient, ils se réjouiraient de voir son portrait, comme ici-bas même on est content de voir celui de quelqu'un qu'on aime bien »[333].

L'effet de cette insistance sur l'humanité du Christ se traduit par exemple dans le refus de tout ce qui peut dissiper son image, que ce soit sous la forme d'une représentation ou d'une icône, ou d'une représentation mentale. D'où, le conseil d'Osuna de « *no pensar en nada* »[334] pour être attentif à Dieu, ce qui devient pour Thérèse un objet de critique, car pour la carmélite, poser Dieu comme un Autre abstrait et confus n'est pas suffisant. Selon elle, cet Autre qui est certainement lieu d'adresse doit toujours être incarné.

---

332 Marie-Laurent de la Résurrection, o.c.d., « Du recueillement osunien au recueillement thérésien », *Carmel*, numéro 135, mars 2010, p. 60-75.

333 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie,* p. 62.

334 « ne penser à rien ». Ma traduction.

De cette manière, l'oraison thérésienne ne pourra jamais être définie, ou réduite, comme un état de paix intérieure provoquée par l'absence de pensée, puisque l'oraison devient le lieu où un commerce amoureux avec la personne aimée devient possible. Or, ce dont il est question ici est la façon d'assurer la possibilité d'un échange personnel (et quasi-sensoriel) entre l'épouse et son époux, et pas entre un philosophe ou même un théologien et un concept produit de la raison ou encore un objet de contemplation. Or, cette dimension radicalement personnelle et personnalisée de la sainte se traduit, ou encore se laisse lire, par la multiplication des appellations telles que Roi, Majesté ou époux. Toutefois, prenons conscience que, qui dit Roi dit Reine et qui dit époux dit épouse. En effet, c'est en tant qu'épouse, qu'Israël, que l'âme est invitée à rentrer dans le château intérieur en traversant plusieurs chambres jusqu'à parvenir à la dernière demeure, là où l'acte d'amour a lieu.

3.8 Conclusion partielle

Ce chapitre nous a permis de délimiter davantage ce que nous définissions par spiritualité à partir d'une perspective chrétienne. Cette définition est fondamentale dans le cadre de notre recherche puisqu'elle indique déjà la circonscription d'un champ discursif particulier, celui du christianisme. Cet effort a été nécessaire pour bien caractériser certaines notions constitutives de la spiritualité chrétienne qui servent de substrat pour l'émergence de l'expérience mystique de Thérèse de Jésus. Ayant établi cela, nous avons pu avancer vers les enjeux théologiques posés par la sainte d'Avila. Cette étude a été faite notamment à partir de l'analyse de la particularité de l'écriture thérésienne qui essaie à la fois de cerner le réel, comme un impossible à dire, et de le traiter, et cela par la voie d'un savoir (mystique) issu de sa pratique. C'est en ce sens-là que nous avons pu affirmer que sa pratique littéraire renvoie constamment à Dieu, qui ne cesse pas de s'inscrire dans sa vie. Nous avons également conclu que ce rapport à l'Autre particulier que révèle l'écriture thérésienne provoque un décentrement

subjectif qui implique une conversion radicale du statut même de sujet. En ce sens-là, nous avons pu noter que ce n'est pas le mot analyse ou biographie qui pose un problème, mais plutôt le suffixe « auto », parce que ce dernier court-circuite le rapport à Dieu. Or, comme nous avons pu le constater, contourner la rencontre avec Dieu est contourner toutes les possibilités de connaissance, car celle-ci n'est comprise que comme un acte de grâce. Donc, une lecture attentive de l'importance de l'altérité constitutive de son expérience mystique suffit pour affirmer l'inconsistance de tout effort qui vise à interpréter exclusivement son œuvre, notamment le *Livre de la vie,* comme un travail d'écriture de soi, qu'elle soit auto-analytique ou autobiographique. De cette manière, nous avons également pu résoudre le débat autour de la fonction de l'écriture dans son parcours spirituel. Ainsi, nous avons pu conclure que sa pratique d'écriture lui permet de mieux comprendre son vécu, son histoire, mais aussi nous avons pu noter que l'acte d'écrire tente de cerner un bout de réel qu'il y a dans l'expérience mystique qu'elle éprouve. C'est en ce sens-là que la pratique de l'écriture ainsi que la pratique de l'oraison fonctionnent toutes deux comme une expérience qui crée un vide ou un écart nécessaire pour que le renvoi constant à Dieu puisse s'accomplir.

4. La problématique du sentiment religieux chez Freud

4.1 Introduction

Dans la partie précédente, nous avons largement évoqué le rapport de sainte Thérèse à l'écriture. Il a été également question de souligner que l'écriture s'impose à la mystique thérésienne comme un acte nécessaire qui vise à cerner un réel qu'il y a non seulement dans l'instance de la lettre, mais également dans l'expérience mystique, ou, plus précisément, dans l'expérience de la rencontre avec Dieu que la carmélite éprouve parfois dans l'oraison. Maintenant, dans ce chapitre-ci, nous comptons pouvoir reprendre certaines notions qui ont été évoquées dans l'analyse précédente, comme la notion d'écriture, d'expérience mystique et de rapport à Dieu. Désormais, nous nous proposons de l'analyser à partir de lectures issues de la découverte freudienne. Il y a donc un changement de registre notable, celui du théologique pour celui du psychanalytique. Pour préciser ces notions à partir de la métapsychologie, nous tenterons de nous limiter à l'analyse freudienne du sentiment religieux. Ce chapitre divisé en neuf sections commence avec « La critique de Romain Rolland ». Cette première partie introduit la réaction de Rolland concernant l'analyse freudienne de la religion telle qu'elle est publiée dans *L'avenir d'une illusion* (1927). Nous partirons du fait que l'écrivain français réclame de Freud une lecture de la spiritualité qu'il estime manquante dans le texte freudien. Pour rendre la critique de Rolland lisible, la deuxième partie, intitulée « La genèse du sentiment océanique chez Rolland », met en évidence certains éléments de son parcours intellectuel, notamment ceux qui sont en rapport à la religiosité hindoue. Comme la critique de Rolland a suscité de la part de Freud des réactions, la troisième section intitulée « La réception freudienne du récit sur le sentiment océanique de Rolland » analysera la réception de Freud. Sa

réaction permet de mieux situer comment il développa la problématique de l'expérience spirituelle ou du « sentiment océanique » dont parlait Rolland. Comme nous le verrons, l'analyse freudienne repose entre autres sur la notion d'inscription ou de trace, ce qui nous conduira à la quatrième section intitulée « La trace de la τύχη », où nous préciserons que la trace est l'effet de la rencontre du nourrisson avec la parole de l'autre. Toutefois, la notion de cette lettre ne totalise pas la lecture freudienne du sentiment religieux. Freud souligne que la base de la vie religieuse repose sur l'expérience d'une détresse primordiale. Ainsi, dans la cinquième section intitulée « L*'Hilflossigkeit »,* il est question d'indiquer que c'est également la détresse qui pousse l'enfant à chercher la protection dans la figure paternelle, d'où l'association fréquente, dans les discours religieux, entre Dieu et père. Maintenant que nous avons précisé davantage la notion de la rencontre et que celle-ci laisse des traces dans le corps psychique du sujet, nous passerons à la sixième section intitulée « La trace de l'*ozeanisches Gefühl »,* où nous développerons la notion de la trace comme ce qui permet la restauration du sentiment religieux ou océanique dans la vie adulte. Pour conclure cette analyse autour de la trace, nous préciserons dans la septième section intitulée « *Lust-Ich* primitif et l'attitude religieuse » que la notion de trace selon Freud concentre une forte valeur pour l'économie pulsionnelle. Dans la huitième section intitulée « Le désir de savoir impulsé », nous introduirons le rapport du sujet au savoir. La problématique du savoir invoquée dans cette section, s'achèvera dans la neuvième et dernière section intitulée « le sujet supposé savoir », où nous articulerons le sujet au désir de savoir de l'Autre. Cette question est fondamentale pour comprendre l'enjeu du dialogue intérieur ou de l'oraison contemplative par laquelle le mystique cherche à connaitre le désir de Dieu à son égard.

4.2 Le mot de Rolland

Après avoir publié sa première et seule étude entièrement dédiée à l'analyse de la religion intitulée *L'avenir d'une illusion,* Freud en envoie un exemplaire à son ami Romain Rolland. En accusant réception de ce cadeau, Rolland lui écrit une lettre très respectueuse et pourtant critique de son analyse. Ainsi, dans la lettre du 4 décembre de 1927, il écrit :

> Cher ami respecté,
>
> Je vous remercie d'avoir bien voulu m'envoyer votre lucide et vaillant petit livre. Avec un calme bon sens et sur un ton modéré, il arrache le bandeau des éternels adolescents, nous tous, dont l'esprit amphibie flotte entre l'illusion d'hier et… l'illusion de demain.
>
> Votre analyse des religions est juste. Mais j'aurais aimé à vous voir faire l'analyse du sentiment religieux spontané ou, plus exactement de la sensation religieuse, qui est toute différente des religions proprement dites, et beaucoup plus durable.
>
> J'entends par là: — tout à fait indépendamment de tout dogme, de tout Credo, de toute organisation d'Église, de tout livre saint, de toute espérance en une survie personnelle, etc. —, le fait simple et direct de la sensation de l' « éternel » (qui peut très bien n'être pas éternel, mais simplement sans bornes perceptibles, et comme océanique).
>
> Cette sensation est, à la vérité, d'un caractère subjectif. Mais comme, avec des milliers (des millions) des nuances individuelles, elle est commune à des milliers (des millions) d'hommes actuellement existants, il est possible de la soumettre à l'analyse, avec une exactitude approximative.
>
> Je pense que vous la rangerez aussi parmi les *Zwangsneurosen*. Mais j'ai eu l'occasion de constater souvent sa riche et bienfaisante énergie, soit chez des âmes religieuses d'Occident, chrétiens ou non chrétiens, — soit dans ces grands esprits d'Asie, qui me sont devenus familiers, parmi lesquels je compte des amis — et dont je vais, dans un livre prochain, étudier deux des personnalités presque contemporaines (la première est de la fin du XIXe siècle ; la seconde est morte dans les premières années du XXe), qui ont manifesté un génie de pensée et d'action puissamment régulateur pour leur pays et pour le monde.

> Je suis moi-même familier avec cette sensation ; tout du long de ma vie, elle ne m'a jamais manqué ; et j'y ai toujours trouvé une source de renouvellement vital. En ce sens, je puis dire que je suis profondément « religieux » – et sans que cet état constant (comme une nappe d'eau que je sens affleurer sous l'écorce), nuise en rien à mes facultés critiques intérieures. Ainsi, je mène de front, sans gêne et sans heurt, une vie « religieuse » (au sens de cette sensation prolongée) et une vie de raison critique (qui est sans illusion)…
>
> J'ajoute que ce sentiment « océanique » n'a rien à voir avec mes aspirations personnelles. Personnellement, j'aspire au repos éternel ; la survie ne m'attire aucunement. Mais le sentiment que j'éprouve m'est imposé comme un fait. C'est un contact. Et comme je l'ai reconnu, identique (avec des nuances multiples), chez quantité d'âmes vivantes, il m'a permis de comprendre que là était la véritable source souterraine de l'énergie religieuse – qui est ensuite captée, canalisée et desséchée par les Églises : au point qu'on trouve le moins de vrai sentiment « religieux ».
>
> Éternelle confusion des mots, dont le même, ici tantôt signifie obéissance ou foi à un dogme, ou à une parole (ou à une tradition), tantôt: libre jaillissement vital.
>
> Veuillez croire, cher ami, à mon affectueux respect
>
> Romain Rolland[335]

La première remarque que nous pouvons faire à propos de cette lettre concerne le ton respectueux et personnel dont il s'agit. Le lien de confiance et d'admiration se laisse percevoir très facilement, et pourtant, ne cache pas la profondeur et la finesse de l'analyse de Rolland à propos de l'ouvrage de Freud. Apparemment, cela ne devrait pas nous étonner, car il s'agit de la correspondance de deux hommes de lettres : Rolland, rappelons-le, a reçu un prix Nobel de littérature et s'avère un grand connaisseur des cultures religieuses. Il est également important de noter que lorsqu'il a reçu l'*Avenir d'une illusion* de Freud, il préparait la publication d'une étude très détaillée sur la religiosité hindoue, l'*Essai sur la mystique de l'action de l'Inde vivante* (1929), *La vie de Ramakrishna* (1929), et *La vie de Vivekananda* (1930).

---

[335] « La lettre de Romain Rolland à Sigmund Freud, 4 décembre 1927 », H. Vermorel et M. Vermorel, *Sigmund Freud et Romain Rolland, correspondance 1923-1936,* p. 304.

Cependant, comme nous l'analyserons par la suite, la particularité et la force de son argumentation semblent reposer moins sur sa grande érudition que sur le registre profondément engagé de sa vie intérieure qu'il expose dans cette lettre adressée à Freud, son ami. Ce qui est en question dans l'appréciation de Rolland, c'est sa propre expérience intime. Très rapidement, nous touchons par ce fait à une question centrale à toute analyse du phénomène religieux qui est de savoir s'il y a une particularité à signaler entre le dire d'un sujet qui lit la religion à partir de sa propre expérience et celui d'un sujet qui produit une analyse de la religion en tant qu'objet étranger à son expérience intime.

Notons d'ailleurs que cette question essentielle n'a pas été ignorée par le jeune Martin Heidegger lorsque celui-ci préparait ses cours sur la *Phénoménologie de la vie religieuse.* Dans ses notes de cours maintenant publiées, il invoque cette question, et pour la penser il se sert d'une distinction particulièrement intéressante. Selon ce penseur, l'« expérimenter » n'équivaut pas à « prendre connaissance de » quelque chose, parce que, en différenciation à la prise de connaissance de quelque chose d'étranger à nous, le fait d'expérimenter implique de « se confronter au fait que les figures de ce qui est expérimenté s'imposent à nous »[336], et cela dans un sens aussi bien passif qu'actif. Or, cette lecture nous permet de lire le témoignage de Rolland comme étant un récit d'ordre existentiel qui renvoie à la totalité de l'expérience qu'il a pu faire face au monde qu'il habite[337]. Ne serait-ce pas cela l'expérience religieuse proprement dite ? Il est clair qu'une expérience et le savoir dont elle découle ne peuvent pas être réduits ou assimilés aux déductions logiques et épistémologiques, comme le postule le discours scientifique, y compris ceux des dites sciences humaines. Donc, ce n'est peut-être pas un hasard de souligner que nous sommes en train de penser le sentiment religieux à partir d'un échange de lettres personnelles. Un des intérêts d'analyser cet échange de lettres est de pouvoir précisément saisir la dimension subjective que ce registre suscite.

---

336 Martin Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Trad. Jean Greisch, Paris, Gallimard, 2012. p. 19.

337 *Ibid.*, p. 21.

D'ailleurs, notons que la dimension de témoignage personnel n'annule pas sa dimension critique, voire théorique. Et Rolland, comme nous venons de l'évoquer, n'est pas un néophyte en matière de spiritualité. Toutefois, il reste notable que c'est à partir de son vécu et non pas à partir de son étude que Rolland convoque Freud. Peut-être, parce que cette expérience fait défaut à son savoir et que, comme il le souligne, il n'est pas le seul à ressentir ce sentiment religieux comme une intuition ou une sensation « spontanée » et qui s'expérimente comme étant sans « bornes perceptibles » ou « océanique ».

Pour ce qui est de l'origine du terme « océanique », Rolland semble hésiter quant au choix des termes pour décrire cette expérience subjective. Lorsqu'on lit sa lettre et d'autres publications de sa main, nous avons l'impression qu'il s'aperçoit qu'aucun signifiant n'est approprié pour rendre compte de ce vécu. Néanmoins, nous pouvons dire que la plupart des commentateurs, comme Henri Vermorel et Madeleine Vermorel[338], insistent davantage sur l'influence de Spinoza[339], ou de la notion panthéiste, injustement attribuée à ce philosophe. De plus, nous trouvons aussi et, d'une manière assez récurrente, la référence aux écrits de William James[340] pour expliquer l'origine du terme océanique. Une autre piste vient de la pensée

---

338 H.Vermorel et M.Vermorel, *Sigmund Freud et Romain Rolland,* correspondance 1923-1936, p. 305. Voir aussi Romain Rolland, *Credo quia verum* Paris, Albin Michel, 1952; et *Le voyage intérieur : Songe d'une vie,* p. 34-37, Paris, Albin Michel, 1942.

339 D'autres auteurs comme Henri Vermorel et Madeleine Vermorel préfèrent souligner l'influence de Spinoza pour caractériser l'expérience et le choix du terme océanique. Effectivement, le philosophe d'origine portugaise est central dans la pensée de Rolland ainsi que dans la pensée de Freud. Pour ce qui est de la question du sentiment religieux, il vaut la peine de noter que l'amour intellectuel de Dieu, tel qu'il est décrit dans *l'éthique*, n'est point réductible aux pratiques et aux superstitions des religions établies, mais dans un rapport immédiat avec Dieu *sive natura*. Pour cette raison, entre autres, il est donc possible de déceler un plan spinozien dans l'œuvre de l'écrivain français, mais une telle recherche nous éloignerait de notre propos.

340 En effet, dans *Les formes multiples de l'expérience religieuse,* le philosophe anglais emploie le terme « sentiment océanique » pour décrire une des caractéristiques de l'expérience mystique. Ce qui rapprocherait davantage Rolland du romantisme allemand et de la théologie protestante de Friedrich Schleiermacher. Voir, William James, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, Chambéry, Exergue, 2001, p. 363-364.

hindoue, notamment en ce qui concerne son analyse sur les écrits de Ramakrishna et de son rapport à la Mère divine[341].

Mais si nous revenons à l'analyse de la lettre de Rolland, nous pouvons constater que son argument est très simple et précis. Il consiste à dire que l'analyse freudienne de la religion est insuffisante pour saisir la complexité de l'expérience religieuse. Selon lui, cette analyse ne rend pas compte de quelque chose d'essentiel qui est le sentiment religieux. Néanmoins, soulignons que la critique de Rolland ne semble pas porter seulement sur ladite insuffisance de l'analyse freudienne, mais vise également à dénoncer les effets de cette lecture. Or, un des effets que pointe Rolland, c'est celui de la *psychopathologisation* de l'expérience religieuse. Effectivement, c'est l'*Avenir d'une illusion* qui a rendu possible à Freud, entre autres, d'établir des parallèles entre ces systèmes-là et le psychisme humain, où nous trouvons les associations de la religion à la névrose obsessionnelle (*Zwangneurosen*) ou encore à la paranoïa. Mais, par-delà la critique liée à la réduction de l'expérience religieuse à une catégorie médicale, Rolland laisse entendre que le travail de Freud se limite à une analyse des dispositifs sociologiques des grands systèmes religieux.

Comme nous pouvons le constater, la critique de Rolland est très pointue. Nous pourrions dire que sa compréhension du religieux le porte à dire précisément que cette dimension sociologique ou même anthropologique du phénomène religieux ne touche pas à l'essentiel de l'expérience religieuse. Or, ce dire en soi est suffisant pour rendre problématique la démarche freudienne. Mais, semble-t-il, dire cela ne suffit pas à l'écrivain français, car la

---

341 Ce qui est aussi particulier dans la perspective de Ramakrishna est que cette relation polarisée entre l'enfant et sa mère veut plutôt caractériser un mouvement qui totalise et qui soude l'enfant à la Mère. Il s'agit bien ici de reconnaitre l'expérience de l'« union », d'être un avec le Tout, comme l'a dit Freud, ou tout simplement de se perdre dans l'éternel ou dans l'absolu comme souligne Rolland. Toutefois, il est également important que les sentiments et comportements d'un enfant que le yogi adopte à l'égard de cette Mère divine, sont complexes et sujettes à de multiples interprétations comme le souligne David Brême, « La "Divine Mère" selon l'enseignement de Ramakrishna », *La figure de la Mère, Mirra Alfassa (1878-1973). Une analyse des hybridations culturelles de ses représentations*, Montréal, UQÀM, 2017, p.155-168, https://archipel.uqam.ca/11515/1/D3429.pdf, consulté le 29 juin 2019.

portée de sa critique est encore plus radicale, selon lui, que l'analyse de la religion institutionnalisée ou établie (soit sociologique, anthropologique ou encore psychanalytique), laquelle ne change pas tellement la dimension du problème. Ce qui est en question pour Rolland n'est pas vraiment la méthode qui est appliquée, mais plutôt l'objet de la recherche. Étudier la dimension institutionnelle de la religion ne suffit pas. C'est là où Freud et/ou les sociologues de la religion semblent se tromper selon Rolland. Ce que Rolland souligne avec beaucoup de vigueur est que pour rendre compte du phénomène religieux dans sa complexité, il faut tenir compte de quelque chose de plus essentiel et fuyant qui est le sentiment ou « l'énergie religieuse ».

Ayant établi le sentiment religieux comme objet propre de l'investigation, Rolland, non seulement affirme l'insuffisance des approches scientifiques ou universitaires, plutôt intéressées à la dimension institutionnelle (voire morale et culturelle) de la religion, mais il soutient en plus que ce sentiment dit religieux n'est pas réductible aux systèmes religieux (c'est-à-dire, à tout dogme, Credo, livre saint, et même à toute espérance en une survie personnelle). En outre, il précise que ne pas être capable de distinguer l'institutionnalisation du religieux de son sentiment équivaut à se tromper avec les mots, « dont le même, ici tantôt signifie obéissance ou foi à un dogme, ou à une parole (ou à une tradition), tantôt : libre jaillissement vital ». Cependant, il ne s'agit pas non plus de séparer complètement un champ sémantique de l'autre, car comme le souligne Rolland, il est également important de ne pas perdre de vue l'union étroite et en partie nécessaire entre l'interprétation et le vécu. Or, selon l'écrivain, c'est précisément ce que Freud aurait fait. Le psychanalyste aurait donc confondu les deux registres du religieux, en limitant ainsi son analyse à une dimension strictement partielle de ce phénomène.

4.3 La réception freudienne du récit sur le sentiment océanique de Rolland

Freud, qui n'était pas suffisamment satisfait de son livre[342], répond à Romain Rolland, le 14 juillet 1929, presque trois ans plus tard. Dans cette lettre, il ne cache pas le malaise ressenti à la suite de la lecture du commentaire de son ami.

> Votre lettre du 5 décembre 1927 et ses remarques sur le sentiment que vous nommez « océanique » ne m'ont laissé aucun repos. Il s'est trouvé que dans un nouveau travail, pour l'heure encore inachevé, je pars de votre incitation, mentionne ce sentiment océanique et tente de l'interpréter dans le sens de notre psychologie. Mon essai s'étend à d'autres choses, traite du bonheur, de la culture et du sentiment de culpabilité ; je ne mentionne pas votre nom, mais donne toutefois une indication qui le fera soupçonner.
>
> Or voici qu'il me vient un doute quant à mon droit d'exploiter de telle façon devant l'opinion publique votre communication privée. Ce ne serait pas pour me surprendre que cela fût contraire à vos vœux et, s'il en était ainsi, voire seulement par allusion, il me faudrait éviter de le faire si ce n'est pas très nécessaire.
>
> Je vous prie donc de me retenir par un mot amical de commettre un tel abus, si vous ne pouvez pas m'en accorder la liberté sans restriction aucune.
>
> En vous priant de vous souvenir que je pense toujours à vous avec le sentiment de la plus respectueuse amitié,
>
> Votre cordialement dévoué.

---

342 Dans la lettre du 23 octobre 1927 de Freud à Ferenczi, il écrit : « Il m'apparaît déjà infantile ; fondamentalement, je pense différemment ; du point de vue analytique, j'estime qu'il est faible, et inadéquat en tant que confession », S. Freud, Correspondance Freud-Ferenczi (1920-1933), Trad. du Coq-Heron, Paris, Calmann-Lévy, 2000.

Freud[343]

Il nous semble clair que la lecture du témoignage de Rolland a touché profondément Freud. Sinon, comment pouvons-nous interpréter l'insistance sur le malaise provoqué en lui par cette allusion légèrement diffuse du « sentiment océanique » ? En outre, ce qui est le plus intéressant et le plus important à noter, ce n'est pas le malaise ressenti par Freud, mais plutôt sa réaction. Car nous savons, par son propre aveu, qu'il n'est pas intime avec ce genre d'expérience dite religieuse, mystique et même musicale. Mais la question est ici de savoir pourquoi il n'a pas fermé cette discussion avec une explication ou même avec un diagnostic psychopathologique, comme l'avait prévu Rolland.

Il est vrai que cette question ne vient pas de n'importe qui, et Rolland, tout comme Freud, se réclame des Lumières. Or, nous savons que, contrairement à certaines attentes, l'écrivain a démontré le plus grand intérêt et la plus grande ouverture pour investiguer ce matériel par l'éclairage de la psychanalyse. Cependant, la raison précise de cette ouverture restera toujours un mystère puisque Freud lui-même n'a pas développé davantage son propre rapport à ce sentiment-là. Si bien que, comme nous le verrons par la suite, il a pu développer quelques dimensions qui touchent au registre du sentiment océanique dans d'autres textes à caractère autobiographique, comme dans son texte *Un trouble du* s*ouvenir sur l'Acropole*, par exemple. Pour comprendre cela, certains auteurs comme David Bakan soulignent davantage l'héritage spirituel du père de la psychanalyse.

Dans son livre, *Freud et la tradition mystique juive*, Bakan affirme que la présence de la spiritualité juive est tellement présente dans la pensée de Freud que, si nous voulons comprendre le développement de la psychanalyse, celle-ci « doit être étudiée dans le cadre de

---

343 H.Vermorel et M. Vermorel, Sigmund Freud et Romain Rolland, correspondance 1923-1936, p. 308.

l'histoire du judaïsme et particulièrement celle de la pensée musicale juive »[344]. Il nous semble tout à fait vraisemblable que Freud ait incorporé une part de l'héritage juif dans sa production intellectuelle, dont la psychanalyse, mais nous ne devrions pas nous arrêter à cela, comme si le cercle juif était dissocié de la société de son temps. Bien au contraire, nous savons que le monde juif, y compris le monde de la famille Freud, était lui aussi fortement influencé par la mystique rhénane qui déterminait fortement le capital culturel et linguistique[345] de toute l'Europe germanique du XIXe siècle[346].

Il est également important d'essayer de ne pas réduire cette question par des sources marginales telles que celui de l'échange entre Freud et Rolland. Cela est possible, mais ce faisant nous perdrions la richesse que cet échange tisse entre une lettre et une autre. Par exemple, le délai de presque deux ans entre l'envoi de la lettre de Rolland et la réponse de Freud n'est pas à prendre à la légère. Que s'est-il passé pendant ce temps-là ? Nous savons que Freud a profité de cet temps d'échange pour écrire un essai, comme le demande son ami, qui essaye d'expliquer ladite « sensation de "l'éternel" (qui peut très bien n'être pas éternel, mais simplement sans bornes perceptibles, et comme océanique)[347] ». D'ailleurs, il précise qu'il ne mentionnera pas le nom de Rolland, mais qu'il le donnera à deviner ; il s'agit bien sûr du premier chapitre de *Malaise dans la civilisation*.

Dans le premier chapitre de cet ouvrage, Freud propose une lecture dudit sentiment océanique, *ozeanisches Gefühl.* Selon le psychanalyste, ce sentiment invoque toute une gamme de ressentis corporels qui ont lieu avant même la constitution du moi. Il fait ainsi

---

344 David Bakkan, *Freud et la tradition mystique juive*, p. 13.

345 Paul-Laurent Assoun, « Freud et la mystique », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, numéro 22, Automne 1980 – « Résurgences et dérivés de la mystique », Paris, Gallimard, 1980, p. 43.

346 Voir la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, numéro 22, Automne 1980, « Résurgences et dérivés de la mystique », Paris, Gallimard, 1980 ; Christian Moreau, *Freud et l'occultisme : L'approche freudienne du spiritisme, de la divination, de la magie et de la télépathie*, Toulouse, Privat (Bibliothèque de psychologie clinique), 1976.

347 Romain Rolland, *Lettre à Sigmund Freud*, le 5 décembre 1927, *Cahiers Romain Rolland*, no 17, *Un beau visage à tous sens*, Paris, Albin Michel, 1967, p. 264-265.

référence à un moment très originaire de la subjectivité. Il s'agit ici de penser, selon lui, aux limites posées par le narcissisme dit illimité. L'*uneingeschränkten Narzismus* désigne la période qui précède le narcissisme primaire: c'est un état du développement du nouveau-né où le moi n'est pas encore constitué, ou pas complètement. Dire que le moi n'est pas encore constitué équivaut à dire que le monde extérieur objectivable ne l'est pas non plus[348], cela parce que le moi est ce qui, par fonction, pose des frontières imaginaires, lesquelles permettent entre autres de dessiner la limite entre le dedans et le dehors, entre le moi et le non-moi. À défaut de cette limite, ce qui caractérise l'expérience océanique, le moi primitif « embrasse tout [*All*] »[349], ce qui expliquerait sans doute la « sensation de l'éternel » ou d'un « sans bornes perceptibles », « océanique », comme le dit Romain Rolland[350].

Dans *Cet incroyable besoin de croire*, Julia Kristeva se demande si l'écrivain — elle fait référence, entre autres, à Proust — ne serait pas celui qui réussit là ou l'autiste a échoué, c'est-à-dire à être celui qui parvient à nommer cette immersion sans limites du moi primitif dans un monde, « qui, d'être nommé justement, cesse d'être une abolition catastrophique de soi, mais s'éprouve comme un "sentiment océanique", comme une osmose jubilatoire du sujet dans la chair commune d'un « non-encore-soi » englouti dans un « non-encore-monde »[351]. Il est inévitable de renvoyer cette expérience énoncée d'une jouissance qui jouit et qui se jouit à l'expérience du corps parlant que Lacan invoquera dans son enseignement. Cette articulation lacanienne d'une substance jouissante ouvre à une autre lecture.

Pour l'instant, reprenons l'apport de Kristeva, elle touche ici une question déterminante qui ne concerne pas la tâche de l'écrivain, mais la caractéristique de certaines personnes et de leur expérience, comme Romain Rolland lui-même. Cette hypothèse de lecture

---

348 S. Freud, *Malaise dans la civilisation, Anthropologie de la guerre*, p. 102.

349 *Ibid.,* p.103.

350 R. Rolland, *Lettre à Sigmund Freud*, le 5 décembre 1927, p. 264-265.

351 Julia Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, p. 33.

serait-elle suffisante pour penser l'écriture d'une mystique comme Thérèse d'Avila ? Autrement dit, pouvons-nous réduire ou encore déduire l'insuffisance d'une opération symbolique à partir du registre de l'imaginaire[352] ? D'ailleurs, lorsqu'est ainsi énoncé le moi primitif, sommes-nous dans un registre imaginaire ? De toute manière, notons que si l'écrivain — pour continuer dans l'orientation que nous offre Kristeva — est celui qui est capable de nommer, de donner une image littéraire de cette immersion sans limites du moi primitif, c'est parce qu'il est, quelque part, capable de régresser, ou de restaurer quelques éléments (sensoriels) de ce vécu. Certes, ce que détermine cette restauration est, comme le dit, encore une fois, Kristeva, la capacité de quelques-uns dont « la régression peut aller suffisamment loin »[353]. Cependant, qu'est-ce qui fait que la régression au narcissisme illimité (*uneingeschränkten Narzissmus*) propre au moi[354] devient possible ?

Au sujet de cette question, Freud propose une réponse très éclairante (laquelle s'avère un fil conducteur très pertinent pour nous). Ainsi, dit-il,

> le rôle du sentiment océanique, qui pourrait aspirer à une quelconque restauration du narcissisme illimité, est-il écarté du devant la scène. Il est possible de remonter, selon un *tracé clair*, de l'attitude religieuse au sentiment de désarroi infantile. Il est vraisemblable que d'autres éléments s'y dissimulent encore, mais ils restent pour l'instant nimbés de flou.[355] [Nous soulignons]

---

352 On ne peut concevoir l'imaginaire que dans ses rapports avec le réel et le symbolique. Dans « Le stade du miroir », Lacan le définit comme étant du domaine de l'*imago*, où opère la logique «fusionelle » ou identificatoire. Voir J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Écrits,* Paris, Seuil, 1966.

353 Julia Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, Paris, Bayard, 2007, p. 32.

354 S. Freud, *Malaise dans la civilisatio*n, *Anthropologie de la guerre*, p. 109-110.

355 *Ibid.*

Le premier point à soulever, c'est que la régression à l'*uneingeschränkten Narzissmus* n'est pas relative au choix de la conscience intentionnelle, puisque, selon lui, cette élection, pour ainsi dire, s'est « écartée du devant la scène ». Or, si ce choix est écarté du devant de la scène, c'est parce qu'il se déroule derrière la scène, c'est-à-dire, au niveau de l'inconscient. Ce choix ou cet accrochage inconscient qui déclenche la régression ou la restauration des éléments propres au narcissisme primaire a comme condition « un tracé clair », de ce qui aura été entre l'avènement de l'attitude religieuse et ce « sentiment de désarroi infantile ». Ici, nous avons déjà d'une manière très précise la réponse à notre question. Ce qui permet une telle restauration, c'est la rencontre avec une trace qui peut être lue comme un produit, un reste, ou encore un témoin de la détresse infantile, l'*Hilflossigkeit.*

À partir de ce point, notre effort est de préciser deux notions qui nous semblent primordiales pour comprendre le processus de ladite régression ou restauration de l'*ozeanisches Gefühl* à partir de l'*uneingeschränkten Narzissmus.* Il s'agit de faire valoir la notion de la rencontre comme un événement co-producteur de la trace. Il y a inscription dans le corps parce qu'il y a rencontre. Or, cette rencontre est de l'ordre du réel, dans la mesure où son accomplissement est hors sens, inexplicable. Ainsi, nous articulons la notion du sentiment océanique et celle de la trace, parce que c'est à partir de celle-ci que s'actualise une expérience religieuse ou océanique possible.

4.4 La trace de la τύχη

En grec, le signifiant employé pour désigner la notion de rencontre est συνάντηση (*synántisi*) qui vient du grec ancien συνάντησις (*synantèsis*). Néanmoins, pour penser cette notion, Lacan s'intéresse à un autre terme qui est celui de τύχη (*tuchè*), une modalité de

rencontre, plus précisément la rencontre avec le réel, tel que Lacan le définit les 5 et 12 février 1964 dans *Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ainsi, dans cette section, nous voulons, dans un premier temps, présenter quelques lignes générales de la notion τύχη ou hasard chez Aristote. Dans un deuxième temps, nous nous efforcerons de montrer comment Lacan a récupéré ce contenu à l'intérieur de la pratique psychanalytique.

Ce parcours nous permettra d'abord d'articuler la rencontre d'un signifiant avec la chair, dont la trace ne serait qu'un effet. Ensuite, le développement nous permettra d'élucider ce que nous pourrions appeler la rencontre d'un sujet avec une trace, celle déjà inscrite dans son corps, puisque, selon Freud, c'est la condition du déclenchement d'une expérience océanique.

Commençons par commenter le deuxième livre de la *Physique*, précisément les chapitres VI et VII du Livre II, où Aristote entreprend de donner une définition du hasard (τύχη), et pose une distinction entre celui-ci et ce qu'il nomme le spontané ou l'automatisme (αὐτόματον)[356]. Au chapitre VI, le philosophe dit :

> § 1. Un premier point évident, c'est que, parmi les choses, les unes étant éternellement d'une manière uniforme et les autres étant d'une certaine façon dans la pluralité des cas, le hasard ni rien de ce qui vient du hasard, ne peut du tout être la cause ni des uns ni des autres, c'est-à-dire, ni de ce qui est nécessairement et toujours, ni de ce qui est dans la pluralité des cas. Mais comme il y a encore des choses qui ont lieu en dehors de celles-là, et que tout le monde reconnaît dans ces autres choses l'effet du hasard ; il est incontestable que le hasard et la

[356] D'ailleurs, il est important de noter que, historiquement, les traducteurs français ont choisi de traduire τύχη par « hasard ». Nous constatons cela à partir de la tradition de Barthélémy Saint-Hilaire, *Physique* d'Aristote ou Leçons sur les principes généraux de la nature, Paris, Librairie philosophique de la France, 1862, mais aussi dans l'édition et traduction de Pierre Pellegrin en Aristote, Physique, Paris, Flammarion, 2002. Or cette traduction est loin de ne pas poser des problèmes de compréhension quant au terme en question, et dont l'usage est d'ailleurs très précis. Dans l'effort d'éviter le débat des intraduisibles, nous avons choisi de garder la forme grecque - τύχη.

> spontanéité sont quelque chose : car nous disons à la fois et que les choses de ce genre viennent du hasard, et que les choses qui viennent du hasard sont du genre de celles-là.[357]

Commençons par souligner qu'Aristote part de l'évidence, à savoir que des choses sont produites selon une manière, et d'autres selon d'autres manières. Ainsi, il commence son exposition en présentant deux catégories d'événements : la première considère ce qui se produit toujours identiquement, « étant éternellement d'une manière uniforme », comme les mouvements des astres, par exemple. La deuxième catégorie qui appartient à tout ce qui se produit dans la plupart du temps de la même manière, « étant d'une certaine façon dans la pluralité des cas », comme la neige l'hiver dans un pays nordique. Dans ces deux cas, à partir de ces deux exemples, nous pouvons comprendre que ces deux catégories sont produites par des causes nécessaires qui, chez Aristote, sont au nombre de quatre (la matérielle, la formelle, l'efficiente ou motrice, et la finale). Or, ces catégories s'appliquent à tous les événements de la nature (φύσις). Le concept de φύσις à lui seul exigerait une analyse à part. Soulignons simplement que toute régularité manifeste une forme de nécessité intelligible, qui peut se traduire dans cette sorte de règle que nous appellerons loi de la nature.

Cependant, il est important de noter, comme l'a fait Aristote, que tout n'est pas naturel, c'est-à-dire, que tout n'est pas produit selon la nécessité qui caractérise la φύσις. Autrement dit, « il y a encore des choses qui ont lieu en dehors de celles-là », c'est-à-dire qu'il y a des choses qui échappent au nécessaire du même, dans la plupart des cas, c'est dans ce qui échappe à la compréhension de la répétition uniforme qu'Aristote localise le hasard. Le

---

357 Πρῶτον μὲν οὖν, ἐπειδὴ ὁρῶμεν τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως γιγνόμενα τὰ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, φανερὸν ὅτι οὐδετέρου τούτων αἰτία ἡ τύχη λέγεται οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης, οὔτε τοῦ ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰεὶ οὔτε τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστιν ἃ γίγνεται καὶ παρὰ ταῦτα, καὶ ταῦτα πάντες φασὶν εἶναι ἀπὸ τύχης, φανερὸν ὅτι ἔστι τι ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον· τά τε γὰρ τοιαῦτα ἀπὸ τύχης καὶ τὰ ἀπὸ τύχης τοιαῦτα ὄντα ἴσμεν. Aristote, *Physique* (tome I), Trad. Barthélémy Saint-Hilaire,Paris, Librairie Philosophique de Ladgrange, 1861, Livre II, chapitre VI, § 1.

philosophe distingue deux sortes d'événements de ce type. Ce qui se produit de soi-même, l'αύτόματον est distinct de et ce qui se produit par la τύχη. En effet, l'un et l'autre sont tous les deux des causes indirectes et accidentelles, parmi les choses qui ne peuvent être ni absolument toujours, ni dans la majorité des cas, et, au sein d'elles, il y a celles qu'on peut regarder comme se produisant en vue d'une certaine fin[358]. Mais la différence entre la τύχη et l'αύτόματον, c'est que l'αύτόματον, ou ce qui arrive de soi-même, est plus compréhensible que le τύχη, attendu que tout τύχη est αύτόματον, tandis que tout αύτόματον n'est pas du τύχη. La notion d'αύτόματον est donc d'une plus large envergure que celle de la τύχη parce qu'elle s'applique tant aux êtres inanimés qu'aux êtres animés. Par contre, la notion de τύχη a un usage plus précis, elle présuppose que l'objet de l'action, que l'être qui est en rapport à l'événement, ait la possibilité de choisir. C'est à partir de l'idée d'un choix possible que l'acte capable de produire l'événement qui a eu lieu permet de concevoir la τύχη.

> C'est pour cela, dit Aristote, que ni l'être inanimé, ni la brute, ni même l'enfant ne font rien qu'on puisse qualifier de hasard, parce qu'ils n'ont pas de préférence libre et réfléchie dans leurs actes[359].

Il y a hasard lorsque l'absence de but concerne l'activité rationnelle. Il faut faire attention à ne pas prendre l'activité rationnelle au sens large, car cette activité dite rationnelle concerne la capacité de réfléchir l'exercice ou l'acte de la liberté. Cela dit, il reste très clair

---

358 Autant l'αύτόματον quant la τύχη sont compris comme étant de causes, pourtant, en même temps, ils sont des effets. La question est de savoir comment Aristote soutient cette double inscription? Lacan est attentif à cette opération qui implique un rapport particulier à la temporalité qu'il a identifié à la *Nachträglichkeit* freudienne. Précisément, la notion de l'après-coup nous permet de comprendre que la τύχη révèle à la fois la chose et en même temps sa causalité. Dans cette même cohérence, Lacan signale avec insistance que le refoulé n'existe que par son retour et que le refoulement est le retour du refoulé.

359 Aristote, *Physique*, Livre II, chapitre VI, § 3.

que la différence et la nature de la τύχη se dit de sa dépendance à la liberté. La τύχη « dépend de notre libre choix ».

Cette considération est formidable, car elle nous permet de lire la τύχη non comme transcendante à la nécessité et à notre capacité de savoir, mais comme immanente à celle-là. Autrement dit, ce qui nous échappe, la τύχη, est inhérent à l'intelligence que nous avons de ce qui ne nous échappe pas. En ce sens, nous pouvons dire avec Aristote que « la τύχη et l'intelligence se rapportent à un même objet ; car il n'y a pas de choix et d'intention réfléchie sans intervention de l'intelligence »[360]. L'intelligence ou la διάνοια intervient donc comme condition[361], pour préciser qu'un événement est considéré comme un événement de la τύχη si, et seulement si, il aurait pu être voulu par la διάνοια du sujet. Ainsi, l'objet de la τύχη est déjà connu et souhaité. Ce qui n'est pas prévu, c'est qu'il vient sans que nous ayons voulu cette chose comme elle est arrivée. C'est précisément là que peut être localisé l'effet de surprise caractéristique de la τύχη. Or, l'intelligence humaine peut, dans l'*après-coup*, qualifier les effets-surprises de la τύχη comme étant de la chance (εὐτυχία) ou de la malchance (ἀτυχία). Néanmoins, encore une fois, estimer avoir de la chance ou de la malchance suppose un être d'action et un être capable d*'intelligare* les effets de la τύχη dans sa vie. En ce sens-là, ceux qui sont capables de se servir de la τύχη peuvent se considérer chanceux et l'interpréter comme bonne chance, εὐτυχία. Se servir de la τύχη comme εὐτυχία fait signe, dans les écrits du philosophe, d'être capable de bonheur, εὐδαιμονίᾳ, étant comprise ici comme l'effet d'une praxis (πρᾶξις)[362].

---

360 « Διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη· ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας », *Physique*, Livre II, chap. V, § 8.

361 Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Trad. Barthélémy Saint-Hilaire, Paris, Le livre de Poche, 1992, Livre III, chap. III, § 16, p. 116.

362 « Ἡμὲνγὰρτύχηκαὶτὸἀπὸ τύχης ἐστὶν ὅσοις καὶ τὸ εὐτυχῆσαι ἂν ὑπάρξειεν καὶ ὅλως πρᾶξις. Διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην (σημεῖον δ' ὅτι δοκεῖ ἤτοι ταὐτὸν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἡ εὐτυχία ἢ ἐγγύς, ἡ δ' εὐδαιμονία πρᾶξίς τις· εὐπραξία γάρ), ὥσθ' ὁπόσοις μὴ ἐνδέχεται πρᾶξαι, οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης τι ποιῆσαι », Aristote, *Physique*, Livre II, chap. VI, § 3.

C'est précisément par cet aspect de la τύχη comme εὐτυχία ou comme ἀτυχία, selon le choix du sujet, que Lacan s'approprie cette notion pour penser la question de la répétition dans *Le Séminaire XI.* Ainsi, si nous suivons la trace de ce séminaire, nous devons nécessairement analyser l'appropriation lacanienne de ces deux notions aristotéliciennes à partir du concept freudien afin d'aboutir à la lecture lacanienne de la répétition. Néanmoins, nous jugeons plus pertinent de commencer cette analyse de la τύχη et de l'αὐτόματον dans le champ psychanalytique (lacanien) à partir de la situation décrite par le narcissisme illimité, c'est-à-dire, là où le nourrisson éprouve, entre autres, un sentiment de détresse primitive, nommé *Hilflossigkeit.*

4.5 *Hilflossigkeit*

Rappelons que l'*Hilflossigkeit* peut être lue comme l'affect qui sert d'origine à la religion, puisque ce serait cette affection qui pousse le nourrisson, lors de l'absence de la mère, à crier. Or ce cri est, dans la plupart des cas, interprété comme un appel au secours. C'est aussi là que l'Autre vient en élevant le cri au statut de signifiant, donc de demande (d'amour). Cependant, même si Aristote ne concevait pas l'applicabilité de son analyse aux enfants, essayons, déjà dans le champ de la psychanalyse, de lire les occurrences de la τύχη de l'αὐτόματον.

Commençons par signifier, comme l'aurait fait Aristote, qu'il va de soi qu'un enfant est généré par deux corps sexués de la même espèce. Il ne fait aucun doute que la génération ou la reproduction des humains, encore que conçue parfois à l'aide de la technologie, obéit à la loi de la nature (φύσις) soit les quatre causes dont le philosophe fait mention. Pour ce qui est de l'enfant, nous pouvons dire qu'il va de soi que, éloigné de sa mère et éprouvant un

sentiment de détresse, il crie. Dans le meilleur des cas, ce cri est entendu par la mère et/ou par le père ou encore un Autre qui revient. Ici, nous voyons d'une manière très claire qu'il n'y a rien de nécessaire qui assure ou conditionne le retour de l'Autre lorsqu'un enfant crie, et cela pour plusieurs raisons, encore non nécessaires. Cependant, quand la mère revient, la rencontre, pouvons-nous dire, est un effet de la τύχη, et plus que cela, d'εὐτυχία (de bonne chance) précisément. Certes, cette bonne rencontre permet à l'enfant d'expérimenter un certain εὐδαιμονίᾳ (ou un certain bonheur). Une fois qu'il a appris que son cri est une demande à l'Autre, il se sert de cette possibilité en se réjouissant d'une rencontre souhaitée et qui arrive d'une manière inespérée.

De cette rencontre marquée par la τύχη, où l'Autre qui vient est l'Autre de parole, un corps-parlant marqué par la parole qui vient avec son « action spécifique » pour employer un terme freudien extrait de *l'Esquisse d'une psychologie scientifique*[363]. Or, cette « action spécifique » est marquée elle aussi par un état de jouissance du sujet qui crée des stimulations (singulières) de plaisir et de déplaisir dans la chair du nouveau-né. Soulignons que cette jouissance a à faire avec le corps, avec un corps qui rencontre un Autre corps qui provoque de la satisfaction, et surtout, de l'insatisfaction, puisque cet Autre demandé et cet Autre qui vient est un « Autre en tant que *das Ding*[364] », c'est-à-dire, « l'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver[365] », et qui, bien sûr, n'est jamais retrouvé. « Ce n'est pas lui que l'on retrouve, mais ses coordonnées de plaisir. C'est dans cet état de le souhaiter et de l'attendre que sera cherchée, au nom du principe du plaisir, la tension optima au-dessous de laquelle il n'y plus ni perception ni effort »[366].

---

363 Sigmund Freud, Esquisse / Entwurf (Document de travail : traduction Suzanne Hommel, avec la participation de André Albert, Éric Laurent, Guy Le Gauffey, Erik Porge), Extrait de Palea 6,7 et 8. Disponible en ligne : http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/transcriptions/freud_esquisse_fr.pdf, consulté le 29 juin 2019.

364 J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse,* p. 69.

365 *Ibid*., p. 65.

366 *Ibid.*

Toutefois, ce qui importe de souligner ici, c'est que cet Autre appelé, c'est un Autre qui parle et dont la parole marque la chair (à la fois la sienne et celle du nourrisson). D'ailleurs, ce parce que c'est à cet qu'on s'adresse pour parler, c'est parce que cet Autre parle qu'il est considéré un « trésor de signifiants » comme le précise Lacan. Quoi qu'il en soit, ce qu'il nous importe de souligner c'est que cet Autre corps-parlant parle, et c'est en tant qu'il est producteur de paroles, de signifiants, qu'il est source d'excitation (stimulus) pour le corps du nourrisson en détresse. Cela veut dire que, devant un cri, dans le cas de l'humain, il ne suffit pas d'ouïr, de voir, ou même de répondre, à cet élément sonore hors-corps, avec une offre de nourriture ou de protection. L'enfant réclame pour sa survie de la nourriture et de la protection, mais de la nourriture et de la protection d'un corps-parlant, cela parce que le champ de perception des corps-parlant ne s'organise pas de la même manière que chez les êtres de la nature (φύσις). Dans le cas des corps-parlant ou du *parlêtre*, pour employer un néologisme lacanien, le champ sensoriel le plus primitif est déjà intriqué par l'opération du langage. Or, c'est cela, entre autres choses, que Freud nous apprend dans l'*Esquisse.* Dans cet ouvrage, parfois oublié des psychanalystes contemporains, Freud traite précisément de toute une gamme d'expériences dites originaires.

Ainsi, c'est en mettant en exergue les représentations hyperintenses qu'il isole le lien entre la pulsion et le signifiant[367]. À ce propos, commente De Georges, il « est frappant ainsi de le voir décrire le déplacement métaphorique à l'origine du symptôme hystérique et son lien à une "décharge sexuelle" »[368]. Toujours à propos de l'*Esquisse*, dans les chapitres IV et V du *Séminaire VII*, Lacan entame une analyse détaillée du lien entre la pulsion et le signifiant à partir de l'articulation entre *Sachvorstellung* et *Wortvorstellung.* C'est à la suite de cette analyse que le psychanalyste conclut ce qui pour lui paraît comme une évidence, le fait que

---

367 Philippe de Georges, *La pulsion et ses avatars,* Paris, Michèle, 2011, p. 40.

368 *Ibid.,* p. 366

« les choses du monde humain sont des choses d'un univers structuré en parole, que le langage, que les processus symboliques dominent, gouvernent tout »[369].

Analysons maintenant l'effet de cette rencontre avec l'Autre corps-parlant qui a eu lieu à la suite de l'interprétation d'un cri comme demande. Quand l'Autre vient au secours, quand l'Autre s'adresse au nourrisson en parlant, en le touchant, en le regardant, en le nourrissant, il amène au corps (du nourrisson) — et cela à l'insu de l'Autre et du nouveau-né —, toute une série de stimulations qui, comme nous l'avons déjà vu, sont orientées par le principe de plaisir. Il ne faut pas oublier de préciser que l'action signifiante ou l'excitation signifiante laisse des traces ou des marques dans le corps du nourrisson. À propos de la notion de marque d'origine perceptive, Jean Laplanche, dans *La révolution copernicienne inachevée 1967-1992*, offre un développement très riche, mais curieusement difficile à comprendre. Citons-le :

> Ou bien alors le nourrisson hallucine certaines de ses premières représentations (*Vorstellungen*). C'est bien sûr la véritable solution de Freud. Mais alors toute sa déduction tombe. Alors qu'il prétendait déduire la formation d'un système de marques (*Merken*) de l'intervention secondaire du principe de réalité, voilà que ce système de marques, issu de la perception, doit être conclu comme antérieur au principe de plaisir, s'il est vrai que le principe de plaisir se manifeste en premier par la reproduction hallucinatoire de telles marques. En d'autres termes, loin d'être des repères pour un quadrillage de plus en plus parfait du principe de plaisir par le principe de réalité, l*es marques*

---

[369] D'ailleurs, quand nous nous efforçons de sonder la limite du monde animal et du monde humain, « il apparaît — et ce phénomène ne peut être pour nous qu'un sujet d'étonnement — combien le processus symbolique comme tel est inopérant dans le monde animal. (…) Que l'homme soit pris dans les processus symboliques d'une façon à laquelle aucun animal n'accède pareillement ne saurait être résolu en termes de psychologie, mais implique que nous ayons d'abord une connaissance complète, stricte de ce que ce processus symbolique veut dire ». Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, p. 57-58.

d'origine perceptive sont indispensables au fonctionnement du processus primaire.[370]

Nous avons dit que la lecture du psychanalyste est difficile à comprendre parce qu'il insiste sur l'hypothèse que le principe de plaisir se manifeste en premier par la reproduction hallucinatoire de telles marques. Or, le principe de plaisir est déjà opératif et règne avant même l'absence du corps de la mère. L'hallucination primitive ou originaire a lieu précisément pour traiter la détresse de cette absence-là. Donc, dans cette perspective où le principe de plaisir est originaire et concomitant à toute forme d'expériences possible, nous soutenons d'une part que le processus de marquage (des inscriptions) démarre déjà dans et avec l'expérience que le nouveau-né fait d'être Un avec le Tout du corps de la mère. D'une autre part, dans l'expérience de la perte de contact avec ce Tout, et encore, bien sûr, avec les retrouvailles avec ce corps qui n'est plus et ne sera jamais le même corps d'origine, il retravaille le rapport avec le corps de la mère en tant que *das Ding*.

En fait, ce qui est en question avec l'analyse de la marque, c'est qu'elle témoigne d'un ratage. La notion de marque (*Merker*) indique qu'il y a une sorte de béance entre ce qui a pu être signifié (ou transformé en signe de perception) de la pulsion et ce qui n'a pas pu être signifié de la pulsion dans le corps. Mais ce processus de liaison est imparfait, car le signifiant ne pourra jamais nommer la pulsion. Il y a donc dans ce ratage une sorte de « pas-tout » signifiant, qui reste comme trace d'une concentration d'excitation pulsionnelle où loge la jouissance. Cependant, il est essentiel ici de souligner que cette marque ou cette trace peut être lue comme une production de la τύχη. Cela parce que, comme nous l'avons déjà analysé, dans les premiers temps du développement du nouveau-né il n'y a pas à proprement parler de distinction avec l'Autre, car le moi lui-même n'est pas encore formé. Ainsi, les signifiants-excitations-sensoriels de l'Autre viennent lier cette jouissance, ce réel de la pulsion, d'une

370 Jean Laplanche, *La révolution copernicienne inachevée 1967-1992*, Paris, PUF, 2008, p.95.

manière complètement contingente, puisque ce qui relève du choix d'un sujet c'est son ouverture ou pas au symbolique. Par exemple, la lecture de Laplanche laisserait entendre que cette ouverture passe par ce signifiant où l'autre lui arrive par τύχη.

Ainsi, la liaison avec le premier signifiant (S1) pourrait, selon Laplanche, être comprise comme en rapport avec la notion de refoulement primaire, tandis que la venue d'un deuxième signifiant (S2) marquerait le refoulement secondaire, et la première ou la deuxième aliénation.

Comment poser une première aliénation si le sujet, du moins le sujet lacanien, n'advient qu'à partir du moment où S2 vient le représenter pour S1 ? De toute manière, si S2 vient se lier à S1, c'est parce que cela a raté par rapport à un signifiant 1, c'est donc autour d'une trace que gît la structuration de la chaîne signifiante (S1-S2). Puis certainement, une fois que la chaîne signifiante a été mise en marche, le symbolique avec ses processus de conversion/métaphores et de déplacement/métonymies devient opérant, et nous avons, dans une perspective lacanienne, αύτόματον – c'est-à-dire, un automatisme nécessaire et autonome des signifiants. Cependant, cet αύτόματον-là, malgré sa causalité opérante, n'empêche en rien, encore une fois l'action de la τύχη comme imprévue, comme hors programme de l'αύτόματον, que cela soit un événement heureux ou un événement traumatique.

Dans les œuvres de Lacan, en différence aux écrits de Freud, nous pouvons également lire cette première liaison signifiante comme une expérience traumatique. Néanmoins, il importe de remarquer que le symbolique, le réseau de signifiant d'un sujet particulier, n'est pas un système clos. Ainsi, chaque rencontre avec la τύχη peut modifier la chaîne de ses signifiants. D'un autre côté, nous pouvons dire que chaque signifiant peut modifier l'ensemble de la chaîne signifiante dont l'effet est le sujet. L'expérience de la cure psychanalytique est essentiellement cela, le lieu où le sujet s'ouvre à la τύχη, d'où surgit la possibilité de nouvelles significations, rétroactivement lues par le sujet dans son histoire. Certes, nous forçons ici la

radicalisation de la notion freudienne de l'action *après coup*, *Nachträglichkeit.* Toutefois, sans cette radicalité comment accorder une place à l'éthique de la psychanalyse, c'est-à-dire au désir du sujet ?

4.6 La trace de l'*ozeanisches Gefühl*

La rencontre ou l'actualisation de cette trace inscrite dans le corps pulsionnel d'un sujet produit des effets. Ainsi, c'est à partir d'un tracé qu'un sujet peut éventuellement avoir accès à des sensations associées au narcissisme illimité. La manière dont nous pouvons lire le tracé comme un concept, c'est-à-dire comme une notion psychanalytique, est la thématique de cette section de notre étude : nous proposons d'analyser la notion de trace comme une écriture, voire même, à certains moments, comme une lettre. Cela dit, nous tenons à ne pas développer cette question d'une manière exhaustive maintenant. Cependant, il nous semble incontournable, même à titre indicatif, d'invoquer quelques éléments qui entourent et rendent problématique les termes de trace inconsciente. Notons qu'ils apparaissent très clairement dans la lettre 52 adressée à Fließ et dans l'*Entwurf,* « Esquisse d'une psychologie scientifique *»*.

Dans ces deux références, Freud essaie de penser une sorte de modèle capable de rendre justice aux processus de formation de la conscience et, par conséquent, de l'inconscient. Il le fait en représentant les processus psychiques comme des états quantitativement déterminés et des particules matérielles distinguables[371]. Nous voudrions souligner ici ce schéma et le fait qu'il soit marqué par des traces qui localisent les résidus des

---

[371] Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess 1887-1904,* Trad. Françoise Kahn et François Robert, Paris, PUF, 2015, lettre 39, p. 92.

transformations et des changements relatifs au parcours qu'un donné sensoriel a à faire pour arriver jusqu'à la conscience. C'est pour cela que Freud peut comprendre l'appareil psychique, voire même l'inconscient, comme un lieu d'inscriptions, où les traces mnémoniques se stratifient tout en étant remaniées de temps en temps. Or l'importance de ces inscriptions (à lire aussi comme écriture), c'est qu'elles gardent la trace des associations (articulations) simultanées en faisant de l'inconscient un lieu d'inscription des souvenirs conceptuels (*Begriffserinnerungen*) qui puisse se déchiffrer. Oui, il est certain que sans ces traces mnésiques nous aurions du mal à concevoir la constitution de l'inconscient, donc sa formation, son organisation, sa manifestation et son traitement. Cependant, ne nous laissons pas séduire par une lecture pauvre des textes freudiens qui tendrait ingénument à croire que l'inconscient freudien est l'inconscient du déchiffrage, c'est-à-dire de la production de sens. Certes, cette dimension est présente, sans laquelle du reste aucune cure par la parole ne serait possible. Néanmoins, l'inconscient freudien ne se réduit pas à son emprise symbolique, parce qu'il y a

> quelque chose, pourrait-on dire [et Jean Laplanche le dit] de plus inconscient que l'inconscient, c'est ce *Wz* ou « signe de perception » ; ou, si l'on tenait à subsumer I et II sous le terme plus général d'inconscient, il y aurait une espèce d'inconscient encore plus originaire, caractérisé par des dépôts perceptifs inscrits selon des associations de simultanéité. Ainsi, le plus inaccessible, le plus profond, serait ce qu'on nomme de nos jours le « métonymique ».[372]

Ce que Laplanche soulève comme étant plus inconscient que l'inconscient à proprement parler, c'est ce que Freud a indiqué comme étant les « signes de perception » (*Wz*). Selon le schéma proposé dans la lettre 52, ils sont la première inscription des perceptions, tout à fait incapables de conscience et disposées selon l'association de simultanéité. Ainsi, les

---

372 Jean Laplanche, *Problématiques V. Le baquet: Transcendance du transfert*, Paris, PUF, 2015, p. 52.

Niederschrifts ou les inscriptions, ou encore les traces sont plus inconscientes que "l'inconscient langage", pour le dire ainsi. Il n'y aurait pas dans cette dimension quelque chose de plus originaire que ce que Laplanche nomme une « zone zéro », pour reprendre une terminologie husserlienne que Jacob Rogozinski évoque pour rendre compte de l'inscription d'un Ici absolu dans la chair qui fait « un *Raumloch »* ou un « trou d'espace ». Or, cette constitution frontalière, encore que non fermée, n'offre-t-elle pas à la chair la possibilité de s'arracher à ce trou, « à cette béance sans bords et sans fond, en s'insérant dans l'espace objectif des corps[373] », comme le souligne le philosophe ? Toutefois, il faut noter que, dans ce cas-là, ce « trou d'espace » localisé dans la chair, lui-même situé dans l'espace, trace la ligne d'une surface, où nous pouvons localiser cet « intervalle entre ma chair et ma chair, entre l'"ici" et ce pôle et l'"ici" de l'autre pôle », comme l'affirme Rogozinski. Nous reviendrons sur cette question lors de l'analyse de la récupération du sentiment religieux à partir de la rencontre avec cette trace.

Pour l'instant, reprenons la particularité et la problématique de la lecture de Laplanche qui sont indiquées dans sa réponse de sa lecture des *Niederschrifts* comme étant des signifiants. Et, ce faisant, il pense la notion de déplacement comme une opération métonymique, c'est-à-dire comme une opération de liaison de contiguïté. Effectivement, nous pouvons, à partir de là, répondre à une série d'événements qui apparaissent dans la cure analytique, comme, par exemple, le retour d'éléments sensoriels qui font irruption en voisinage avec la pratique de déchiffrage de l'analysant, ou même de l'interprétation de l'analyste. Dans son livre *Construction dans l'analyse*, Freud précise ce retour comme étant un « événement oublié des toutes premières années, de quelque chose que l'enfant a vu ou entendu à une époque où il savait à peine parler »[374].

---

373 Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair: Introduction à l'égo-analyse*, Paris, Cerf, 2006, p.199.

374 Sigmund Freud, « Construction dans l'analyse » in *Résultats, idées, problèmes II*, Trad. E.R. Hawelka, U. Huber, J. Laplanche, Paris PUF, 1985, p. 278-279.

Néanmoins, nous nous demandons si nous pouvons faire ce qu'a fait Laplanche, c'est-à-dire, identifier les « signes de perceptions » à une *Niederschrift* ? Nous savons qu'à cette question la réponse sera essentiellement partielle, parce que nous souhaitons en effet faire valoir une dimension de ces signes de perceptions qui sont lus comme des signifiants (et se déplacent d'une manière métonymique). D'ailleurs, c'est aussi ce que fait Lacan dans *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse,* où il interprète ce déplacement occasionné par des articulations (*Bahnung*)[375] comme (ou comparable à) une chaîne signifiante[376]. Cependant, nous ne pouvons pas oublier que le signe de perception ne signifie pas tout, c'est-à-dire qu'il est un reste de cette opération. Or, Freud est très clair là-dessus, ce qui se transforme et se déplace en allant jusqu'à la conscience, ce sont d'abord les signes de perception.

À ce propos, Philippe de Georges remarque que « [c]e qui est susceptible de se modifier, c'est ce qui relève du représentant de la pulsion (*Triebrepräsentaz*) »[377], donc ce qui n'est pas représenté c'est ce qui reste, il reste un reste, pour ainsi dire. Mais qu'est-ce qui reste ? En faisant référence à l'article « Refoulement »[378], Philippe de Georges dit que le reste, quoi qu'il en soit, est un solde irréductible, une part non monnayable et que Freud appelle *Quantum*[379]. Or, c'est ce qui résiste à l'élaboration signifiante, la part de restes du symbolique qui sont la dimension du réel et portent la trace. Les *Niederschrifts* ne seraient-elles pas précisément ce qui résiste au signe ou plutôt ce qui reste à la frontière de ce qui résiste au signe à proprement parler ? À ce propos, la considération lacanienne est d'une clarté

---

375 Lacan critique la traduction anglaise qui a traduit *Bahnung* par « facilitation », et la traduction française qui a été faite à partir du texte anglais, de sorte que toutes les autres erreurs du texte anglais ont été multipliées en français et, en d'autres langues, comme en portugais, ajoutons-nous.

376 Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, version staffera (inédit), p. 32. Voir aussi aussi J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, p. 49-50.

377 Philippe de Georges, *La pulsion et ses avatars*, p. 31-32.

378 Sigmund Freud, « Refoulement », *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontais, Paris, Gallimard, 1972, p. 55.

379 Philippe de Georges, *La pulsion et ses avatars*, p. 31-32.

éblouissante, car, selon Lacan, Freud « exprime comme une *Niederschrift*, quelque chose qui se propose donc, non pas simplement en termes de *Prägung* et d'impression, mais dans le sens de quelque chose qui fait signe, et qui est de l'ordre de l'écriture »[380].

La visée de cette articulation est de pouvoir indiquer la dimension de la *Niederschrift* comme un lieu en deçà, ou frontalier, du monde des *Vorstellungs.* Pour désigner ce « monde », Kristeva fait référence à un « vécu pré-linguistique ou trans-linguistique, dominé par les sensations »[381] d'un corps qui, comme nous l'avons déjà souligné, s'expérimente en s'expérimentant. C'est précisément dans ce moment précédant le préconscient que le corps « opère comme "une osmose jubilatoire" du sujet dans la chair commune d'un "non-encore-soi" englouti dans un "non-encore-monde" »[382]. Après le préconscient[383], si nous continuons de nous orienter à partir du schéma de la lettre 52, nous analysons l'intervention des signifiants à proprement parler, c'est là que Freud cesse d'employer le terme *Niederschrift* pour employer le terme *Umschrift*[384]. Or cette note de Laplanche a une valeur fondamentale pour nous, car elle permet de préciser le moment exact où, dans ce processus, l'inscription — désormais *Umschrift* — est liée à des représentations de mots *Wortvorstellung*[385]. L'avantage de cette observation, c'est qu'elle nous permet de préciser le moment où l'inscription ou la transcription s'articule à la représentation des mots.

---

380 J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, p. 72.

381 J. Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, p. 32.

382 *Ibid.*, p. 33.

383 Selon Freud, « pour qui les restes de mots descendent essentiellement des perceptions acoustiques, si bien que par là se trouve donnée en quelque sorte une origine sensorielle particulière pour le système *Pcs*. Les constituants visuels de la représentation des mots, on peut au premier abord les négliger comme secondaires, acquis par la lecture, et de même pour les images de mouvement du mot qui, hormis chez les sourds-muets, jouent le rôle de signes de soutien », Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, p. 11.

384 Jean Laplanche*, Problématiques V : Le baquet transcendance du transfert*, Paris, PUF, 2015, p. 52.

385 J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, p. 57.

Essayons de nous rappeler que ce qui conditionne la possibilité de restauration du narcissisme illimité, c'est un *tracé clair* de l'attitude religieuse, que Freud définit à partir de la notion de désarroi qui conduit l'enfant à faire appel à la présence d'un individu secourable (*hilfreiche Individuum*)[386]. Toutefois, nous sommes toujours dans un niveau purement descriptif, voire indicatif. Maintenant que nous avons pu montrer davantage quelques aspects de la nature de la *Niederschrift* comme ce qui reste de la transformation en signe de la perception, nous pouvons nous demander si cette *Niederschrift* ne servirait pas de lieu d'ancrage pour la pulsion. Si cette hypothèse est vraie, nous pouvons avancer que ce qui permet la restauration du narcissisme illimité, donc du sentiment religieux (ou océanique), c'est une trace que l'investissement pulsionnel approche, pour ainsi dire, d'une manière différenciée. Or, comment ce reste rend-il possible l'expérience religieuse ?

4.7 *Lust-Ich* primitif et l'attitude religieuse

Néanmoins, avant de donner suite aux trois sections intitulées, *Lust-Ich primitif et l'attitude religieuse, Le désir de savoir impulsé*, et *Le sujet supposé savoir*, interrogeons l'impact que l'analyse d'*ozeanisches Gefühl* a produit sur Freud. Questionnons, par exemple, le statut qu'il a accordé au sentiment religieux. Dans *L'avenir d'une illusion* et *Le malaise dans la civilisation* (notamment la première partie), on ne peut pas ignorer la différence de traitement que Freud établit entre la religion et le sentiment religieux. Dans ce dernier ouvrage, Freud, d'une manière très claire, ne place pas les deux phénomènes sur le même registre. Il s'agit alors de reconnaître que, pour la métapsychologie, il y a deux analyses qui n'opèrent pas sur le même plan. Plus encore, nous pouvons dire que Freud a fait de ce sentiment (religieux) un composant essentiel de l'histoire du sujet et de son organisation

386 S. Freud, *Malaise dans la civilisation, Anthropologie de la guerre*, p. 110.

psychique[387]. Tout indique que Freud a été à l'écoute de Rolland et qu'il a saisi que le sentiment religieux n'est réductible ni à la psychopathologie ni aux systèmes religieux à proprement parler. Bien au contraire, en saisissant cette dimension primitive du sentiment religieux il le place comme une expérience originaire. Or, un tel sentiment

> ne peut être une source d'énergie que s'il est lui-même l'expression d'un besoin impérieux. Pour ce qui est des exigences religieuses, il me semble inévitable qu'elles proviennent du désarroi infantile et d'un désir du père suscité par ce désarroi ; d'autant que ce sentiment n'est pas simplement un prolongement de la vie infantile, mais qu'il est durablement entretenu par la peur d'une toute-puissance du destin.[388]

Notons que l'*ozeanisches Gefühl* tel que Freud l'envisage ne peut pas simplement être considéré comme une concentration d'énergie à être traitée par des mécanismes habituels de l'appareil psychique. La religion en constitue un exemple à proprement parler. Le cas du sentiment océanique semble être particulier. Comme le dit Freud, il n'est pas seulement une énergie, il est sa source, et comme telle l'expression d'un besoin impérieux. Penser le sentiment religieux à partir de la perspective du besoin le libère d'emblée d'une perspective « sociologisante » de la religion, car ce qui est en exergue ici, c'est le religieux comme élément formateur de la culture sans qu'il soit lui-même un produit culturel. Ce faisant, Freud franchit un pas encore plus radical que celui qu'il franchit dans *L'avenir d'une illusion.* Ainsi, en plaçant le sentiment religieux dans l'ordre du besoin, il l'inscrit dans une dimension essentiellement pulsionnelle.

---

387 J. Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, p. 32.

388 S. Freud, *Malaise dans la civilisation, Anthropologie de la guerre*, p. 109-110.

L'impact de ce constat est énorme pour ce qui est de la lecture de la métapsychologie freudienne. Par exemple, s'il est vrai que Freud n'a point changé d'avis à propos des systèmes religieux, car ceux-ci demeurent une réponse du sujet à sa détresse infantile, il est également vrai qu'à la suite de l'analyse du sentiment océanique, nous ne pouvons plus lire l'*Hilflosigkeit* comme un phénomène secondaire. La prise en considération de l'*uneingeschränkten Narzissmus* nous oblige, en quelque sorte, à placer l'*Hilflosigkeit* comme un affect originaire parallèle à l'*ozeanisches Gefühl.*

D'ailleurs, quelle détresse pourrait être plus grande que celle d'être soumis à la dérive d'un aller-retour continuel de sensations, et cela sans aucun contrôle ? Or, l'effet de cette lecture, c'est de placer non seulement l'origine du sentiment religieux dans l'*uneingeschränkten Narzissmus,* mais aussi dans celui de la religion. Et *tout comme aucun des stades du développement chez Freud,* l'*uneingeschränkten Narzissmus ne doit pas être compris comme une étape achevée et oubliée dans le passé,* l'*Hilflosigkeit* et l'*ozeanisches Gefühl* restent dans l'horizon des expériences possibles d'un sujet. Parce que, comme l'a dit Freud, ce sentiment est « durablement entretenu », et s'il est entretenu, c'est parce que la peur de la « toute-puissance du destin »[389] est aussi originaire que la jubilation enfantine. Toutefois, nous ne savons toujours pas la relation structurale entre ce restant et la constitution du moi.

Pour mieux comprendre cela, analysons ce qui oriente et compose l'*uneingeschränkten Narzissmus* et son expérience de détresse et de jouissance. Si le moi n'est pas encore constitué comme instance de frontières, cela ne veut pas dire qu'il n'y a aucune instance moïque. Il y a ce que nous pourrions appeler une sorte d'*Ur-Ich* ou de proto-moi, que nous pouvons identifier au *Lust-Ich* primitif, pour employer un terme de Freud. À la différence des éditions françaises qui ont préféré traduire le *Lust-Ich primitif* par moi-plaisir, nous avons choisi de garder l'ordre de l'allemand pour souligner l'emprise du *Lust* sur le *Ich*[390], vu que le

---

389 S. Freud, *Malaise dans la civilisation, Anthropologie de la guerre*, p. 109-110.

390 Sigmund Freud, *Métapsychologie*, trad. Philippe Koeppel, Paris, Flammarion, 2012, p. 81.

moi n'est qu'un dérivé de sensations corporelles, surtout celles issues de la surface du corps, d'où l'expression freudienne du moi-corps[391]. Ici, le *Lust-Ich primitif* est compris comme une auto-affectation originaire de la chair qui en s'affectant se sent affectée par autre chose qu'elle-même. Or, c'est précisément cette lecture du moi-corps qui nous permet, entre autres, de lire le moi comme une extension/modification du ça (*Lustprinzip*). Il est important de saisir que

> La polarité plaisir-déplaisir se rattache à une série de sensations dont la signification indépassable pour la détermination de nos actions (volonté) a déjà été soulignée. L'opposition: actif-passif ne doit pas être confondue avec celle de moi-sujet - extérieur-objet. Le moi se comporte passivement vis-à-vis du monde extérieur dans la mesure où il en reçoit des stimulus, et activement quand il réagit à ces derniers.[392]

Notons que le moi est passif en tant qu'il reçoit des stimulus, néanmoins il est « actif à travers ses propres pulsions »[393], ce qui veut dire que le *Lust-Ich* choisit, d'une certaine manière, quelle sensation-signifiant il investit plus ou moins, ou pas du tout. Ici, nous pouvons de plus près appréhender la dimension « subjective » qui est présente depuis ses origines. Ce choix est orienté, voire déterminé par le plus grand plaisir possible. Cependant, qu'est-ce qui

---

391 Dans une note de la version anglaise du *Moi et le ça,* Freud précise que nous pouvons dire avec lui qu'il est une partie modifiée de la pulsion sous l'influence de la perception, ce qui, dans la deuxième topique, est identifié comme le ça. Cette articulation topique est nécessaire, car sans elle aucune réalité extérieure et intérieure ne serait possible, et tout demeurerait dans un état de pas-encore-moi dans un pas-encore-monde. Voir S. Freud, *Le moi et le ça*, p. 17.

392 « La polarité plaisir-déplaisir se rattache à une série de sensations dont la signification indépassable pour la détermination de nos actions (volonté) a déjà été soulignée. L'opposition : actif-passif ne doit pas être confondue avec celle de moi-sujet - extérieur-objet. Le moi se comporte passivement vis-à-vis du monde extérieur dans la mesure où il en reçoit des stimulus, et activement quand il réagit à ces derniers » S. Freud, *Métapsychologie*, p. 100.

393 *Ibid*.

permet le passage du narcissisme illimité au narcissisme primaire, et de celui-ci au narcissisme secondaire par exemple ? Qu'est-ce qui se passe si à un moment donné le *Lust-Ich,* qui se satisfait des sensations qu'il reçoit dans son corps et par son corps — satisfaction autoérotique —, commence à investir ailleurs d'autres sources de satisfaction (*Lust*) ? Dans une note de *Pulsion et destins des pulsions*, Freud répond de la manière suivante :

> Une partie des pulsions sexuelles est, comme nous le savons, apte à cette satisfaction autoérotique et se prête ainsi à se faire le porteur du développement décrit dans la suite du texte, sous la domination du principe de plaisir. Les pulsions sexuelles, qui réclament d'entrée de jeu un objet, et les besoins des pulsions du moi, qui ne peuvent jamais être satisfaits par voie autoérotique, perturbent naturellement cet état et préparent les progrès. L'état narcissique originaire ne serait même pas en mesure de suivre ce développement si chaque être individuel ne traversait une période de *détresse* [*Hilflosigkeit*] et de *soins*, un temps durant lequel ses besoins pressants sont satisfaits par une contribution externe et ainsi tenus à l'écart du développement.[394]

Donc, c'est à cause d'une impossibilité liée à la satisfaction (de l'autoérotisme) que le *Lust-Ich* commence à investir le monde extérieur. Selon Lacan, dans le *Séminaire La logique du fantasme* (1966-1967), le *Lust-Ich* se dit de l'identification du moi du sujet dans ce qui lui plaît en tant que *Lust*. Or, ce qu'il trouve de plaisant dans le monde (extérieur), il l'isole comme étant son moi[395] (monde intérieur), en constituant ainsi le moi qui s'oppose au non-moi. À propos de ce choix (de plaisir) que Lacan soulève à la suite de Freud, Armand Zaloszyc, dans son ouvrage *Freud et l'énigme de la jouissance,* soutient une hypothèse selon laquelle le *Lust-Ich* aime préférentiellement :

---

394 *Ibid.,* p. 101.

395 J. Lacan, *Le Séminaire La logique du fantasme*, leçon du 7 décembre 1966, inédit.

1) ce qui plaît est potentiellement indéfini – c'est-à-dire dénombrable, mais d'un nombre qui n'a pas de limite supérieure ; c'est ce que veut dire d'abord « illimité » ;

2) à vrai dire, il n'y a pas, à ce stade, de distinction d'un dedans et d'un dehors – la distinction d'un moi et d'un non-moi en fonction de l'identification à ce qui plaît au sujet est bien différente de la distinction d'un dedans et d'un dehors[396].

Nous ne savons pas jusqu'à quel point nous pouvons soutenir l'hypothèse de Zaloszyc pour ce qui est de la préférence du *Lust-Ich* primitif. Néanmoins, nous soutenons cette hypothèse si elle est appliquée aux mystiques. D'ailleurs, nous pouvons même supposer que ce sont ces élections, ces modalités langagières, qui peuvent, en l'occurrence, déclencher la restauration du sentiment océanique chez un individu déjà constitué, d'où la proéminence de termes comme Tout, Être, Un, L'Ultime Réalité, l'Être, Tout-est-un/un-est-Tout, etc. Selon Bruno Borchert, de tels termes servent à désigner « une réalité plus profonde, perçue comme une unité où tout se tient »[397]. Nous ne doutons pas que l'expérience mystique produit une unité où tout se tient. Cependant, il nous semble important de souligner que l'élection mystique de termes comme « Tout » et « Rien » n'est pas une simple question de style puisque cette terminologie avec ces oxymores semble à la fois déconstruire ou plutôt subvertir les balises normatives de la langue établie. Ce faisant, elle indique la totalité de l'expérience qu'un sujet peut faire face au monde où il habite, comme le souligne Heidegger[398], mais en dévoilant surtout que ce vécu — encore que langagier — ne soit pas-tout signifié.

Toutefois, pour ce qui concerne notre analyse à propos de l'origine du sentiment religieux et de sa restauration à l'âge adulte, nous avons pu observer qu'il opère à partir d'une logique sensorielle-motrice toujours déjà prise par le signifiant. Nonobstant, nous devions

---

396 Armand Zaloszyc, *Freud et l'énigme de la jouissance*, Nice, Éditions du Losange, 2009, p. 12.

397 Bruno Bouchet, *Les mystiques*, trad. Charles Franken, Paris, Philippe Lebaud, 1998, p. 30.

398 M. Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 21.

donner un pas supplémentaire à cela, en affirmant que l'expérience religieuse ne devient possible qu'à partir d'un nouage qui se fait entre le moi, déjà constitué, et le « restant ». Le restant désigne ici cette « zone zéro » propre à l'expérience que le moi fait de son corps-propre. D'où l'importance de toute cette dynamique sensorielle-signifiante que nous avons invoquée. Or, c'est ce processus de nouage qui permet à l'instance psychique « de redécouvrir son identité première, son unité originaire avec le moi-chair, tout en préservant un écart au sein de cette identité.[399] » Il est certain qu'en nous accordant à cette description nous cheminons dans les bords de la découverte freudienne, mais cela est nécessaire si nous voulons attraper ce qui rend possible cette expérience à partir de son rapport avec la trace qui indique ce reste irréductible au corps-propre. Plus que cela, nous devions rendre compte comment est possible l'actualisation du sentiment religieux qui trouve ces racines dans les dimensions les plus archaïques sans compromettre la consistance du moi.

Or, nous savons que, encore que contingente, l'expérience primitive du *Lust-Ich* laisse des traces qui sont particulièrement investies par le corps-parlant qui, affecté, jouit. Cela dit, ça ne jouit pas de n'importe quelle trace, ce qui nous a amené à conclure que le choix de l'investissement autour d'un signifiant et même d'une trace n'est pas un hasard. Autrement dit, d'un côté nous pouvons affirmer que la trace inscrite dans le corps renvoie au réel de la rencontre, de l'autre nous sommes forcés d'admettre que ce n'est pas n'importe quel signifiant qui est capable de toucher les bords de cette inscription (littérale) et de produire l'expérience de l'illimité. Il y a donc une logique (inconsciente) qui opère et qui détermine le choix du signifiant capable d'actualiser les vécus propres au narcissisme illimité, dont le sentiment océanique est le produit.

Pourtant, une fois que cette rencontre avec le restant indiqué par la trace a lieu, l'expérience océanique est ressentie dans et à partir de « la division interne du restant qui se présente à la fois comme le foyer des identifications aliénantes et comme force de résistance à

---

399 J. Rogozinski, *Le moi et la chair,* p.324.

ces identifications[400] ». Nous affirmons que c'est aussi à partir de ce restant, « la part du restant qui me dévore et celle qui me sauve, [que] le rapport de forces doit pouvoir s'inverser: le moi doit pouvoir s'appuyer sur sa fonction primordiale d'ouverture, de différenciation, pour introduire de la différence au sein de l'identité, dépasser les identifications fusionnelles en passant à un autre mode d'identification[401]. » Voici, que le moi qui expérimente la profondeur du Ça peut revenir lui-même en passant par l'étranger qui s'ouvre à lui (qui est lu à partir de lui-même).Cette orientation de lecture nous permet d'affirmer qu'il y a une sorte de savoir-faire implicite dans la façon dont l'excitation et cette circulation s'inscrivent en produisant une différenciation de l'appareil psychique. Or, n'en serait-il pas ainsi grâce à l'œuvre de différents processus comme les processus primaires et le secondaire, tous deux régis par des principes qui désignent la tendance de base de ces mêmes processus, le *Grundprinzip ?*[402]

4.8 Le désir de savoir impulsé

Dans la partie précédente, nous avons avancé quelques considérations à propos de l'origine du sentiment religieux, et cela à partir de la notion de sentiment océanique et/ou de narcissisme illimité actualisé par la rencontre d'une trace ou d'une inscription dans le corps. Ce pas a pu éclairer davantage la particularité du *religare,* comme moyen privilégié de production de sens, mais aussi de restitution des états dits « primitifs » de la psyché[403]. Maintenant que ce développement a été fait, nous voulons nous orienter vers la structure de la production de sens. Plus précisément, nous voulons travailler à partir de l'hypothèse que le

400 *Ibid*.

401 *Ibid*.

402 Lina Balestrière, *Freud et la question des origines*, Bruxelles, Éditions de Boeck, 2008, p. 9.

403 S. Freud, *Malaise dans la civilisation suivi de l'Anthropologie de la guerre*, p. 110.

religare est un lieu privilégié où le désir de savoir (*Wißbegierde)* est pris en considération. Mais reprenons le passage de *L'avenir d'une illusion,* où Freud explicite cette articulation d'une manière très claire.

> La tâche est ici multiple, le sentiment de soi *(fortesetzen Selbstgefühl)* de l'être humain gravement menacé réclame consolation ; de leurs frayeurs, le monde et la vie doivent être délivrés, en outre, le désir de savoir *(Wißbegierde)* des hommes — qui est impulsé *(angetrieben)* à vrai dire par un intérêt pratique des plus forts — veut aussi obtenir sa réponse.

Il est intéressant de noter qu'Assoun traduit la *Wißbegierde* par désir de savoir et non par pulsion de savoir comme indiquerait le mot *Wißbegierde.* En effet Freud *n'emploie pas* ici le terme *Wunsch*. En effet, pour nous, la question est moins de préciser l'écart entre désir et pulsion et plus d'indiquer que le choix de la traduction d'Assoun peut laisser inaperçu la distinction *Begierde et Wunsch* concernant la différence entre désir et satisfaction**.**

Pour ce qui est de Freud, notons qu'il arrive même à dire que le *Wißbegierde* est impulsé (*angetrieben).* Essayons alors de comprendre cette articulation pour mieux caractériser la nature de ce désir de savoir pour après se pencher sur la question du savoir à proprement parler. Pour l'instant, gardons l'esprit attentif au fait que cette articulation très originale et complexe entre le désir (de savoir) et la pulsion a été invoquée dans une visée très précise qui est celle de penser l'origine du sentiment religieux. Ainsi, nous voyons que nous affinons de plus en plus notre recherche sur la spécificité du *religare* et son importance dans des moments de crise.

Pour mieux articuler cela, récupérons autrement quelques notions déjà travaillées, à savoir que l'appareil psychique a pour origine les excitations ou les stimuli (*Reiz*) ressentis par et dans le corps. C'est pour cela que dans « Pulsion et destins de pulsion », sans réduire le psychique au stimulus pulsionnel puisqu'il y a d'autres sources d'ordre physiologique qui peuvent entrer en jeu, Freud précise que « la pulsion serait un stimulus pour le psychique »[404]. Or ce qui marque la différence entre les stimuli physiologiques et les stimuli pulsionnels, c'est leur topographie.

> Quand, par exemple, une forte lumière vient tomber sur l'œil, il ne s'agit pas là d'un stimulus pulsionnel ; en revanche, c'en est bien un quand se fait sentir le dessèchement de la muqueuse du pharynx ou l'irritation de la muqueuse de l'estomac.[405]

« À supposer, ajoute-t-il dans une note, nommément que ces processus internes soient les fondements organiques des besoins de soif et de faim »[406]. Il nous paraît très clair que les stimuli pulsionnels ne proviennent pas des excitations venant du monde extérieur, mais plutôt de l'intérieur de l'organisme. Or, la topique des stimuli n'est pas sans impact sur le plan topologique. Nous avons fait référence à la topologie parce qu'il s'agit vraiment de considérer une étude des lieux et de leurs effets sur le psychisme. Grosso modo, c'est le traitement accordé à ces stimuli (externe et interne) qui déterminera la constitution du moi et de la réalité.

> Plaçons-nous du point de vue d'un être vivant presque entièrement démuni [*hilflos*] et pas encore orienté dans le monde, qui intercepte des

---

404 S. Freud, « Pulsion et destins des pulsions », *Métapsychologie*, p. 77.

405 *Ibid.*

406 *Ibid.*

> stimulus dans sa substance nerveuse. Cet être sera bientôt en position d'effectuer une première différenciation et d'arriver à une première orientation. D'un côté, il ressentira des stimulus auxquels il pourra se soustraire par une action musculaire (fuite) et mettra ces stimulus au compte d'un monde extérieur ; mais, d'un autre côté, encore d'autres stimulus contre lesquels une telle action restera vaine, qui garderont malgré tout leur caractère de poussée constante ; ces stimulus sont le signe caractéristique d'un monde intérieur, la preuve de besoins pulsionnels. La substance perceptive de l'être vivant aura ainsi gagné, par l'efficacité de son activité musculaire, un point d'appui pour distinguer un « dehors » d'un « dedans ».[407]

Le commentaire de Freud est pertinent, car il décrit très bien la condition pulsionnelle lors du narcissisme illimité déjà évoqué. La pulsion peut donc être comprise comme la force motrice elle-même, mais aussi le nœud économico-dynamique de la psyché[408]. Maintenant que nous avons pu développer davantage le destin des pulsions, nous comprenons mieux le fait que *Wißbegierde* est *angetrieben.* Pour Freud, le désir de savoir *(Wißbegierde)* des sujets humains qui est impulsé *(angetrieben)* à vrai dire par un intérêt pratique des plus forts - veut aussi obtenir sa réponse de l'Autre. Or, la quête de réponse, c'est-à-dire de sens, n'est donc pas un choix délibératif, elle est *angetrieben,* ce qui nous permet même de la rapprocher du besoin. Prenons garde de ne pas confondre le désir de savoir avec la dynamique de l'instinct, où le comportement est depuis toujours déjà déterminé, sans aucune impartialité, ce qui donne au pattern instinctuel son aspect figé.

---

407 S. Freud, « Pulsion et destins des pulsions », *Métapsychologie*, p. 79.

408 À ce propos, Assoun ajoute que la pulsion comme « concept de fond » (*Grundbegriff*) est aussi un « concept-limite » (*Grenzbegriff*) entre psyché et *soma*. Ce qui fait qu'il peut dire que le « concept de "pulsion" est en quelque sorte intrinsèquement "psychosomatique" (récusant par là même les théories psychosomatiques, qui, elles, restent peu ou prou dualistes) ». Paul-Laurent Assoun, *La métapsychologie*, Paris, PUF, 2013, p. 47.

Mais si le désir de savoir est articulé à la pulsion par le fait qu'il est une motion venant de l'intérieur, pourquoi Freud parle-t-il de désir de savoir et pas de pulsion de savoir ? En effet, dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* de 1905[409], Freud utilise le terme de « pulsion de savoir ». Mais par la suite, comme dans *Avenir d'une illusion* en 1927, il utilise « désir de savoir ». Par *Wunsch*, Freud désigne cette partie de la pulsion qui ne se satisfait pas. Rappelons que la pulsion a pour but la satisfaction, c'est-à-dire la « suppression de l'état d'excitation à la source pulsionnelle ». Si la pulsion vise la satisfaction par rapport au but, diverses voies intermédiaires s'avèrent possibles. Freud observe qu'après l'expérience de satisfaction, qui met fin à l'excitation à la source pulsionnelle, il y a un mouvement qui tend à réinvestir les traces mnésiques de satisfaction. Celles-ci ont été déterminées par l'excitation pulsionnelle et ont été liées à un objet. Ainsi, le *Wunsch* est ce mouvement qui insiste à vouloir récupérer, pour ainsi dire, la satisfaction qui a eu lieu et dont la trace mnésique constitue la preuve. Cela est important pour nous, parce que, entre autres, cette articulation établit clairement que c'est la trace (inscription, écriture) de la mémoire, c'est-à-dire, la fixation perceptive de l'expérience de satisfaction, qui marque la première inscription psychique de la pulsion. Ne serait-ce pas la restauration du narcissisme illimité dont le sentiment est océanique, l'expérience de s'orienter vers une chose inaccessible (*das Ding*) ?

Peut-on réduire le désir de savoir à une quête de réponse ? Ne serait-il pas plus judicieux de penser le désir de savoir comme étant lui-même un moteur de production de sens ? Et peut-on réduire la religion à un manuel de réponse ou à un guide de vie prêt-à-porter ? Il nous semble que non, et il nous semble également que ce n'est pas ce que propose Freud.

> Des réponses aux questions en forme d'énigme (*Rätselfragen*) relatives au désir de savoir humain, comme celles portant sur l'apparition du

---

409 Voir S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit par Ph. Koeppel, Paris, Gallimard, 1987, chapitre 5.

> monde et sur les relations entre le corporel et le psychique, se sont développées selon les conjonctures de ce système ; c'est l'occasion d'une remarquable délivrance pour la psyché individuelle lorsque les conflits de l'enfance — dont on n'est jamais parfaitement venu à bout — dus au complexe paternel lui sont ôtés et peuvent être dirigés vers une solution (*Lösung*) reconnue par tous. Si je dis que tout cela ce sont des illusions, je dois déterminer la signification du mot […] l'illusion, c'est qu'elle dérive des aspirations humaines.[410]

Nous constatons maintenant que si le *religare* joue un rôle aussi fondamental dans les organisations humaines, particulièrement dans les temps de crise, c'est parce qu'en produisant des sens nouveaux, des sens capables de toucher les zones profondes de la mémoire du corps, le *religare* est aussi ce qui est capable d'offrir et de dériver des aspirations humaines. Cela dit, nous pouvons certainement avancer que le *religare* se fait dans l'adresse à un lieu, un lieu où un supposé savoir est possible, et sans lequel aucune aspiration humaine et aucune reconnaissance sociale ne serait possible. Un autre concept clé pour une l'analyse de l'expérience spirituelle, ainsi que psychanalytique est donc "le supposé savoir".

4.9 Le sujet supposé savoir

Nous pouvons sans aucun doute dire qu'il n'y a pas d'expérience psychanalytique possible sans un supposé savoir. Le « supposé savoir » est une expression lacanienne qui traduit l'inconscient, et toute une série de notions qui découlent de celui-ci. Ainsi, le supposé savoir lacanien est une manière de désigner l'intuition freudienne. C'est Freud qui, dans sa

410 S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, trad. Claire Gillie, Paris, Cerf, 2012, p. 127.

pratique, a osé supposer un savoir autre que celui promu par la conscience intentionnelle. En effet, selon Freud, cette supposition est nécessaire

> parce que les données de la conscience sont lacunaires à un haut degré ; aussi bien chez les bien-portants que chez les malades se produisent fréquemment des actes psychiques qui, pour leur explication, pré-supposent d'autres actes dont la conscience ne rend cependant pas témoignage. Pareils actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves chez les bien-portants, ou tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsifs chez les malades – notre expérience journalière la plus personnelle nous donne à connaître des idées incidentes dont nous ignorons la provenance et des résultats de pensée dont l'élaboration nous est restée cachée.[411]

Soulignons ici qu'il s'agit effectivement d'une audace, parce que l'inconscient, on ne le connaît pas. L'inconscient lui-même, nous « ne le connaissons naturellement que sous l'espèce du conscient »[412], et aussi parce qu'on suppose qu'il est passible de subir « une conversion ou une traduction en conscient »[413]. En effet, si nous voulons être plus précis, nous dirons que la partie « capable de devenir consciente » est le préconscient, tandis qu'aux processus psychiques qui n'accèdent pas si facilement à la conscience nous réservons le nom d'inconscient proprement dit[414]. Mais, de toute manière, il reste que l'inconscient est une supposition.

---

411 S. Freud, « L'inconscient », *Métapsychologie*, p. 130.

412 *Ibid.*, p. 129.

413 *Ibid*.

414 Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. Anne Berman, Paris, PUF, 1985, p. 22-23.

La psychanalyse suppose l'*ex-sistence* de l'inconscient et de son savoir, et c'est à partir de cela, de cette hypothèse — ou de cet acte de croyance — qu'elle fait ses preuves lors de sa pratique. De cette manière, nous pouvons dire que si l'inconscient est une supposition, ses effets ne le sont pas. Ils ne sont pas des suppositions parce qu'il sont ressentis dans le corps de celui qui parle. Et le psychanalyste lors de sa pratique n'a pas à faire qu'aux hypothèses, mais à ce matériel qu'il est capable d'isoler et d'observer.

Le psychanalyste opère donc à partir des représentations représentant (*repräsentierend*)[415] la pulsion dans sa matérialité. Mais pour que tout cela soit possible, il est essentiel que le supposé ne soit pas simplement l'inconscient, mais aussi un savoir. Or, c'est parce que Freud traite la parole, dite dans le transfert, selon sa matérialité, c'est-à-dire, comme un texte, comme un artefact archéologique, que traiter l'inconscient, traiter la parole comme une écriture, c'est supposer que l'inconscient est un savoir. Tel est le pas de Freud. C'est cela qui lui permet de déchiffrer et d'accéder à des bouts de savoir sur l'inconscient pour « gagner du sens et de la cohérence »[416], puisque sans ce travail sur l'inconscient « tous ces actes conscients resteraient déconnectés et incompréhensibles »[417]. Cependant, si l'inconscient se déchiffre, ou plutôt, si une dimension, assez limitée, de l'inconscient se déchiffre, c'est parce qu'il opère à partir des signifiants qui sont plus ou moins fortement investis[418].

C'est parce qu'on suppose à l'inconscient une opération signifiante productrice de sens qu'on lui suppose un savoir et un fonctionnement. C'est pour cela qu'avec Lacan nous pouvons dire que l'inconscient est structuré comme un langage, c'est-à-dire que c'est une loi du langage qui structure l'inconscient et qui gouverne les opérations que Freud a nommées « déplacement » et « condensation », et que Lacan a traduites respectivement par

---

415 S. Freud, « L'inconscient », *Métapsychologie*, p. 130.

416 *Ibid.,* p. 131

417 *Ibid.*, p. 130. //265 éd. critique.

418 *Ibid.,* p.161

« métonymie » et « métaphore ». En effet, l'inconscient n'a pas un savoir, il est lui-même un savoir, mais dire savoir ne veut pas dire sens. Cependant, cela, on ne les découvre que lors d'une expérience analytique. L'inconscient est « le signifiant qui dans l'Autre, en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi.[419] »

Mais si nous disons que l'inconscient opère par des signifiants gouvernés par la loi du langage, nous sommes tenté de poser une troisième supposition, à savoir qu'il y a un sujet de l'inconscient. Puisque, chez Lacan, le signifiant se définit par « ce qui représente le sujet pour un autre signifiant »[420] . Dès lors qu'il y a du signifiant, un sujet est supposé. Une trace, le reste d'un artefact, une pierre posée sur l'autre ou même une fumée, implique qu'un sujet est supposé. Mais que dire donc à propos de ce sujet supposé dont on ne sait rien et dont l'« être est toujours ailleurs[421] » ? Ce sujet supposé, suppose d'abord et avant tout une intentionnalité et, par conséquent, une énigme : *Che vuoi* ?[422]

En effet, Lacan fait référence à maintes reprises au dit sujet supposé savoir. Néanmoins dans le « Compte rendu sur "L'acte analytique" », texte de 1969, il soutient la thèse selon laquelle l'inconscient est un « savoir sans sujet »[423]. Une des questions que nous pouvons nous poser est de savoir comment lire cette formule qui, clairement, déroge de la notion de sujet supposé savoir. Notre hypothèse est que cette affirmation doit être lue à partir des avancements de Lacan à propos de la notion même de l'inconscient comme *parlêtre*, c'est-à-dire comme « savoir sans sujet » qui ne suppose plus un langage (S1-S2), mais un «

---

419 Jacques Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, p. 583.

420 J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, p. 819.

421 J. Lacan, *Encore*, p.130.

422 La formule « *Che vuoi* ? » renvoie au « Que me veut-il » ou encore au « que veux-tu ? ». Il s'agit en effet d'une référence lacanienne au *Diable amoureux* de Cazotte. Voir Jacques Cazotte, *Le diable amoureux*, Paris Gallimard, 1981.

423 J. Lacan, « Compte rendu sur "L'acte analytique" », *Ornicar ?*, 29, Paris, Navarrin, 1984, p. 19.

assemblage de lettres » et une « substance jouissante[424] » qui jouit et qui se jouit comme événement du corps. Pour comprendre comment Lacan arrive à formuler ce « savoir sans sujet », question que nous allons traiter dans la troisième section de cette étude, il faut revenir au point de départ de la notion de « sujet supposé savoir » dans *l'identification*, plus précisément la séance du 15 et du 21 novembre 1961.

La lecture que Lacan propose du savoir reprend incontestablement la problématique de Freud, en montrant comment elle trouve ses coordonnées dans les structures du langage. Selon Lacan, la chaîne signifiante préexiste au sujet dans l'extériorité matérielle du langage. D'ailleurs, nous pouvons dire que c'est précisément parce que le langage précède l'existence que le sujet peut émerger comme un effet, comme un effet du discours, d'un signifiant représenté dans l'ordre symbolique. C'est cette lecture qui permet à Lacan de désigner l'inconscient, structuré comme langage, comme le lieu de l'Autre. Notons que, ce faisant, il demeure très freudien, parce qu'il réitère l'hétérogénéité de l'inconscient par rapport à la conscience, et par là même, il situe la fonction du savoir là où l'Autre se structure.

Il semble déjà très clair que le savoir selon Freud ainsi que selon Lacan est placé du côté de l'Autre. Cependant, portons attention au fait que situer le savoir dans le lieu de l'Autre ne veut pas dire que l'Autre sache nécessairement. En effet, l'Autre sait dans certains cas de psychose. Mais, pour l'instant, essayons de développer davantage le rapport du savoir supposé de l'Autre, d'un savoir qui est supposé par le sujet, effet du langage et, pour mieux comprendre cela, nous nous référons au *Séminaire L'identification* (1961), où Lacan introduit pour la première fois le « sujet supposé savoir ». Lacan commence le Séminaire de 61, en cernant ce qui est, selon lui, un problème central de la philosophie moderne et contemporaine, à savoir, l'*ego cogito, ergo sum* de René Descartes.

---

424 J. Lacan, *Encore*, p. 26.

Descartes est un philosophe auquel Lacan réfère tout au long de son enseignement. Dans ce séminaire, il précise très clairement qu'il n'offre pas un commentaire de la philosophie cartésienne. En disant cela, il garde donc une certaine distance par rapport à la tradition philosophique, voire même à la tradition cimentée par une certaine lecture de l'histoire de la philosophie. Dans ce lieu autre, celui de la découverte freudienne, Lacan lit ce qui est, sans doute, l'énoncé le plus significatif de la philosophie depuis l'origine de la modernité, à savoir, la fameuse maxime cartésienne e*go cogito, ergo sum* (Lacan développe cette réflexion dans le *Séminaire La logique du fantasme)*[425].

Ce que Lacan cherche dans les *Méditations métaphysiques* et dans le *Discours de la méthode* c'est, quelque part, la même chose que ce que cherchait la science naissante, à savoir, pouvoir légitimer le fondement de toute science possible[426]. Il est certain que pour Lacan il ne s'agit pas de considérer la psychanalyse comme une science moderne, mais plutôt de la considérer comme une science capable de loger le sujet de la science moderne. En ce sens-là nous pouvons dire que « [p]our Lacan, le sujet de l'inconscient tel qu'il le conçoit n'est autre que le sujet cartésien[427] ».

La question est alors de savoir ce qu'est le sujet cartésien. Mais, avant de parler du sujet cartésien, parlons de Descartes comme étant celui qui a posé la question de la possibilité de la connaissance objective du monde. Étrange question en fin de compte, pourquoi avait-il douté de la possibilité de connaître le monde ? Si Descartes posa cette question en ces termes-là, c'est parce que le monde de Descartes était déjà cartésien avant la lettre. C'est Edmond Husserl qui nous conduit à cette conclusion qui est au cœur de la crise, sinon de la *Krisis* (d'une science européenne). En effet, si le monde de Descartes était déjà cartésien, c'est parce qu'il était déjà transformé par la révolution galiléenne. Or, c'est Galilée, avec la

---

425 J. Lacan, *Logique du fantasme (1966-67)*, inédit.

426 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 2008.

427 Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 2003, p. 143.

mathématisation de la nature, qui nous éloigna peut-être à jamais du monde des réalités objectives. Depuis lors, notre monde est clivé, entre un intérieur et un extérieur, une *res cogitas* et une *res extensa.* Il est nécessaire de préciser que c'est dans ce monde bipolaire que la question et la réponse cartésienne s'installent pour questionner à partir de la *res cogitas* ou l'ego, la possibilité de connaître la *res extensa* ou le monde objectif. La solution et la base de ce nouveau paradigme s'énoncent de la manière suivante : *ego cogito, ergo sum.*

Le sujet cartésien est depuis, né d'une *quaestio*, et la tâche de Descartes, comme le remarque Christian Dunker, a donc été celle de transformer la question en chemin en conduisant ainsi le particulier à l'universel[428]. Cependant, si cela est possible, c'est parce que le philosophe français ne touche dans ses méditations rien de moins qu'une certitude capable de lui offrir un point d'ancrage. Selon Descartes, quoi que je pense, et même si tout ce que je pense est faux, il y a au moins une chose vraie, c'est que je le pense. Ou encore, nous pouvons dire qu'il y a une réalité vraie, celle de mon acte de pensée, de cet acte qui est tel que la proposition par laquelle je la pose ne saurait être mise en doute. Voici qu'au-delà de toute autorité, et de toute superstition, un point de certitude et de vérité est trouvé. Mais ne nous arrêtons pas là, puisque les méditations nous conduisent à reconnaître qu'à l'intérieur de cette certitude, il y en a une autre encore plus fondamentale et plus originaire, celle qui s'énonce par l'*ergo sum*.

C'est ainsi que l'énoncé du sujet cartésien dévoile la vérité de tout savoir possible et c'est ce qui a interpellé Lacan, puisqu'en fin de compte la vérité a un sens, et plus encore, c'est sur ce sens-là que s'est édifié tout le crédit de la psychanalyse. La psychanalyse, nous dit Lacan, « s'est d'abord présentée au monde comme étant celle qui apportait la vraie vérité. Bien sûr on retombe vite dans toutes sortes de métaphores qui font fuir la chose[429] ». « Cette

---

428 Christian, L. Dunker, *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*, São Paulo, Annablume. 2011, p. 286.

429 Jacques Lacan, *Le séminaire IX, L'identification*, inédit, disponible en ligne http://staferla.free.fr/S9/S9%20L'IDENTIFICATION.pdf, consulté le 30 juin 2019.

"*vraie vérité*", poursuit-il, c'est *le dessous des cartes* [430] ». Or, ce qui est le dessous des cartes (à lire aussi comme Descartes), c'est la vérité qu'énonce le sujet cartésien, à savoir que Dieu est inconscient[431].

Qu'est-ce que Dieu et l'inconscient ont à faire avec la vérité qu'énonce Descartes dans ses *Méditations* ? Pour le comprendre, il faut retourner à la première séance du séminaire *L'identification* et observer que Lacan ne lit pas *l'ego cogito* comme une pensée.

> Bien entendu, Descartes nous propose cette formule au débouché d'un long processus de pensée, et il est bien certain que la pensée dont il s'agit est une pensée de penseur. Je dirai même plus : cette caractéristique « *c'est une pensée de penseur* » n'est pas exigible pour que nous parlions de pensée. Une pensée, pour tout dire, n'exige nullement qu'on pense à la pensée. Pour nous particulièrement : *la pensée commence à l'inconscient*[432]. [Nous soulignons]

Or, l'inconscient, comme nous pouvons constater, c'est le discours de l'Autre, et la notion de Dieu peut être comprise comme une des figures de cet Autre de la structure du langage.

En fin de compte, pourrions-nous imaginer les méditations d'un Descartes complètement seul dans une chambre froide et dépourvue de toute adresse possible ? Il nous semble clair que cet exercice assez sordide ne pourrait même pas produire des chimères.

---

430 *Ibid.*

431 « la véritable formule de l'athéisme n'est pas que Dieu est mort — même en fondant l'origine de la fonction du père sur son meurtre, Freud protège le père — la véritable formule de l'athéisme, c'est que Dieu est inconscient ». J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* p. 58.

432 J. Lacan, *L'identification*, séance du 15 novembre 1961, inédit.

Aucune méditation métaphysique ou cartésienne ne serait possible sans une adresse à l'Autre. Il est vrai que de temps en temps l'histoire de la philosophie témoigne des efforts qui visent à inscrire et établir la place de Dieu comme un lieu essentiel, et logique, et spirituel dans la pensée cartésienne[433].

Néanmoins, ce n'est pas cette lecture que nous voulons souligner ici. Quand nous parlons du Dieu de Descartes, nous faisons référence à Dieu comme lieu d'adresse essentiel et logique sans lequel aucune énonciation ni aucun énoncé n'est possible. C'est donc parce qu'il y a un Autre à qui adresser la parole que celui qui parle éprouve la certitude de parler.

La certitude (y compris celle du cogito cartésien « *ego cogito, ergo sum* ») n'est pas donc inhérente à un contenu (signifié), mais au fait même de parler (signifiant) à un Autre de la reconnaissance. C'est dans la production de cette certitude liée à la reconnaissance que Lacan retrouve Descartes. Le lien de la certitude et de la reconnaissance est très nettement indiqué à la fin du texte « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée »[434].

Nous voyons donc que pour Lacan le sujet est un effet du signifiant, d'une parole adressée à l'Autre qui n'est pas autre chose que l'inconscient lui-même. Assumer cette position implique d'abdiquer complètement la primauté du sujet sur le langage, voire même sur l'existence. Si nous reprenons la formule sartrienne selon laquelle l'existence précède l'essence, nous pouvons dire que pour Lacan, le langage précède le sujet. Or, cette position nous éloigne, en effet, définitivement de toute une lecture philosophique, notamment celle d'inspiration cartésienne, où l'ego est le fondement de tout savoir tel qu'on le voit dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl par exemple.

---

433 Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes:* Introduction générale. Première Méditation, Paris, PUF, 2005, p. 26.

434 J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 213.

> Et ici j'amène une formule qui est celle sur laquelle nous serons amenés à reprendre les prochaines fois, c'est celle-ci : ce à quoi nous avons affaire — et comment cela nous est donné, puisque nous sommes psychanalystes — c'est à radicalement subvertir, à rendre impossible ce préjugé le plus radical, et dont c'est le préjugé qui est le vrai support de tout ce développement de la philosophie, dont on peut dire qu'il est la limite au-delà de laquelle notre expérience est passée, la limite au-delà de laquelle commence la possibilité de l'inconscient, c'est qu'il n'a jamais été — dans la lignée philosophique qui s'est développée à partir des investigations cartésiennes dites du « cogito » — qu'il n'a jamais été qu'un seul sujet que j'épinglerai, pour terminer, sous cette forme : « le sujet supposé savoir »[435].

Cependant, il est important de noter que si le sujet suppose un savoir, ce savoir inconscient est « savoir sans sujet », comme le dit Lacan en 1969[436]. En effet, le sujet de la psychanalyse ne peut pas avoir un savoir comme un citoyen aurait des droits par exemple. Ceci parce que le sujet de l'inconscient n'est qu'un effet de ce savoir inconscient structuré comme langage.

4.10 Conclusion partielle

L'avancement de l'analyse freudienne est déterminant pour l'étude de la mystique qui s'oriente vers une perspective psychanalytique, notamment parce qu'il opère à partir de

---

435 J. Lacan, *L'identification*, séance du 15 novembre 1961, inédit.

436 J. Lacan, « Compte rendu sur "L'acte analytique" », p. 19.

notions qui structurent ce genre d'expérience. Comme nous avons pu le constater, c'est autour de l'échange épistolaire entre Freud et Romain Rolland, que le psychanalyste a pu porter une attention analytique à la problématique posée par l'expérience spirituelle ou par le sentiment religieux. Il reconnait d'abord que ce genre de vécu dit spirituel ne se réduit pas aux pratiques religieuses. De cette manière, il s'oriente vers une analyse indépendante de celle de la religion. Ainsi, il soulève certaines hypothèses qui situent l'origine du sentiment religieux aux premiers moments de vie psychique d'un être parlant. Il est très précis à ce propos, car il s'agit bien de pointer les gammes d'expériences sensorielles qui ont lieu avant la constitution du narcissisme primaire. Il conclut que dans ce moment originaire de la vie psychique, les premières expériences de parole de l'autre, laissent des traces dans le corps, y compris psychique du sujet. Il est important de noter que Freud précise qu'il n'y a pas une téléologie à propos de ces inscriptions. Elles relèvent de la contingence. Cependant, pour ce qui est de la vie adulte, il précise que le sentiment religieux est l'effet de la rencontre que le sujet fait avec ces traces qui récupèrent toute une gamme de sensations (dont le sentiment océanique), qui sont propres à ce moment originaire. Nous avons également conclu, par-delà le sentiment océanique, que le sentiment religieux n'est pas sans rapport à l'Autre, ou plus précisément au désir de savoir qui se pose comme désir de savoir de l'Autre. Cette réflexion offre certainement des bases pour penser tant l'expérience mystique que celle de la religion établie.

5. Lacan et la religion : entre le savoir et la vérité

5.1 Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons pu avancer les notions élémentaires de la lecture freudienne de la religion et du sentiment religieux. De cette manière, nous avons pu développer une lecture psychanalytique orientée vers l'analyse de la notion d'inscription, de trace ou de marque qui, selon Freud, témoignage d'un état du développement psychique qui structure les bases du sentiment religieux, voire de l'expérience religieuse. Il est important de noter que cette notion de trace peut être lue comme une écriture dans le corps subjectif, et que ces marques qui concentrent une activité pulsionnelle notable demeurent hors sens. Comme nous avons pu le constater, cette analyse a donné suite à la notion du réel que nous sommes en train de poursuivre, sous plusieurs perspectives et registres, depuis le premier chapitre de cette étude. Ainsi, dans le chapitre suivant, notre visée sera certainement celle de donner continuité à l'effort d'attraper ce bout de réel qui semble caractériser l'expérience mystique.

Cependant, pour donner suite à cette orientation, nous allons opérer un autre changement de registre, c'est-à-dire, celui de la psychanalyse freudienne pour la psychanalyse lacanienne. Ainsi, ce chapitre se répartit en neuf sections et commence avec une première section, intitulée « L'objet de la psychanalyse : analyse de l'émergence du cogito cartésien », où nous analysons la naissance du sujet de la science moderne, mis en relation avec le sujet de la psychanalyse et celui de la théologie mystique thérésienne. Cette analyse permet également d'introduire le rapport entre le savoir et la vérité, cette réflexion conduit à la deuxième section, intitulée « L'ex-sistence de Dieu est la vérité moderne », où nous tirons certaines conséquences concernant le rapport de Dieu à la vérité, le rapport de celle-ci au sujet de la science ainsi qu'au sujet de la religion. Dans la troisième section, intitulée « Le triomphe de la

vérité, la réelle », nous opérons un travail qui vise à rapprocher la notion de vérité à celle du réel lacanien. Cette lecture permet de relire ce que nous avons pu avancer, dans les chapitres précédents, à propos de Dieu en tant qu'Autre. Dans la quatrième section, intitulée « Le *feitiço* et l'énigme du désir de Dieu », nous présentons les enjeux du christianisme concernant la conception d'un Dieu à la fois invisible et visible. Cette problématique nous permettra de passer à la cinquième section, intitulée « L'issue chrétienne contre l'impasse žižekienne», où nous présentons la solution que le christianisme trouve dans la double nature de Jésus Christ pour soutenir Dieu comme mystère. Dans la sixième section, intitulée « Le vérité comme acte », il sera question de souligner l'éloignement possible de la vérité du registre de la parole. Dans la septième section, intitulée « L'écriture de la vérité ne s'écrit qu'à trois en un », nous traiterons du rapprochement de la notion de vérité à celle du réel par le biais de l'écriture trinitaire. L'analyse de cette modalité d'écriture sera l'objet de la huitième section, intitulée « L'amour du réel », où nous systématisons les avancées de la section précédente tout en opérant un nouveau glissement, à savoir celui d'identifier Dieu à la vérité et d'identifier celle-ci au réel. L'analyse développée dans ces dernières sections autour de l'écriture nous permettra de relier la notion de la trace dans une perspective lacanienne, laquelle prône la notion de frontière entre le réel et le symbolique. Pour conclure, la neuvième section, intitulée « La religion comme défense de l'angoisse », abordera la religion comme productrice de sens pour se défendre de l'exposition au réel.

5.2 L'objet de la psychanalyse : analyse de l'émergence du cogito cartésien

Comme nous avons pu l'analyser dans le deuxième chapitre[437], la science moderne naît à partir de la crise d'un paradigme, celui de l'Antiquité. Il est probable que Lacan ne lisait pas Kuhn, mais, lecteur de Koyré[438], il en est venu à se rendre compte de la notion de coupure, comme un effet du réel, entre les *épistémès* qui, comme nous l'avons également démontré, peuvent être lues à partir de la notion du symbolique[439]. Ce que nous soulignons et ce qui compte pour les deux épistémologues est le fait que l'histoire de la science n'est pas marquée par une supposée évolution en continuité, mais par des successions de paradigmes qui se structurent autour des problèmes posés par la science. L'intérêt que présente Lacan dans ce débat est la reconnaissance à la fois des ruptures en tant que passage d'un discours à l'autre, et à la fois de ce qui empêche ou de ce qui demeure immunisé aux coupures réputées majeures par la vulgate[440], c'est de pouvoir lire les effets du réel dans le fonctionnement psychique. Même si Lacan ne dit pas cela d'une manière explicite, l'appropriation lacanienne de la pensée de la discontinuité se fait par la voie des discours[441]. Cette compréhension lui permet certainement de reconnaitre davantage l'hétérogénéité et la multiplicité intrinsèque à une même structure discursive[442]. Ceci parce que les coupures ne sont pas nécessairement

---

437 Voir précisément la section « La crise et le paradigme chez le Thomas Kuhn des *Structures des révolutions scientifiques »* du deuxième chapitre.

438 Notons que la lecture de Koyré tient essentiellement à l'analyse épistémologique d'Alexandre Kojève qui à son tour doit cette analyse à Edmond Husserl.

439 Voir note 157 et 158.

440 Pour une analyse logique et détaillée de cette question, nous nous rapportons à la publication de Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire : Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995.

441 Jean-Claude Milner, « Lacan et la science moderne », *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 338.

442 N'oublions pas que la théorie des quatre discours opère à l'intérieur d'un paradigme, le névrotique.

synchroniques les unes avec les autres et que, par conséquent, leurs effets ne s'étalent pas nécessairement dans le temps chronologique, mais également dans le temps logique[443].

C'est suivant cette logique que nous voulons, dans cette section-ci, indiquer l'intérêt lacanien concernant l'émergence du cogito cartésien pour penser à la fois le sujet de la science, celui de la psychanalyse et également celui de la théologie mystique de Thérèse d'Avila. Il ne s'agit pas évidemment d'affirmer un rapport d'influence réciproque entre le philosophe et la mystique. Il n'y a aucune preuve historique qui atteste que Descartes aurait lu Thérèse. En effet, ce débat autour de la possible influence de Thérèse sur Descartes ne nous intéresse pas dans cette étude. Notre visée est plus simple. Il s'agit pour nous de pointer certains éléments de ressemblances et de dissemblances entre les deux auteurs pour mieux caractériser leur apport à l'élaboration psychanalytique du sujet. Pourtant, en tenant compte de l'ampleur de cette problématique, il nous semble clair que nous ne pouvons pas en développer tous les éléments.

Commençons donc par délimiter comme fil conducteur l'analyse que Lacan développe dans son article « La science et la vérité », publié dans les *Écrits*[444]. Dans cet article ainsi que dans les premières séances de son séminaire *L'objet de la psychanalyse*, Lacan cherche à repenser les possibles liens entre la psychanalyse et la science. Il s'agit moins ici de traiter de la possible scientificité de la psychanalyse, que de commencer à interroger le statut de la vérité ou, encore, les rapports de la science à la vérité et au sujet. Mais si nous reprenons notre fil conducteur, notons que la réflexion de Lacan commence par soulever la question de savoir quel est l'objet de la psychanalyse. À ce propos, on aurait pu croire que l'objet de la psychanalyse est l'objet *a,* puisque, même s'il n'est pas un objet comme les autres, il s'agit

---

443 Pour cela, à l'aube de la neuroscience, on parle encore de conscience (issue de la science moderne) et notamment de l'âme (qui vient du monde antique).

444 En effet, il y a une version orale et une autre écrite de cet article. La version orale est celle énoncée par Lacan lors de la première séance du séminaire *L'objet de la psychanalyse* (1965-66). Le texte qui a servi de support à ces séances a paru dans le premier numéro des *Cahier pour l'analyse*, publiés par le Cercle d'épistémologie de l'E.N.S., soit en janvier 1966. Voir, J. Lacan, *Écrits*, p. 855.

d'un objet, d'un concept lacanien. Toutefois, comme l'indique Lacan, l'objet *a* n'est qu'un effet, un reste, voire une extraction de la division du sujet[445]. Notons que cette réponse oriente précisément ce qui serait l'objet de la psychanalyse, à savoir l'*Ich Spaltung*[446], la « refente du moi », ou le sujet divisé par l'inscription de l'inconscient.

En effet, la reconnaissance de l'objet de la psychanalyse, ou la division subjective, comme le souligne Lacan, ne semble pas poser de problème à la communauté psychanalytique qui voit dans la *Spaltung* un fait empirique que l'analyste peut repérer dans la pratique quotidienne[447]. Cependant, la reconnaissance de ce consensus chez les cliniciens n'est pas suffisante pour donner des bases rigoureuses à la conceptualisation des éléments cliniques qui constituent leur propre pratique. C'est dans ce sens-là qu'offrir une base épistémologique rigoureuse à la *Spaltung* se pose à Lacan comme une urgence nécessaire pour le maniement de la praxis analytique. Or, il s'avère que Lacan lit la *Spaltung* du sujet comme étant celle découverte par Descartes lors de ses méditations. Toutefois, s'agit-il d'identifier le sujet freudien au cogito cartésien ? Cela est une autre question. Mais avant d'essayer de répondre à

---

445 « L'objet de la psychanalyse - j'annonce la couleur et vous la voyez venir avec lui - puisqu'il n'est autre que ce que j'ai déjà avancé de la fonction qu'y joue l'objet (a) : le savoir sur l'objet (a) serait-il alors la science de la psychanalyse ? C'est très précisément la formule qu'il s'agit d'éviter, puisque cet objet (a) est à insérer - nous le savons déjà - dans la division du sujet par où se structure très spécialement - c'est de là qu'aujourd'hui nous sommes repartis - le champ psychanalytique ». Voir J. Lacan, *Le séminaire XIII, L'objet de la psychanalyse*, 01 décembre 1965, inédite; et J. Lacan, « La science et le vérité », *Écrits*, p. 863.

446 Voir Sigmund Freud : « Le clivage du moi dans le processus de défense » (1938), *Résultats, idées, problèmes II,* Paris, PUF, 1998.

447 Pour certains psychanalystes, l'impossibilité de sortir de la dimension métaphorique voire mystique de la psychanalyse ne pose pas nécessairement de problème puisque cela « nous oblige à affiner notre critique de l'imagination », affirme Fausto Petrella. Ainsi, poursuit-il « [n]ous devons sans cesse travailler en étant conscients des différentes façons de voir et de formuler des choses qui dépendent beaucoup de la manière dont nous les voyons ». Voir, Fausto Petrella. « Réponse à l'intervention de Dominique Scarfone », *Revue française de psychanalyse*, vol. vol. 68, no. 5, 2004, p. 1637-1642.

cette question, nous pouvons d'abord nous demander si le sujet de la science peut être identifié au cogito cartésien[448]. Démontrer cela est en quelque sorte le pari de Lacan.

Notons que la lecture lacanienne du cogito est particulièrement attentive au fait que le cogito cartésien se montre divisé, l'effet d'une rupture irréparable. Si nous suivons les pas de Lacan pour comprendre la division du cogito, nous devons nous rapporter à la première méditation de Descartes, où le philosophe établit comme condition au savoir le fait de se « défaire de toutes les opinions[449] », ou de tout savoir acquis. Le psychanalyste remarque soigneusement ce « rejet de tout savoir[450] », car, pour lui, c'est là que s'opère la division constitutive du cogito. Nous pouvons affirmer cela à partir de la méthode que Descartes applique à lui-même lors de ses méditations. Comme nous l'avons déjà évoqué, les *Méditations* comportent une sorte d'exercice spirituel qui consiste à éloigner de soi toutes sortes de rêverie ou de savoir acquis. Il est intéressant de noter que Lacan récupère le contexte méditatif de Descartes. Le processus de l'expérience méditative implique de passer par une série d'étapes afin de créer ou d'aboutir à une vérité.

Comme nous avons pu le constater dans le chapitre 3, « L'oraison ou la trouvaille thérésienne » ou, plus précisément, les trois dernières sections[451], Thérèse se sert aussi d'une pratique « méditative » pour parvenir à la vérité. Dans un article intitulé « Descartes' debt to

---

448 Guy Le Gaufey soutient que le cogito cartésien donne naissance à deux modalités distinctes de sujets : un sujet divisé et un sujet transparent à la conscience. Voir Guy Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, Paris, EPEL, 1991.

449 René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1979, Première méditation, p. 57.

450 J. Lacan, « La science et le savoir », p. 856.

451 Voir le chapitre 3, « L'oraison ou la trouvaille thérésienne », ou plus précisément les sections intitulées respectivement: « Autobiographie » et « Autoanalyse », « L'oraison ou la grâce de l'Autre ».

Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy »[452], Christia Mercer montre d'une manière assez détaillée à quel point les étapes fondamentales des *Méditations* de Descartes sont à l'image du travail de Thérèse. Effectivement, comme le souligne l'auteur, les deux soutiennent que les moyens habituels de connaitre la vérité par la voie des sens et par la voie de l'érudition spéculative échouent, remettant ainsi en question les guides et les manuels de croyances sur le monde, ou sur la vie spirituelle dans le cas de Thérèse. Même l'œuvre d'Osuna qui n'était pas un traité théologique ou universitaire à proprement parler, passe par la maille critique de la carmélite. Il y a chez Thérèse une quête de parvenir à la vérité par une sorte de voyage intérieur qui est l'oraison. Il est également notable de souligner que tous les deux attribuent les illusions ou les tromperies à l'œuvre du démon, ou au mauvais génie par Descartes. Cependant, à la différence de Descartes qui se sert d'un assentiment intellectuel pour traiter la question, Thérèse se fie au jugement sensoriel : « Quand c'est le démon, non seulement les effets ne sont pas bons, mais mauvais.[453] » Ainsi, comme nous pouvons le constater, des dissymétries apparaissent entre les deux. Nous ne soutenons pas les thèses de Mercer qui affirme que le « contenu de certaines de leurs revendications est différent. Mais la structure et les étapes de la méthodologie sont pratiquement identiques. » En effet, la démarche et ce sur ce quoi elle aboutit sont structurellement différents, et en ce sens dissemblable. Par exemple, si Descartes trouve dans le cogito le point d'ancrage pour sa démarche méditative ou pour son projet philosophique, Thérèse, au contraire, se base sur la relation avec Dieu pour établir les bases solides d'un château intérieur.

Selon Lacan, nous pouvons identifier la marque de cette division lorsque le cogito éprouve une sorte de clivage entre la certitude et le doute radical, entre le « je pense » et le « je suis », entre la *res cogitans* et la *res extensa*, etc. C'est précisément la division qui rend

---

452 Christia Mercer, « Descartes' debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy », *Philosophical Studies*, N. 174, Springer Nature, 2016, pp. 01-17; Voir aussi Christia Mercer,'The Methodology of the Meditations: Tradition and Innovation', David Cunning (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 23–47.

453 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 25,10. p. 173.

impossible au cogito toute sorte d'appui effectif sur l'ontologie classique caractérisée par le fait que l'être est ou n'est pas[454]. L'insuffisance, voire l'impossibilité d'un « amarrage dans l'être »[455] pour le cogito n'est pas effective, parce que le cogito est dans la mesure où il pense, et il n'est pas dans la mesure où il ne cogite pas. Or le cogito cartésien est quand il cogite, et il n'est pas quand il ne cogite pas. En effet, nous pouvons constater que la pluralité des concepts cartésiens conduit à cette division qui structure le système même du philosophe. Pourtant, il est vrai que dans « La science et la vérité », Lacan s'attache davantage à la division qui émerge dans le cogito entre le savoir et la vérité. Avant de développer cela, remarquons que la lecture lacanienne dispose d'un atout pour ce débat philosophique, à savoir que le cogito cartésien n'a de consistance que du fait que Descartes pense.

Cependant, soyons attentifs aux effets de subversion qu'apporte la lecture lacanienne à l'analyse philosophique de la pensée de Descartes. Lacan nous conduit à rendre compte du fait que nous ne pouvons pas dissocier le cogito de la structure qui se met en place lors des méditations ou des dialogues que Descartes établit avec lui-même ou avec son interlocuteur. Ainsi, nous prenons au sérieux le fait que le cogito n'est vrai que dans le temps où le sujet cogite, c'est-à-dire lorsqu'il s'adresse à l'Autre. Or, dire cela n'est pas un détail anodin. Peut-être que, sans le vouloir, la lecture lacanienne du cogito tend à le rapprocher davantage de la découverte thérésienne qui insiste sur le rapport essentiel de l'âme à Dieu. Plus que cela, la sainte associe à la tromperie ceux qui disent avoir « entendu Dieu lors qu'ils se parlent à eux-mêmes »[456]. À ce titre, concernant elle-même, elle dit qu'il est inutile de se refuser à comprendre la voix ou la présence de Dieu[457].

---

454 Pour ce qui est du « refus de la question de l'être », voir Lacan dans la séance du 11 janvier 1967, *La logique du fantasme*. Voir aussi Michel Grangeon: « Lacan-Hintikka. Sujet divisé ou sujet multiple, deux interprétations antinomiques du cogito cartésien », *Essaim*, vol. no 9, no 1, 2002, p. 101-119.

455 *Ibid*.

456 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 25,1 p. 173.

457 *Ibid.*, p. 169.

> Car lorsqu'ici-bas on ne veut pas écouter, on peut se boucher les oreilles ou s'occuper d'autre chose afin de ne pas comprendre, malgré qu'on comprenne. Rien ne prévaut contre ces discours que Dieu tient à l'âme, je suis obligée, même malgré moi, de les écouter avec un entendement si ouvert à ce que Dieu veut faire comprendre qu'il ne me sert à rien de vouloir ou de ne pas vouloir[458].

Que le Descartes lacanien soit thérésien ou pas, la conséquence d'une telle lecture où la vérité du cogito est posée dans l'acte d'adresse à l'Autre est majeure pour la psychanalyse. Car cette orientation permet au psychanalyste de lire le rapport du cogito à la vérité, et la vérité elle-même, à partir du lien à l'Autre, et pas par la voie de la métaphysique ou encore par une correspondance logique. Donc, si nous suivons l'analyse des procédures de Descartes, nous pouvons constater, toujours à partir d'une perspective lacanienne, qu'effectivement, le rapport entre le cogito et la vérité, sa certitude, a un caractère éphémère, si elle est comprise à partir du discours. Toutefois, demeure la question du statut fugace de la vérité lorsque celle-ci est comprise à partir de l'inscription de la lettre. N'oublions pas que l'inscription de la trace est aussi un effet du rapport à l'Autre. Cependant, si nous essayons de suivre le développement lacanien à partir de ce que l'article propose, nous devons dire que la vérité est éphémère parce que le rapport du cogito à la vérité l'est, parce que, comme le pointe très bien Lacan, le cogito est évanescent.

Nous pouvons même dire qu'il est vide, voire vidé de toute trace subjective. Ceci parce que toute trace subjective ne fait que le conduire à l'illusion ou à la tromperie. Pourtant, le philosophe des *Méditations* ne vise rien de moins que la vérité, et la quête rigoureuse de celle-ci exige que le cogito s'applique aux lois de la mathématique pour ainsi produire un

---

458 *Ibid*.

savoir certain, éternel, que nous pourrions identifier comme scientifique.[459] Ainsi, c'est le monde avec ses imperfections et inexactitudes qui est dans sa totalité dénié d'une manière radicale pour donner place à un monde mathématisé.[460] En effet, Descartes ne peut reconnaître que ce qu'il y a d'éternel et de nécessaire dans les objets du monde, et ce qui est éternel et nécessaire, ce sont les formes mathématiques. Ce qui n'est pas de l'ordre de la mathématique doit donc être mathématisé ou dénié. Or, le cogito est-t-il lui-même mathématisé?

Effectivement, le cogito n'est pas mathématisé et c'est pour cette raison que Lacan comprend que le sujet de la science choit[461], qu'il reste comme un résidu non analysable par la rationalité scientifique parce qu'il est vide, aseptisé, voire sans subjectivité. Pour qu'un sujet puisse être analysable par la rationalité scientifique, ou même classique, il doit être. À ce propos, précisons que la forclusion du sujet qui s'opère dans cette modalité discursive s'exprime et s'imprime dans l'absence de limite du développement scientifique lui-même. Autrement dit, avec la forclusion du sujet, ce qui est forclos touche directement à la notion même de limite.

Précisons qu'il ne s'agit pas ici de dire que la science moderne n'a pas de sujet, mais qu'elle a un sujet *désubjectivisé* dont le savoir est « acéphale », comme le souligne le philosophe Slavoj Žižek. À ce propos, notons que nous trouvons une certaine ressemblance de ce sujet dit « acéphale » chez Thérèse d'Avila, notamment quand il s'agit de rendre compte des jouissances qu'elle éprouve, par exemple dans l'acte de parler à Dieu; « j'ai commencé à

---

459 J.-C. Milner, *L'œuvre claire*, p. 45.

460 Une telle démarche conduit certainement dans la mathématisation de la nature, terme consacré par la phénoménologie pour caractériser l'effet le plus significatif de la naissance de la modernité. Pour être plus précis, ladite mathématisation non seulement « traduit » le monde en formes exactes et pures comme le produit, elle prend la place du « monde de la vie ». Le « monde de la vie », traduction française de *Lebenswelt,* est également un autre terme d'Husserl qui reprend ceci pour rendre compte du monde « tel qu'il se donne ». Ainsi, le « monde de la vie » contraste avec le monde mathématisé, construit par les sciences modernes, Husserl aborde d'abord cette notion dans les *Recherches logiques* et postérieurement dans la *Krisis.* Voir : Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Trad. Gerard Granel, Paris, Gallimard, 2012.

461 J. Lacan, *Le séminaire livre XIII, L'objet*…, 22 décembre 1965, inédit.

parler, l'entendement cesse d'agir »[462], car « il est occupé à jouir de Dieu »[463], mais aussi les inquiétudes de l'âme, « on dirait que l'âme résiste, qu'elle s'agite et s'afflige sans qu'on sache pourquoi »[464]. Cependant, envisageons de considérer le terme « acéphale » comme la traduction lacanienne du terme allemand *Ungrund* qui désigne comme le précise bien Koyré « l'absence totale de détermination, de cause, de fondement, de raison (*Grund*) et que nous serions tentés de traduire par Abîme (…) sans fond »[465]. Dans ce cas-là, le caractère « acéphale » de Thérèse ne trouve pas d'équivalence chez le sujet moderne, car elle se fond effectivement, mais pour donner place à Dieu qui habite en elle: « Le Seigneur me dit ces paroles: 'Elle fond toute entière, ma fille, pour mieux s'introduire en moi: ce n'est plus elle qui vit, mais Moi. » Ici, effectivement, dans ce qu'elle nomme l'union, « toutes les puissances sont absentes, suspendues, de sorte que pour au monde, comme je l'ai dit, on ne les croirait actives. » Autrement dit, si nous pouvons lire une processus de « désubjectivation » chez Thérèse celui-ci peut être est sans fond, mais pas sans fondement. Toutefois, cette notion de désubjectivation semble inapropriée au cas de Thérèse. Il est intéressant de noter que, dans sa description de l'union, nous ne voyons pas une désubjectivation mais une sorte de synchronie entre le désir de l'âme et le désir de Dieu. Plus qu'une perte de soi l'expérience mystique de Thérèse semble impliquer un certain retour au nouage entre le moi et ce lieu de l'Autre ou encore ce « restant »[466], comme le souligne Rogozinski. Nous reviendrons sur la notion d'union mystique lors de notre septième chapitre intitulé « Théologie mystique ». Pour l'instant, notons que cette expérience vécue par Thérèse a un caractère temporaire. De plus, nous trouvons un autre point de divergence dans la lecture du sujet de la science moderne,

---

462 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 12,5 p. 79.

463 *Ibid.*, 27, 5. p. 111.

464 *Ibid.*, 25,1 p. 173.

465 Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme,* Paris, Vrin, 1971, p. 280-281.

466 J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, p. 324.

compris comme « acéphale », qui n'implique « aucune relation naturelle à la vérité »[467], car, pour la carmélite, l'âme, comme on vient de le préciser, est elle-même habitée par la vérité.

Maintenant, reprenons la lecture lacanienne du sujet de la science comme étant « acéphale » ou « sans qualité », car le psychanalyste trouve dans cette notion la condition nécessaire pour fonder l'inconscient freudien[468], d'où notre effort de le mettre en évidence. Donc, en termes lacaniens, le sujet de la psychanalyse « doit être lu comme il se désigne en fait : savoir la ligne d'expérience que sanctionne le sujet de la science »[469]. Néanmoins, il convient après cette lecture du cogito cartésien de souligner le renversement qui s'ensuit. Lacan insiste sur le fait que le sujet de la psychanalyse n'est pas le sujet de la science, il « reste le corrélat de la science, mais un corrélat antinomique », précise-t-il. Cela parce que, comme nous venons de le dire, « la science s'avère définie par la non-issue de l'effort pour la suturer[470] ». Or, si nous suivons Lacan, nous dirons que c'est de cet échec-là, de cette béance, que nous trouvons la condition à la fois du savoir de la science et de la formation de l'inconscient.

5.3 L'ex-sistence de Dieu est la vérité moderne

À partir de ce que nous avons pu avancer sur le processus de structuration de la science moderne, essayons d'en tirer certaines conséquences concernant la place de Dieu pour

---

467 En conséquence, le progrès scientifique ou même sa « satisfaction provient ici du savoir lui-même et non des objectifs moraux ou communautaires que le savoir scientifique est censé servir. Voir, S. Žižek, *La subjectivité à venir*, p. 55.

468 J.-C. Milner, *L'œuvre claire*, p. 40.

469 J. Lacan, « La science et le savoir », p. 857.

470 *Ibid.,* p. 861.

cette nouvelle subjectivité dont Descartes accouche dans ses méditations. Pour cela, retenons que la division constitutive du sujet s'exprime dans la production d'un « savoir certain de la science[471] » au détriment de « la vérité comme cause[472] ». Ce repère nous est essentiel, car il nous permet de préciser le sujet de la science. C'est un sujet « sans qualité » et en conséquence, ne pouvant soutenir lui-même aucune vérité. Cela ne veut pas dire, comme on l'a déjà signalé, que la vérité soit absente de la modernité. Il s'agit de bien souligner le contraire. Si le sujet moderne, par sa condition, ne peut soutenir aucune vérité, on peut se demander qui va le faire. Où se loge la vérité ?

Selon Lacan, Descartes introduit dans l'histoire de la pensée un déplacement majeur concernant le lieu de la vérité. Il est intéressant de noter que la solution de Descartes à ce propos rejoint celle de Thérèse : pour les deux penseurs, la vérité est localisée en Dieu. Cependant, il y a certaines subtilités qui méritent d'être éclairées. Chez le philosophe, Dieu est le garant de la vérité ; chez la mystique Dieu est la Vérité. Il ne fait pas de doute que la place de Dieu dans la pensée cartésienne soulève de nombreuses discussions et critiques[473]. Mais, de toute manière, ce que Lacan mentionne, c'est le fait que Descartes fait appel à Dieu pour garantir l'existence de la vérité. Or, il ne s'agit pas ici d'un détail anodin, puisque l'existence du cogito est corrélative à la vérité (assurée par Dieu)[474]. Donc, loin d'être une référence

---

471 *Ibid.*, p. 856.

472 *Ibid.,* p. 874.

473 Il ne fait pas de doute que la place de Dieu dans la pensée cartésienne soulève de nombreuses discussions, et critiques. À ce propos, il est important de circonscrire la lecture analytique par rapport à la lecture philosophique. En somme, l'argumentation philosophique semble osciller entre deux bords. Un premier consiste à vouloir montrer la légitimité de Dieu dans la pensée de Descartes. Cette légitimité repose soit sur la foi, soit sur une nécessité conceptuelle. Un deuxième bord essaye plutôt de soutenir une fonction d'un Dieu allégorique, un caprice pour satisfaire la royauté et pour sauver Descartes de l'inquisition.

474 Cependant, l'effet de la solution cartésienne est que le philosophe se trouve enfermé « dans une logique somme toute circulaire », comme le souligne Olivier Douville. Voir Olivier Douville, « Métapsychologie ou modélisation? », *Psychanalystes 39 : Médicament Psychanalyse*, juillet 1991, p 111-126. Voir aussi « Cogito cartésien et sujet de la connaissance : un abord épistémologique », inédit et disponible en ligne : https://sites.google.com/site/olivierdouvilleofficiel/articles/cogito-cartesien-et-sujet-de-la-connaissance-un-abord-epistemologique, consulté le 29 juin 2019.

aléatoire, Dieu devient la pierre angulaire aussi pour le système cartésien. Il est clair que cette nécessité conceptuelle ne dévoile pas d'emblée quel est le Dieu de Descartes. Néanmoins, il devient clair, comme le dit Milner par ailleurs, que « la théologie est l'horizon de l'*épistémé*[475] ».

Certes, mais il faut préciser qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle théologie, car c'est bien la théologie chrétienne qui est concernée. Ici, plus que pour n'importe quelle autre, nous pouvons sentir le poids des pensées de Koyré et d'Alexandre Kojève qui soutiennent tous les deux la thèse selon laquelle la science moderne serait inconcevable sans le christianisme. Lacan atteste cette lecture, néanmoins, il ajoute la part de judéité présente dans le christianisme[476]. Avant même de caractériser le judaïsme et le christianisme, la question est de savoir ce que nous entendons ici par Dieu, et plus particulièrement par le Dieu de Descartes. Cette question est fondamentale, car elle rejoint, d'une certaine manière, l'association qui se pose d'une manière essentielle, à savoir le rapport entre Dieu et la vérité. Or, il est vrai que nous pouvons localiser cette association chez Descartes, mais également chez Thérèse d'Avila ainsi que dans les religions monothéistes issues du judaïsme. Nous développerons cette question en détail lors de cette étude. Mais, pour l'instant, notons que Lacan a une définition très précise de Dieu qui n'est pas étrangère à son analyse de la science moderne.

Ainsi, que ce soit dans son séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, où il affirme que « Dieu est inconscient[477] » ou que ce soit dans le *Séminaire livre XIX, ... ou pire*, où il affirme que « Dieu ex-siste », nous pouvons repérer l'effort lacanien de placer Dieu dans un dehors. Il est fondamental de souligner ici la subversion que la

---

475 J-C. Milner, « Lacan et la science moderne », p. 339.

476 Notons que la division entre le savoir et la vérité était déjà d'une certaine manière posée par le Dieu de Moïse. En ce sens-là, en recoupant les considérations de Koyré et Kojève, Lacan considère qu'effectivement, la science moderne serait inconcevable sans le christianisme. Néanmoins, il ajoute ce qu'il y a de juif dans le christianisme. Voir J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse,* p. 46.

477 Voir J. Lacan, *Séminaire XII Problème cruciaux* (1964-1965), inédit; Jacques Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1975, p. 16-17.

psychanalyse lacanienne opère dans l'univers moderne clos et circulaire. Ainsi, « le triomphe de l'univers moderne sur les mondes anciens, c'est donc que l'inconscient l'ait emporté même sur Dieu[478] ». Or, en disant que Dieu est inconscient, le psychanalyste l'introduit comme existant de cette « logique circulaire » qui caractérise le système de Descartes, comme nous venons de le préciser. Ainsi, si nous nous appuyions sur l'articulation lacanienne, nous pourrions dire que Dieu est au-delà et en deçà du langage, il donc hors-univers (symbolique).

De cette manière, essayons d'avancer quelques conséquences de cette lecture et reprenons ainsi quelques notions établies: la modernité a laissé la vérité à Dieu qui est inconscient, donc la vérité se loge en dehors du système clos de la conscience, ce qui nous permet de dire que la vérité se rapproche davantage du réel. Or, un des effets de cette lecture consiste précisément dans le fait qu'elle nous permet de postuler que le Dieu de Descartes, le Dieu garant de la vérité n'est peut-être pas le Dieu des philosophes, ce Dieu compris comme un « sujet supposé savoir », comme l'affirment plusieurs philosophes et psychanalystes. Éric Porge, par exemple, interprète que le corollaire du cogito chez Descartes « consiste à remettre la garantie de la vérité à Dieu ». Cependant, le psychanalyste comprend que le Dieu cartésien est un « sujet supposé savoir »[479]. Pourtant, la question qu'on peut se poser est la suivante : comment peut-on affirmer un Dieu supposé savoir, garant de la vérité dans une logique où la vérité est dissociée du savoir ? Il n'y a pas de doute que la réponse à cette question dépend de la manière d'interpréter la notion lacanienne du sujet supposé savoir et, par conséquent, la manière d'envisager la notion de Dieu. Or, ce qui est en question ici est certainement la manière dont le psychanalyste traite la notion d'inconscient.

---

478 J.-C. Milner, *L'œuvre claire*, p. 66.

479 Erik Porge, Marie-Jean Sauret, et Nicolas Guérin. « Du sujet de nouveau en question. Réponses d'Érik Porge et de Marie-Jean Sauret aux questions de Nicolas Guérin », *Psychanalyse*, vol. 16, nº 3, 2009, p. 61-93.

Ainsi, si nous nous orientons vers une lecture qui prône davantage « l'inconscient comme savoir »[480], nous concevrons davantage un Dieu compris comme « supposé savoir »[481] dans la philosophie de Descartes. Cette lecture s'avère possible et fortement défendable à l'intérieur même de la pensée lacanienne. Cependant, si nous sommes attentifs à l'article de 1965, nous noterons que Lacan définit l'inconscient comme la vérité qui parle, et Freud comme celui « qui a su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler »[482] . Cette orientation permet d'aller par-delà de la notion de Dieu comme supposé savoir, car elle permet définitivement d'assimiler Dieu « à la vérité qui parle ». Or, cette identification de Dieu à la vérité qui parle n'a pas de sens pour les systèmes philosophiques. Elle ne représente aucun avantage pour les philosophes. Néanmoins, elle est au cœur de la notion de révélation et donc du Dieu de Moïse ou des religions monothéistes[483]. Notons que cette articulation corrobore l'intuition de Koyré et de Kojève, telle que mentionnée préalablement.

Considérant que la vérité de Descartes procéderait en ce sens lointainement du Dieu de Moïse, nous pouvons reprendre la problématique autour de la division entre savoir et vérité. Cette discussion structurante et constituante du sujet marque non seulement que le sujet n'a pas de mémoire ou de qualité, que son savoir, le savoir moderne, oublie les péripéties dont il est né, et quand il s'est constitué, mais il souligne surtout que ce sujet moderne laisse à Dieu la vérité. Voici un point où nous pouvons soulever une différence structurale par rapport au traitement de Dieu dans la théologie mystique de Thérèse. Or, chez la carmélite, comme nous l'avons déjà souligné, la vérité aussi se loge en Dieu, et Dieu se loge dans l'âme faisant que

---

480 *Ibid.*

481 *Ibid.*

482 J. Lacan, « La science et la vérité », p. 868.

483 Cependant, il est vrai que nous pouvons dire, comme le fait Miller, que tous les développements subséquents de Lacan vont au-delà de cette formulation qui associe « l'identification ou l'équivalence de l'inconscient et de la vérité ». Néanmoins, une telle affirmation est dépourvue d'importance, car la notion de vérité change elle aussi au cours de l'enseignement de Lacan. Voir Jacques-Alain Miller. « Le paradoxe d'un savoir sur la vérité », *La Cause freudienne*, vol. 76, no 3, 2010, p. 121-136.

« même pendant cet exil »[484], l'âme peut recevoir la lumière de la vérité[485]. Il est important de souligner cela, car la théologie relationnelle thérésienne ne se fait pas, ou pas seulement en termes de bienveillance ou de gentillesse : ce dont il est question dans ce rapport n'est rien d'autre que la vérité elle-même qui s'offre à la mystique sous la personne du Christ. Comme nous pouvons l'entrevoir, la dimension de la révélation a toute son importance pour l'acception thérésienne. On reviendra sur cette question lors du septième chapitre intitulé « théologie mystique ».

Pour l'instant, nous pouvons dire que, à la différence de la science moderne, la théologie mystique comme la psychanalyse s'intéressent beaucoup à la vérité. Effectivement, cela ne semble pas exagéré d'affirmer que c'est le rapport à la vérité qui rapproche davantage la psychanalyse de la mystique et, en occurrence, de la religion. De ce fait, la question est de savoir ce qui distingue la psychanalyse de la religion. Gardons cette question de côté, car elle nécessite de continuer la lecture lacanienne de la religion avant de pouvoir émettre une réponse possible. Essayons pour l'instant de poursuivre l'exploration lacanienne autour du sujet de la science, en soulignant davantage la particularité de la psychanalyse par rapport au discours scientifique. La question n'est pas seulement de dire que le sujet de la psychanalyse se structure dans la même limite que le sujet moderne, mais plutôt de savoir ce que la psychanalyse peut faire avec ce sujet-là.

La psychanalyse, comme discours, est capable d'opérer la suture qui dysfonctionne dans la logique cartésienne. Telle est la particularité du discours analytique par rapport au discours de la science moderne quant à la conception du sujet. Si la question est de savoir comment cette suture a lieu, Joël Sipos répond que « la vérité du discours psychanalytique vient s'adosser extérieurement, mais en fermant, au savoir incomplet du "sujet de la

---

484 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 18,3, p. 115.

485 Santa Teresa, « Libro de la vida », *Obras completas*, Éd. Tomás Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, 18, 8, p. 174. Ma traduction.

science”[486] ». Or le pas décisif – et sur ce point nous sommes d’accord avec le philosophe –, c’est de faire coïncider la greffe de la division du sujet, avec la division du sujet de la science et avec l’opposition entre savoir et vérité. Cette opposition, rappelons-le, caractérise la théologie judéo-chrétienne. En termes propres à la métapsychologie, nous pourrions dire que la coïncidence trouvée par Sipos affirme « que le *Ich*, le sujet que la praxis psychanalytique a la charge de faire advenir, dans *Soll Ich werden* (*Wo es war, soll Ich werden*), doit ressortir non du côté du savoir, mais sur le versant de la vérité[487] », de la *vérité comme acte*. De cette façon, le sujet de la psychanalyse est nécessairement sans repère absolu et sans aucune possibilité de faire appel à une instance « auto » ou « hétéro » fondatrice qui vienne suppléer à ce vide qui est structural. Nous reprendrons cette association entre vérité et acte à partir d’une analyse propre au champ de la théologie. Néanmoins, si la lecture de Sipos nous permet de faire un pas en avant en saisissant l’émergence du sujet à partir du versant de la vérité, elle effectue suite à cela un pas en arrière, car elle conçoit que le « sujet freudien », articulé par Lacan dans son clivage avec le cogito cartésien, « va s’offrir dans sa vérité par une équation où la vérité du *werden* freudien s’égalise au “je suis” cartésien[488] ». Ce faisant, il comprend le « je suis » comme vérité et non comme causé par la vérité[489], comme nous venons de l’analyser avec le *Soll Ich werden* (*Wo es war, soll Ich werden*) freudien.

Il y a effectivement chez Lacan l’existence de deux paradigmes de la vérité : le premier souligne davantage la conception de la vérité symbolique (c’est le moment où Sipos place son interprétation), là où Françoise Dolto parle du « parler-vrai » et Lacan de la « parole pleine » comme celle « qui forme la vérité »[490]. En d’autres termes, ce premier paradigme qui

---

486 Joël Sipos, *Lacan et Descartes : la tentation métaphysique,* Paris, PUF, 1995, p. 11.

487 *Ibid.*, p. 16.

488 *Ibid*.

489 Dans l’annexe I, nous croyons pouvoir rectifier cette lecture dans une lecture qui privilégie d’abord le « donc » (*ergo*) du *Discours de la méthode* plutôt que le « suis » (*sum*) des *Méditations métaphysiques.*

490 J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud,* p. 125.

accorde un accent privilégié au symbolique soutient la thèse selon laquelle la parole pleine rend possible un rapport à l'être, et, dans ce sens-là, est moteur de dévoilement de la vérité. Or, cette révélation qui a une valeur d'interprétation est, selon le Lacan du premier séminaire, « le ressort dernier de ce que nous cherchons dans l'analyse »[491]. Le second paradigme, celui que nous essayons de souligner davantage, est moins caractérisé par le symbolique, mais davantage par le signifiant, ou, encore, par la *lettre*, c'est-à-dire « ce support matériel que le discours concret emprunte au langage »[492]. C'est dans ce contexte que nous pouvons pointer que « la structure signifiante se conjoint, pour lui, à un réel qui est inassimilable, irréductible, et qui est inéliminable de toute réflexion sur la psychanalyse »[493], comme l'affirme Catherine Millot. Ce maniement que Lacan opère dans sa réflexion sert de condition de possibilité pour indiquer le rapprochement de la vérité au réel, dans le sens qu'elle n'est pas supportée par le symbolique, « non qu'elle dissimule la position subjective d'énonciation [comme le fait la science moderne], mais parce qu'elle est, en elle-même, non subjectivée[494] ». Cette dimension non subjectivée de la vérité nous fait penser à la valeur que Freud accordait à la vérité comme étant un signe de la castration, c'est-à-dire la vérité comme le traumatisme. Soulignons qu'il ne s'agit pas d'identifier la vérité à l'horreur que le trauma peut susciter, mais bien au trauma lui-même.

On pourrait affirmer que le deuxième paradigme de la vérité, celui qui la rapproche du réel, tend à remplacer le premier, celui de la parole pleine. Néanmoins, il nous semble que, avec un certain maniement, Lacan concilie ces deux notions de vérité[495]. Il est certain que l'évocation du réel dans le champ de la vérité change la donne de la notion d'interprétation et, par conséquent, de l'orientation de la cure. De ce fait, nous pouvons effectivement noter que la

---

491 *Ibid.*, p. 59.

492 J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 495.

493 C. Millot, « Écriture et expérience », p. 141-150.

494 S. Žižek, *La subjectivité à venir*, p. 55.

495 M. Safouan, *J. Lacan et la question de la formation des analystes*, p. 46.

primauté accordée jusqu'à ici à la parole pleine se trouve également modifiée. De cette manière, la « parole pleine de sens »[496] devient désormais dissociée de la raison, et l'interprétation ne sert plus de boussole pour l'orientation de la pratique analytique. Toutefois, il nous semble possible de dire qu'il demeure chez Lacan un travail de tressage entre ces deux paradigmes de la vérité, car il résulte que la trace ou la lettre, comme l'inscription réelle dans le corps, comme hors sens, témoigne « qu'il y a un dire[497] ». Ici, la parole pas toute faite pleine indique le vrai par une autre voie que celle du dévoilement ou de l'effet de sens, mais plutôt par l'« effet de trou »[498], comme, d'une certaine manière, l'indiquait Freud avec son association entre la vérité et le traumatisme[499].

Cette orientation nous semble précieuse, car elle atteste, d'une certaine façon, de ce qui se produit lors de la pratique de l'écriture chez Thérèse de Jésus qui semble aller jusqu'au bout du dicible. Son travail, voire son savoir-faire avec la lettre produit un vide[500] qui est en même temps la condition de possibilité de toute vie spirituelle, notamment parce que ce vide, pour la carmélite, est habité par la vérité trinitaire,

> cette présence si indubitable des Trois Personnes se maintient clairement, semble-t-il; c'est connaitre d'expérience ce que dit saint Jean [Jean 24.23], qu'elles établiront leur demeure dans l'âme, et non seulement par grâce, mais pour faire sentir cette présence qui apporte tant de bienfaits qu'on ne saurait le décrire, en particulier celui-ci: il n'est pas nécessaire de se livrer à des considérations pour reconnaître que Dieu est là[501].

---

496 J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit du 15 mars 1977.

497 Définition de la pulsion pour Lacan dans *Le sinthome*, Paris, Seuil, p. 17.

498 J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue…* , inédit, 15 mars 1977.

499 Ou le *troumatisme* qui est le néologisme lacanien qui condense les signifiants : trou et traumatisme.

500 C. Millot, « Écriture et expérience », p. 141-150.

501 Thérèse de Jésus, *Relations,* 7, p. 1045.

5.4 Le triomphe de la vérité, la réelle

Sans aucun doute, nous pouvons affirmer que le travail de Lacan, en rapprochant la vérité du réel, ou même en considérant l'une comme équivalent de l'autre, inaugure une nouvelle perspective pour la vérité. Notons qu'en la déplaçant du savoir scientifique, le psychanalyste démontre que l'*épistémè* ne couvre pas tout le champ de l'expérience humaine, et que la vérité n'est pas saisissable par la production du savoir. Peut-être que le plus important est de pouvoir protéger la vérité contre toute sorte de discours *psychologisants* ancrés dans une croyance personnelle, souvent pathétiques et sans aucune consistance. Or, ce qui est derrière cet effort n'est rien d'autre que la destitution de la vérité elle-même.

C'est ainsi qu'en commentant Richard Rorty, Miller analyse que c'est en prônant la réduction de l'objectivité à la solidarité, c'est-à-dire, au fait qu'il n'y pas de valeur supérieure au consensus social que, pour le philosophe pragmatique, il devient possible de « prendre dans la même parenthèse Williams James, Nietzsche, ou John Dewey, et d'assumer que la vérité c'est ce qu'il est bon pour nous de croire ». L'effet d'une telle lecture est qu'apparemment elle conserve encore un sens à la vérité, mais, souligne le psychanalyste, dans cette perspective, ce qui n'a plus de sens « c'est le réel, et bien sûr, ça ouvre à un étonnant relativisme pragmatiste, qui consiste finalement à dire : il n'y a que du semblant, il n'y a que du semblant socialement fondé », ou encore, « il n'y a pas de réel »[502] et, d'une certaine manière, pas de vérité.

Nous avons jusqu'ici insisté davantage sur le fait que, pour penser la vérité et la protéger contre le psychologisme et la métaphysique, la voie lacanienne a été de la rapprocher du réel. L'orientation théologique de Thérèse d'Avila nous a permis de souligner davantage ce

---

[502] Éric Laurent, J.-A. Miller, *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*, Cours 4, 11-12-96, p. 65, inédit. Disponible en ligne (version PDF) : http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/1998-1999-LAutre-qui-nexiste-pas-et-ses-comit%C3%A9s-d%C3%A9thique-JA-Miller.pdf, consulté le 29 juin 2019.

rapprochement au point de dire que Dieu est la vérité. L'association de Dieu au réel n'est pas une nouveauté, toute la théologie *apophatique* en est une preuve. Pour ce qui est de l'argumentation théologique, on développera certains éléments d'une manière plus précise dans les sections « La vérité comme acte » et « L'écriture borroméenne de la vérité » de ce même chapitre. Notons que, en ce qui concerne la psychanalyse, il peut être possible de soutenir une lecture de Dieu comme un réel. Nous essayerons de montrer cela. Cependant, notons pour l'instant qu'il n'est pas judicieux de conclure tout de suite que la vérité est le réel, car le réel est par définition « le non-rapport sexuel[503] ». Pour autant, nous ne pouvons pas non plus affirmer qu'il n'y a pas de rapport entre la vérité et le réel, puisque c'est Lacan lui-même qui soutient ce dit rapport. D'ailleurs, il est intéressant de noter que, pour faire référence au rapport que la vérité entretient avec le réel, le psychanalyste fait appel à la métaphore de l'inceste[504], donc à l'interdit et à l'impossible[505]. Mais continuons notre investigation avec cette orientation qui pose une certaine tension entre vérité et réel.

La tension entre ces deux notions « apparentées » s'exprime dans la description que Lacan donne à la vérité quand il précise « que la vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire[506] ». Notons que le « ce qu'elle parle » ne réfère pas au contenu de son parler, c'est-à-dire à la production de sens, mais tout simplement à l'*acte* de dire. Donc, à la différence du cogito cartésien qui a besoin d'un Dieu comme garant de la vérité du cogito (ou de l'action de penser), le sujet de la psychanalyse n'a pas recours à l'Autre de l'Autre pour garantir le vrai sur le vrai. Comme nous pouvons le constater, dans cette conjoncture, la vérité ne tient que de l'acte. Ici, le savoir inconscient (qui pointe la vérité) qui émerge dans la temporalité d'un instant, ne peut se dire qu'en acte. « Le savoir passe en

---

503 J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, 4, Paris, Seuil, 1973, p. 9.

504 *Ibid.,* p. 11.

505 Roberto Harari. « L'acte de parole : réel et vérité », *Cliniques méditerranéennes*, vol. nº 68, nº 2, 2003, p. 163-173.

506 J. Lacan, *La science et la vérité*, p. 868.

acte[507] », comme l'affirme Lacan, ce qui veut dire que l'effet de celui-ci n'est constaté que dans l'après-coup, dans les effets de sens, dans les actes, comme le passage à l'acte analytique, à proprement parler. En tout cas, cette dimension de l'acte comme ce qui s'extrait du savoir nous est essentielle pour rendre compte des effets de cette mise en équivalence entre vérité et réel. Par exemple, nous comprendrons dès lors que c'est le sujet qui est l'effet de la vérité comme acte, et pas le contraire[508]. Or saisir cela est primordial, non seulement pour comprendre l'orientation que Lacan est en train de donner à la psychanalyse, mais également pour entreprendre une lecture du phénomène religieux, particulièrement l'expérience mystique, où le rapport du sujet à Dieu n'est pas réduit à celui du supposé savoir du Dieu des philosophes.

Comme nous pouvons le constater, la manœuvre lacanienne de la vérité nous permettra d'apprivoiser une lecture de la religion par un biais qui privilégie le rapport du sujet au Dieu de la religion. Or le Dieu de la religion est précisément ce qui, comme le réel, vient nécessairement trouer les systèmes et les cohérences soutenus par le Dieu des philosophes, car le Dieu de la religion ne se laisse pas connaître, même son nom est devenu imprononçable, si nous prenons la religion juive comme référence. Il est intéressant de noter que Freud n'a jamais fait cette distinction entre le Dieu de la religion et le Dieu des philosophes. Même si l'analyse freudienne de la mort de Dieu invoque Dieu le père, le Dieu de Moïse, comme le dit Freud lui-même: « Tout repose sur le rapport père-fils, Dieu est le père encore bien au-dessus, la nostalgie désirante du père est la racine du besoin religieux »[509], nous ne sommes pas convaincus que ce Dieu le Père de Freud ne finisse par rejoindre le Dieu de la métaphysique.

---

507 Jacques Lacan, « Allocution de clôture, congrès de l'EFP », 19 avril 1970, *Scilicet*, n° 2-3, Paris, Seuil, 1970, p. 399; Voir aussi, J. Lacan, *L'acte analytique*, inédit, séance du 20 mars 1968.

508 « Certes me faudra-t-il indiquer que l'incidence de la vérité comme cause dans la science est à reconnaître sous l'aspect de la cause formelle, mais ce sera pour éclairer que la psychanalyse, par contre, en accentue l'aspect de cause matérielle. Telle est proprement son originalité dans la science. Cette cause matérielle est proprement la forme d'incidence du signifiant que j'y définis. Pour la psychanalyse, le signifiant se définit comme agissant d'abord comme séparé de sa signification ». J. Lacan, 1er décembre 1965, *Séminaire L'objet de la psychanalyse,* inédit.

509 S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, Trad. P-L. Assoun, p. 118.

Il est possible que cette distinction soit un effet de la contribution de la linguistique à la psychanalyse lacanienne qui souligne davantage la reconnaissance du lieu de l'énonciation pour identifier le sujet de l'énonciation et de l'énoncé. Néanmoins, comme nous pouvons le constater, les éléments centraux de cette reconnaissance du Dieu de la religion comme expression de la vérité sont déjà présents dans la métapsychologie freudienne.

Essayons d'envisager cette reconnaissance à partir du récit mythique, voire logique, que Freud produit pour rendre compte de la *Spaltung*. Ce que nous voulons souligner, c'est moins la division subjective, constitutive du sujet, que nous avons déjà analysée, que la situation où cette division a lieu. Dans le récit freudien, elle arrive lors de la rencontre que le sujet fait avec « le manque de pénis de la mère[510] ». Notons que ce qui est insupportable pour le sujet, c'est la vérité qui dévoile : « le manque de pénis de la mère ». C'est précisément cette dimension de l'horreur, comme vérité, que nous voulons saisir avec ce récit freudien. La vérité ne dévoile pas seulement le réel, mais également le phallus comme point de manque qu'il révèle pour le sujet. C'est en ce sens que le phallus est à saisir comme signifiant de la castration. Il est par définition le lieu tenant d'un manque, l'expression royale de la castration. Cependant, notons que le sujet peut également désavouer la vérité qui, malheureusement, lui a été exposée. C'est ainsi que la rencontre avec la réalité insupportable rend possible d'une part que « [s']ouvre le gouffre contre lequel il se rempardera d'une phobie, et d'autre part le recou[vre] de cette surface où il érigera le fétiche[511] » qui n'est rien d'autre que l'effort imaginaire, quoique déplacé, souligne Lacan, de poser l'existence du pénis dans la réalité, dans la mère, là où il n'y a pas de pénis[512]. Précisément, ce que nous tenons à souligner, c'est que, là où il y a un « pas de pénis » il y a un « pas de savoir »[513]. Or la vérité du « pas de pénis » est le réel de la réalité qui fait irruption pour le sujet freudien.

---

510 J. Lacan, *L'objet de la psychanalyse,* séance du 1er décembre 1965.

511 *Ibid*.

512 Il reste clair que le fétichiste ainsi que le phobique essaient d'éviter à tout prix de se confronter avec la division qui les constitue. Cependant, le prix à payer est l'aliénation totale de leur jouissance.

513 J. Lacan, Séminaire *L'objet de la psychanalyse,* séance du 1er décembre 1965.

Ne peut-on pas comparer la rencontre du sujet freudien avec la vérité qui fait trou dans le savoir avec Moïse qui, sur le mont Sinaï, rencontre la vérité insaisissable ou impossible à représenter ? Le Dieu de Moïse n'est-il pas aussi l'expression la plus effrayante de la vérité qui se dévoile sans être appréhendée ? En tout cas, nous savons que c'est terrifié que Moïse « se voila la face, car il craignait de regarder Dieu[514] ». Le débordement de la lumière, « lumière en soi est absolument insupportable[515] », comme l'a souligné Lacan. À ce propos, Rogozinski précise que devant l'appel de Dieu, au « moment de l'objection [de Moïse] où l'appelé résiste à l'étrangeté de l'appel divin — et à sa violence — serait-il le lieu de la liberté humaine[516]? » Cette remarque nous interpelle particulièrement, pas pour invoquer la liberté, ce que nous traiterons dans le septième chapitre de cette thèse, notamment dans la section « La liberté d'après Thérèse » et « Le choix forcé et l'après-coup ». Mais, parce qu'elle insiste sur la dimension de la violence divine[517]. Même si Jésus dit lui-même : « N'allez pas croire que je suis venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu porter la paix, mais bien le glaive.[518] » Effectivement, nous ne soulignons jamais assez la dimension de la terreur de Dieu. Il est important, voire nécessaire de souligner cette perplexité horrifiée qui marque la relation initiale de l'homme Moïse avec Dieu et, par conséquent, de la religion juive et du monothéisme. Cela nous permet, entre autres, non pas de corriger, mais de préciser la lecture freudienne selon laquelle l'origine du besoin religieux repose sur le rapport père-fils. Certes, « Dieu est le père[519] », mais que vise cet appel au père (qui a un pénis), ou encore à la loi du père, sinon à protéger le sujet, tempérer la vérité, du « pas de pénis » de la mère ?[520] Nous ne

---

514 Genèse 3,6.

515 J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, p. 90.

516 Jacob Rogozinski, « La parole du buisson: Un appel qui délivre », *Religion et liberté*, Philippe Capelle-Dumont et Yannick Courtel (Direction de) Presses Univ. de Strasbourg, Strasbourg, 2015, p. 73.

517 Il est important de souligner que la violence attribuée à Dieu traverse toute la Bible.

518 Matthieu 10,34.

519 S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, Trad. P-L Assoun, p. 118.

520 Voir : la séance du l9 décembre l962 du *Séminaire livre X, Angoisse.*

pouvons pas perdre de vue la dimension terrifiante, voire insupportable de la vérité dans la lecture freudienne.

C'est ici que nous pouvons donner un sens radical à la thèse freudienne de la religion comme illusion. La religion n'est pas une illusion dans le sens de produire une erreur de perception ou une tromperie des sens, ou parce qu'elle se soutient d'une croyance personnelle qui résiste à la rationalité scientifique. Elle est une illusion dans la mesure où elle méconnaît son illusion première. Elle est une illusion dans la mesure où elle produit du sens nécessaire pour supporter la réalité. Or, celle-ci n'est pas d'abord dans « le désir ardent de père (*Vatersehnsucht*) » comme le soulignent de nombreux psychanalystes, dont Assoun[521]. Certes, selon Freud, l'appel au père est constitutif du besoin psychologique auquel répond la religion. Néanmoins, cette illusion première semble dans sa forme la plus archaïque s'enraciner dans le désir de voir et d'attribuer un pénis à la mère. Ici, comme nous pouvons constater, la pulsion est *scopique*[522] ou le regard se conjugue avec le (désir de) savoir. Pour comprendre l'enjeu de la religion en tant qu'illusion selon Freud, il est important de ne pas oublier que celle-ci se place entièrement du côté du savoir. À titre d'exemple, notons que la particularité de l'expérience mystique, par rapport à celle de la religion, tient au fait que le travail que le mystique met en place par la pratique de l'écriture et de l'oraison, selon notre analyse de Thérèse, finit par creuser avec la lettre un écart qui introduit une temporalité nécessaire qui redonne une portée signifiante à l'imaginaire disposé par la mise en scène (du regard). Or, dans ce travail d'écriture et de lecture, le savoir-faire du mystique permet de ré-articuler la dimension signifiante à la pulsion *scopique* et de lui donner ainsi une voix.

D'ailleurs, il est intéressant de noter que non seulement Moïse n'a pas vu Dieu, mais que de Dieu il n'a aucun savoir à proprement parler. Si nous reprenons les éléments posés par

---

521 Paul-Laurent Assoun, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Armand Colin, « U », 2008, p. 126.

522 Laplache et Pontalis remarquent que Freud découvre la fonction *scopique* en même temps que la pulsion sexuelle, en 1905. Voir, J. Laplanche, J-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1967, p. 367.

la métapsychologie : là où il y a un « pas de pénis » il y a un « pas de savoir »[523], et si nous considérons le « pas de savoir » de Moïse, nous pouvons nous demander si Dieu n'est pas la femme : la femme qui n'existe pas. Mais gardons cette question de côté pour l'instant. Toutefois, nous pouvons préciser que la lecture lacanienne de la fonction scopique implique une coupure entre l'œil et le regard, une coupure qui renvoie à celle du réel et de l'imaginaire. En ce sens-là, nous pouvons placer la pulsion *scopique* comme étant du côté du réel « qui fait surgir la jouissance du regard, dès lors que quelque chose de la satisfaction apparaît.[524] » Pourtant, il nous faut d'abord préciser que c'est de cette rencontre avec le « Dieu réel[525] » que procède le don de la Loi, de la loi qui est à l'origine de la religion et du peuple monothéiste. Ainsi, la Loi a, elle, une origine réelle, mais une origine qui est interdite au juif. C'est ce que souligne Žižek quand il dit qu'au commencement de la loi « il y a donc un certain hors loi, un certain réel de la violence qui coïncide avec l'acte même de l'instauration de la loi »[526] .

Cette notion de concomitance entre loi et réel qu'invoque Žižek est intéressante, car elle nous permet de penser que la Loi permet de créer des liens sociaux, et donc de faire une chaîne signifiante. Ainsi, le peuple juif est né du don de la Loi. Cependant, notons aussi que la concomitance entre le don de la Loi et l'horreur permet de reconnaître la dimension réelle ou hors sens présente à l'intérieur même de la Loi. En quelque sorte, la Loi sert à traiter le traumatisme généré par l'expérience de l'horreur. Mais comment le fait-elle ?

Elle enlève la possibilité d'avoir accès à la « vérité comme cause » de la Loi, comme cause de la Loi et de sa propre constitution comme peuple. En effet, le don de la Loi crée une véritable distance qui s'inscrit entre le monde et son origine en Dieu. Par exemple, le peuple juif se sait choisi, mais il ne sait pas pourquoi il a été choisi par Dieu, telle est la limite posée

---

523 J. Lacan, *SéminaireL'objet de la psychanalyse,* séance du 1er décembre 1965.

524 Jean-Marie Forget, « Une pulsion pas comme les autres », *La revue lacanienne*, vol. 1, no. 1, 2008, p. 98-102.

525 J. Lacan, « Kant avec Sade », *Écrits*, Seuil, 1966.

526 S. Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font : Le sinthome idéologique*, Paris, PUF, 2016, p. 137.

par la Loi. En effet, selon Balthasar, « il n'existe dans cette religion aucun mystère en dehors de ce mystère unique, qui reste et doit rester incompréhensible : Dieu, à qui appartiennent la terre entière et tous les peuples, s'est penché sur ce peuple, qui ne présentait aucune espèce de supériorité sur les autres »[527] . Voilà pourquoi Israël se repose toujours la question : pourquoi justement moi ? Tel est le sens de la fidélité comme notion centrale qui traverse le judaïsme et le christianisme.

Certes, cette distance et cette réelle sidération ne sont pas surmontées de manière définitive, mais traitées par le respect de la Loi, par la prière et, dans certains cas, par l'absorption mystique. Il s'agit en effet de les considérer comme des solutions relatives au traumatisme originaire qui engage l'existence par la Loi.

Comme nous pouvons le constater, la notion de Dieu comme Autre radicalement irreprésentable est concomitante au don de la loi. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de théologie ou de sagesses, ou encore de savoir, dans le rapport que les sujets humains entretiennent avec Dieu. Il y a un savoir sur les actes de Dieu. Cependant, qu'il s'agisse de la création d'Adam et Ève ou de la demande de sacrifice adressée à Abraham, la motivation ou le désir de Dieu à travers ces actes demeure un mystère[528]. Il en va de même pour le prophète qui, théologiquement parlant, « n'est pas autre chose que le croyant qui est en mesure d'annoncer correctement son expérience transcendantale de Dieu »[529], d'où le caractère à la fois singulier et universel de son récit. Or, il est loin d'être évident qu'une relation soit établie avec une altérité radicale posée par un « pas de savoir ». Il est certain que la sidération suivie de l'horreur devant ce « pas de savoir » exige d'être prise en compte par un traitement.

---

527 H. *Balthasar, La foi du Christ,* p. 82.

528 Nous allons traiter la question du désir Dieu pour l'humanité dans le chapitre sept, plus précisément dans la section intitulée « Le désir-amour de Dieu pour les hommes ».

529 Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi : Introduction au concept du christianisme*, trad. Gwendoline Jarczyk, Paris, Centurion, 1983, p. 186.

De cette manière, il nous semble tout à fait possible de lire le don de la Loi comme un traitement pour apaiser l'énigme suscitée par ce trou dans le savoir. Effectivement, cette passion pour le négatif peut être lue comme une particularité juive. En fait, il s'agit ici de faire valoir une lecture de la vérité comme comportement négatif par rapport à l'établissement de la positivité du savoir[530]. Notons que cela est loin d'être anodin, surtout si nous considérons que, comme dans tous les systèmes religieux anciens, il y a une passion du positif. Dans certaines religions non sémites, l'écart entre le monde des dieux et le monde des humains est raccourci par la voie de pratiques divinatoires comme les oracles, ou encore par des rites de possessions, d'extases, bref, par une série de pratiques qui visent à *faire parler* la nature, c'est-à-dire, à donner du sens au réel, pour le dire dans une terminologie lacanienne[531].

Faire parler la nature, c'est ce que fait par exemple un chaman ou un *babalorixá* (prêtre du *candomblè* brésilien). Ainsi, devant l'énigme de la nature ou d'un événement naturel ou culturel, le sujet cherche à parler à un prêtre. Celui-ci fonctionne comme un médium entre le monde des sujets humains et le monde de la nature, ou encore entre le langage humain et le réel. Pour « traduire » le sens derrière un événement compris comme naturel, comme un manque de pluie ou une maladie, le prêtre de service met en place un certain nombre d'incantations et de pratiques rituelles capables de faire parler la nature et établir ainsi un savoir positif.

---

530 Vlademir Safatle, *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, São Paulo, UNESP, 2006, p. 25

531 «Sur la magie, je pars de cette vue qui ne laisse pas de flou sur mon obédience scientifique, mais qui se contente d'une définition structuraliste. Elle suppose le signifiant répondant comme tel au signifiant. Le signifiant dans la nature est appelé par le signifiant de l'incantation. Il est mobilisé métaphoriquement. La Chose en tant qu'elle parle, répond à nos objurgations ». Voir Lacan, « La science et la vérité », p.870-871.

Or, dans un langage qui est à la fois propre à Lévi-Strauss et à Lacan, ce qui est en question ici c'est l'efficacité symbolique mise en place par l'expérience du sacré[532]. Néanmoins, il est important de noter que, dans la « Science et la Vérité », Lacan précise que ces pratiques dites « sacrées » ou « magiques » établissent elles aussi un certain rapport à la vérité qui se fait dire[533]. Ce rapport, il l'identifie à la « cause efficiente » d'Aristote. Effectivement, dans les pratiques d'incantations les signifiants qui sont mis en place par le prêtre relèvent d'un certain nouage entre le corps-propre (du sujet) et celui de la nature où le réel intervient[534]. Ce rapport entre la vérité et sa causalité demanderait à être éclairé. Pour l'instant, soulignons que le savoir « traduire » la nature est pour les religions du sacré un savoir qui se positive, toutefois, soulignons-nous, d'une manière cachée. C'est-à-dire, que la mise en place de ce savoir implique nécessairement le rôle du prêtre comme médium entre les mondes des dieux, des entités ou des esprits et le monde des humains. Le plus souvent ce processus demande une mise en place rituelle d'ordre initiatique. Or, ce n'est pas un détail sans importance, surtout si nous voulons distinguer la spécificité de ce savoir par rapport à d'autres qui ont pu émerger dans la religion monothéiste.

Il est vrai que nous trouvons dans le judaïsme la pratique de la *Kabbale*. Effectivement, elle porte un savoir du codage. Cependant, dans ce cas, le kabbaliste *fait parler* les lettres. Telle est la différence par rapport aux religions du sacré ou de la nature. Le croyant juif est celui qui ne s'adresse pas au réel de la nature pour s'orienter, même s'il reçoit une

---

532 Notez qu'ici l'accent lévi-straussien est fortement présent. Sur les relations entre Lacan et Lévi-Strauss, voir Basualdo, Carina, « Le sacrifice : Freud, Lacan », in Revue psychologie clinique, nouvelle série n° 15, Paris, L'Harmattan, printemps 2003 ; Basualdo Carina, « La relación de Lacan al estructuralismo », *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, Universidad Nacional de Buenos Aires, volume 7, novembre 2007.

533 « C'est-à-dire que nous allons les porter sur d'autres champs que le psychanalytique à se réclamer de la vérité. Magie et religion, les deux positions de cet ordre qui se distinguent de la science, au point qu'on a pu les situer par rapport à la science, comme fausse ou moindre science pour la magie, comme outrepassant ses limites, voire en conflit de vérité avec la science pour la seconde : il faut le dire pour le sujet de la science, l'une et l'autre ne sont qu'ombres, mais non pour le sujet souffrant auquel nous avons affaire ». J. Lacan, « La science et la vérité », p. 870-871.

534 *Ibid*., p 876.

tradition orale, il s'adresse à des lettres qui gardent la parole de Dieu. Nous pouvons reconnaître cette rupture entre le judaïsme et les religions du sacré lors du sacrifice du prophète Élie au Mont-Carmel[535] tel que nous raconte le premier livre de Rois 19, 11-13 :

> Le SEIGNEUR dit : « Sors et tiens-toi sur la montagne, devant le SEIGNEUR ; voici, le SEIGNEUR va passer. » Il y eut devant le SEIGNEUR un vent fort et puissant qui érodait les montagnes et fracassait les rochers ; le SEIGNEUR n'était pas dans le vent. Après le vent, il y eut un tremblement de terre ; le SEIGNEUR n'était pas dans le tremblement de terre. Après le tremblement de terre, il y eut un feu ; le SEIGNEUR n'était pas dans le feu. Et après le feu une voix de fin silence. Alors, en l'entendant, Elie se voila le visage avec son manteau ; il sortit et se tint à l'entrée de la caverne. Une voix s'adressa à lui : « Pourquoi es-tu ici, Elie ? »[536]

Il est vrai que la forme verbale choisie par la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB) ne semble pas assurer l'impossibilité radicale de trouver Dieu dans les formes de la nature. La traduction d'André Chouraqui est plus réussie à ce propos, car en conjuguant le verbe être dans le temps présent, nous avons des formules plus catégoriques comme celles-ci: « Pas dans le souffle, IHVH-Adonaï (…) Pas dans le séisme, IHVH-Adonaï. (…) Pas dans le feu, IHVH-Adonaï.[537] » Par contre, ce qui est clair dans les deux traductions c'est que Dieu est dans la Voix, le souffle, adressé au prophète[538]. Notons que ce « pas » de Dieu dans la nature dévoile une tout autre catégorie du réel. Il ne s'agit plus de considérer Dieu comme le réel de

---

535 Le prophète Élie est le patron de l'ordre des Carmel y compris du Carmel déchaussé réformé par Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.

536 1Rois 19, 11-13.

537 La bible traduite par André Chouraqui, disponible en ligne: https://www.spibook.fr/Lire-11-Andre-Chouraqui-La-Bible.htm#epubcfi(/6/48%5Brois-1.xhtml%5D!/4/78/43:185), consulté le 29 juin 2019.

538 On reprendra cette question dans le dernier chapitre.

la nature. Il est vrai qu'en ce sens-là, le monothéisme est, comme le dit Jean-Daniel Causse, « l'invention d'un principe de transcendance, c'est-à-dire ce qui, au lieu de saturer le monde, s'en *absente*[539]. » Reprenant un terme de Jean-Luc Nancy, Causse écrit que le monothéisme est un « absenthéisme »[540]. Oui, il s'agit d'un *absenthéisme* dans le sens que Dieu ne se présente plus sous les formes (ou sous les énergies) naturelles.Toutefois, ne serait-il pas, cet *absenthéisme,* la condition de possibilité d'un autre registre de Dieu, et par conséquent, un nouveau rapport entre le sujet et la divinité? N'est-ce pas l'occasion de lire dans ce déplacement la dimension réelle de Dieu qui désormais dissociée de la nature, se présente comme ce qui résiste à toute représentation possible et qui pour autant revient toujours à la même place?

Néanmoins, notons que le point commun au chamanisme et aux religions initiatiques est que ce savoir est réservé aux sages et aux initiés. Par exemple, si nous reprenons le cas de la religion juive et de la Kabbale, nous pouvons observer encore plus clairement à quel point la dimension du sacré, ou du faire parler la nature, a été forclose. Autrement dit, la nature n'occupe plus une place de trésor des signifiants. À la place de la nature, il y aurait Dieu, mais, un Dieu marquant un trou dans le savoir, où une « perplexité » ou plutôt une ouverture devant l'énigme posée par l'*ex-sistence* de Dieu lui-même.

C'est autour de la notion de positivité et de négativité du savoir sur Dieu que Žižek croit pouvoir définir la particularité de chacune de ces traditions religieuses. Même si cette problématique nous intéresse pour son effort de rendre compte de la tension existentielle (ou spirituelle) vécue par la sainte d'Avila, et de ses effets de retour, la notion même de rupture entre le christianisme et le judaïsme est très complexe et loin d'être consensuelle. En outre, l'orientation proposée par Žižek où le judaïsme est compris comme une religion « de

---

539 Jean-Daniel Causse, « Qu'est-ce que la vérité? Lacan et le christianisme », *Essaim*, vol. 37, no. 2, 2016, p. 7-18, p. 14

540 Jean-Luc Nancy, « La éclosion », *Déconstruction du christianisme I,* Paris, Galilée, 2005.

l'*angoisse »* et le christianisme comme une « religion de l'*amour*[541] », donc comme une perversion du judaïsme, s'avèrent très réductrices, voire simplistes [542].

Devant l'impossibilité de traiter cette question avec la rigueur qu'elle exige, nous nous contentons d'indiquer qu'une lecture possible de cette problématique est celle qui ouvre à une sorte de continuité dissymétrique, voire diachronique, pour ces traditions. Ce qui est certain, c'est le fait que « Jésus est né juif […] a vécu en juif […] est mort en juif »[543], comme le souligne Philippe Haddad, et le fait qu'il « réunit autour de lui d'autres hommes [et des femmes] juifs pour constituer une communauté de foi et d'obéissance au Père[544] », comme le remarque Balthasar, engendre, en toute certitude, un rapport d'*extimité*[545] entre christianisme et judaïsme qui gagne et qui perd de son poids, sa valeur d'accueil, selon le moment de l'histoire et l'usage idéologique que les théologiens veulent accorder à l'historicité de leur foi.

---

541 S. Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, p. 222.

542 En effet, l'argument de Žižek concerne la position (structurale) du sujet devant la question du « *Che vuoi ?* » de l'Autre. Pour le philosophe, le juif fidèle à la Loi ne franchit pas cette énigme qui en somme est Dieu, en se tenant devant le mystère, il vit l'angoisse qui est celle de la possibilité de se séparer avec Dieu. Dans une toute autre logique, le chrétien, encore selon le philosophe, essaie de franchir ce mystère, cause d'angoisse, en lui donnant une définition, celle de l'amour. Par la voie de l'amour le chrétien essaie de donner du sens au « que veux-tu de moi, Israël ? ». Néanmoins, en affirmant à Dieu, me voici « Je suis ce qui manque en toi, [et] avec ma dévotion à toi, avec mon sacrifice pour toi, je te remplirai, je te compléterai », le chrétien essaye de boucher le trou de l'Autre. La conclusion quasi évidente de la lecture de Žižek est que le dispositif mis en place par Jésus-Christ et par le christianisme relève de la perversion.

543 « Jésus est né juif […] a vécu en juif […] est mort en juif. Et les premiers Apôtres, majoritairement, étaient tous des enfants d'Israël qui mangeaient casher, qui étaient circoncis, qui pratiquaient le *shabbat* et, s'il leur arrivait de transgresser le *shabbat*, alors Jésus apportait des arguments de type pharisiens pour dire pourquoi ils l'avaient fait, à l'instar de David qui avait mangé le pain des prêtres, etc. » Voir, Philippe Haddad, « Bien se comprendre entre juifs et chrétiens », *Christus : La place de l'autre*, Hors-série, no 254, Paris, Assas Éditions, mai 2017, p. 154-155.

544 H. Balthasar, *La foi du Christ*, p. 192.

545 Lacan se sert du néologisme « extimité » pour subvertir la notion statique d'intérieur et d'extérieur. Il le fait à partir de l'analyse de la topologie de surfaces, notamment celle de la bande de Mœbius pour laquelle n'existe ni un dehors fermé en soi, ni dedans fermé en soi. Notons que cette notion apparait pour la première fois dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse,* où Lacan se réfère à la *Chose*. Voir J. Lacan *L'éthique de la psychanalyse*, p. 167.

5.5 Le *feitiço*[546] et l'énigme du désir de Dieu

Comme nous venons de le souligner, l'association entre la perversion et Jésus-Christ, l'expérience chrétienne, ou entre christianisme tout court s'avère réductrice. Il est important de signaler que cette lecture n'est pas nouvelle, il s'agit même d'un classique dans l'histoire de la psychanalyse. Néanmoins, il nous semble que Lacan a permis de préciser davantage la notion même de perversion et le lien entre la pratique du diagnostic et de l'idéologie. Ainsi, pour qu'on puisse établir une lecture critique de la lecture de Žižek, notamment celle développée dans son livre *Ils ne savent pas ce qu'ils font : Le sinthome idéologique*, il nous parait fondamental de pouvoir nous référer aux avancées de la psychanalyse lacanienne. Précisément, lorsqu'on s'oriente vers Lacan, on se rend compte de certains écarts de lectures que nous trouvons chez ces commentateurs. Il est ainsi notable que non seulement le philosophe prend l'amour pour le désir, mais que littéralement il applique l'économie ou la logique du désir à l'amour. Il est vrai qu'en psychanalyse nous ne pouvons pas facilement dissocier d'une manière arithmétique les instances psychiques : l'amour, le désir, la jouissance, la pulsion, etc., car il s'agit toujours de considérer les écritures nodales entre les unes et les autres. Toutefois, il est également vrai que nous ne pouvons pas prendre un registre pour l'autre, ce qui finit par condamner la rigueur épistémologique et clinique que la psychanalyse vise à atteindre par la réflexion de sa pratique. Essayons de développer cela.

Commençons par noter que la production de sens ou l'interprétation que le sujet se donne face à l'énigme de l'Autre renvoie à la dynamique de son propre désir, et là encore, il faut souligner qu'une telle interprétation n'est pas absolue, car elle se dialectise dans le mouvement même du désir (S1-S2). Lacan travaille ce processus dans *Le séminaire livre VI Le désir et son interprétation* — d'ailleurs nombreux sont les psychanalystes à affirmer qu'à la fin

---

546 Mot d'origine portugaise qui donna l'origine au mot fétiche. Voir note 519.

de ce séminaire, Lacan parvint à la conclusion que le désir *est* son interprétation[547]. Certes cela veut d'abord dire qu'il y a un registre du désir qui n'est appréhendé que s'il est interprété. Ceci parce que l'inconscient, ou les formations de l'inconscient sont précisément destinés à l'interprétation, ce qui nous entraîne toujours dans la référence à la vérité :[548] pas de révélation du désir sans interprétation. Même si la cure psychanalytique d'orientation lacanienne ne se réduit pas à cela, ce processus est incontournable. C'est par la voie du déchiffrage que la pratique analytique conduit le sujet à toucher quelque chose de sa vérité. Toutefois, de là à affirmer catégoriquement que le désir c'est son interprétation il y a tout une manœuvre de lecture que nous soutenons avec une certaine réserve, car le désir inconscient — il y a un je ne veux pas savoir — indique quelque part un impossible à affranchir. Or, si la psychanalyse arrive à indiquer le désir comme inconscient, c'est dans la mesure où le désir de l'Autre demeure un mystère.

Certes, cette opération du désir compris comme désir de l'Autre n'est pas étrangère à l'amour du transfert. Néanmoins, ce n'est pas le transfert qui déchiffre ou qui donne du sens. D'ailleurs, il est important de souligner que le psychanalyste lacanien ne se sert pas de l'analyse du transfert dans l'acte de la cure. Autrement dit, le déchiffrage symbolique ou l'interprétation n'a pas de lien structural avec la notion d'amour. Nous développerons la problématique de l'amour, notamment, à partir de la théologie thérésienne dans le dernier chapitre.

Ayant précisé cela, maintenant, cherchons à comprendre la structure lacanienne de la perversion pour saisir ce qui est en jeu dans la lecture que nous propose Žižek. Pour cela, notons que dans le souci toujours présent de préciser l'expérience subjective et son rapport à

---

547 Jacques-Alain Miller, *L'Orientation lacanienne 2008-2009 : Choses de finesse en psychanalyse XII*, Cours du 18 mars 2009, inédit. Disponible en ligne: http://www.causefreudienne.net/wp-content/uploads/2014/08/Choses-de-finesse-XII.pdf, consulté le 29 juin 2019. Voir aussi la note suivante n. 513.

548 Voir l'intervention de Moustapha Safouan, paru dans les *Lettres de l'Ecole freudienne de Paris*, n° 7, mars 1970, p. 39-43.

l'Autre, Lacan essaie de donner des bases rigoureuses à une analyse du particulier, même si cela touche aux études de la religion. Ceci dit ce n'est pas la sociologie de la religion que l'intéresse, mais plutôt l'analyse des éléments structuraux que la religion met en place, par exemple, le rapport du sujet à la vérité comme cause[549]. À cette fin, revenons à l'association entre christianisme et perversion, et soulignons que la lecture žižekienne est une lecture possible, mais qui n'épuise pas la totalité du phénomène religieux issu du christianisme et soutenu par lui. Pour montrer cela, Lacan analyse, entre autres, certains cas où le désir religieux se structure d'une manière perverse. Reprenons cette analyse, car elle nous permettra de mieux comprendre la lecture de Žižek qui, comme nous avons pu constater à la fin du premier chapitre, donne voix à une série de lectures psychanalytiques de la religion chrétienne.

Il s'agit d'abord de noter qu'effectivement, nous ne pouvons pas ignorer les rapports ou même les traversées possibles entre la perversion et l'expérience religieuse y compris celle d'ordre mystique. Lacan précise ce rapport en lisant Kant, Sade, ou en analysant Gide. Il précise ainsi que Jean Delay avait souligné que,

> « il n'y a rien là qui ne se soutienne d'une tradition très antique, et qui ne rende légitime l'évocation des nœuds mystiques de l'amour courtois. Gide lui-même n'a pas craint de rapprocher son union [avec sa cousine Madeleine] toute scellée bourgeoisement qu'elle fût, de celle, mystique, de Dante à Béatrice »[550].

---

549 « Si l'on ne peut partir de remarques comme celle-ci : que la fonction qu'y joue la révélation se traduit comme une dénégation de la vérité comme cause, à savoir qu'elle dénie ce qui fonde le sujet à s'y tenir pour partie prenante – alors il y a peu de chance de donner à ce qu'on appelle l'histoire des religions des limites quelconques, c'est-à-dire quelque rigueur ». Lacan, « La science et la vérité », p. 872.

550 J. Lacan, *Écrits*, p. 754.

Ceci parce que, selon Lacan, dans une économie perverse, l'objet subit une sorte de sur-sublimation. Or, cette sublimation ne change pas le statut de l'objet, mais de la visée même de la pulsion. Autrement dit, dans la sublimation (perverse), la pulsion vise un objet, mais le rate, pour atteindre un autre cible. Mais, l'articulation la plus évidente et qui marque la différence entre une expérience religieuse dite perverse et une expérience religieuse dite mystique d'une manière plus rigoureuse demeure celle produite lors du séminaire L'*Éthique de la psychanalyse* et celui sur *L'angoisse*. Dans ces deux séminaires, Lacan insiste sur le fait que le sujet pervers veut provoquer la jouissance dans l'Autre, en lui offrant ce qui lui manque. Plus précisément, dans le séminaire *L'angoisse*, le psychanalyste précise que le pervers se place comme objet d'une jouissance de l'Autre qui est sa propre volonté de jouissance. Ainsi, la bienheureuse Marie-Marguerite Alacoque qui, dans une fusion extatique avec le corps du Christ, mangeait de la matière fécale d'une dysenterique[551]. Or, c'est en tant qu'identifiée au Christ, objet cause du désir, qu'elle se donnait à Dieu, pour combler son manque. Lacan poursuit cette analyse dans le séminaire *Encore*, où en s'adressant au protestant converti au catholicisme, Lacan remarque qu'il confond l'œil contemplatif avec l'œil par lequel Dieu le regarde, ce qui marque pour Lacan la trace d'une jouissance typiquement perverse[552]. Quelques années plus tard, dans son séminaire *Angoisse*, il reprend un cas semblable à celui-là, le cas de Marie-Marguerite Alacoque, qui, *vue* par Dieu, mangeait des excréments et des restes de la peau morte des lépreux pour prouver sa spiritualité et son amour du prochain[553]. Il est clair dans ce cas que le précepte de l'amour du prochain comme moi-même ne fait que masquer la jouissance qui prend la place du sujet.

Retenons ainsi le cas de sainte Marie-Marguerite, d'abord parce qu'il dispose des éléments assez exemplaire du rôle du fétiche dans la structure perverse. Mais pour mieux saisir ce que nous comprenons par fétiche, rappelons que cette notion apparaît dans l'histoire

---

551 Marguerite-Marie Alacoque, *Entretiens Mystiques*, Paris, SPES, 1947.

552 J. Lacan, *Encore*, p. 70.

553 Voir note 121.

de la pensée quand les Européens commencent à s'intéresser aux pratiques religieuses des peuples africains qui ont été dits primitifs[554]. Ce qui est considéré comme primitif est précisément le fétiche. Donc, plus qu'une curiosité anthropologique, le fétiche devient une notion qui fonctionne comme un diviseur entre le primitif et le non-primitif. Dans cette cohérence coloniale, les Africains sont considérés comme primitifs non pas parce qu'ils adorent des objets inanimés ou animés, mais parce qu'ils les placent dans le lieu de Dieu, l'incommensurable, pour le monothéisme judéo-chrétien.

Néanmoins, il est important de noter que le fétiche n'est pas une réponse qui totalise ou qui résout complètement l'énigme de l'Autre. En effet, une certaine réponse à l'énigme de l'Autre se produit par la voie des incantations, comme cela a déjà été précisé. Toutefois, avec le fétiche nous avons un registre particulier, car ce n'est plus à la nature que s'adresse le prêtre ou le chaman, mais à un artefact ou un objet d'art symboliquement investi. Ici, il y a toute la question de la *techné* comme une production qui n'est pas réduite à un faire, mais qui est plutôt un savoir-faire manuel et artistique, avec des prescriptions codifiées qui orientent un savoir fondamental, qui est celui de faire émerger la vérité, qui doit être prise en compte.

Certainement, cette dimension de la vérité qui advient, qui se fait parler, par le moyen d'une production ou d'une œuvre d'art n'est pas retenue dans la perspective coloniale qui structurait les sciences humaines et médicales, y compris la psychanalyse. De cette manière, il est vraiment fondamental de souligner que le fétiche se définit dans l'imaginaire judéo-chrétien dans la mesure où celui-ci se démarque de la supposée jouissance que l'Africain tribal éprouve avec le soi-disant objet fétiche compris comme un bouche-trou de l'Autre, c'est-à-

---

554 C'est le français Charles de Brosses, collaborateur à l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert, qui, à partir de la lecture des récits de voyages des Portugais à propos des tribus africaines de Guinée et de l'Afrique occidentale, a forgé le terme français fétiche, lequel est en effet un dérivé du portugais ancien *fetisso* ou *feitiço* selon la forme contemporaine. Le terme apparaît déjà dans son ouvrage publié en 1760. Voir, Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches,* Paris, Fayard, 1988, p. 144. Voir aussi sous l'édition originaire, *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de Nigritie.* Disponible en ligne: http://cyberdoc.univ-lemans.fr/PUB/jpn/N0106440_PDF_1_282.pdf, consulté le 29 juin 2019.

dire du mystère qui entoure Dieu dans la perspective européenne. C'est ainsi que se retrouve la définition du pervers comme étant celui qui, n'acceptant pas le manque de l'Autre, le remplit avec l'objet fétiche. Mais avant d'entrer dans l'usage de ce terme dans le champ de la nosographie, notons que ce qui fait limite dans l'observation des modes de vie des tribus africaines de la région du Bénin, ce n'est pas le fait qu'ils adorent des « idoles » ou qu'ils ont une manière propre de traiter ce qui sera nommé le religieux. Ce qui est insupportable pour le colon européen, c'est de constater que ledit primitif a accès à une jouissance que l'observateur n'éprouve pas. Tout se passe comme si la jouissance de plus, attribuée au dit primitif, était vécue comme une jouissance de moins pour le colonisateur dit non primitif. Ainsi, pour traiter cette insupportable jouissance, la solution ne pouvait pas être autre qu'un appel à la norme pour empêcher l'accès à la jouissance ou pour détruire complètement sa source. Les missions chrétiennes se sont largement spécialisées dans cette tâche. Ici, « aimer son prochain comme soi-même » n'attend pas la bienveillance de l'autre, mais la limite que la jouissance impose à l'amour[555].

Il n'est pas étonnant de constater que, dans un contexte impérialiste, si nous transposons la notion de fétiche du champ de l'observation culturelle vers le champ de la psychologie, tout un regard colonial se transpose également[556]. Néanmoins, il est intéressant de noter que, dans son nouveau champ, celui des maladies nerveuses, la notion de fétiche s'installe dans ce qui a été appelé la psychopathologie de la vie amoureuse. C'est Alfred Binet

---

555 Jacques Le Brun explique bien ce mécanisme quand il dit : « Faire à la place du prochain une tâche qui lui en épargne la peine, c'est supposer qu'à sa place je ferais le meilleur « usage » du loisir [jouissance] que je lui procure : mais alors peut-être j'égare ce prochain dont je fais le miroir de moi-même, tandis que « je me damne de ce que j'ai à faire pour ce plus prochain des prochains qui est en moi [Lacan, Éthique, p. 219] ». Paradoxe seulement en apparence, la « bienfaisance », esquivant « l'amour du prochain », me conçoit à « me damner » (c'est le mot de Lacan) pour un moins prochain que moi-même, et substitue à la jouissance d'autrui, comme à la mienne, un « bien » ou une « utilité [Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, p. 218] ». Nous voyons ainsi que la « résistance au redoutable commandement d'aimer le prochain comme soi-même » et celle « qui s'exerce pour entraver son accès à la jouissance sont une seule et même chose [J. Lacan, *L'éthique*, p. 228] ». Jacques Le Brun, *Le pur amour : de Platon à Lacan,* Paris, Seuil, 2002, p. 317.

556 En 1887, Alfred Binet transpose cette notion à la psychologie avec la publication de deux articles portant sur les perversions. Alfred Binet, *Le fétichisme dans l'amour*, Paris, Payot, 2001.

qui introduit le fétiche comme notion nosographique lors de la publication de deux articles, intitulés « Le fétichisme dans l'amour » (1887) et portant sur les perversions sexuelles. Presque sans surprise, la notion de fétiche apparaît dans ce contexte comme un mode de fixation du comportement à un stade régressif (ou primitif) par rapport à la maturité sexuelle liée au coït ou aux impératifs de la reproduction. Autrement dit, comme le commente Vladimir Safatle, tout se passe comme si le fétichisme désignait « l'Afrique dans le sujet » et les pervers (ou le malade), les « sauvages parmi les Européens[557] ».

De cette manière, ce qui caractérise le sujet pervers, c'est que devant l'énigme posée par *Che vuoi,* sa réponse ne se fait pas en tant que signifiant (comme le fait le phobique), mais en tant qu'objet « aperçu dans la coupure du signifiant[558] », comme le dira Lacan dans *La direction de la cure.* Il s'agit plus précisément de considérer un « objet ayant subi de la façon la plus radicale la valorisation symbolique, le phallus [559] ». Pourtant, cet objet n'est pas n'importe quel objet. Comme nous l'avons déjà vu, la division du sujet, division que le sujet pervers nie, a lieu lors de la rencontre *troumatique* que l'enfant (mythique) fait avec le « pas de pénis » de la mère, ce qui fait que, peu importe l'objet sur lequel il se fixe, le fétiche est nécessairement le pénis de la mère. Cependant, il est important de ne pas conclure que le sujet pervers veut donner à la mère le pénis qu'elle n'a pas, ce qui serait un effort névrotique par définition. Ce dont nous devions rendre compte est que le scénario où elle n'a pas de pénis n'existe tout simplement pas dans la logique perverse, cette négation lui est constitutive. Ainsi, comme Lacan le précise dans son séminaire *La relation de l'objet,* ce qui est en jeu dans la logique perverse est de donner « le pénis en tant que précisément la femme l'a », même si « exactement elle ne l'a pas ». Cela est particulièrement intéressant, car, ce que nous apprend

---

557 Vlademir Safatle, Fetichismo: Colonizar o Outro, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2010, p. 23.

558 J. Lacan, « La direction de la cure », *Écrits*, p. 610.

559 J. Lacan, « La relation de l'objet », 30 janvier 1957, p. 76, inédit. Disponible en ligne : http://staferla.free.fr/S4/S4%20LA%20RELATION.pdf, consulté le 29 juin 2019.

le pervers sur le traumatisme, c'est que celui-ci n'est pas vécu comme un manque, mais comme un excès (ou un débordement de l'imaginaire).

Toujours à propos de l'objet fétiche, il est intéressant de noter ce que note Lacan, à savoir que la gamme assez limitée des objets a pour caractéristique le fait que tout « cela tient d'assez près à la peau »[560] . Or, si nous reprenons le cas de sainte Marie-Marguerite qui avalait de la peau, l'on pourrait croire que la peau morte qu'elle avalait jouissait du statut d'objet fétiche. Mais, si nous l'observons bien, c'est son corps qui se trouve près de la peau et des résidus du corps. Dans ce sens-là, nous pouvons dire que, devant le regard omniprésent de Dieu, la sainte devient objet en se définissant ainsi comme effet de la chute et du déchet, bref de ce qui reste d'un avènement subjectif[561]. Dans un langage psychanalytique d'allure plutôt freudienne nous pouvons dire que c'est tout le corps qui est offert comme un objet fétiche pour boucher le « pas de pénis » de Dieu.

Donc, c'est par la voie du fétiche que « le pervers va tenter de conjoindre la jouissance et le corps en restituant dans l'Autre du corps l'objet *a* qui en est séparé[562] ». Autrement dit, si nous conceptualisons la lecture du philosophe, nous aurons Jésus comme celui qui se place comme objet cause du désir pour boucher le trou dans l'Autre, ou de Dieu. Pourtant, ce que Žižek ne mentionne pas, c'est que ce qui est en question dans cette opération qu'il analyse, c'est la jouissance et non l'amour[563], d'où le caractère de désubjectivation du sujet, noté par le philosophe lui-même. Or, la satisfaction pulsionnelle ou la jouissance du sujet pervers ne rentre précisément pas dans la dialectique d'aimer et de se faire aimer, et « ce

---

560 *Ibid.*, 5 décembre 1956, p. 21.

561 Daniel Loescher, « Le fantasme un cadre pour la jouissance », *La jouissance au fil de l'enseignement de Lacan*, Paris, Érès, 2009, p.214.

562 *Ibid*., 223.

563 La jouissance qu'il vise est celle de l'Autre en tant qu'il est peut-être le seul reste possible. Autrement dit, le pervers est celui qui veut faire émerger l'objet *a* pour le premier, ou il veut être l'objet *a* pour le second, ce qui veut dire s'identifier à la place du déchet. Dans les deux cas, chez le pervers l'objet *a* est du côté du sujet, tandis que chez le névrosé l'objet *a* est du côté de l'Autre.

qui est caché par cette idée, c'est que, au dernier terme, il vise en fait l'angoisse de l'Autre[564] », pas l'amour, comme le réitère Lacan. Or, l'angoisse de l'Autre, le pervers en a chaque fois qu'il offre ce que veut l'Autre, c'est-à-dire, chaque fois qu'il se consacre « à boucher le trou dans l'Autre[565] ».

Cependant, il nous semble important de souligner que, dans ces ouvrages plus récents, comme le *Fragile absolu: pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?*, le philosophe revisite, nuance et abandonne certaines hypothèses de lecture qu'il avait soutenues à propos du christianisme. Par exemple, dans cet ouvrage que nous venons de citer, il insiste davantage sur le fait que nous ne pouvons pas comprendre l'expérience chrétienne sans considérer l'amour comme clé de lecture et il précise qu'il s'agit de l'amour « lu dans le sens paulinien » et pas dans le sens freudien, compris comme un jeu d'effet imaginaire, comme il soutenait auparavant. Dans cette perspective, où le dialogue avec la théologie est notable, il affirme qu'il est possible d'envisager que « l'accomplissement réel du Christianisme consiste à élever un Être aimant (imparfait) au rang de Dieu, c'est-à-dire à l'ultime perfection »[566]. Néanmoins, comme cela a déjà été mentionné, l'association entre christianisme et perversion est tellement présente dans l'histoire de la psychanalyse, que nous croyons qu'il vaut la peine de poursuivre notre analyse telle qu'elle a été présentée dans *Ils ne savent pas ce qu'ils font : Le sinthome idéologique,* pour qu'on puisse mieux saisir la structure argumentaire de cette lecture. Cela ne nous empêchera pas, au fur et à mesure, de mettre en contraste les différences et les nuances que le philosophe a pu amener tout au long de son oeuvre encore très vivante.

---

564 J. Lacan, *L'angoisse*, p. 207.

565 Jacques Lacan, *Le séminaire livre XVI, De l'un à l'autre*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2006, p. 249.

566 S. Žižek, *Fragile absolu,* p. 211.

5.6 L'issue chrétienne contre l'impasse žižekienne

Reprenons donc notre lecture par laquelle le christianisme peut être lu par la voie de la jouissance perverse et posons la question de savoir si boucher le trou de l'Autre, est-ce bien cela que fait Jésus et le chrétien ? Peut-on lire le christianisme comme la perversion (voire, la *père-version*) du judaïsme ? Pour répondre à cette question, nous devons vérifier ce que cherche le chrétien, ou plutôt ce que fait le chrétien devant le mystère posé par l'énigme de Dieu. A-t-il introduit une nouveauté par rapport au judaïsme ? La réponse positive à ces questions, le philosophe slovène l'a trouvée dans le récit de la Passion du Christ.

> [Le]plus grand sacrifice possible, la crucifixion, la mort du fils de Dieu est précisément la preuve ultime que Dieu le Père nous aime d'un *amour* infini qui nous couvre tous, nous délivrant ainsi de l'angoisse du "*Che vuoi ?*" La Passion du Christ, cette *image* fascinante qui annule toutes les autres images, ce scénario fantasmatique qui condense toute l'économie libidinale de la religion chrétienne, n'acquiert sa signification que sur fond de l'énigme insoutenable du désir de l'Autre (Dieu)[567].

Il est d'abord fondamental de souligner deux notions que le philosophe évoque dans cette citation, celle de l'amour et celle de l'image. Comme nous le verrons par la suite, pour le philosophe, l'une n'est pas dissociée de l'autre. Certes, celui-ci n'ignore pas la dimension de l'amour puisqu'il place celui-ci comme moteur de traitement du *Che vuoi ?*[568] Ainsi, nous

---

567 S. Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font,* p. 223. Nous soulignons.

568 En français: Que veux-tu? Voir note 398.

pourrions continuer notre analyse critique en étudiant la conséquence du fait de prendre l'amour pour le désir et de réduire ainsi l'amour à une logique perverse. En effet, tant la lecture freudienne de l'amour, pensée dans l'axe imaginaire, que le récit de la Passion ou même les récits des saints, des martyres et notamment des mystiques, donnent à entendre tout un éventail d'expériences et de situations qui confinent à la mortification, à la torture, au sacrificiel, etc. Il ne fait pas de doute que le récit de la Passion, pour ce qu'il indique et implique, c'est-à-dire, incarnation et résurrection de Jésus-Christ, offre le paradigme de cette foi. Cependant, il est également vrai que, le récit de la Pâque chrétienne, a été maladroitement réduit à une invitation à l'austérité, et en fonction de cela il s'avère parfois difficile de laisser transparaître l'importance de l'épreuve spirituelle qui, comme celle de la nuit obscure de l'âme, de l'abandon, de la totale *Hilflosigkeit,* dévoile à la conscience humaine sa condition (voire son salut) dans le Christ. Mais, si Žižek tient à ce récit, c'est parce qu'il offre, selon lui, le paradigme de la solution chrétienne face au mystère de Dieu. Son argument est simple : Jésus Christ offre une image, et par la voie de l'imitation, les chrétiens, ou plus précisément les saints et les martyrs, identifiés au Christ, s'offrent en sacrifice, et, ce faisant, ils bouchent le trou de Dieu. Voici, le cœur de son argument. Or, comme nous allons le montrer, cette lecture est très problématique, et cela, à plusieurs niveaux.

Dans cette section, nous essaierons de développer certains de ces aspects en considérant comme toujours possible et nécessaire un certain dialogue avec la théologie catholique. En ce sens-là, il faut d'abord reconnaître qu'effectivement l'imitation du Christ est une notion qui non seulement est présente, mais essentielle dans la vie chrétienne. Cependant, il s'avère problématique de vouloir comprendre cette notion par la voie imaginaire, c'est-à-dire, dans un vouloir se mettre à la place de l'autre comme semblable. En effet, le rapport que le Christ établit avec Dieu, comme fils unique, n'est pas comparable au rapport que l'homme et de la femme, comme créature, peut éventuellement établir avec Dieu. En outre, même si l'imitation comprise comme un effet de miroir était possible entre le chrétien et le Christ, il nous faudrait dire que, dans ce cas-là, le chrétien n'aurait aucun avantage gnostique. En effet,

Jésus ne se rapporte pas à Dieu comme un magicien, ou un chaman, ou encore un prêtre d'oracles se rapporte à la nature ou à des artefacts. Le rapport de Jésus, le juif, devant le désir du Père est celui de l'incompréhensibilité absolue. Voici que la foi du Christ est le mystère de la foi chrétienne. Ici, comme le souligne le théologien Balthasar, « l'on peut tranquillement affirmer que c'est là un dogme catholique[569] ». Donc, si nous comprenons l'imitation exclusivement par la voie du fantasme, nous constatons que le chrétien fait l'expérience la plus radicale d'être perplexe devant le mystère de l'expérience du Christ.

Un autre point de l'argumentation du philosophe qui mérite d'être vérifié, c'est celui qui associe l'amour à la jouissance, ou encore à la jouissance du sacrifice. Commençons par rappeler une notion lacanienne qui a été évoquée par Žižek, à savoir, l'amour comme « dimension de déception fondamentale »[570]. Maintenant, notons que c'est précisément cette notion de déception ou de refus (*Versagung*)[571] qui, dans le séminaire *Le transfert*, permet à Lacan de restituer la complexité de la notion de sacrifice :

> Mais l'envers de cette réduction du Dieu mort est ceci que c'est l'âme fidèle qui devient l'otage, l'otage de cette situation où renaît proprement, au-delà de la fin de la vérité chrétienne, le tragique, à savoir que tout se dérobe à elle si le signifiant peut être captif. Ne peut être otage, bien sûr, que celle qui croit : Sygne, et qui parce qu'elle croit, doit témoigner de ce qu'elle croit. Elle est justement par là, prise,

---

569 H. Balthasar, *La foi du Christ*, p.72.

570 J. Lacan, *Le séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 81.

571 « Puisque, si vous vous souvenez de ce que je vous ai appris en son temps *ici et ailleurs, au séminaire et à la Société*, et à plusieurs reprises, si je vous ai priés de réviser l'usage qui est fait aujourd'hui dans notre expérience du terme de *frustration*, c'est pour inciter à revenir à ce que veut dire, dans le texte de FREUD - où jamais ce terme de *frustration* n'est employé - le terme original de la *Versagung* pour autant que son accent peut être mis bien au-delà, bien plus profondément que toute « *frustration* » concevable, le terme de *Versagung* pour autant qu'il implique « *le défaut à la promesse »*, et le défaut à une promesse pour quoi déjà tout a été renoncé. » Voir J. Lacan, *Le transfert (1960-1961)*, séance du 17 Mai 1961, inédit. Voir également la note 156 de la version transcrite de ce même séminaire, disponible en ligne: http://staferla.free.fr/S8/S8%20LE%20TRANSFERT.pdf, consulté le 29 juin 2019.

> captivée dans cette situation dont il suffit de l'imaginer, de la forger pour qu'elle existe : d'être appelée à se sacrifier à la négation de ce qu'elle croit, elle est retenue comme otage dans la négation - même soufferte -de ce qu'elle a de meilleur.
>
> Quelque chose nous est proposé qui va plus loin que le malheur de Job et que sa résignation : à Job est réservé tout le poids du malheur qu'il n'a pas mérité, mais à l'héroïne de la tragédie moderne il est demandé d'assumer comme une jouissance l'injustice même qui lui fait horreur[572].

Pour Lacan il s'agit de souligner, entre autres, que le sujet devient otage du Verbe dès qu'il parle, dès qu'il devient le support du Verbe « au moment où il lui est demandé ce Verbe, de le garantir[573]. » Pourtant, ce que nous voulons remarquer c'est que parler de la Passion dans un sens sacrificiel univoque peut être trompeur, car l'amour dont parle le Christ (identifié à la fois à la Loi et à Dieu) exige un renoncement tellement radical qu'il engage la notion même de sacrifice. Mais, il s'agit aussi d'indiquer qu'il y a peut-être une ouverture possible à l'intérieur même du christianisme pour relire cette notion. Ainsi, comme on le verra dans la section suivante et dans le septième chapitre, les saints, les martyrs et les mystiques arrivent à subvertir la notion même de sacrifice en faisant renaitre de cela l'incontestable trace du désir. À ce propos, il est important de souligner que la référence que Lacan fait aux mystiques prend toute son importance et même sa nécessité, car c'est par cette voie qu'il envisage un affranchissement, voire une délivrance possible de cette logique purement imaginaire ou fantasmatique posée par la réciprocité de la méchanceté que nous trouvons dans « la jouissance de [s]on prochain[574] » laquelle, comme nous l'avons constaté, constitue un véritable problème pour l'amour. L'expérience profonde de la foi des mystiques dans le Christ semble

---

572 *Ibid*., séance du 17 mai 1961. Il est à noter que l'héroïne moderne cité par Lacan fait référence au personnage Sygne de Coûfontaine de L'otage, la première pièce de la trilogie de Paul Claudel.

573 *Ibid*.

574 J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, p. 220.

devenir un moteur de relecture, ainsi, là où la ferveur d'une expérience est interprétée comme une sorte de sacrifice, ils réalisent l'expérience du don ou de la grâce, pour employer un terme propre à la théologie. C'est peut-être une lecture d'un *amour affranchi de la jouissance*, d'un amour qui demande de l'amour, et qui ne cesse pas de le demander[575], qui nous permettra de produire une lecture plus précise de la Passion.

Cependant, notons qu'une lecture plus juste du récit de la Passion n'enlève rien à la difficulté que ce récit, voire cette expérience, exige. Ajoutons que le registre de l'incompréhensibilité n'est pas seulement au cœur du récit de la Passion, il est la Passion elle-même. Il y a dans le récit d'un Dieu tout-puissant qui incarne dans l'absolu la nature humaine, au point de mourir en conséquence de ses actes, quelque chose de vraiment absurde. La terminologie paulinienne est très précise à ce sujet : il s'agit d'une « folie et [d'] un scandale »[576] ou encore, dirions-nous en termes lacaniens, d'un vrai réel. Il est vrai que lorsqu'est évoquée une telle image, il est presque inévitable, en l'absence d'une analyse théologique plus poussée, de se représenter sous le terme de la Passion « un scénario fantasmatique qui condense toute l'économie libidinale de la religion[577] ». Cela peut représenter un exercice intellectuel intéressant, mais qui s'avère réducteur. Donc, l'effort de rationaliser ce récit produit des images presque incompréhensibles pour le sujet, contemporain ou pas. Néanmoins, il convient également de souligner que le caractère réel de cette expérience pascale renvoie au fait qu'il n'existe au fond aucun concept sans intuition et, comme souligne Rahner, « même la langue métaphysique la plus abstraite travaille au moyen d'images, de paraboles, de représentations, et en usant de "*conversio ad phantasma*", comme dirait Thomas d'Aquin »[578], pour essayer de rendre compte du sens. Toutefois, dans l'acte même d'appréhender cet impossible à signifier, le sujet n'est pas le maître de soi, il ne se

---

575 J. Lacan, *Encore*, p. 11.

576 Paul, Première épitre aux Corinthiens 1, v. 22-25.

577 S. Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, p. 223.

578 K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p.192.

possède pas, il « se porte vers » ou plutôt il est « en prise sur » une *réelité*[579] qui le dépasse et qui constitue « l'horizon jamais épuisé de toutes ses démarches spirituelles »[580], comme le souligne Rahner dans un autre ouvrage.

Plus encore, une autre caractéristique de la lecture de Žižek pose question. C'est celle qui considère la Passion comme une sorte de sacrifice ultime qui met fin à tout autre sacrifice, un peu comme le soutient la thèse de René Girard[581]. En effet, à partir de *L'épitre aux Hébreux*, nous pouvons lire cet événement comme un acte qui s'inscrit dans un achèvement sacrificiel du Temple. Pourtant, désormais il ne s'agit plus d'inscrire l'idée du sacrifice, mais d'évoquer le surgissement d'un autre paradigme, comme cela a été développé dans la section « L'objet de la psychanalyse : analyse de l'émergence du cogito cartésien », « Le *feitiço* et l'énigme du désir de Dieu » et « L'issue chrétienne contre l'impasse žižekien".

Cependant, nous pouvons questionner les effets du déplacement du récit de la Passion dans un contexte purement littéraire. Autrement dit, la question qui se pose, et nous sommes loin de vouloir la trancher ici, c'est de savoir si le récit de la Passion reste lisible dans sa puissance en dehors du contexte biblique ou encore en dehors de l'Église, comprise comme le corps mystique du Christ. En fait, cette question s'est posée, entre autres, pour Heidegger, qui questionnait la possibilité d'une « compréhensibilité » d'une expérience religieuse que peut susciter un texte pour une personne non religieuse[582]. Plus précisément, pour ce qui est du traitement du texte, dans *La fable mystique II,* Certeau commente que : « l'espoir que les réformateurs mettent dans la lisibilité et puissance du texte a subi, tout au long du XVIIe

---

579 Néologisme forgé à partir de réel, dans le sens lacanien, et réalité.

580 Karl Rahner, *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temp*, Trad. Charles Muller, Paris, Mame, 1966, p. 154.

581 René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

582 « Difficulté: Seul un homme religieux peut comprendre la vie religieuse, car, au cas contraire, il ne disposerait pas d'une authentique donation. Sans doute, mais cela présente-t-il de quelconques [305] désavantages systématiques et méthodologiques? (…) Surtout: compréhensibilité ne veut pas dire 'rationalisation', dissolution d'un vécu dans ses 'composantes logiques' ». Voir, M. Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p.347.

siècle, l'érosion de la critique érudite. Le travail suscité par la volonté de rendre la Parole à sa clarté première a lentement produit l'inverse de ce qu'il visait »[583]. Il y a donc une limite théologique qui peut être à considérer.

Cependant, reprenons le commentaire de Paul pour qui le récit de la Passion est une « folie et un scandale »[584] pour conclure que c'est précisément parce que ce récit ne trouve aucune représentation adéquate qu'il ne peut être compris comme une réponse au « *Che vuoi ?* ». En termes analytiques, nous pouvons dire que le réel de la vérité du récit fait littéralement un trou dans le savoir. Pourtant, en termes théologiques, nous pouvons dire que cette « folie de Dieu » est *débordante* et pourtant elle devient le socle de la foi chrétienne. Peut-être que nous pouvons mettre en contraste la lecture de Žižek et celle de Girard avec la théologie de Balthasar qui nous incite à penser ce récit à partir d'une perspective qui prend en compte le réel de cet avènement. À ce sujet Balthasar souligne que nous ne pouvons pas avoir l'événement de la Passion devant nous. Ceci, parce que le chrétien ne se situe pas devant l'événement de la Passion, et encore moins derrière elle, *mais en elle*[585]. Il est intéressant de noter qu'en introduisant cet impossible à l'appréhension rationnelle du mystère de la Passion, le théologien opère un autre glissement qui est celui de la connaissance et de l'expérience. Il ne s'agit pour lui ni de connaitre ni de comprendre et encore moins d'évoquer une réflexion théorique. Nous pouvons dire qu'il souligne l'expérience que le chrétien peut faire du monde qui lui vient par la mort et la résurrection du Christ.[586]

---

583 Michel de Certeau, *La fable mystique: XVIe - XVIIe siècle, tome II*, Édition établie par Luce Giard, Paris, Gallimard, 2013, p. 288.

584 Première épitre aux Corinthiens 1, 22-25.

585 H. Balthasar, *La foi du Christ*, p. 120.

586 « La foi comme 'folie de Dieu' vécue par l'homme et proposé en témoignage, la foi comme 'mort dans la mort du Christ et résurrection dans sa résurrection', c'est-à-dire comme expression de l'existence messianique et eschatologique, n'est donc pas seulement une attitude d'attente, qui deviendrait périmée avec l'arrivée du Messie, mais l'attitude messianique définitive elle-même, la participation à la forme d'existence du Messie qui est, pour le Nouveau Testament, le Logos crucifié, celui qui, à l'encontre de l'attente rationnelle de la 'sagesse' grecque et de la foi juive aux œuvres et aux miracles confond au nom de Dieu toutes les logiques de l'homme. » *Ibid.*, p. 69.

Dès lors, la lecture du théologien dissout radicalement la perspective que Žižek a soutenue dans *Ils ne savent pas ce qu'ils font*. En ce sens-là, en suivant Balthasar nous pouvons affirmer qu'il ne suffit pas de dire que ni le Christ ni le chrétien (par imitation) ne sont l'objet cause de son désir (qui manquait à Dieu), comme le comprend Žižek, parce que dans la vie nul ne s'expérimente comme objet dans le sens étroit du terme. Que ce soit le Christ, le chrétien ou n'importe qui d'autre, chacun s'expérimente à travers ce qu'il accomplit, ce qui vient à sa rencontre dans l'histoire. Autrement dit, aucune position objectale ne saurait être sans subjectivité. Pour cette raison, Balthasar en tant que théologien, insiste sur le fait qu'il faut absolument que le Christ soit aussi un sujet transcendant qui, dans la grâce, fait participer la personne humaine à la vérité. Certes, ce point relève de la foi des chrétiens, bien entendu. C'est pourquoi la question de la vérité revient comme un point essentiel de la foi chrétienne. Soulignons que cette façon de croire, qui installe le sujet religieux à l'intérieur du christianisme, transcende essentiellement tout ce que le sujet humain peut produire et saisir.

Il y a une sorte de dévoilement qui se voile à mesure que se dévoile ce qui est propre à l'image du Christ lui-même. Autrement dit, plus Dieu se révèle lui-même, plus il se cache délibérément dans une nature humaine[587]. Il est important de noter que la notion d'« image » évoquée par le Žižek au début de cette section n'est pas précise. En tout cas, elle suscite un débat. Selon Régis Burnet, dans son article « Refléter l'Image De Dieu, Image Du Dieu Invisible », *L'épître* de Jacques, qui « est plus proche du judaïsme palestinien »[588], parle de la personne humaine en termes de ressemblance (τούς καθ' όμοίωσιν θεοΰ)[589]. Cependant, il est important de noter que le terme όμοίωσις, qui apparait une seule fois dans la *Bible,* peut effectivement être traduit par ressemblance, similarité, mais également par image. En fait, il

---

587 H. Balthasar, *La foi du Christ*, p.162.

588 Régis Burnet, "Refléter l'Image De Dieu, Image Du Dieu Invisible." Rencontres nationales de Patristique (Toulouse, du 30/06/2012 au 02/07/2012), *Connaissance des Peres de l'Eglise,* n. 130, 2013, p. 2–11.

589 Jacques 3,9.

désigne le « fait comme »[590]. Toutefois, pour la théologie chrétienne, l'image et la ressemblance — τούς καθ' όμοίωσιν θεοΰ — doivent être lues à partir de la perspective de la révélation, du visage que le Christ révèle de Dieu. Il est vrai qu'affirmer cela ne suffit pas pour expliquer la dimension eschatologique de la Passion. Ainsi, il est important de noter que l'événement christique fait plus qu'offrir *un* visage à Dieu ou affirmer la ressemblance entre Dieu et la création humaine. Le mystère en question affirme que l'*identité* de Dieu et de la personne humaine est dévoilée dans la figure du Christ, car « Dieu dans sa liberté décida de se faire homme »[591]. Cela étant dit, notons non seulement que le christianisme exclut la dimension du sacré des religions païennes, mais aussi qu'il s'éloigne de l'interdit de la représentation du judaïsme, de l'Islam et de la Réforme protestante. Il y a donc dans l'invention chrétienne un point où la frontière entre ce qui est représentable et ce qui ne l'est pas est abolie. Cependant, cela est fait de façon négative, parce qu'en ce point, l'impossibilité même de dire ou de représenter de façon adéquate la Vérité s'inscrit dans la révélation même de la vérité.

À titre indicatif, notons que dans un autre ouvrage intitulé *Fragile absolu*, Žižek propose une autre analyse concernant la place du Christ dans le christianisme. À cette occasion, il met l'accent sur l'insuffisance de tout objet. Il note que le christianisme a converti le Christ en « un individu mortel et temporel », un presque rien. Cela offre des clés pour une tout autre lecture. Désormais, le Christ ne devient pas objet d'amour pour la raison qu'il est compris comme misérable, excrément de l'humanité. Il ne devient pas non plus ce petit rien qui manquait à Dieu. Dans les deux cas, on peut dire que c'est encore la structure du schéma de la perversion. Néanmoins, la nouveauté qu'apporte Žižek à sa réflexion sur le christianisme change l'orientation de sa lecture. En transformant le Christ en « un individu mortel et temporel », le christianisme opère une subversion méconnue jusqu'alors, à savoir, que

590 Le radical de όμοίωσις est όμοιόω, celui-ci indique d'une manière plus marquée la notion de comparaison, de ressemblance, de semblable. Voir : The Online Greek Bible en ligne au : http://www.greekbible.com/, consulté le 29 juin 2019 ; https://www.lueur.org/bible/hebreu-grec/strong/g3666, consulté le 29 juin 2019.

591 H. Balthasar, *La foi du Christ*, p. 161.

« l'objet fini et temporel 'vaut plus que tout' »[592]. C'est dans cette fragilité de l'incarnation que le philosophe voit l'absolu : « L'Absolu, lui est fragile et fugace »[593]. Or, notons que ce qui est rare et fragile pour Žižek n'est rien de moins que l'amour[594]. C'est donc dans l'expérience de ces moments « miraculeux » qu'une autre dimension de notre réalité transparaît, souligne-t-il[595]. De ce fait, le christianisme est dorénavant lu comme une religion de l'amour dans la mesure où l'amour - Dieu - n'est point bouché, c'est-à-dire, qu'il est toujours à conquérir et reconquérir[596]. Comme nous pouvons le constater, il y a une sorte de transcendance radicale qui devient inhérente à la figure du Christ, qui devient l'incarnation de l'amour. En considérant cette tournure analytique, on pourrait rapprocher la lecture de Žižek et celle de Batlhasar.

Nous pouvons dire que ce caractère inépuisable de l'amour, ainsi que le mystère de l'incarnation et de la résurrection que le récit de la Passion met en œuvre, s'exprime à la fois dans le silence du Samedi saint[597] et dans la parole évangélique des chrétiens autour du tombeau laissé vide, où la négativité de l'absence indique la positivité de la présence de l'homme-Dieu. Dans les deux cas, ce qui est mis en question, c'est une sorte de débordement. Or, pour la théologie chrétienne, il n'y a *pas d'autre mystique* que le Christ lui-même. C'est le corps du Christ qui fait désormais mystère. Pourtant, pour comprendre cela à l'intérieur du paradigme chrétien, nous devons certainement considérer la participation trinitaire du Christ. D'ailleurs, c'est sans aucun doute la participation trinitaire de Jésus le Christ qui le met au point limite de toute logique de représentation[598]. En affirmant l'identité entre Dieu et la

---

592 S. Žižek, *Fragile absolu,* p.141.

593 *Ibid.,* p.185.

594 *Ibid.,* p.173.

595 *Ibid.,* p.185.

596 *Ibid.,* p.173.

597 *Ibid.*, p. 96.

598 Il est important de noter que la participation trinitaire de Jésus Christ introduit à une lecture en après-coup de l'économie trinitaire dans sa dimension originaire et originale.

personne humaine, ce n'est pas seulement Dieu qui est mystère, trou dans le savoir, mais le sujet humain lui-même qui devient mystère. De cette manière, la dignité humaine ne se révèle pas dans ce que l'homme et la femme disent ou font, mais bien dans le mystère de l'existence humaine même[599], comprise dans la participation trinitaire.

5.7 La vérité comme acte

Dans la section précédente, nous avons constaté que le judaïsme pose une limite radicale, voire infranchissable à la possibilité de la représentation de Dieu. Nous avons également introduit l'idée selon laquelle le christianisme subvertit d'une certaine manière cette limite en identifiant le corps *mystique* du Christ à Dieu, et cela par sa participation trinitaire. Nous avons également indiqué que, précisément en raison de sa participation trinitaire, le visage que Jésus offre à Dieu ne destitue pas le mystère de Celui-ci. La solution chrétienne semble à première vue poser un paradoxe, celui de la révélation de la vérité qui ne se révèle pas complètement. Ainsi, dans cette section, nous nous interrogerons sur le statut de la vérité et de son rapport au savoir. Dans la section suivante, nous démontrerons par la voie de la topologie un rapprochement possible entre les notions de vérité et de réel et, par conséquent, de Dieu.

Commençons par noter que, dans la révélation chrétienne, le chrétien, comme le souligne Lacan, « laisse à Dieu la charge de la cause », et, ce faisant, coupe par « là son propre accès à la vérité »[600]. Si nous observons la production analytique, nous pouvons noter qu'il y a plusieurs manières d'interpréter ce commentaire de Lacan, qui est d'ailleurs très précis. Ainsi,

---

599 Karl Barth, *Dogmatique* Troisième volume : *La Doctrine de la création, tome 2*, trad. F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1960, p.197.

600 J. Lacan, « La science et la vérité », p. 872.

il est possible de lire le « laisser à Dieu la charge de la cause » comme une manière propre de la névrose de déplacer, de tenir à l'écart ou encore de se protéger de (la cause de) son désir et de la question qu'il suscite. Effectivement, tant que le sujet du désir respecte l'écart interne au langage, qui est aussi bien l'écart de la vérité, il se protège de la jouissance, mais au prix du refoulement du désir. Cependant, ce n'est pas le rapport au désir que nous voulons mettre en exergue dans cette section. Nous voulons plutôt analyser le rapport entre le sujet et la vérité. Donc, notons que la première observation que Lacan fait concernant ce rapport, c'est qu'il est coupé.

On pourrait dire que cela est notable dans les écrits mystiques, celui de Thérèse d'Avila parmi d'autres. En effet, comme nous avons pu le constater dans la section précédente, le récit de la Passion implique un réel, car le mystère même de l'incarnation et de la résurrection ne se dit pas dans une parole comme les autres. En effet, la Parole en question va par-delà la parole, puisqu'elle se fait parole unique et totale qui défie toute formulation, non parce qu'il s'agit d'un événement exceptionnel, mais parce qu'elle inscrit ce qui est de l'ordre de l'unique : l'incarnation de la vérité.

Cependant, ce qui est souligné dans la « Science et la vérité » n'est exclusif ni aux religieux ni aux mystiques. Ce que le psychanalyste est en train de pointer avec ce non-rapport entre savoir et vérité est la nature même de l'inconscient. C'est la notion de l'inconscient lui-même qui est en question. Or, à partir de cette coupure que le sujet éprouve par rapport à la vérité, nous pouvons définir l'inconscient comme la vérité que le sujet ignore. L'effet de cela, c'est que la vérité est refoulée, laissée à l'Autre ou à Dieu (pour les religieux) et fait nécessairement retour sous la forme d'un savoir. Cependant, il est important de noter que le retour de la vérité comme un savoir présente comme un mi-dire, comme enrobé ou encore travesti de sens pour le sujet. D'ailleurs, c'est précisément parce qu'elle apparait d'une manière dissimulée que le sujet éprouve une méfiance à l'égard de la vérité et préfère largement le savoir au détriment de celle-ci. Nous allons le constater, encore dans cette

section, lors de notre analyse de la situation où Pilate rencontre Jésus. On observera bien qu'en effet Pilate ne cherche pas la vérité, mais le savoir sur la vérité, ce qui n'est pas la même chose. Dans cette perspective, celle de Pilate, nous ne pouvons même pas dire que le savoir est une anti-vérité, car en réalité il n'a aucun rapport avec la vérité, « il est un non-rapport à la vérité[601] ». Cependant, ce qui est particulier dans le cas du religieux, en tout cas pour le chrétien, c'est que le sujet religieux semble manifester une méfiance à l'endroit du savoir, en tout cas du savoir issu du discours. Il est également intéressant de noter que, dans ce cas particulier, la vérité refoulée fait un retour, mais comme cause finale, ce qui, selon la psychanalyse, expliquerait la dimension eschatologique fortement marquée du messianisme.

Néanmoins, il y a quelque chose dans cette logique lacanienne que nous sommes en train d'analyser qui semble basculer dans le christianisme. Si nous lisons l'évangile de Jean, nous trouvons que « nous [les chrétiens] adorons *ce que nous connaissons*, car le salut vient des Juifs.[602] » Or, ce salut en question est, selon Jean[603], Jésus le Christ qui dit : « Je suis la vérité »[604]. Toute la question est de savoir comment interpréter ces paroles que soutiennent les siècles de théologie, de pratiques religieuses (mystiques ou pas) et de débats sur la notion de vérité. Une revue de littérature sur cette problématique outrepasse largement notre visée. Nous essayerons de nous limiter à cet énoncé et d'en tirer certaines conséquences à partir de l'éclairage que peut offrir la psychanalyse.

Commençons d'abord par dissiper des analyses qui nous paraissent évidentes, à savoir que le « je suis la vérité » de l'énonciation de Jésus ne désigne pas la vérité de quelque

---

601 Jacques-Alain Miller, *L'orientation lacanienne: Le banquet des analystes* (1989-1990), Département de psychanalyse de Paris VIII, Cours du 02 mai 1990, inédit. Disponible en ligne: http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/1989-1990-Le-banquet-des-analystes-JA-Miller.pdf

602 Jean 4, 23. Nous soulignons.

603 Dans une analyse plus littéraire, il serait judicieux de s'interroger sur les effets du réel, qui peut éventuellement apparaître dans la réception d'une vérité qui a été parlée en araméen et qui a été écoutée (en tout cas réfléchie) par des oreilles grecques. Mais une telle analyse ferait l'objet d'une thèse à part entière.

604 « Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή », Jean 14, 6.

chose. Il ne s'agit pas non plus d'un faire parler la nature et moins encore de laisser entendre que Jésus est le propriétaire de la vérité. Une telle compréhension conduirait à la perversion ou encore à l'idolâtrie la plus totalitaire (tel que cela se trouve dans certains mouvements sectaires et chez certains dictateurs politiques).

Il est également capital de noter que la vérité n'est pas celle des philosophes, comme nous l'avons souligné dans la section précédente. Ici, il s'agit surtout pour nous de souligner une vérité qui parle dans un « je » qui émerge dans un acte de parole. Il est important de noter que la vérité du « Je suis la vérité » apparaît avant tout comme un souffle (πνεῦμα[605]) qui résonne, qui enveloppe, qui fait chair et qui passe par la bouche de Jésus sans pour autant lui appartenir[606]. Lacan tire les conséquences les plus radicales de cette division en affirmant que la vérité parle là où le sujet ne la pense ni ne la sait[607]. Mais, en ce sens-là, il nous semble judicieux d'évoquer de nouveau la lecture de Rahner sur le rapport du chrétien à la vérité[608] et de l'appliquer au Christ. Le théologien avait bien souligné que, devant la vérité, le sujet n'est pas le maître de soi, il ne se possède pas. Il y a donc un « se porter vers » ce souffle de vérité qui dévoile à la fois Celui qui parle, le Christ et à la fois Celui qui parle en Lui, le Père[609].

Il nous parait possible d'affirmer que le mystère et l'impact de cette parole tiennent au fait qu'elle pose la conjonction nécessaire entre le « Je » et la « vérité ». Or, avec toutes les réserves que les comparaisons exigent, nous voulons faire remarquer que la parole de Jésus fait, d'une certaine manière, écho à la formule que Lacan emploie dans son article « La science et la vérité » où, en se référant au symptôme, le psychanalyste dit : « Moi, la vérité je

---

605 Juste dans l'évangélise de Jean, le radical de « πνευματι », « πνεῦμα » apparait 24 fois.

606 Jacob Rogozinski, « Adorer en vérité ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 42 | 2017, 169-182.

607 Si l'on veut revenir à notre référence au cogito cartésien, nous pouvons dire que la vérité s'énonce là où le cogito ne pense pas. Voir la note 576.

608 Karl Rahner, *Est-il possible aujourd'hui de croire ?* p. 154. Voir la note 546 du ce même chapitre.

609 « τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ » Jean 4, 23.

parle[610]. » Notons que, dans les deux cas, on trouve une référence au sujet de l'énonciation et à l'acte de parole comme porteur et porté par la vérité. Nous observons également, et cela est capital, que c'est la vérité qui prend la parole, « qui parle et témoigne ainsi d'un sujet à la première personne du singulier, d'un 'je'[611] », comme le souligne Jean-Daniel Causse. Il est intéressant de noter que, dans une perspective analytique, l'accent est mis sur l'acte de parler plutôt que sur le contenu de ce qui est dit, et qui semble toujours nous échapper. Voici le sens de la coupure dans le rapport du sujet à la vérité, évoqué par Lacan. Autrement dit, le souffle de la vérité n'engendre pas une compréhension (*insight*) nécessaire quant à ce qu'il dit. Plus précisément, parce que la vérité est inconsciente, dirait le psychanalyste, ou parce que la vérité soufflée est Dieu lui-même qui se donne, dirait le théologien.

Il y a un « malgré soi » qui caractérise l'émergence de la vérité et qui, en même temps, singularise dans l'acte de parole celui qui parle et qui est parlé. Toutefois, la dimension du « Je » ici est majeure. Même si, comme nous l'avons laissé entendre, la vérité n'est pas une propriété de celui qui parle, c'est-à-dire qu'elle ne se renferme pas dans le sujet de l'énonciation et qu'elle ne saurait pas non plus être renfermée dans un énoncé quiconque, la vérité soufflée, celle qui parle : « je suis la vérité », parle dans une personne, dans le mystère de l'incarnation qui se fait dans l'Histoire. Dans ce sens-là, la vérité est à la fois intime au sujet et à la fois *extime* du sujet [612], qui apparait comme l'effet de cet *acte* de parole soufflée.[613]

---

610 J. Lacan, « La science et la vérité », p. 866; Par ailleurs, notons que le psychanalyste reprend cette phrase dans son article J. Lacan, « La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1999, p. 406.

611 Jean-Daniel Causse, « L'incomplétude de la vérité et la force du témoignage », *Laval théologique et philosophique,* Vol. 71, numéro 01, février 2015, p. 15–27.

612 Voir note 513.

613 Ici, nous pouvons suggérer une traduction de πνεῦμα de manière à ne pas discriminer le souffle, l'esprit ou la parole.

Il est vrai que Lacan insiste sur le fait que « nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire.[614] » Toutefois, nous voulons souligner que ce parler fondateur est avant tout un acte. Pour caractériser cela, l'acte comme révélateur de la vérité, nous allons analyser la rencontre de Jésus avec Ponce-Pilate.

Or, nous savons que, face-à-face avec Jésus, le Romain lui pose la question : « Qu'est-ce que la vérité ? ». N'obtenant pas de réponse, et voyant que cela ne sert à rien, il prend de l'eau et se lave les mains[615]. Comment comprendre cette situation aussi essentielle pour l'histoire du christianisme que pour le débat de la vérité ? Doit-on comprendre le silence comme une absence de réponse, comme le souligne Causse[616]ou comme un abandon, voire un mépris devant celui qui réclame une réponse ? Laissons cette possibilité ouverte, et rapportons-nous à Kierkegaard qui semble nous orienter vers un chemin plus sûr. Pour le philosophe protestant, Jésus-Christ « ne pouvait répondre à la question du Romain sans s'écarter de la vérité[617] ». Causse soutient que « Kierkegaard déloge la vérité du savoir ». Mais est-ce bien du savoir ou de la parole que le philosophe déloge la vérité ? Cette question est fondamentale pour notre recherche, notamment parce qu'elle contraste avec ce qu'on a soutenu jusqu'ici, à savoir que la vérité se révèle dans et par la parole.

Avec cette orientation comme perspective, essayons d'avancer que notre lecture vise à montrer que le silence du Christ, comme acte, est révélateur de la vérité en chair qui se donne à voir à l'officier romain. Certes, la notion même de révélation en réclame une autre, celle de la reconnaissance. Il n'y a pas de révélation sans reconnaissance. En fait, Pilate n'a

---

614 J. Lacan « La science et la vérité », p. 867-868.

615 Matthieu 27, 24.

616 Jean-Daniel Causse, « Qu'est-ce que la vérité ? Lacan et le christianisme », *Essaim* 37, 2016, p. 7-18, p. 9.

617 Søren Kierkegaard, *L'école du christianisme*, *Oeuvres complètes*, tome 17, Trad. Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1982, p. 182.

pas reconnu le silence de Jésus comme acte de la vérité. Cela ne devrait pas nous étonner, car, comme le souligne Jean, « Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu.[618] » Mais personne ne nous empêche de penser que si Pilate avait pu lire ce qui se dessine devant lui, un geste symbolique de retournement aurait pu produire en lui le souffle de la vérité.[619] Mais il s'agit ici d'une pure fantasmagorie, car il est difficile de mesurer les effets que cet acte a suscité pour ce Romain. De toute manière, ce que nous intéresse, ce n'est pas de connaitre les effets psychologiques ressentis par Pilate, mais tout simplement d'indiquer une lecture qui fait valoir la vérité comme acte.

Notons également que, comme Kierkegaard, Lacan nous oriente vers cette lecture. Dans *Le séminaire livre 15, L'acte analytique*, faisant référence à Pilate, il se pose la question : « Qu'est-ce que la vérité ? » Pour introduire cette question, il associe la vérité à « ce qu'il en est de l'acte proprement psychanalytique[620] ». Mais, pour mieux développer cette notion, passons à l'analyse d'une autre situation, peut-être plus appropriée à notre propos, précisément parce qu'elle engage la notion d'écriture. Il s'agit bien du récit de la rencontre de Thomas avec le Christ ressuscité.

Notons que cette rencontre a lieu à la suite de celle de Thomas avec d'autres disciples de Jésus qui lui ont annoncé la bonne nouvelle, mais leurs paroles n'ont produit sur lui aucun effet révélateur. Il est tout de même intéressant de noter que même devant celui qui a été reconnu par ces amis comme le Christ ressuscité, les paroles de celui-ci n'ont pas produit d'emblée chez Thomas l'effet de vérité. Dans ce cas-là, nous pouvons dire qu'une parole n'a pas suffi. Ce n'est qu'après avoir entendu Jésus lui dire : « Avance ton doigt ici et regarde mes mains: avance ta main et enfonce-la dans mon côté, cesse d'être incrédule et deviens un

---

618 Jean 1,10.

619 J. Lacan, « La science et la vérité », p. 866.

620 Jacques Lacan, *Le séminaire Livre XV, L'acte psychanalytique,* leçon du 19 novembre 1967, inédit.

homme de foi[621]. » que Thomas s'exclame : « Mon Seigneur et mon Dieu.[622] » Il reste encore difficile de préciser si la description de ce récit oppose vérité et savoir. À tout le moins, le récit laisse voir que la vérité ne se réduit pas à des mots.

Toutefois, en ce qui concerne le rapport de la vérité au savoir, si cette opposition demeure, ce n'est pas tout à fait identique à ce qu'on trouve chez Lacan, car Thomas sait dans la mesure où il se laisse toucher par la vérité. L'acte de Thomas, et bien également celui du Christ, tient la vérité dans le *sens*, de ce qui vient toucher le sujet - sa chair - au coeur d'une expérience. Il y a chez Thomas un savoir-faire avec la vérité qui ne se confond pas avec le savoir des philosophes et qui peut-être ne se confond pas non plus avec le savoir de la psychanalyse. Il nous semble possible d'avancer que le savoir-faire de Thomas avec la vérité passe par une lecture de la lettre. N'oublions pas que la plaie dans le côté de Jésus est une marque, voire une lettre qui s'inscrit dans son corps. En guise de conclusion partielle, indiquons que le déplacement entre la vérité parlée et l'écriture de la vérité dans le corps oriente vers des modalités de lectures possibles. Il faut tenir compte que plusieurs registres de la vérité ne s'excluent pas les uns des autres, car de toute manière la vérité associée au réel, comme nous l'avons déjà souligné, fait trou dans le savoir. Aussi, nous poursuivons cette orientation dans la section suivante.

5.8 L'écriture borroméenne de la vérité

621 Jean 20, 27-28. Nous ignorons la raison pour laquelle la TOB a traduit δάκτυλόν par main. Nous avons remplacé main par doigt.

622 Jean 20, 29.

Lacan aussi semble déconstruire cette opposition entre vérité et savoir. N'y aurait-il pas un Lacan disciple de Thomas ? Un Lacan qui envisagerait l'expérience analytique, la passe par exemple, comme un processus où le sujet pose le doigt sur la lettre en expérimentant ainsi un rapport peut-être paradoxal entre le savoir et la vérité ? Un savoir-faire avec la lettre ? Comme nous venons de le souligner avec Thomas, l'écriture ou la lecture de la lettre ne remplacent pas la parole parlée, car il ne s'agit pas ici de souligner une relation d'exclusion. Bien au contraire, ce que nous montre Thomas, c'est que l'écriture creuse la plaie dans le corps du Christ et sert à l'évangéliste comme support de la vérité, lequel se dévoile par la parole soutenue par l'écriture. Nous ne pouvons pas oublier que l'action de Thomas n'a lieu qu'à partir de l'invitation de Jésus à parler. Mais, peut-on affirmer pour autant comme le fait Miller que « [l]a promotion du savoir s'accompagne d'une dévalorisation de la vérité[623]» ? Il est même difficile d'affirmer qu'il y a chez Lacan un glissement de la vérité passant de la parole à l'écriture. Il nous semble que la situation de Thomas est exemplaire à ce propos, car elle souligne une complexité qui s'ajoute à l'analyse de la vérité plutôt que vouloir la réduire à une perte de valeur comme le souligne Miller.

Même si, effectivement, le terme vérité devient moins présent dans l'enseignement de Lacan, ce que nous voulons montrer est que, par le biais de l'écriture, la vérité se rallie au réel et fait ainsi émerger un savoir particulier qui est celui du savoir-faire avec le non-rapport. Même si nous sommes d'accord pour affirmer qu'afin d'élaborer cette lecture de la vérité, Lacan ne passe pas par la progression dialectique du non-savoir, ne prend pas pour référence le Socrate interrogateur ou la pythie au-delà d'elle-même (toutes ces figures admirables, classées, et dont les effets pathétiques ne sont plus à démontrer), il choisit néanmoins de prendre pour référence la logique mathématique. Nous ne pouvons pas soutenir que Lacan fait cela « pour ordonner la vérité ». Or, précisément, comment peut-on ordonner le réel? N'y aurait-il pas dans l'expérience mystique un traitement possible au réductionnisme millerien? N'y aurait-il pas dans l'expérience mystique un savoir-faire faire avec l'écriture,

---

623 J.-A. Miller, *L'orientation lacanienne: Le banquet des analystes* (1989-1990), Cours du 02 mai 1990.

comme lieutenant de la vérité, qui s'ordonne en fonction de ces lettres, mais qui précisément, ne s'inscrit pas dans cette visée d'ordonner le réel du signifiant? Or, lire l'impossible à dire de la vérité n'est-ce pas cela que nous apprennent Thomas et Thérèse ?

Il nous semble que c'est dans cette perspective vouée à reconnaitre une certaine complexité du registre de la vérité que dans la séance du 13 janvier 1971, du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan précise que devant l'acte de vérité, ce qui est dévalorisé c'est bien le discours et non la vérité.

> Le moment où la vérité se tranche de son seul déchaînement à celui d'une logique qui va tenter de donner corps à cette vérité, c'est très précisément le moment où le discours, en tant que représentant de la représentation, est renvoyé, disqualifié. Mais, s'il peut l'être, c'est parce que, en quelque partie, il l'est toujours déjà. C'est cela qu'on appelle le refoulement. C'est n'est plus une représentation qu'il représente, c'est cette suite de discours qui se caractérise comme effet de vérité [624].

À ce propos, « l'effet de vérité [poursuit-il,] n'est pas du semblant[625]. » C'est donc dans le souci de rendre compte de ce qui n'est pas du semblant que Lacan écrit. Or la solution lacanienne passe par la découverte de l'écriture, comme premier mode de support à ce qui sert de langage[626]. En ce sens-là, nous rejoignons Miller quand il dit que « la vérité, la fait virer du côté du *mathème*, et même précisément du côté des mathématiques, ou au moins de cet effort

---

624 J. Lacan, *Le séminaire, livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant,* Texte établie par Jacques-Allain Miller, Paris, Seuil, 2007, p. 14.

625 *Ibid*.

626 *Ibid.*, p. 17.

mathématique pour saisir et pour vider la vérité de sa charge émotionnelle[627] . » Il y a effectivement, comme nous avons analysé dans la section « Le triomphe de la vérité, la réelle » un passage entre le faire parler la nature et le faire parler les lettres qui doit être prises en compte.

De cette manière, l'écriture devient pour Lacan un terrain privilégié pour aborder ce qui relève du réel, c'est-à-dire, ce qui *ex-siste* au sens où ce qui n'est pas compris par la production de sens.

> Mais à la vérité, ce à quoi on ne songe pas, c'est qu'on confond ainsi la mort et ce qu'il en est de la non-vie, qui est loin, fichier de ne pas remuer. Le silence éternel des espaces infinis qui sidérait Pascal, ils parlent, ils chantent, ils remuent maintenant de toutes les façons à nos regards. Le monde dit inanimé n'est pas la mort. La mort est un point, un point terme, de quoi? - de la jouissance de la vie[628].

Il n'est pas possible pour autant de dire que l'écriture de la lettre est le réel, mais nous pouvons affirmer – c'est d'ailleurs ce que fait Lacan – que l'écriture de la lettre fait *littoral*. Autrement dit, elle dessine la frontière entre le sens (symbolique) et le non-sens (réel). Néanmoins, il est important de souligner qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle écriture. D'ailleurs, ce que cherche Lacan avec la notion d'écriture, et plus précisément avec l'écriture de la lettre, c'est littéralement de rendre compte d'une dimension du réel.

Pourtant, notons que le passage du symbolique à l'écriture de la lettre, du déchiffrage de la chaîne signifiante à la lecture de la lettre, pose le dépassement de la notion de savoir, du savoir de l'être, pour aller vers un au-delà de l'être, pour aller vers le réel de l'Autre, de

---

627 J-A. Miller, *L'orientation lacanienne: Le banquet des analystes* (1989-1990), Cours du 02 mai 1990.

628 *Ibid.*, p.31.

l'Autre qui n'existe pas. Cependant, ce qui est curieux ou tout simplement paradoxal c'est qu'aller au-delà de l'être ne destitue pas la notion de savoir, bien au contraire, il l'inaugure. Certainement, ce changement de registre engage des conséquences notables par rapport à la conceptualisation de certaines notions travaillées jusqu'ici, c'est une nouvelle manière de se les approprier. Nous ne pouvons pas montrer cela maintenant, mais avançons rapidement que la pratique de l'écriture rend également possible de restituer le savoir comme le savoir-faire avec le réel.

C'est ainsi que Lacan va d'abord chercher cette dimension de l'acte dans l'art de la calligraphie, pratiqué en Chine et au Japon, et, comme nous l'avons déjà noté, la notion d'acte n'est pas dissociée de la notion de vérité. Cependant, il est également important de remarquer que c'est avec l'écriture de la lettre que le psychanalyste repense ces notions à partir de la logique du particulier, car la pratique de la calligraphie, comme le souligne Ferdinand Scherrer, est celle où « le singulier de la main écrase l'universel »[629] . Précisons ainsi que la prise au sérieux de la trace permet au calligraphe de faire *ex-siter* « ce savoir de l'être qui outrepasse toute possibilité pour l'être de l'appréhender »[630]. Comme nous avons déjà souligné lors de notre analyse sur le rapport de Thérèse à la pratique de l'écriture, il y a dans le maniement de la lettre, un écart qui s'inscrit entre ce qui relève du possible à dire et ce qui ne peut pas se dire, et qui pour cette raison ne cesse pas de s'inscrire. Dans cette même cohérence, notons que par rapport au signifiant, la lettre désigne mieux le réel dont elle tire elle-même origine et qu'elle limite, car de ce réel elle fait frontière. Autrement dit, la lecture de la lettre permet au psychanalyste de se confronter à ce réel d'une manière que l'association signifiante ne permet pas. La lettre comme littoral, le traçage de son acte fait bord mouvant,

---

629 Ferdinand Scherrer, « Lacan, la calligraphie chinoise et la naissance du nœud borroméen », version inédite et disponible en ligne : https://www.lacanchine.com/Scherrer_03.html. Une version révisée de cet article a été publiée dans le numéro 31 de la revue *Essaim* en novembre 2013 sous le titre « De la calligraphie chinoise à l'écriture du nœud borroméen ».

630 Jean-Paul Gilson, *La topologie de Lacan: Une articulation de la cure psychanalytique,* Montréal, Les Éditions Balzac, 1994, p. 175.

imprécis, comme l'est une frange littorale entre terre et eau, entre savoir et jouissance, pour reprendre cela de la terminologie lacanienne[631].

Pourtant, il faut remarquer que l'expérience de l'écriture ainsi qu'une élaboration conceptuelle, voire clinique autour de l'écriture de la lettre chez Lacan ne se limite pas à l'art de la calligraphie, puisqu'il pratique également l'écriture des nœuds borroméens. Il est difficile d'affirmer avec certitude la raison qui a conduit Lacan à cesser la pratique du chinois dans ses séminaires pour adopter l'écriture nodale. Pourtant, une chose n'exclut pas l'autre. D'ailleurs, il est important de noter que certains auteurs comme Scherrer soutiennent la thèse que c'est « la fréquentation du chinois et sa pratique de la calligraphie qui ont conduit Lacan au nœud borroméen[632] ». La thèse de Scherrer mérite d'être retenue, car il est fort probable que la pratique de cette écriture a permis au psychanalyste d'expérimenter autre chose que ce qui se joue dans la satisfaction du discours, à savoir la jouissance phallique. Possiblement, l'écriture chinoise a offert à Lacan l'avantage d'une analyse différente de celle qu'offre habituellement notre rapport à la langue. De toute manière, il est notable que l'appel à la pratique de l'écriture, qu'elle soit celle de la lettre ou nodale, pose un autre registre par rapport au savoir.

Certainement que le nœud borroméen s'écrit. Cependant, il est important de souligner que l'écriture nodale ne s'écrit pas de la même manière que l'écriture des lettres phonétiques.

---

631 J. Lacan, « Lituraterre », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 17.

632 F. Scherrer, « Lacan, la calligraphie chinoise et la naissance du nœud borroméen ». Voir note 634.

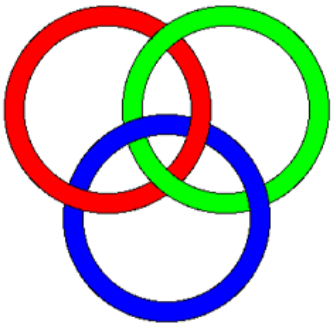


Figure I Noeud borroméen à trois ficelles[633]

En effet, dans le cas de l'écriture du nœud borroméen, il faut rendre compte de la mise à plat d'une figure dimensionnelle. Dans cet acte particulier d'écriture, qui donne à lire, la considération du « dessus-dessous » n'est pas aléatoire, elle est condition de l'écriture même. Notons que le « dessus-dessous » en question introduit un rapport avec l'espace à trois dimensions que l'écriture des lettres ne connait pas. Or, l'effet clinique de ce support est sans aucun doute celui de pouvoir articuler ce que Lacan nomme réel, imaginaire et symbolique. Certes, le support topologique lui a permis d'amener la clinique psychanalytique dans des lieux où, comme nous l'avons déjà souligné, l'interprétation n'arrivait pas. La considération de cette dimension du lieu est très importante pour la psychanalyse, mais également en théologie, car ce qui est mis en exergue concerne de très près le corps.

D'ailleurs, c'est précisément le corps, ou plutôt la consistance du nouage d'un corps, dont il est question dans l'écriture topologique des nœuds borroméens ainsi que dans l'écriture trinitaire. Donc, dans le développement qui suit, nous allons analyser l'écriture latine de la Trinité et, par conséquent la comparer avec le choix d'écriture de l'Église orthodoxe. C'est cet

633 Image repérée dans le site de Paul Bourke, mis en ligne en octobre 1997, http://paulbourke.net/geometry/borromean/, consulté le 29 juin 2019.

exercice orienté par les Pères de l'Église qui nous permettra d'apprendre davantage « sur la structure de la relation du sujet à la vérité comme cause[634] » et de démontrer le rapprochement entre vérité et réel. Ne serait-ce pas une certaine méfiance des Pères à l'égard du savoir qui les a conduits à opérer ce passage de la vérité prophétique à l'écriture ? En tout cas, cela ne nous étonne pas que ces théologiens, qui étaient des spéculatifs, des ascètes et des mystiques de premier ordre, aient pu formaliser un savoir littéral sur la vérité chrétienne, ce qui est appelé le mystère de la Trinité.[635]

Ainsi, avant « d'accentuer les impasses d'un tel mystère, c'est la nécessité de son articulation qui pour la pensée est salubre et à laquelle elle doit se mesurer.[636] » De cette manière, précisons donc que ce qui caractérise l'écriture d'un nœud borroméen est la projection sur un plan de l'espace où trois points sont connectés, sans qu'ils le soient deux à deux, de sorte que la structure connective de ce nœud implique que le détachement d'un seul anneau entraîne le détachement des deux autres. Ainsi, afin de mieux voir et manipuler l'écriture des nœuds, il convient de prendre la projection sur un plan de l'espace, en gardant comme information supplémentaire aux croisements quel segment « passe par-dessus » l'autre. On choisira toujours pour ce faire une projection où les croisements sont des points isolés n'impliquant que deux segments[637].

Il est certain que l'analyse des enjeux de cette querelle théologique entre Latins et byzantins dépasse l'objectif de notre thèse. Nous ne voulons pas trancher la question, qui est peut-être un faux problème théologique puisque, comme le dit Bertrand de Margerie,

---

634 J. Lacan « La science et la vérité », p. 873.

635 « Il ne nous semble pas du tout inaccessible à un traitement scientifique que la vérité chrétienne ait dû en passer par l'intenable de la formulation d'un Dieu Trois et Un. » *Ibid*.

636 *Ibid*.

637 Martin Soucy, *Un invariant clé dans l'évolution de la théorie des nœuds*, 2005, Université de Montréal, disponible en ligne : https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/17279/Soucy_Martin_2005_memoire.pdf?sequence=1, consulté le 29 juin 2019.

« [a]ucun de ces Pères [Grégoire de Nazianze, Maxime le Confesseur, Taraise, saint Jean Damascène] n'a dit que le Saint-Esprit était issu du Père de façon unique immédiate, sans aucun rôle du Fils : tous ont insisté sur le *dia* du Fils dans l'"*ekporèse*" de l'Esprit[638]. »

Soulignons que cette dispute théologique écrit un traçage qui fait bord entre ce qui est possible pour l'un et impossible pour l'autre. De plus, cette écriture, voire cette lettre renvoie aux deux traditions de la vérité comme consistance trinitaire. De cette manière, avec les mots de Thérèse d'Avila même, nous voulons savoir « comment les trois Personnes formant une unité si parfaite, le Fils seul s'est fait homme ; or, le Seigneur me montra alors que les trois Personnes, n'ayant qu'une seule nature, sont néanmoins distinctes entre elles.[639] »

Donc, si nous voulons extraire l'impact de cette écriture trinitaire, qui déplace la vérité vers le côté du réel dans la chrétienté d'expression latine, nous devons nécessairement nous situer dans la perspective des docteurs de l'Église. Autrement dit, le *filioque* se présente comme une réponse à la question posée par la chrétienté qui voulait savoir « de qui procède le Saint-Esprit ».

Pour suivre le tracé de cette écriture, notons que pour l'Église grecque ou plutôt pour le Symbole de Nicée-Constantinople[640], en accord avec une lecture de l'évangile de Jean 15,26[641] soutenait déjà que l'Esprit-Saint, l'Esprit de vérité, procède du Père, du *Père seul* (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς). Cependant, l'Église latine insistait dans la lecture selon laquelle le Saint-Esprit procède du Père *et du Fils* (*ex Patre Filioque procedit*). Il

---

638 Bertrand de Marguerie, s.j., *Les Pères de l'Église commentent le credo*, Paris, Cerf 1998, p. 165.

639 Thérèse de Jésus, *Relation* 33.2-6 de l'édition espagnole, p. 1189-1193.

640 Traduction contemporaine du Symbole de Nicée-Constantinople (grec, latin et français), par Olivier Chavarin, christus.fr, Saint-Étienne, 2010. Disponible en ligne: https://christus.fr/symbole-de-nicee-constantinople-traduction-et-commentaire/, consulté le 29 juin 2019.

641 « Οταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνοςμαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ: », Jean 15,26.

est certain que si cette question avait sa pertinence, c'est parce que les réponses que les théologiens arrivaient à produire ne satisfaisaient pas, ou pas complètement, les aspirations théologiques de l'un ou de l'autre (latin ou grec).

Aujourd'hui, nous savons que ce qui nourrissait ce débat dépassait largement l'effort de rigueur théologique à propos de ce mystère qui constitue en effet une particularité du christianisme. Pour ce qui est de cette querelle théologique, elle s'avère très complexe et remplie de malentendus. D'un côté, ce débat relève de la confusion ou des problèmes liés à la (mauvaise) traduction latine du terme grec ἐκπόρευσις[642], malheureusement traduit par le latin *processio*, ou procession en français. Il est certain que cela a eu un effet direct sur la compréhension ou plutôt sur l'incompréhension de la différenciation entre la notion d'hypostase et celle d'essence, ce qui a culminé dans une lecture équivoque de la notion de « procession » ou de la participation du Saint-Esprit dans l'évolution théologique de ces traditions respectives[643]. Soulignons également que, d'un autre côté, la discussion dépassait largement une simple question conceptuelle ou ecclésiologique, car si elle met en question le rapport même à la foi, elle invoque également de nombreuses questions politiques et économiques.

---

642 En faisant référence à Garrigues, Congar dit que l'union « pourrait se faire dans la profession du même noyau dogmatique et la reconnaissance de deux *theologoumena* différents, mais non contradictoires. Mais Garrigues pense qu'on pourrait arriver à une formulation unique. Pour cela, il affine d'abord le vocabulaire : έκπρευόμενον du Symbole ne doit pas se traduire par qui procédait, mais par « qui se porte hors du Père, qui sort du Père ». Par contre, *procedere* signifie « s'avancer en faisant place à ce dont on s'éloigne », et se rendrait en grec par προχωρειν. Cela permet d'introduire des nuances dont a manqué malencontreusement la traduction de ἐκπορεύεσθαι par *procedere*. Garrigues propose, en conséquence, comme formule œcuméniquement possible : « le Saint-Esprit, en sortant du seul Père qui engendre le Fils unique, procède à partir des deux ». Voir Yves Congar, *La Parole et le Souffle,* Paris, Mame-Desclée, 2010, p. 177. Voir aussi Jean-Miguel Garrigues, o.p., *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité*, Paris, Cerf, coll. Cogitation Fidei, 2011.

643 Pour une lecture contemporaine et canonique de ce débat, voir le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit, in Documentation catholique, n° 19, p. 941-945, trad. fr. Observatore Romano, Documentation catholique, Paris, 13 septembre 1995 ; Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord, « Le Filioque : une question qui divise l'Église ? » Déclaration commune, Saint Paul's College, Washington DC, 2003 ; À propos de la récente « clarification » du conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. *Tirée de «Theologia » vol. 70, nº 4, Athènes 1999,* disponible en ligne*:* *http://www.myriobiblos.gr/texts/french/larchet.html,* consulté le 29 juin 2019.

En effet, une lecture plus éclairée du texte nous permet aujourd'hui d'affirmer que « le *monopatrisme* orthodoxe ne se trouve nullement contredit dans sa visée authentique. La condamnation de Lyon n'atteint pas ceux pour qui la formule *ek monou tou Patros* resterait conciliable avec la participation du fils à une suppuration entièrement subordonnée à la causalité première du Père (*Irénikon*, 1978, 460)[644] ». Nous allons revenir à l'écriture latine, car celle-ci a la particularité de pouvoir être traitée en termes topologiques[645] et faire intervenir de cette manière une démonstration de ce qu'on pourrait appeler « le réel de cette trinité[646] », ce qui nous servira pour déconstruire la lecture selon laquelle Dieu tient du grand Autre, tout simplement.

Ainsi donc, reprenons la formulation trinitaire qui énonce que la « Trinité est Une[647]». Or la lecture latine ou celle qui pose le *filioque* est celle qui exprime explicitement la communion consubstantielle du Saint-Esprit entre le Père et le Fils. Ici les trois sont essentiels et solidaires les uns des autres. Ils se recoupent d'une façon telle que le détachement d'une seule personne entraîne le détachement des deux autres Personnes, c'est-à-dire, que l'une ne peut exister sans l'articulation aux deux autres[648]. Alors que la tradition grecque byzantine, soutenue par le τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, de Jean 15,26, s'attache à privilégier une certaine hiérarchie entre les hypostases, ce qui, en raison de la monarchie du Père, déconstruit le rapport de co-dépendance mutuelle, comme on le trouve dans une écriture borroméenne.

---

644 B. de Marguerie, s.j., *Les Pères de l'Église commentent le credo*, p. 166. Nous soulignons.

645 J. Lacan « La science et la vérité », p. 873.

646 J. Lacan, « Des religions et du réel. Extrait du discours de clôture des *Journées d'études des cartels* de l'École freudienne de Paris, le 13 avril 1975 », *La Cause Du Désir*, vol. 90, nº 2, 2015, p. 9-14.

647 Voir les conciles de: *Constantinople* II en 553 : DS 421; de *Tolède* XI en 675 : DS 530) et de *Latran* IV en 1215 : DS 804. Voir les conciles de: *Constantinople* II en 553 : DS 421; de *Tolède* XI en 675 : DS 530) et de *Latran* IV en 1215 : DS 804. Voire également le Catéchisme de l'église catholique disponible en ligne dans le site du Vatican: http://www.vatican.va/archive/FRA0013/AF.HTM, consulté le 29 juin 2019. Voir aussi note 627.

648 J.Lacan, *Le séminaire XXII, RSI*, séance du 13 mai 1975, inédit. Disponible en ligne: http:// staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf, consulté le 29 juin 2019.

Comme on vient de le constater, il est possible de faire une lecture borroméenne de la Trinité, de ce « composé trinitaire » du RSI, comme le dit Lacan dans son Séminaire *Joyce le sinthome*[649]. Cependant, une des difficultés que le support borroméen présente pour certains commentateurs comme Vincent Clavurier tient au fait qu'il n'offre pas de conditions pour différencier les zones connectées. Donc, il serait en effet souhaitable, selon Clavurier, « que le support choisi pour RSI permette de distinguer le « symboliquement imaginaire » de l'« imaginairement symbolique », par exemple[650]. Effectivement, cette différentiation ne lui semble pas possible. Cette écriture borroméenne offre, selon Lacan, « une identité entre les trois termes du symbolique, de l'imaginaire et du réel au point qu'il nous semble exigible de retrouver dans chacun cette triplice, cette trinité du symbolique, de l'imaginaire et du réel[651] ».

Cependant, ce point ne semble poser de problème ni à la théologie latine ni à la théologie orthodoxe. Pour être plus précis, disons que cette lecture ne pose pas de difficultés aux théologies issues de l'école de saint Athanase qui, en s'appuyant sur l'évangile de Jean, prend à la lettre les paroles du Christ: « Moi et le Père, nous sommes un »[652] ou encore « Tout ce qui est au Père est à moi »[653]. Or, très clairement, le théologien d'Alexandrie se porte à la défense de la doctrine de la consubstantialité (ὁμοούσιος), contre l'arianisme qui insiste sur la condition de la créature du Fils sans reconnaître l'entière égalité entre le Père et le Fils quant à la substance, « ousia en grec »[654]. Comme nous le savons, la pensée d'Athanase pour qui le Fils porte en lui toute la plénitude de la substance même du Père, a été confirmée par le concile de Nicée et, par conséquent, par les églises conciliaires. Notons que la radicalité de ce paradoxe qui pose une identité sans confusion du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et qui

---

649 RSI = réel, symbolique et imagianire. Voir J. Lacan, *Joyce le sinthome*, p.156.

650 Vincent Clavurier, « Réel, symbolique, imaginaire : du repère au nœud », *Essaim*, vol. 25, nº 2, 2010, p. 83-96.

651 J. Lacan, *RSI*, séance du 13 mars 1975.

652 "ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. », Jean 10,30.

653 Jean 16, 15.

654 Christoph Schönborn, *L'Icône du Christ: Fondements théologiques*, Paris, Cerf, 2003, p. 27.

conçoit l'origine du Fils dans le Père, sans que cette origine signifie une infériorité, se donne à lire dans l'icône de la Trinité d'Andreï Rublëv (vers 1411).

On aurait pu suivre l'orientation de Lacan et nous référer à la tapisserie du XVIe siècle qui se trouvait, au moment de son séminaire[655], dans l'entrée du Mobilier National. Dans ce tapis, souligne le psychanalyste, « [l]es Trois Personnes représentées dans une identité de forme absolue à s'entretenir entre elles avec une aisance parfaite aux rives fraîches de la Création sont tout simplement angoissantes.[656] » Toutefois, ce que Lacan observe, c'est l'exercice d'une « imagination de la relation humaine qui ne dépasse pas ordinairement la dualité.[657] » Notons que Thérèse d'Ávila, elle aussi, s'est montrée troublée devant l'imagination humaine lorsque celle-ci essaie de rendre compte du mystère.

> Nous pensons, nous autres ignorants, que les Personnes de la Sainte Trinité sont toutes les trois en une seule ; c'est ainsi que nous les voyons dans les peintures, à la manière d'un corps à trois visages que l'on nous représente parfois. C'est là une chose qui nous épouvante (*espanta*) et nous paraît impossible ; et il n'y a personne qui ose penser à cela ; parce que l'entendement se trouble (*embaraza*) dans la crainte de douter de cette vérité, et il perd alors un grand désir (*ganancia*)[658].

---

655 « La création du monde », exposition « Le XVIe siècle européen », Tapisseries, Paris Mobilier National, d'octobre 1965 à janvier 1966. Catalogue de l'exposition éditée en 1965 à Paris par la Réunion des Musées Nationaux. Voir une photo du tapi par Catherine Bibollet, disponible en ligne par AKG Images, n. de référence AKG828929, disponible en ligne : https://www.akg-images.fr/archive/-2UMDHU4UK7P4.html, consulté le 29 juin 2019.

656 J. Lacan « La science et la vérité », p. 873.

657 *Ibid*.

658 Thérèse de Jésus, *Relation* 33,2-3 p. 1189-1190, de l'édition espagnole. Ma traduction.

Cependant, comme notre visée ne s'oriente pas vers l'étude de l'image, voire de l'imagination, mais plutôt vers l'écriture théologique, l'étude de l'écriture de l'icône de la Trinité de Rublev nous semble plus appropriée. Ainsi, si nous observons bien l'icône de Rublev, nous constatons que chacune des hypostases, dont les visages sont identiques, se croisent ou se substituent à travers leurs regards[659]. D'ailleurs**,** si nous faisons cette association entre le débat autour de la consubstantialité (ὁμοούσιος) et l'écriture iconographique, cela n'est certainement pas dû au hasard, car, une des conséquences du combat contre l'arianisme, souligne Christoph Schönborn, « a été de préserver la possibilité d'un art chrétien, celui d'ouvrir largement les portes »[660]. Pourtant, si nous reprenons l'écriture de Rublev dans l'icône de la Trinité, nous pouvons noter que la distinction entre les hypostases n'apparaît qu'à partir d'un ajout de couleur.

Nous voyons ici ressortir toute la pertinence de l'espace dans l'écriture iconographique. Avec réserve, nous pouvons nous demander si le commentaire de Lacan à propos du nouage borroméen à trois, comme les « trois dimensions de l'espace habité par le parlant[661] », peut être adressé à la théologie de la Trinité de Rublëv. Même si cela peut paraître assez inusité, ce jeu de regards entre les visages identiques ne vient-il pas donner une lisibilité à la particularité du *filioque* ?[662]

Mais, avant de donner suite à une analyse borroméenne, précisons que le terme d'hypostase n'est pas étranger à la notion de la trace ou de l'écriture. L'hypostase désigne ou plutôt « dessine le contour » d'une réalité que la notion commune de substance semble laisser dans l'imprécision. D'un point de vue psychanalytique, cela n'est pas un détail anodin.

---

659 Cette perspective correspond à une lecture théologique en termes de *perichoresis* en grec et *circumincession* en latin. Voir L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Tournai, Desclée, 1963, p. 140.

660 C. Schönborn, *L'Icône du Christ*, p. 29.

661 J. Lacan, « Le non-dupe »…, p. 91.

662 Voir la note 520.

Soulignons que l'indécision que laisse apparaitre la notion de substance vient du fait qu'elle ne rend pas compte, ou pas suffisamment, du radical *stasis*, c'est-à-dire, de ce qui s'inscrit ou de ce qui circonscrit une singularité radicale. Comme le repère Schönborn, le terme grec pour désigner circonscription (*perigrapheim* ou περιγραφή) a comme signification première « tracer une ligne autour », le fait de « dessiner le contour », d'« esquisser » quelque chose. Dans les mots *graphein* (γράφειν et γραφή) s'est maintenu le souvenir de l'action qui constitue la racine commune de l'écriture et de la peinture: égratigner, écorcher, graver et tracer[663]. Toutefois, ce qu'il est intéressant de noter, c'est que le γράφειν précisément, désigne la pratique de l'écriture comme un acte de déchirure, de faire des entailles, ou même de greffer une surface pour laisser une trace. En ce sens-là, nous pouvons associer la plaie du Christ, celle sur laquelle Thomas a été saisi comme un γράφειν dans la chair[664]. On reviendra nécessairement sur cette question de la trace comme ce qui singularise le corps.

À présent, notons qu'il n'est évidemment pas suffisant de reconnaître une articulation et une écriture borroméenne dans la réception latine de la Trinité pour qu'on puisse affirmer la vérité chrétienne qui s'explique dans ce mystère. Pour comprendre cela, nous devons effectuer un pas supplémentaire, qui est celui de lire la vérité comme la consistance du nouage borroméen, de ce qui le fait tenir comme un réel. Pour ce faire, nous devons saisir l'autre mouvement que Lacan opère dans son enseignement concernant le réel. Or, à partir du Séminaire XIX, … *ou pire*, et qui prend sa forme définitive dans le séminaire XXIII, *Joyce le sinthome*, le réel ne sera plus, ou pas seulement, compris comme une des composantes du nœud borroméen, car il devient ce qui le fait tenir ensemble[665]. Il faut, ajoutons-nous, tenir

---

663 C. Schönborn, *L'Icône du Christ*, p. 34.

664 Voir note 661.

665 Cette notion qui a été lancée déjà en 1972 dans *Le Séminaire livre XIX, …ou pire*, plus précisément à la page 91, sera développée tout au long de ce qu'on peut nommer le dernier enseignement de Lacan, c'est-à-dire, ses huit derniers séminaires, qui couvrent les années 70, de 71 à 79.

« cette ex-sistence et cette consistance pour réelles, puisque le Réel, c'est de les tenir[666] », ensemble. Or, tenir ensemble ces trois registres différents sans aucune différenciation dans l'écriture de ceux-ci, c'est le réel. Le réel, dit Lacan,

> je l'ai écrit sous la forme de ce qu'on appelle le nœud borroméen, qui n'est pas un nœud, qui est une chaîne, une chaîne ayant certaines propriétés. Et sous la forme minimale sous laquelle j'ai tracé cette chaîne, il en faut au moins trois : le Réel c'est ça. C'est ça qui consiste à appeler un de ces trois : Réel. Ça veut dire là qu'il y a trois éléments[667].

Comme nous pouvons le constater, le « réel dont il s'agit, c'est le nœud tout entier », notion que Lacan ne lâchera plus[668], notamment, parce que c'est par l'écriture et par la lecture du nœud borroméen que « nous accédons au réel[669]». Pour l'instant, disons que, à la différence de la conception orthodoxe, la réception catholique du mystère de la Trinité touche au réel par la voie de l'écriture. Par conséquent, nous pouvons conclure que la théologie latine permet d'envisager le *filioque* comme une voie de résistance à toute sorte de rationalisation possible, de façon à ce que le mystère de la Trinité demeure un mystère. Telle pourrait être une part de sa vérité et sa puissance. En ce sens-là, nous pouvons dire que la religion catholique est, peut-

---

666 J. Lacan, *Le séminaire XXIII, Joyce le sinthome*, 13 avril 1976, version non éditée et disponible en ligne: http://staferla.free.fr/S23/S23%20LE%20SINTHOME.pdf, consulté le 29 juin 2019. Nous ne trouvons pas cette même formulation de phrase dans l'édition du Seuil établie par J-A. Miller. Voir Jacques Lacan, *Le séminaire livre XXIII, Joyce le sinthome*, Texte établie par J-A Miller, Paris, Seuil, 2005, p. 129-130. Voir aussi Rolland Sublon, *Vous scrutez les écrits ? : Ils témoignent pour moi. Lectures suivies de l'évangile de saint Jean*, Paris, Cerf, 2007, p. 76-77.

667 *Ibid*.

668 J. Lacan, *Le Séminaire livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile la mourre,* p. 114.

669 J. Lacan, *Encore,* p.167.

être même à son insu, garante du mystère. Il nous reste en effet à préciser le rapport entre la vérité et le réel, ou entre la vérité et la Trinité.

Donc, si nous reposons ici la fameuse question: qu'est-ce que la vérité, nous pouvons maintenant répondre que la vérité est la Trinité. Quand Lacan, dans le séminaire XXIII, *Joyce le sinthome*, pose cette même question, qu'est-ce que « dire le vrai sur le vrai ? », sa réponse a le mérite d'être très claire et précise : « C'est faire rien de plus que ce que j'ai fait effectivement : suivre à la trace le Réel. Le Réel qui ne consiste et qui n'*ex-siste* que dans le nœud. ». Et nous voilà maintenant en condition d'affirmer qu'à partir de l'écriture borroméenne de la Trinité, le christianisme latin a su écrire la vérité, en tout cas sa vérité, sous les lettres du mystère.

5.9 L'amour du réel

L'association entre la vérité et le réel, comme nous venons de le montrer, n'est pas une nouveauté lacanienne. La topologie nous a servi de dispositif pour une telle démonstration. Aussi, la référence à la vérité chrétienne comme trinitaire n'est pas nouvelle. Thérèse d'Avila elle-même fait cette association quand, dans les *Relations*, elle dit « avoir une vision intellectuelle de la présence en moi de la Sainte Trinité ; il fut donné à mon âme, par une certaine représentation ou image de la vérité[670]. » Dans le livre des *Demeures*, elle précise que quand Dieu veut « faire tomber les écailles des yeux des humains, il se présente sous la forme de la vérité trinitaire[671]. » Puis, elle spécifie que ce que nous croyons « par un acte de foi, l'âme, donc, le saisit ici, on peut le dire, de ses yeux, sans qu'il s'agisse toutefois des yeux

670 Thérèse de Jésus, *Relations,* p.382.

671 *Ibid*.

du corps ni des yeux de l'âme, car ce n'est pas une vision imaginaire. Ici. Toutes les trois personnes se communiquent à elle, elles lui parlent, elles lui font comprendre ces paroles du Seigneur que rapporte l'Évangile: qu'il viendrait, Lui, et le Père, et le Saint-Esprit, demeurer avec l'âme qui l'aime et qui observe ses commandements [Jean 14.23][672]. » Or, cet effort de Thérèse qui vise à distinguer les yeux du corps de celui de l'âme, n'est-il pas un effort d'introduire un champ propre, ou autre, pour rendre compte du nouage trinitaire ? Autrement dit, ce que la sainte souligne n'est-il pas précisément le support d'un autre dispositif, ni imaginaire ni symbolique, pour rendre compte de cette vérité ?

Dans notre effort d'articulation borroméenne, il est particulièrement intéressant de noter que nous avons eu besoin de passer par le travail d'une écriture topologique particulière pour parvenir à identifier la notion de vérité à « l'intenable de la formulation d'un Dieu Trois et Un.[673] »

L'impact du passage de la vérité parlée à la vérité écrite est brutal, car, en tant qu'écriture, la vérité ne parle plus. Nous nous trouvons ici dans un tout autre paradigme. Si nous avons pu considérer l'inconscient comme une vérité à déchiffrer, celui-ci est désormais compris comme un assemblage de lettres : « Les lettres font les assemblages, les lettres sont, et non pas désignent ces assemblages, elles sont prises comme fonctionnant comme ces assemblages mêmes.[674] » La pratique de l'écriture chinoise, japonaise et topologique, comme on vient de le montrer, révèle que la lettre sert d«'appui au signifiant selon sa loi de métaphore[675]», c'est-à-dire qu'elle dévoile l'autonomie de la lettre, par rapport au signifié. Rappelons que c'est la plaie (γράφειν) du Christ, touchée par Thomas, qui soutient le « Mon

---

672 Thérèse de Jésus, *Demeures,* 7, 6-7, Œuvres Complètes, Tome 2, Trad. Marcelle Auclair, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, p. 1017-1018.

673 J. Lacan « La science et la vérité », p. 873.

674 J. Lacan, *Encore*, p. 46

675 J. Lacan, « Lituraterre », *Autres écrits*, p. 19

Seigneur et mon Dieu.[676] » C'est l'acte *de se laisser toucher* qui pousse à l'avènement de l'être (de la parole). Et, il nous semble possible de dire que Thomas éprouve de la joie autant dans la lecture de la plaie que dans la parole de reconnaissance de son Dieu.

D'ailleurs, nous pouvons lire l'appui du signifiant comme étant le lieu où se noue le S1, le trait unaire, et la jouissance[677]. Nous allons développer la problématique de la jouissance dans le chapitre suivant. Pour l'instant, notons que la lecture que nous avons faite jusqu'ici nous conduit à conclure que la vérité, désormais, ne se réduit pas à un dit, mais s'écrit. Pourtant, qu'est-ce que la théologie mystique sinon l'effort perpétuel de cerner les effets de la rencontre avec ce bout de vérité « qui se situe de supposer ce qui du réel fait fonction dans le savoir qui s'ajoute[678] » ? Toutefois, notons que, du point de vue de la théologie chrétienne, affirmer que la vérité s'écrit et se lit dans une écriture particulière qui se tient dans un tissage où la vérité se dévoile comme « un Dieu Trois et Un[679] » n'est pas suffisant. C'est Thérèse de Jésus qui nous oriente vers un plan supplémentaire. Dans le livre des *Demeures*, elle précise le rapport entre vérité et Trinité et le savoir mystique:

> […] introduite dans cette demeure par une vision intellectuelle, on lui montre, par une sorte de représentation de la vérité, la Très Sainte Trinité, toutes les trois personnes, dans un embrasement qui s'empare d'abord de son esprit à la manière d'une nuée d'immense clarté; et de ces personnes distinctes par une intuition admirable de l'âme, elle comprend l'immense vérité; toutes les trois personnes sont une substance, un pouvoir, une science, et un seul Dieu[680].

---

676 Jean 20, 27-28.

677 En d'autres termes, nous retrouvons ce même schéma dans l'élaboration freudienne de la notion d'inscription ou de trace comme un lieu de concentration pulsionnelle.

678 Jacques Lacan, « Radiophonie », *Scilicet* nº 2/3, Paris, Seuil, 1970, p. 95.

679 Voir note 547.

680 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 7, 6, p. 1017.

Comme nous pouvons le constater, Thérèse n'est pas vraiment lacanienne, en tout cas elle ne suit pas le développement de Lacan qui tend vers une dissociation entre la vérité et le savoir. Il y a pour la carmélite une sorte de savoir possible de Dieu-Vérité. Elle précise cela en termes de « vision intellectuelle », d'« intuition », ou même d'une « représentation » de Dieu-vérité. Il est vrai que Thérèse ne précise pas d'une manière rigoureuse chacun de ces termes, mais, si nous suivons la cohérence de son œuvre, nous pouvons conclure que ces termes ne s'appliquent pas à la connaissance du noumène définie par Kant. Par ailleurs, l'insistance thérésienne sur cette sorte de connaissance directe de Dieu qui est en effet la connaissance mystique nous renvoie à la thèse d'Arthur Schopenhauer qui, contre son maître Kant, affirmait la possibilité de connaitre la chose-en-soi par une sorte d'intuition immédiate que chacun peut faire de son « essence »[681].

Cependant, l'importance que suscite l'exclamation thérésienne, pour nous, tient au fait qu'elle affirme que ce qui fait tenir les trois personnes est une sorte de désir ardent et amoureux qu'elle précise par le terme passionnel, soulignons-nous, d'«embrasement ». Comme nous allons l'analyser dans le septième chapitre, il y a chez Thérèse une sorte de passage constant entre le désir et l'amour. Pour l'instant, notons que l'amour, pour Thérèse, ainsi que pour la psychanalyse, d'ailleurs, est lié à la dynamique du savoir. Des personnes se connaissent, s'aiment et éprouvent des délices les unes dans les autres. Il est difficile de ne pas s'émerveiller de la profondeur et la beauté de la lettre thérésienne. Dans les « Exclamations », elle reprend autrement l'analyse de la Trinité, mais cette fois-ci pour souligner le lien d'amour entre les Personnes :

---

681 Notons que par cette voie Schopenhauer croit avoir trouvé l'étroite chemin sur la vérité derrière toute représentation. Voir Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 2006, p. 885-887.

> Ô mon âme considère avec quels délices et quel grand amour le Père connaît son Fils et le Fils connaît son Père, avec quelle ardeur le Saint-Esprit s'unit à eux, et comment aucun d'eux ne peut refuser cet *amour* et cette *connaissance*, car ils sont une seule et même chose. Ces personnes souveraines se connaissent, elles s'aiment, elles mettent leurs délices les unes dans les autres. En quoi mon amour est-il nécessaire ?[682]

De cette manière, si nous suivons l'orientation de la doctoresse de l'Église, nous devons dire que la vérité de la Trinité est l'amour. De plus, dans les observations thérésiennes, il est intéressant de noter l'accent qu'elle accorde au « les unes dans les autres » et non les unes et les autres. Il n'y a qu'à se référer à l'Évangile de Jean pour trouver les multiples manières de dire « le Christ en vous », « Moi en vous et vous en moi », etc. En tout cas, il y a clairement pour Thérèse un rapport de connaissance mutuelle d'amour qui s'opère dans le mystère trinitaire.

Il est certain qu'ici nous ne pouvons pas réduire l'amour à sa seule dimension imaginaire comme l'a fait Freud, ce qui serait pathétique. Lacan définit l'amour comme étant « ce qui supplée au rapport sexuel »[683], c'est-à-dire, comme ce qui « traite » d'une certaine manière la différence entre un sujet et un autre sujet. Ce qui est particulier dans cette lecture, et pour cela elle mérite d'être transposée dans le champ de la théologie, c'est qu'une telle notion de l'amour, non seulement ne fabrique pas l'Un de la fusion païenne comme on le trouve dans le mythe d'Aristophane ou dans les religions et sagesses orientales, mais elle crée la relation et sa consistance. Notons que, loin de tomber dans une lecture plutôt psychologique que psychanalytique, l'avancement lacanien dans le séminaire *Encore* permet d'être un avec autrui. D'ailleurs, c'est là que nous trouvons la lisibilité du terme de personne, qui désigne ce qui est irréductible à chacun, ou encore au terme d'hypostase, lequel ne veut pas dire autre

---

682 Thérèse de Jésus, *Exclamations*, Œuvres complètes, tome I, p. 525. Nous soulignons.

683 J. Lacan, *Encore*, p. 44.

chose que ce qui est posé par une relation. Or, rendre compte de ce mouvement, de cette mise en relation, est essentiel à la compréhension ou à la contemplation du mystère trinitaire.

Donc, éclairés par Thérèse, nous nous rendons compte qu'effectivement l'écriture trinitaire développe cela. Par exemple, si nous considérons l'écriture iconographique de la Trinité par Rublëv, nous noterons que les hypostases ont des visages identiques. Nous n'avons que la combinaison des couleurs de leur habillement pour les distinguer l'une de l'autre sans nécessairement qu'elles soient caractérisées l'une par l'autre : chacune a été conçue pour elle-même. Il est notable que chacune des trois hypostases soit en rapport avec l'autre dans une autonomie quasi absolue. L'une se met en face de l'autre pour mieux se connaître et aimer, mais d'un amour qui atteint la Personne. Sans aucun doute, la puissance de la théologie de Rublëv est que, d'une certaine manière, elle laisse transparaître à la fois ce qu'il y a de plus contingent et ce qu'il y a de plus nécessaire dans cet acte d'amour qui ne cesse pas de s'écrire.

Nous avons invoqué à plusieurs reprises des notions qui ramènent au savoir , comme « connaissance mutuelle », « se connaître et pour aimer », etc. Cela peut paraître paradoxal. Dans un premier moment notre travail a été orienté vers la dissociation entre le savoir et la vérité, et maintenant nous réintégrons le savoir dans le rapport trinitaire. En effet, dans l'écriture trinitaire, nous ne pouvons pas dissocier l'amour du savoir et, par conséquent, le savoir du réel. Le réel est le mystère des corps parlants[684]. Ce qui rend possible ce changement est précisément le passage que nous avons pu opérer du signifiant à la lettre à partir de l'analyse de l'écriture. Ainsi, dire que l'amour crée la relation et sa consistance dans la logique trinitaire équivaut à ce qu'entre les hypostases il y ait un rapport de savoir, et donc d'amour, qui s'actualise. Cependant, il faut considérer que dans le registre théologique que réclame l'écriture trinitaire, c'est la notion même de savoir que ne peut être lue de la même manière. Ici, elle désigne un savoir de l'autre qui n'est pas dissocié de l'expérience intime de l'amour et qui résulte, comme le souligne très bien le Chartreux, « de la communion interpersonnelle

684 *Ibid.*, p.118.

dans laquelle on arrive presque à toucher le fond de l'autre. » Or, cet élan amoureux saute aux yeux dans l'écriture de Rublev. Malgré la fixité de l'instant propre à l'iconographie, l'icône de la Sainte Trinité laisse transparaitre un rythme ou un mouvement circulaire suggéré par la position des sièges, des corps, des regards, qui semble indiquer que chacune des hypostases est constamment en train de se dépasser l'une vers l'autre. On dirait même que, sans poser aucune fusion, la disposition des personnes semble vouloir abolir la notion même de moi et d'autrui, d'opposé et de juxtaposé. En effet, chacune des personnes est comprise comme une hypostase, c'est-à-dire, comme « posée » l'une sur l'autre, de sorte que les personnes se dépassent et renvoient au-delà d'elles-mêmes dans un don où chacune se trouve, en tant qu'irréductibilité radicale, dans la joie de l'amour[685], dans un « donner sa vie »[686]. Serait-ce la vérité en acte que pose la Trinité comme modèle social?

5.10 Le sens de la religion comme défense de l'angoisse

Nous pouvons maintenant revenir à certaines questions que nous avons posées dans cette analyse, à savoir « à quoi sert la religion ? », et y répondre. Comme nous l'avons avancé à partir de l'analyse du *Triomphe de la religion* et de « La science et la vérité », la réponse lacanienne semble coïncider avec la réponse freudienne, en tout cas sur l'essentiel. Rappelons ainsi que, selon Freud, la religion sert à donner des « réponses aux questions en forme d'énigme (*Rätselfragen*) relatives au désir de savoir humain, comme celle portant sur l'apparition du monde et les relations entre le corporel et le psychique[687] ». Dans le même paragraphe, Freud dit que la religion rend possible une « remarquable délivrance pour la

---

685 Voir, revue *Irénikon,* n° 26, 1953.

686 Jean 15, 13.

687 Freud, *L'avenir d'une illusion*, trad. P-L. Assoun, p. 127.

psyché individuelle lorsque les conflits de l'enfance – dont on n'est jamais parfaitement venu à bout et dus au complexe paternel – lui sont ôtés et peuvent être dirigés vers une solution reconnue par tous.[688] » Il est clair que pour Freud ces défenses, voire ces productions, sont des illusions, mais, comme nous l'avons déjà souligné, il est capital de faire valoir que l'illusion ici ne se définit pas comme une erreur, comme un mirage ou une apparence trompeuse[689], mais plutôt comme une affirmation de sens (et, par conséquent, des métonymies, des métaphores, voire du semblant).

Pour ce qui est du sens, souligne Lacan, les religions « en connaissent un bout [690]», au point qu'elles « sont capables de donner un sens vraiment à n'importe quoi. Un sens à la vie humaine, par exemple ». En effet, cela ne devrait pas nous étonner. Dans le « Triomphe de la religion[691] », Lacan considère que les systèmes religieux « sont formés à ça », et cela « depuis le commencement, tout ce qui est religion consiste à donner un sens aux choses qui étaient autrefois les choses naturelles[692] ». Cependant, la religion ne fait pas que de la théologie, c'est-à-dire produire un savoir sur le réel, elle fait également parler le réel de sa propre production, de la production humaine, et pourquoi ne pas dire que la religion fait parler l'homme comme objet de la science[693]?

Nous voulons souligner que la religion s'inscrit dans un rapport de nouage intrinsèque avec le réel, y compris avec le réel produit par la science ou par la mathématisation de la nature, de plus en plus abondant. Cette constatation est importante pour qu'on puisse distinguer la lecture lacanienne de la religion de celle de Freud. Nous observons ici que nous

---

688 *Ibid*.

689 *Ibid*. Voir aussi p. 13 de l'introduction de P-L. Assoun de ce même ouvrage.

690 J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, p. 81.

691 *Ibid.*, p. 80

692 *Ibid.*

693 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2009, p. 319; 376; 396.

avons un tout autre rapport. Pour Freud, homme des Lumières, la religion serait remplacée par la science. Il croyait qu'adhérer à la démarche scientifique équivalait à ne pas céder aux illusions de la religion – lui-même affirmant que l'obscurantisme qui nourrissait le besoin religieux était lentement en train de se dissiper grâce aux découvertes scientifiques[694]. Or, de ce point de perspective, la lecture lacanienne de la religion était simplement impossible. Effectivement, Lacan renverse la perspective freudienne. Pour Lacan, il est clair que ce n'est pas parce que la science progresse qu'elle remplacera la religion. Selon lui, il s'agit bien de souligner le contraire.

Notons, ainsi, que l'illusion freudienne devient, pour ainsi dire, le point de départ d'une nouvelle lecture de la religion, maintenant comprise comme symptôme du réel, du réel exposé par la science moderne, celui des petites équations, « le vrai réel »[695], comme l'affirme Lacan. D'ailleurs, c'est précisément en raison de la production de ce réel « qu'à tous les bouleversements que la science introduira », il faudra donner un sens, réitère Lacan. Comme nous avons déjà souligné, l'exposition au réel est insupportable. Et le réel est bien « ce qui ne marche pas[696] », c'est-à-dire ce qui n'est pas à sa place, et, qui, en conséquence, nous bouleverse.

Cependant, il est important de remarquer que, dans ces deux articles que nous avons travaillés, la lecture lacanienne du réel n'appréhende pas seulement le réel de la nature ou de la condition humaine auquel la religion sert de protection, comme l'avait déjà souligné Freud. À ce propos, il est important d'observer que l'analyse lacanienne de la religion *prophétise* que, grâce au progrès scientifique, la religion triomphera. C'est en ce sens-là que nous pouvons dire que, pour la psychanalyse lacanienne, la religion (ou son triomphe) est lue comme révélatrice de la structure même du symptôme de la modernité[697].

---

694 *Ibid.,* p. 129.

695 J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, p. 93.

696 *Ibid.*, p. 76.

697 Notons que la même chose vaut pour la psychanalyse.

Or, comme nous avons pu le constater dans la section « La vérité comme acte » de ce même chapitre, où il était question d'analyser le rapport coupé entre le sujet (religieux) et la vérité, ce que Freud découvre avec l'inconscient, c'est ce qui parle dans le symptôme. Les formations inconscientes, par exemple, disent la vérité du sujet qui a été refoulée. En ce sens-là, dire que la religion fonctionne comme un symptôme de la science peut être lu comme le retour du refoulé, ce que signifie qu'elle a un savoir sur l'impossible à signifier, en tout cas qu'elle invoque un savoir sur ce qui — dans la science — ne fonctionne pas.

Mais, pour comprendre ce dispositif, nous devons reconnaitre ce qui fait défaut dans la pratique scientifique, à savoir qu'elle intervient, qu'elle traite et qu'elle produit du réel qu'elle n'est pas capable de signifier. Certes, la science fait appel à la philosophie. Même si celle-ci semble plus attachée à enregistrer le passage du sens qu'à l'inventer ou le prendre comme un fait accompli[698], comme le souligne Maurice Merleau-Ponty, il s'avère vrai que la philosophie produit du sens. N'est-ce pas cela qu'affirme Gilles Deleuze quand il définit la philosophie comme « l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts[699] » ? Il en va de même pour la psychanalyse, en l'occurrence la cure analytique où le sujet parvient par le symbolique à traiter ou à borner l'émergence du réel. Aucun de ces dispositifs, de ces *épistémès* ne se compare à la force de la religion : on « ne peut même pas imaginer comme c'est puissant, la religion[700] », affirme Lacan.

Ainsi, quand le psychanalyste parle des ressources de la religion « que l'on ne peut même pas soupçonner[701] », il se réfère à sa capacité de production de sens qui, entre autres, protège le sujet du réel qui le déborde. C'est de cette manière que nous devons lire le rapport

---

698 Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie: et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, p. 15-16.

699 Gilles Deleuze Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Les éditions de minuit, 1991, p. 8.

700 J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, p. 79.

701 *Ibid*.

entre religion et crise évoqué par Leonardo Boff et Frei Betto dans le deuxième chapitre de cette étude. Ainsi, précisons que leur affirmation, « quand une culture entre en crise, elle déclenche toujours un retour vigoureux du religieux et du mystique[702] », prend désormais une nouvelle coloration. Or, la crise de la culture n'est pas dissociée de l'avancement des sciences qui, avec la mathématisation de la nature, introduisent des nouvelles lettres qui dévoilent le réel de la nature.

> Depuis le commencement, tout ce qui est religion consiste à donner *un sens* aux choses qui étaient autrefois les choses *naturelles*. [...]. Et la religion va donner un sens aux épreuves les plus curieuses, celles dont les savants eux-mêmes commencent justement à avoir un petit bout d'angoisse ; la religion va trouver à ça des *sens* truculents.[703]

C'est aussi ce réel que la religion traite avec sa capacité à sécréter du sens, et donc à circonscrire l'angoisse. De cette manière, nous pouvons dorénavant dire que la faculté *guérisseuse* de la religion, qu'avaient indiquée les deux théologiens de la libération, tient au fait qu'en occupant ce lieu de coupure, voire de rupture entre vérité et savoir, la religion opère le *religare* ou la *re-liaison* entre la vérité et le sens. En ce sens-là, on peut considérer sa spécificité comme productrice de sens, à savoir ce qui protège les sujets « pour qu'ils ne s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas[704] ». Pourtant, le triomphe de la religion n'est pas seulement dû au fait qu'elle produit du sens, mais au fait qu'elle produit du sens à chaque fois que la science ajoute quelque chose de nouveau. En ce sens-là, la religion triomphe et elle triomphera nécessairement. En effet, dès qu'on parle, le Dieu-dire, « le *dieur*[705] » de Lacan,

---

702 F. Betto et L. Boff, *Mística e Espiritualidade*, p. 9.

703 J. Lacan, *Le triomphe de la religion,* p. 81-82. Nous soulignons.

704 *Ibid.*, p. 87.

705 J. Lacan, *Encore*, p. 44.

« ce Dieu inéliminable[706] » est là, et il n'est pas là sous n'importe quelle forme, il se présente sous la marque indélébile de la structure de l'Autre, comme un supposé savoir[707]. L'athéisme n'est qu'un horizon vers lequel on peut tendre, mais qui ne s'accomplit jamais[708] puisque « tout le monde est religieux, même les athées[709] ». Rien ne « manque » à l'inconscient même ce signifiant particulier — Dieu — symbolisé dans les modalités de négation. Selon cette cohérence, poussée à la limite, celui qui croit être athée aurait encore une part de déni, voire d'exclusion, d'un savoir touchant à ce qu'il veut bien protéger, à savoir l'équivalent de ce Dieu, soit le supposé savoir.

La puissance de la religion est donc intimement liée au réel (désormais associé à la vérité). Pour développer ce rapport du sujet religieux à la vérité, dans une conférence à Rome intitulée « Le triomphe de la religion », Lacan non seulement affirme le « triomphe de la religion », mais que « la vraie religion » est « la religion chrétienne », la « romaine », précise-t-il[710].

> La vraie religion, c'est la romaine. Essayer de mettre toutes les religions dans le même sac et faire ce qu'on appelle de l'histoire des religions, c'est vraiment horrible. Il y a une vraie religion, c'est la religion chrétienne. Il s'agit simplement de savoir si cette vérité tiendra le coup, à savoir si elle sera capable de sécréter du sens de façon à ce que l'on en soit vraiment bien noyé. Elle y arrivera, c'est certain, parce qu'elle a des ressources. Il y a déjà des tas de trucs qui sont préparés pour ça. Elle interprétera l'Apocalypse de saint Jean. Il y a déjà pas

---

706 J-A. Miller, *Un effort de poésie*, Cours nº 16, 14-05-2003, p. 7.

707 « Le sujet supposé savoir, c'est Dieu, un point c'est tout », J. Lacan, *Le séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 280.

708 Selon cette cohérence, celui qui *croit* être athée ne fait que dénier, voire exclure, du savoir ce qu'il veut bien protéger, à savoir, Dieu le supposé savoir.

709 J. Lacan, « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines », *Scilicet,* Paris, Seuil, 6/7, p. 32.

710 J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, p. 81.

> mal de gens qui s'y sont essayés. Elle trouvera une correspondance de tout avec tout. C'est même sa fonction[711].

Il est quand même étonnant d'entendre, dans l'ère du relativisme, quelqu'un lever la voix pour affirmer l'existence de la vraie religion. Il y a plusieurs manières d'interpréter cette notion de la « vraie religion ». Pour Miller, la religion catholique est la vraie dans la mesure où elle se prévaut en tant que telle de la vérité[712]. Selon lui, le judaïsme « ne se prévaut pas de la vérité, mais de la loi, c'est-à-dire de ce qui a été commandé et donc s'établit sur l'obéissance »[713]. Mais, peut-on dire que cette lecture est suffisante? Or, il est difficile de saisir la portée de ce commentaire pour ce qui est de la psychanalyse. Du point de vue de la théologie, cette distinction ne se tient pas, ni pour la théologie juive ni pour la théologie chrétienne. Nous allons développer ce rapport indissociable de la loi à la vérité et à l'amour au tout long du septième chapitre intitulé « théologie mystique ».

Une lecture sociologique de cette notion nous conduirait inévitablement à une analyse des religions comparées. Par exemple, Guy Ménard, chercheur en anthropologie religieuse, se propose d'analyser l'impact de cette notion dans sa recherche en sciences des religions[714], où « LA religion, c'était le christianisme. Et, dans cette perspective, les autres entreprises offrant des projets apparemment semblables (…), les autres... "religions", donc, ne pouvaient bien sûr être que des religions entre guillemets, de "fausses" religions [715] ». Le plus étonnant, indique-t-il, ce n'est pas de constater la difficulté des croyants de se débarrasser de cette perspective

---

711 *Ibid.*, p. 82.

712 J-A. Miller, *Un effort de poésie*, Cours nº 16, 14-05-2003, p. 5.

713 *Ibid*.

714 Guy Ménard, *Petit traité de la vraie religion : à l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le vingt et unième siècle*, Montréal, Liber, 1999, p. 12.

715 Guy Ménard, « Le noeud de paille et la statue équestre. Considérations sur l'obscur objet du regard religiologique », *Religiologiques*: *Construire l'objet religieux*, Guy Ménard (Coordinateur), 9, Montréal, printemps 1994, p. 7, disponible en ligne : http://www.religiologiques.uqam.ca/, consulté le 29 juin 2019.

entièrement ancrée dans la foi pour penser les autres religions, mais de constater que les chercheurs en sciences humaines qui se sont intéressés à la religion, surtout à partir de la fin du XIXe siècle, ont voulu comprendre ce phénomène « à partir d'une définition d'origine largement chrétienne », en établissant ainsi des distinctions scientifiques entre les «vraies» et les « fausses »[716] religions.

D'un point de vue théologique, Balthasar propose de faire une lecture sociologique de la théologie concernant cette question. Ainsi, il affirme qu'« il est indéniable que la religion que nous considérons comme la seule vraie, présente un aspect qui la met sociologiquement au niveau des 'autres' religions[717]. » Il ajoute que la « Bible est le Livre sacré par excellence, mais elle est un livre sacré parmi d'autres, et chaque religion possède le sien.[718] » Il pense le vrai de la « vraie religion » dans une perspective théologique relative au rapport du sujet à sa tradition. Ce qui montre bien que pour des auteurs contemporains la « vraie religion » n'implique pas le monopole de la vérité.

Toutefois, aucune de ces perspectives ne correspond absolument au propos de Lacan. Ces analyses ont certainement leur pertinence dans leurs champs spécifiques, mais elles n'accordent aucune lisibilité au commentaire lacanien. Or, comme pour la plupart des formulations lacaniennes comme « la femme n'existe pas », « il n'y a pas de rapport sexuel », celle de « la vraie religion » exige d'être interprétée à la lumière du projet lacanien qui est celui de penser la clinique psychanalytique. Telle serait la grande difficulté, y compris pour lesdits lacaniens. Encore une fois, il s'agit pour nous de souligner l'importance radicale de lire le récit analytique, qu'il soit mythologique ou pas, d'un point de vue logique, voire épistémologique. Sans cette exigence, de tels énoncés deviennent des mots vides applicables à

---

716 *Ibid.*, p. 8.

717 H. Balthasar, *La foi du Christ*, p. 130.

718 « (…) Et non seulement chaque religion possède sa liturgie, comme c'est un fait connu - qui répond à une tendance anthropologique bien compréhensible -, que les liturgies de toutes les religions aiment à justifier les moindres prescriptions positives du culte par une volonté formelle de la divinité révélante ». *Ibid.*, p. 131-132.

n'importe quel contexte et, donc illisible ou encore pire, réduit à la dérision. Nous avons clairement pris le pari de prendre au sérieux ces énoncés-là. Ainsi, la logique signifiante peut rendre intelligible ce qui est en question dans le dispositif analytique clinique, par exemple, le rapport du sujet à la vérité. Or, en outre des conséquences susmentionnées, perdre la perspective clinique de vue équivaudrait à réduire la psychanalyse à une vision du monde (*Weltanschauung*)[719], comme c'est possible de le faire avec des systèmes religieux, des sagesses et certaines philosophies.

Ayant précisé cela, nous proposons de lire l'énoncé lacanien de ladite « vraie religion », ni du point de vue de la foi, ni de l'anthropologie des religions chrétiennes. Encore moins de la situer dans une lecture qui prône l'analyse des religions comparées. Nous soulignons que ce dont est en question ici concerne une lecture logique du discours tenu par la religion chrétienne, compris dans un rapport de subversion avec lui-même. Comme le dit Causse, ce qui est en question ce n'est pas le vrai de la religion, mais « la religion *dans son rapport* à la vérité, autrement dit de savoir ce qu'est une vérité et quelle fonction on lui accorde. » Ce que Lacan semble attraper, c'est l'idée que le christianisme transforme la vérité en un problème non religieux. Autrement dit, le développement de Lacan dans le *Triomphe de la religion* s'oriente vers une analyse structurale qui marque le rapport de dépendance entre le réel et le symbolique. En ce sens-là, « la vraie religion », ce dispositif de symbolisation, n'est pas dissociée de son rapport avec la vérité rapprochée du réel.

Or, ce rapprochement entre la vérité et le réel soutenu par l'écriture latine (ou borroméenne) de la Trinité, est fondamental pour désigner la particularité du rapport des mystiques chrétiens à Dieu, notamment celui de Thérèse. Cependant, notons que ce travail de rapprocher la vérité du réel ne devrait pas nous conduire seulement à une sorte d'impensable ou de théologie apophatique. Le voisinage entre la vérité et le réel, que l'écriture rend

---

719 La science semblait offrir à Freud la protection contre la réduction de la psychanalyse à une vision du monde (*Weltanschauung*). Le choix lacanien semble être celui d'une lecture logique. Pour ce qui est de la *Weltanschauung,* voir S. Freud, *Nouvelle conférences sur la psychanalyse*, p. 209.

possible, nous dévoile que le vrai en question est ce qu'il y a de pire[720]. Pour cette raison, dans le séminaire *Encore*, Lacan affirme que « les chrétiens ont horreur de ce qui leur a été révélé[721] ».

À partir d'ici, nous pouvons dégager deux conclusions possibles qui ne s'excluent pas l'une l'autre, mais qui ne se recouvrent pas pour autant d'une manière nécessaire. Selon cette cohérence, soit nous pouvons affirmer que la vraie religion, « la catholique », selon Lacan, est celle qui révèle la vérité insupportable, à savoir que « Dieu est inconscient »[722]; soit que la religion est *vraie* là où elle affirme que Dieu *ex-siste*[723]. Dans les deux cas, comme nous avons constaté, le christianisme, par l'écriture de la logique trinitaire, parvient à soutenir son attachement à un Dieu unique et l'irréductibilité de sa représentation.

5.11 Conclusion partielle

Ce chapitre nous a permis de montrer que la compréhension de la naissance de la science moderne est essentielle à la psychanalyse, à la compréhension de religion ainsi qu'à l'expérience mystique. Selon l'histoire de la philosophie, c'est la modernité qui est inaugurée par Descartes lequel a formalisé les avancées de Galilée et a engendré une nouvelle manière

---

720 J. Lacan, *Encore*, p. 98.

721 *Ibid.*, p. 103.

722 Notez que cette option nous conduit à envisager l'athéisme comme une production inhérente au christianisme, ou plutôt à la religion catholique. « Car la véritable formule de l'athéisme n'est pas que « Dieu est mort » - et même en fondant l'origine de la fonction du père sur son meurtre, Freud protège le Père - la véritable formule de l'athéisme c'est que 'Dieu est inconscient'. » Cité de la version transcrite, J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* 12 Février 1964.

723 Pour ce qui est de l'*ex-stence* de Dieu, voir J. Lacan, *RSI*, inédit, particulièrement la séance du 17 décembre 1974. Pour ce qui est de l'association de Dieu à La femme qui *ex-siste*, voir la séance du 11 mars 1975 du même séminaire.

de concevoir l'homme, sa division, et, bien sûr, son rapport à la nature. Tout cela, comme nous l'avons indiqué, passe par un processus particulier qui est celui de la mathématisation de la nature. Les effets de cette entreprise dépassent largement les limites de l'épistémologie, car ce changement de paradigme touche, pour ainsi dire, la manière même d'être et d'occuper le monde.

L'émergence de cette nouvelle rationalité a opéré un glissement notable dans le rapport du savoir à la vérité. Celle-ci, projetée à l'extérieur du cogito, relevait désormais de Dieu, mais d'un Dieu qui lui aussi avait subi des transformations radicales dans le sens qu'il ne se trouvait plus à l'intérieur comme chez saint Augustin ou chez Thérèse d'Avila. Nous avons également noté que ce déplacement de la vérité à l'extérieur du cogito a permis à Lacan d'associer davantage la vérité au savoir. À la suite de cette opération, nous en avons introduit une autre, à savoir celle de dissocier ou de rapprocher la vérité du réel. Nous avons montré la possibilité de cette lecture par la voie de l'écriture et de l'ampleur que cette notion gagne dans l'enseignement de Lacan. L'association de Dieu au réel nous a permis d'envisager une lecture de Dieu qui, d'une certaine manière, résiste au savoir. L'occasion a été donnée de soutenir la vérité à la fois par l'acte de parole et à la fois par l'acte, tout simplement. Il ne reste pas de doute que les effets de l'acte soutiennent certainement une parole, mais également des inscriptions dans la chair du vivant. Or, une telle lecture ne peut qu'être chère à l'analyse des textes mystiques, notamment ceux de la sainte d'Avila.

Ce parcours nous a muni de clés de lectures pour comprendre et interpréter des enjeux théologiques majeurs comme celui de l'incarnation qui offre un visage (humain) à Dieu. Toutefois, ce travail d'analyse de l'écriture, notamment de l'écriture borroméenne, nous a permis de préciser que, malgré le mystère de l'incarnation et de la résurrection de Dieu sous la forme de Jésus le Christ, la participation trinitaire de celui-ci a pu assurer à la théologie chrétienne de soutenir le mystère de Dieu, ou de la vérité trinitaire. Aussi, soulignons que le travail autour de l'écriture a dévoilé la frontière que la lettre trace entre le réel et le

symbolique. Or, un travail qui vise à indiquer la dimension réelle de Dieu ne pourrait s'achever autrement que dans l'affirmation selon laquelle Dieu *ex-siste*. Le caractère insupportable de cette révélation ne fait que susciter la production de sens pour protéger le sujet de ce réel-vérité qui déborde en déchirant toute sorte de semblants aussi nommés réalité. C'est dans ce sens-là que nous avons pu localiser et préciser la spécificité de la religion, plus encore son triomphe, qui a pour tâche de produire du sens et de protéger les êtres parlants de l'angoisse provoquée par la rencontre avec ce qui n'a pas de place, le réel.

6. Une écriture pas-toute

6.1 Introduction

Le travail de recherche ici mené nous permet d'affirmer que l'apparente difficulté du traitement ou de la réception de l'expérience religieuse conduit à attraper l'insistance du réel par le biais de l'écriture (de la trace, de la marque ou encore de la lettre). Cependant, dans le chapitre précédent, nous avons exécuté deux pas supplémentaires : celui de dissocier la vérité du savoir; et celui, dans un deuxième moment, de rapprocher la vérité du réel, ce qui n'est pas sans engendrer un certain savoir, notamment en ce qui concerne l'écriture trinitaire. Ces mouvements nous ont permis de saisir davantage l'instance de la lettre comme ce qui fait frontière entre le réel et le symbolique, entre la vérité et le savoir. Dans ce chapitre, nous donnerons suite à la problématique posée par l'écriture en approchant davantage une compréhension logique de la lettre et de ses effets dans l'organisation de la jouissance des corps-parlants.

Ainsi, nous commençons la première section intitulée « Le pré-texte du pas-tout », en présentant le débat qui a rendu possible la réflexion lacanienne de cette modalité de jouissance nommée pas-toute. Il est question ici de s'interroger sur les difficultés, voire sur l'impossibilité freudienne de produire un savoir sur la différence sexuelle. Ce développement nous amènera à la deuxième section intitulée « Jouissance et pulsion: une affaire de lecture », qui précisera davantage la spécificité du champ de la psychanalyse (lacanienne) comme le champ de la jouissance, autrement dit ce que nous comprenons par la notion de jouissance. Cet exercice est capital pour qu'on puisse distinguer les modalités de lecture entre la jouissance et les pulsions. Après avoir établi cette base, nous serons en mesure, dans la troisième section intitulée « Le

pas-tout, ou un pas vers l'écriture de la discontinuité », de nous interroger sur la portée de la logique mathématique et de la logique des prédicats dans l'enseignement de Lacan. Cette section introduit d'une manière critique l'appréhension lacanienne de la logique, et aborde en termes logiques les étapes qui ont conduit Lacan à formuler l'écriture du non-rapport sexuel afin de mieux comprendre la particularité de la jouissance pas-toute. Pour l'étude de la mystique, cette élaboration est capitale, car elle permet de rendre compte du fonctionnement de l'expérience mystique et de son rapport particulier avec le langage.

6.2 Le pré-texte du pas-tout

En continuité avec notre analyse à propos de l'écriture et de son voisinage avec le réel, nous nous interrogerons sur l'émergence du réel dans le corps sous la forme du choix sexuel. Commençons par noter que, dans les *Trois théories de la sexualité,* Freud comprend que la différence entre les sexes constitue une vraie question pour l'enfant. Il souligne même qu'il s'agit d'une des premières découvertes structurantes, voire traumatiques de la vie infantile[724]. Il est important de noter qu'à ce stade, le rapport de l'un à l'autre se fait par la voie des identifications imaginaires (ou visuelles) et que ce n'est que dans un deuxième temps, avec l'apparition du langage, que l'enfant devient désormais capable d'intégrer, voire

[724] À ce niveau, comme le remarque Freud, la différence sexuelle ne relève pas d'une conceptualisation, mais d'une expérience de l'œil, voire du regard de l'enfant. ce qui indique déjà le rôle dominant de la fonction scopique dans cette expérience de découverte de l'autre (sexe). En suivant cette logique, nous pouvons comprendre, à partir de Freud, que la découverte d'une exception (le pénis pour le garçon et le pas de pénis pour la fille) apparaît sous une forme traumatique, comme nous avons déjà analyse, dans la chapitre cinq, notamment dans la section « Le *feitiço* et l'énigme du désir de Dieu ».

d'admettre l'altérité ou la notion de la différence[725] comme constitutive du monde social. Toutefois, la reconnaissance de la différence qui s'inscrit dans le corps semble de toute évidence insuffisante pour Freud. Ceci, parce que ne pouvons pas dire que tout ce qui n'est pas l'homme est la femme, et vice-versa[726]. Dorénavant, la question de savoir ce qui est propre à chaque sexe se présente à lui, et il soulèvera quelques hypothèses.

Ainsi, dans *Pour introduire le narcissisme,* il essaie de rendre compte de la différence sexuelle à partir de la sortie de l'œdipe, ce qui implique de reconnaitre deux modalités différentes d'aimer, ou de définir le choix d'objet, où l'homme choisit par étayage et la femme par la voie du narcissisme[727]. Cependant, même si cette orientation précise davantage la différence entre les sexes, cela lui semble insuffisant, car la clinique lui révèle qu'une femme peut aimer comme un homme, et vice-versa. En fait, de toute évidence, il n'arrive pas à trancher la question. Certes, Freud ne parvient pas à trouver une solution décisive à son questionnement sur la différence sexuelle. On voit bien que le support biologique, même s'il n'est pas ignoré, n'est pas suffisant pour le psychanalyste. Toutefois, si nous demeurons dans une lecture mythologique, ou naïve, de Freud, nous passons à côté de ce qui il est en train de

---

725 En effet, la psychanalyse nous apprend que la notion de l'identique est d'abord construite sur des bases imaginaires, autour de l'image du corps. C'est parce que dans la mythologie freudienne le garçon qui a un pénis, qu'il voit que certains corps ont un pénis, qu'il suppose que tous les corps ont un pénis. La différence, c'est-à-dire, le « pas de pénis », pour l'imaginaire de l'enfant mythique, ne peut apparaitre que comme traumatique, et de cela il ne veut rien savoir. Cette orientation est importante pour comprendre par exemple le fonctionnement des discours totalitaires, fanatiques, ultra-nationalistes, bref toute gamme de discours identitaires où l'autre, comme autre, n'a pas sa place et, par conséquent, doit être exclu, voire éliminé.

726 Voir la séance du 10-05-1972, du séminaire ... *ou pire,* de J. Lacan.

727 L'homme aime selon l'étayage de l'objet, ce qui veut dire que les pulsions sexuelles s'étayent originellement sur les pulsions d'auto-conservation. Il est question de souligner surtout que l'orientation de la pulsion va vers les objets : ces objets sont bien sûr associés aux premières satisfactions sexuelles qui apparaissent dans la vie de l'enfant, lorsqu'il rencontre le sein maternel, par exemple. Par conséquence, plus tard, cet amour se forme tout à fait sur le modèle et dans le prolongement des rapports avec la mère nourricière pendant la période d'allaitement. Pour ce qui est de la femme, la lecture de Freud indique une autre modalité de choix d'objet, qu'il qualifiera de narcissique ; cette modalité amoureuse produit « un état où la femme se suffit à elle-même ». Ici, le sujet ne recherche pas l'expérience de satisfaction d'un objet préexistant, mais il se met lui-même comme objet modèle. Autrement dit, le choix d'objet amoureux obéit à ce que le sujet est (soi-même), ce qu'il a été ou ce qu'il voudrait être. Voir, S. Freud, *Pour introduire le narcissisme,* p.133.

bâtir. L'exigence d'un fondement épistémologique propre à la pratique analytique était déjà présent chez Freud. Nous ne devrions pas oublier, comme le souligne Clotilde Leguil, que derrière l'effort de poser une différence entre les sexes, Freud veut savoir qu'est-ce qu'une femme ou que veut une femme. Ainsi, ce « n'est pas tant de savoir comment, à partir du sexe féminin, fonder le genre féminin, que celle de savoir ce que veut la femme[728] »? Nous pouvons certainement récupérer l'aveu freudien de ne pas avoir compris la problématique féminine et que la femme demeure pour lui ce « continent noir »[729], etc.

Cependant, une telle lecture ne nous permet pas d'envisager que la question du désir d'une femme témoigne d'une causalité qui doit être créditée au désir de l'hystérique et cela en termes logiques - structuraux - du fantasme. C'est une réflexion logique que Freud est en train de mettre en place autour de la problématique de la différence sexuelle et du désir. Or, sans cette considération logique du désir inconscient, le travail de Freud devient illisible. Il s'avère quand même étonnant de noter que cette dimension (logique) est souvent ignorée au détriment d'une narration imaginaire suscitée par le premier niveau d'un récit mythologique.

Un autre élément fondamental concerne la production d'une métaphore originaire. Une perspective mythologique ne symbolise pas tout le réel de la différence sexuelle, car cette opération laisse « un reste », comme le souligne Alain-Didier-Weill. La marque sexuelle dans le corps reste non symbolisée, elle « demeure en souffrance, et c'est à ce reste en souffrance que le sujet aura affaire dans son destin.[730] » On reprendra cette question dans la dernière section de ce chapitre intitulée, « Les pas-tout, ou un pas vers une l'écriture de la discontinuité ». Pourtant, il reste à savoir si ce mystère peut être associé au mystère de la mystique, de l'auto-perception obscure d'un royaume au-delà du Moi[731].

---

728 Clotilde Leguil, *L'être et le genre : Homme/Femme après Lacan*, Paris, PUF, 2015, p. 101.

729 S. Freud, *La question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard, 1998, p. 75.

730 Alain Didier-Weill, *Qu'est-ce que le surmoi?: Recherche clinique et théorique suivi de Pierre et Paul, la dernière nuit (Théâtre)*, Toulouse, Érès, 2016, p. 10.

731 S. Freud, *Résultats, idées, problèmes II*, Trad. P. Cotet, A. Rauzy, Paris, PUF, 1987, p. 288.

Il est intéressant de noter que le développement de cette élaboration du « pas-tout » n'apparait que tardivement chez Freud ainsi que chez Lacan. Pour ce qui est du psychanalyste français, ce n'est qu'à partir de … *ou pire* et d'*Encore,* donc entre 1971 et 1973*,* que la question de la jouissance féminine réapparait explicitement[732] et cette fois-ci directement liée à la problématique posée par l'expérience mystique. Toutefois, laissons cette question ouverte. Pour l'instant, précisons simplement que Lacan se penche lui aussi sur la question de la différence sexuelle, mais dans le registre de l'inconscient. Plus précisément, il le fait à partir de la jouissance. Cela ne signifie pas qu'il ignore tout ce qui relève de la production symbolique et imaginaire comme les identifications, par exemple. Toutefois, cela ne constitue pas son objet de recherche. Ceci dit, il ne pense pas le rapport entre les sexes par la voie de la sociologie ou de la culture comme le fait Judith Butler, par exemple[733]. Différemment de la sexualité qui est comprise comme un discours sur le sexuel, le sexe, pour Lacan, n'est pas un produit de la culture (ou du symbolique). En fait, même si le sexe est inhérent au langage et que c'est par la voie du signifiant qu'il laisse des traces dans le corps, le sexe n'est pas lui-même un signifiant, et en ce sens-là nous pouvons dire qu'il est un des noms du réel. Comme tel, il est ce qui résiste au sens : homme et femme. Nous pouvons certainement affirmer que le sexe est ce que l'ordre symbolique produit comme limite à sa propre possibilité de symboliser : il s'écrit, ou il est écrit, ou il écrit dans le corps quelque chose d'impossible à inscrire.[734]

---

732 Ce prétendu « retard » quant à la jouissance féminine reste à lire. Selon Jean-Paul Gilson, la compréhension de la femme comme « pas-toute », « n'a pas été mise en avant comme telle, probablement parce que le mode de pensée utilisé est essentiellement subverti par la fonction du Un, c'est-à-dire celle que le père fonde ». Autrement, il avait fallu un changement de paradigme, celui du tout vers le pas-tout, pour que cette question puisse être traitée. Voir Jean-Paul Gilson, p. 167.

733 La philosophe traite la question de la différence sexuelle par le biais du genre comme une construction performative qui répond à des pratiques discursives issues d'une culture et d'une époque déterminées. Ce qui n'est pas sans engager toute une logique de pouvoir, voire juridique qui se présente comme capitale dans son développement. Selon la cohérence qu'essaye de soutenir la philosophe, tout ce qui a été construit par la culture, comme l'identité sexuelle, raciale, religieuse, etc., peuvent être déconstruite.

734 C'est précisément cela que Lacan nomme le « manque dans l'Autre », qui s'écrit de la manière suivante : $S(\not{A})$. Or, la prise en compte de cet élément de la structure, de ce manque dans l'Autre, est la clé pour comprendre le sens de la formule lacanienne : « il n'y a pas de rapport sexuel ».

Cet impossible est là où le sexe, écriture du réel inscrite dans le corps, fait nœud avec le symbolique et l'imaginaire, en produisant ainsi une certaine consistance aux identifications, ou à ce qu'aujourd'hui nous pouvons approcher davantage avec la théorie de la construction du genre. Ce choix possible à partir de cette trace inévitable relève de la manière dont chaque sujet est en relation avec cette écriture qui est la marque sexuelle des corps-parlants. Mais avant de rendre compte des effets de la jouissance sur le corps, nous essayerons d'abord de préciser ce que nous comprenons par jouissance. Par la suite, nous présenterons deux modalités de jouissance et ce qui est propre à chacune.

6.3 Jouissance et pulsion : une affaire de lecture

La notion de jouissance chez Lacan n'est certainement pas univoque. Nous pouvons aussi bien dire cela des lieux où nous pouvons la repérer. Ainsi, elle se trouve présente dans le parler, dans l'ouïr autant que dans la gourmandise, dans la sexualité, l'expérience esthétique, intellectuelle et même dans l'expérience dernière qui est celle de la mort. Une telle présentation de la jouissance couvre tous les enjeux, ou presque, de la vie du corps-parlant. C'est comme si le champ analytique avait perdu ou oublié tout un appareillage propre à la clinique avec des notions importantes comme l'inhibition, la culpabilité, le déni, la pulsion, etc. De cet ensemble de rejetons, le désir et parfois l'amour semblent avoir été retenus, le reste a été avalé dans la catégorie de jouissance qui, dénaturée de sa spécificité, devient une clé passe-partout qui semble fonctionner pour soutenir la rhétorique lacanienne. Pourtant, nous pouvons questionner d'où *ça* vient, et même est-ce nécessaire? Cette prolifération et cet appauvrissement conceptuel d'un seul terme serait-il l'effet de ladite post-modernité ? En tout cas, nous attribuons cette prolifération du terme de jouissance à l'intérieur du champ lacanien au fait que cette notion est lue à la lumière de l'économie pulsionnelle.

Pour nous, il s'agit bien de souligner l'assimilation de la notion de jouissance au fonctionnement de la pulsion. Lire la jouissance comme étant de la pulsion est certainement un piège, et on peut se demander si Butler l'évite. Toutefois, plus étonnant encore est le fait de constater que de nombreux lacaniens en arrivent à la même lecture. C'est, par exemple, le cas de Valentine Prouvez qui, dans un article, définit la jouissance comme « jouissance pulsionnelle[735] ». Citons aussi Gérard Pommier qui affirme que la jouissance désigne le but de la « libido »[736]. Un autre exemple est celui de Charles Melman, qui déplore le fait qu'il n'y a plus de « jouissance aujourd'hui que de cet objet "construit" à partir de ces objets partiels, cet objet que Lacan a nommé l'objet petit a[737] ». En résonance à ce commentaire, Sandrine Aumercier parle d'un « nivellement de la jouissance sexuelle sur l'ensemble des jouissances partielles[738] ». Or, comme nous pouvons le constater, soit la jouissance remplace la notion de pulsion soit, le plus souvent, elle est lue à l'image de la dynamique pulsionnelle. Autrement, comment comprendre l'idée de donner un « but » à la jouissance ou encore la diviser en « sexuelle » et « partielle » ? Or la simple idée d'appliquer à la jouissance une téléologie quelconque ou de diviser la « nature » de la jouissance semble complètement contradictoire avec l'enseignement de Lacan qui postule que la jouissance ne se soumet à aucun calcul[739]. Cependant, comme nous le savons, la notion de but et de division est parfaitement applicable à la théorie des pulsions et de la libido, les deux étant régies par le principe de plaisir. D'ailleurs, rappelons que le concept de pulsion a été tiré de la lecture freudienne de la physiologie, de la biologie et de la physique, où la notion de but fait loi.

---

735 Valentine Prouvez, « 'Au-delà du principe de plaisir' : l'introduction du dualisme entre pulsions de vie et pulsions de mort dans la métapsychologie freudienne », *¿ Interrogations* ?, N° 27, 2019.

736 Gerard Pommier, *L'ordre sexuel*, Aubier, Alençon, 1989, p. 265.

737 Charles Melman, *L'homme sans gravité : Jouir à tout prix,* Paris, Denoël, 2008, p. 147.

738 Sandrine Aumercier, « Quelle jouissance et quel salut de la psychanalyse ? », *Psychanalyse*, vol. 19, no. 3, 2010, pp. 45-63.

739 J. Lacan, *Encore*, p.34.

Mais, si nous revenons à la lecture de Pommier, nous pouvons dire qu'elle est pertinente parce qu'elle nous permet de rappeler que la jouissance chez Lacan recouvre effectivement « la satisfaction pulsionnelle » telle qu'avancée par Freud. Une difficulté se pose d'emblée. Différemment de la jouissance, la pulsion se satisfait toujours, encore que d'une manière partielle. Quand elle trouve son objet, elle connait une satisfaction (partielle) et, par conséquent, un arrêt, car elle est réglée par le principe homéostatique qui vise précisément à empêcher le débordement pour soutenir le plaisir. En ce sens, nous pouvons affirmer que la satisfaction pulsionnelle est comprise comme une défense contre la jouissance. Pourtant, une lecture possible, mais dangereuse, serait d'affirmer que la jouissance consiste précisément en ce débordement pulsionnel, ce qui la réduirait ainsi et encore une fois à l'économie pulsionnelle. Or, dans un tout autre registre, non seulement la jouissance ne se satisfait jamais, mais « il n'y a pas de renoncement à la jouissance[740] », comme le souligne Paul Hoffmann. Comme nous pouvons le constater, la jouissance suppose une logique tout à fait autre que celle de la pulsion.

Cette constatation est très importante, surtout sur le plan clinique, car à partir du moment où la psychanalyse élabore un divorce entre la jouissance et la satisfaction (pulsionnelle), elle ouvre deux champs de lectures différents. Reprenons par exemple la scène mythique de la découverte de la différence sexuelle par l'enfant freudien. Dans une lecture qui considère la dynamique pulsionnelle freudienne, l'enfant découvre que la mère n'a pas de pénis et éprouve une satisfaction épistémologique qui n'est rien d'autre que la satisfaction de la pulsion, pour le dire en termes freudiens. Cependant, si nous considérons la dimension de la jouissance, nous devons souligner que c'est parce que l'effet de la découverte ne s'estompe pas dans une affaire de satisfaction que l'enfant se rend compte qu'« il y a autre chose en jeu, un *x* pourrait-on dire, qu'il appelle jouissance[741] ». Cela ne produit pas la même *lecture*. Donc, même si, comme nous pouvons le constater, il y a une sorte d'imbrication inévitable entre

---

740 Paul Hoffmann, « Jouissance et corps », *Jouissance au fil de l'enseignement de Lacan,* p. 186.

741 *Ibid.,* p. 187.

jouissance et pulsion, et cela dû au fait même que toutes les deux ont affaire avec le signifiant, nous pouvons établir différentes grilles de lecture.

Ignorer la différence de registre entre les deux grilles de lecture équivaut certainement à un retour à Freud, dans son aspect le plus littéral et, par conséquent, à replacer la psychanalyse dans la séduction du biologisme freudien. Du point de vue lacanien, cela serait un contre-sens étant donné que le travail de Lacan avec la linguistique visait notamment à dissocier la psychanalyse du naturalisme scientifique, aussi critiqué par Lacan. Nous soutenons que traiter la jouissance comme un nouvel habillage de la pulsion équivaut carrément à ignorer les avancées de l'enseignement lacanien. C'est Lacan qui, pour désigner cette satisfaction paradoxale, introduit la notion de jouissance comme un au-delà du principe de plaisir, et qui n'est jamais un plaisir, pas même au niveau de la pulsion. Ce qui est au-delà du principe du plaisir est la mort. Si nous l'observons de près, le malentendu semble se localiser dans ce lien entre la jouissance et la pulsion de mort. Or, les lacaniens ne seraient-ils pas pris dans une problématique similaire à celles des aristotéliciens avec le *méta* de la métaphysique ? Le plus étonnant est de constater que la solution théorique à la problématique de la jouissance renvoie vraisemblablement à celle des philosophes par rapport au corpus d'Aristote. Ainsi, notons qu'en citant Paul-Laurent Assoun, Jean-Jacques Gorog commente que le professeur et traducteur de Freud insiste sur le fait qu'il ne fallait pas traduire *Jenseits* par « au-delà », car cette traduction pose une certaine dimension métaphysique propre à la traduction française, ce qui génère une certaine confusion. À ce propos, Assoun propose de traduire *Jenseits* par « à côté »[742].

---

[742] « Le désir étant insatisfait ou impossible, interdit par définition, ce qui implique qu'il n'y ait pas de transgression — Lacan insiste suffisamment sur le fait que c'est l'interdit qui fait exister le désir — et inatteignable de ce fait, il reste que ce qui peut être atteint, et ce qui est atteint, le reste de la jouissance auquel le corps parlant a accès, peut s'ordonner selon au moins deux modes, correspondant d'un côté au désir, à la jouissance de l'Autre, et de l'autre côté à la jouissance phallique.» Jean-Jacques Gorog, « Le malentendu de la jouissance, version lacanienne de la pulsion de mort freudienne », *Champ lacanien*, vol. 9, no. 1, 2011, p. 19-26.

Pourtant, si Gorog aide à pointer le cœur du malentendu, le parcours qu'il choisit pour repenser la jouissance nous intéresse moins dans cette étude, son choix étant celui du « recentrage du désir vers la jouissance [743] ». Cela le conduit à explorer le rapport d'*entre-deux-morts* et de proposer une relecture tout à fait originale d'Antigone[744]. Cependant, étant donné que notre visée est bien précise, à savoir comment lire, voire comment distinguer le champ de la jouissance du champ de la pulsion, nous devons choisir une orientation capable de répondre à la question.

Ainsi, dans cette visée de mieux préciser une lecture lacanienne de la jouissance, que nous rapportons à Lacan même dans *Le séminaire livre XIV, La logique du fantasme* et dans *Le Séminaire le livre XX, Encore,* nous conceptualiserons la jouissance à partir des références explicites à Aristote. De cette manière, commençons par le séminaire XIV dédié à la logique du fantasme, plus précisément dans la séance du 31 mai 1967 où le psychanalyste précise que

> si nous avons introduit la jouissance, c'est sous le mode — logique — de ce qu'Aristote appelle une οὐσία, une substance, c'est-à-dire quelque chose, très précisément qui ne peut être... c'est ainsi qu'il s'exprime dans son livre des *Catégories*... qui ne peut être attribué à un sujet, ni même dans aucun sujet. C'est quelque chose qui n'est pas susceptible de « plus ou de moins », qui ne s'introduit dans aucun comparatif, dans aucun signe « plus petit ou plus grand », voire « plus petit ou égal […] La jouissance est ce quelque chose dans quoi *marque ses traits* et *ses limites le principe du plaisir.* Mais c'est quelque chose de substantiel et qui précisément est important à produire, à produire sous la forme que je vais articuler au nom d'un nouveau principe : « Il n'y a de jouissance que du corps[745]. »

---

743 *Ibid.*

744 D'ailleurs, la notion même du désir mériterait d'être dépliée en psychanalyse, car elle est désormais largement idéalisée, voire dénaturée de la clinique.

745 J. Lacan, *La logique du fantasme*, 31 mai 1967, inédit.

Pour ce qui est de la méthodologie, c'est-à-dire de comment nous devrions lire la jouissance, nous pouvons dire que Lacan a le mérite d'être net : il ne reste pas de doute que la jouissance doit être lue sous le mode logique qui régit le fonctionnement de la substance (οὐσία) chez Aristote. Plus encore, il précise que c'est cette voie de compréhension qui permettra de produire une lecture spécifique de ce concept qui n'a pas de consistance ontologique et qui ne peut être attribué à un sujet ou à un objet quelconque. Notons qu'il avance aussi que la jouissance laisse des marques : elle marque, dit-il. Il y a donc une écriture de la jouissance. On reviendra certainement sur cette question dans la dernière section de ce chapitre ainsi que dans le chapitre suivant intitulé « Théologie mystique ».

Pour l'instant, il est pertinent de noter que l'orientation précisée par Lacan corrobore notre hypothèse, voire notre malaise, concernant la jouissance qui est souvent traitée à partir de l'économie pulsionnelle. Dans le passage cité, le psychanalyste souligne le terme « limites » pour référer au rapport que la jouissance établit avec la pulsion. D'une certaine façon, pouvant entériner la proposition de traduction d'Assoun. Le *méta* (μετά) en question doit donc nécessairement être traduit soit comme « entre » soit comme « après », mais jamais comme « au-delà », car un au-delà n'a pas de lieu précis, alors que ce qui est en question ici, c'est de souligner le *marquer ses traits et ses limites* comme un acte d'écriture où le traçage de la *lettre* borde, voire fait littoral entre une surface et une autre. De toute manière, ce qui semble clair, c'est que cette limite entre la jouissance et le principe de plaisir est plus en dialogue avec Aristote, Marx et Hegel qu'avec la théorie pulsionnelle freudienne.

Désormais, même si ce que nous comprenons par jouissance n'est pas encore défini, il nous semble possible d'affirmer que le champ de celle-ci se précise davantage. Toutefois, pour permettre une plus grande lisibilité de cette notion ainsi que du commentaire de Lacan, rapportons-nous au livre des *Catégories* d'Aristote où le philosophe dit :

> La substance [ουσια], est ce qui dit proprement, premièrement et avant tout ; *ce qui à la fois ne se dit pas d'un certain sujet et n'est pas dans un certain sujet* ; par exemple tel homme ou tel cheval. Mais se disent par ailleurs une seconde <sorte de> substances, les espèces auxquelles appartiennent les substances dites au sens premier - celles-là, et aussi les genres de ces espèces. Par exemple, tel *homme* appartient à l'espèce homme, et le genre de cette espèce est *l'animal*. Donc ces termes ses disent <comme une> seconde <sorte de> substances, à savoir l'homme est aussi l'animal.[746].

Soulignons d'abord que le choix de la référence pour de départ de Lacan n'est pas aléatoire, il aurait pu aller chercher une définition de la substance dans le livre de la *Métaphysique*, par exemple[747]. Cependant, comme nous savons, le livre des *Catégories* aborde la question de la substance sous un plan grammatical. Ce n'est pas un détail anodin, car cela indique déjà une certaine orientation au traitement de la jouissance que Lacan veut développer. Ainsi, notons que, par la voie de la langue, le philosophe réfléchit sur le terme de substance ou de l'ουσια. Il essaye de rendre compte de ce qui est propre à une chose elle-même. Par exemple, quand on dit l'homme ou le cheval, on ne désigne pas l'homme en général ou le cheval en général. L'ουσια ne désigne précisément pas un concept. De cette manière, dire que Socrate est un homme (au sens d'humain), n'est pas un prédicat sur lui, comme le serait le beau, Socrate est beau. Néanmoins, notons que l'humanité n'est pas en lui, car si c'était le cas Xanthippe ne pourrait pas être identifié comme humain. Le concept d'« homme en soi » n'est dans aucun des deux, et c'est précisément cela qu'Aristote nomme l'ουσια. Voici que si nous suivons cette logique, nous ne pouvons pas dire que Socrate est plus ou moins humain que Xanthippe, puisque chacun d'eux a la totalité de l'humanité et pas une partie seulement, vu

---

746 Aristote, *Catégories sur l'interprétation*, Trad. Pierre Pellegrin et Michel Crubellier, Paris, Flammarion, 2007, chapitre 5, paragraphe 15, p. 113.

747 Notons que dans la *Métaphysique* (B, 3, 998b 21.) ladite substance première est l'individu (le τοδε, le χωριστος), alors que dans *De l'Interprétation* (13, 23a 24), il désigne par substance première Dieu et les Intelligences séparées. Voir aussi : *Traité de l'âme*, II, 1, 412a, 7 ; *Métaphysique*, Z, 3, 1028b 33, les livres H, Λ, 1-5.

que la notion d'humanité n'est pas divisible. L'ουσια est donc ce qui permet au philosophe de répondre à la question : qu'est-ce que c'est ? Or, n'est-ce pas l'impossibilité d'attribuer la substance à un sujet et l'impossibilité de la comparer, voire de la mesurer comme « plus » ou comme « moins » que retient Lacan pour penser la notion de jouissance?

Ainsi, si nous reprenons l'indication proposée par Lacan à partir d'Aristote, nous devons lire la jouissance à partir de la logique. Voici que nous commençons à préciser le champ de la jouissance comme étant celui de la logique. C'est donc dans les termes de la logique signifiante que la jouissance peut, comme l'ουσια, désigner ce qui est propre à quelque chose sans pour autant tomber dans la question philosophique par excellence du *qu'est-ce que cela?* Effectivement, la lecture lacanienne de la jouissance touche à quelque chose d'invariable et d'inévitable[748] sans poser une ontologie nécessaire. Certainement que l'appel à la philosophie du Stagirite ne vise pas à donner des bases métaphysiques à la psychanalyse. Il s'agit pour Lacan d'attraper la manière de traiter la notion de substance, de la subvertir et d'appliquer la jouissance qui apparaitra dans le séminaire *Encore* comme une « substance jouissante[749] ». Ce n'est pas rien d'introduire la jouissance comme une substance qui jouit.

Précisons qu'avec cette notion, Lacan vise à déconstruire le sens métaphysique du mot « substance ». Ainsi, après s'être référé à Aristote, Lacan s'éloigne du philosophe et de la philosophie. On constate ce mouvement à plusieurs reprises dans son œuvre. Et rompre avec la philosophie, comme le souligne Ricardo Goldenberg, « n'est pas un acte passif ou pacifique, mais signifie récuser le saut ontologique[750] » et, par conséquent, nier la question *qu'est-ce que cela?* Même si certains philosophes, comme Vladimir Safatle, essayent de souligner un lien entre la psychanalyse et la philosophie en affirmant par exemple qu'il y a une ontologie

---

748 Aristote, *Métaphysique*, B, 3, 998b 21. En fait, tout ce qui est dérivé du signifiant à l'être *enai* (εἶναι), renvoie à ce qui est propre de chacun. De même, le sens de *kategorein* (κατηγορειν), chez à Aristote réfère aux genres les plus généreux de l'*enai* qui désignent donc du propre, de l'irréductible, et de l'irréductible à un universel.

749 J. Lacan, *Encore*, p. 26.

750 Ricardo Goldenberg, *Desler Lacan*, São Paulo, Institut Langage, 2018, p. 99. Ma traduction.

lacanienne, « une ontologie de la première personne[751] », nous pouvons questionner *qu'est-ce que cela veut dire?* Il ne s'agit pas, précisons-nous, de questionner l'*hontologie*[752]. Pour cela, ce néologisme lacanien semble suffire. La marque la plus radicale de l'abandon de l'ontologie pour Lacan se trouve dans la catégorie du réel. Cependant, nous sommes en mesure d'interroger qui est cette « première personne » à qui le philosophe fait référence. On reviendra sur cette question plus loin dans cette section. Pour l'instant, soulignons que vouloir *ontologiser* la psychanalyse ou des éléments propres à cette pratique ne peut désigner autre chose que l'effort de la soumettre à un autre champ que celui où elle essaie de s'écrire. Voici qu'autant le champ de la psychanalyse que l'antidote à la tentation métaphysique semblent se placer pour Lacan comme étant entièrement du côté de la logique signifiante. Est-ce que cela fait de Lacan un antiphilosophe ? Pourquoi ne pas dire, tout simplement, un psychanalyste ?

Soulignons qu'il ne s'agit pas de rejeter la philosophie, mais tout simplement de reconnaitre que le travail de bâtir le champ lacanien comme celui de la jouissance délimite un tracé dorénavant plus clair entre le champ de la psychanalyse freudienne et le champ de la philosophie. Encore une fois, il s'agit ici de préciser la lecture des champs, ou de paradigmes, qui sont distincts et qui ont des préoccupations distinctes et qui ne se croisent pas nécessairement entre eux. Maintenant, essayons de tirer certaines conséquences cliniques de la direction proposée par Lacan.

De cette manière, soulevons que nous ne pouvons pas, en nous appuyant sur la notion lacanienne de jouissance, affirmer que l'enfant du mythe freudien, Moïse, Romain ou encore Thérèse d'Avila jouissent étant donné que la jouissance, comme le souligne Lacan, ne peut être attribuée à un sujet quelconque. Pourtant, c'est bien ce genre d'affirmation que nous pouvons constater à maintes reprises. Par exemple, pour ce qui est du « plus » ou du « moins » qu'il est impossible d'attribuer à la jouissance, notons qu'Aumercier commente que « le

---

751 Vlademir Safatle, *La passion du négatif,* Paris, OLMS, 2010, p. 47.

752 J. Lacan, … *ou pire,* séance du 08 mars 1972.

libertin jouit peut-être moins de ses actes que de nous les raconter[753] » ou que Franck Rollier observe que « le sujet addict peut rentrer dans un discours qui ordonne des éléments épars et s'alléger de son trop de jouissance[754]». Encore dans l'analyse de la démesure de la jouissance, nous avons Marc-Léopold Lévy qui non seulement dit que « le sujet jouit trop », mais qui précise également « qu'on ne jouit qu'en tant qu'effet de signifiant[755]. » Il faut préciser que l'« on » de la phrase est bien évidement le supposé sujet. Dans un autre ordre d'idées, celui de l'attribution de la jouissance, évoquons Miller qui, en parlant de l'économie de la jouissance, souligne le terme économie, affirmant que « le sujet jouit de l'imaginaire[756]. » Dans cette même lignée, Pierre-Christophe Cathelineau affirme catégoriquement que « [l]'économie de la jouissance est devenue pulsionnelle et addictive[757]». Le plus étonnant, c'est qu'il affirme cela sans aucune critique, sa critique s'attardant plutôt aux effets qu'engendre cette situation en politique : « c'est à elle qu'ont affaire les politiques. C'est elle qu'ils sont censés devoir satisfaire[758]. »

La confusion entre jouissance et pulsion semble se légitimer dans le discours analytique, comme on peut le constater avec Miller qui d'ailleurs n'est pas le seul à penser la jouissance à partir du principe de l'homéostasie, ce même principe qui règle l'économie pulsionnelle. De cette manière, comme nous avons pu le constater avec la citation du 31 mai 1967, nous comprenons bien l'orientation lacanienne selon laquelle

---

753 Sandrine Aumercier, « Quelle jouissance et quel salut de la psychanalyse ? », p. 45-63.

754 Franck Rollier, « L'addiction comme style de vie », *La Cause Du Désir*, vol. 88, no. 3, 2014, p. 21-25.

755 Marc-Léopold Lévy, « La pratique analytique », *Éclats de jouissance. Éthique et psychanalyse*, sous la direction de Lévy Marc-Léopold, Érès, 2018, p. 67-112.

756 Jacques-Alain Miller, « L'économie de la jouissance », *La Cause freudienne*, vol. 77, no. 1, 2011, p. 135-174.

757 Pierre-Christophe Cathelineau, « L'amour du maître », *La revue lacanienne*, vol. 1, no. 1, 2007, p. 38-46.

758 *Ibid*.

> c'est sous le mode — logique — de ce qu'Aristote appelle une οὐσία, une substance, c'est-à-dire quelque chose (…) qui ne peut être attribué à un sujet, ni même dans aucun sujet. C'est quelque chose qui n'est pas susceptible de « plus ou de moins », qui ne s'introduit dans aucun comparatif, dans aucun signe « plus petit ou plus grand », voire « plus petit ou égal […][759].

En outre, ce que nous pouvons noter, c'est qu'au fur et à mesure que Lacan avance dans la délimitation du champ analytique, l'effet du retour au naturalisme revient plus intensément pour les interprètes de Lacan. Reprenons la notion de « substance jouissante[760] » qui, d'une certaine manière, couronne le travail lacanien consistant à préciser le champ de la psychanalyse comme celui de la jouissance, comprise à partir de la logique signifiante. Malgré la référence explicite à Aristote, ce que nous retrouvons, c'est l'effort perpétuel de retour au naturalisme. Ainsi, dans un article intitulé « La satisfaction et le « corps parlant », Diego Mautino affirme que la notion de « substance jouissante » permet de revenir « à l'unité vivante de l'organisme, expression qui va de pair avec l'affirmation : "pour jouir il faut un corps"[761] ». Comme nous pouvons le constater, le malaise suscité par la question de la substance jouissante incite les psychanalystes à opter soit pour l'ontologie, soit pour le naturalisme.

Toutefois, soulevons la citation de Lacan que l'auteur évoque : « pour jouir il faut un corps ». Certes, mais lequel ? Avant de répondre à cette question essentielle, reprenons le séminaire *La logique du fantasme* où, faisant encore référence à Aristote, Lacan souligne davantage la portée logique de la jouissance et son rapport au corps. Ainsi, dans la séance du 12 avril 1967, s'interrogeant sur l'ordre sexuel, Lacan dit :

---

759 Voir note 740, ou J. Lacan, *La logique du fantasme*, 31 mai 1967, inédit.

760 J. Lacan, *Encore*, p. 26.

761 Diego Mautino, « La satisfaction et le « corps parlant » », *Champ lacanien*, vol. 7, no. 1, 2009, p. 149-156.

> Nous partons de l'idée — pour l'introduire — que dans l'acte sexuel *il n'est aucunement question que ce petit(a)*, où nous indiquons *ce quelque chose qui est en quelque sorte la substance du sujet...* si vous entendez cette substance au sens où Aristote la désigne dans l'οὐσία, à savoir — ce qu'on oublie —, *c'est que ce qui la spécifie est justement ceci qu'elle ne saurait d'aucune façon être attribuée à aucun sujet*, le sujet étant entendu comme l'ὑποχείμενον… cet objet petit(a), en tant qu'il nous sert de module pour interroger celui qui en est supporté, n'a pas à chercher son complément à la dyade : ce qui lui manque pour faire deux, ce qui serait bien désirable[762].

Notons que dans la transcription de ce passage, nous avons aussi la précision indiquant que la jouissance « ne saurait d'aucune façon être attribuée à aucun sujet ». Pourtant, si nous l'observons bien, Lacan avait indiqué un autre élément. Il semble distinguer deux registres de sujets. Le premier est certainement celui de la psychanalyse, le sujet lacanien effet du signifiant, et le deuxième est le sujet d'Aristote, celui qui supporte les attributs. Ensuite, il précise la notion de l'ὑποχείμενον qu'il laisse entendre comme une sorte de module qui supporte. En fait, Heidegger, dans *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage,* offre la belle traduction du terme de ὑποχείμενον comme étant « ce qui s'étend en dessous[763] ». Il nous semble que cela exprime l'idée de support, de ce qui peut supporter le sujet de l'inconscient ainsi que le « moi » de la conscience, ou entre le sujet logique et le sujet-objet. En ce sens-là, l'ὑποχείμενον sert de repère à la fois au support et à ce qui est supporté[764]. Ainsi, quand un psychothérapeute ou, dans certains cas, un psychanalyste, affirme qu'un sujet jouit de ceci ou de cela, qu'un tel jouit trop et qu'un autre ne jouit pas assez, il ne

---

762 J. Lacan, *La logique du fantasme,* 12 avril 1967, inédit. Nous soulignons.

763 Martin Heidegger, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, Trad. Frédéric Bernard, Paris, Gallimard, 2008, p. 167.

764 R. Goldenberg, *Desler Lacan*, p. 149-155.

se réfère pas au sujet de la psychanalyse, mais au sujet qui est « en dessous », à ce sujet qui est sous-jacent ou ὑποχείμενον.

Cependant, si l'ὑποχείμενον servait à Aristote pour conjuguer le sujet logique avec le sujet ontologique (l'être), chez Lacan cette notion d'ὑποχείμενον semble avoir une autre visée. Elle reste un *support* où des nouages sont possibles, mais sans impliquer de prétention ontologique. Notre hypothèse de travail est que l'ὑποχείμενον permet à Lacan de faire un nouage entre les instances dites subjectives. Ainsi, reprenons comme exemple le « Je suis la vérité » de Jésus. Avec l'aide des théologiens, nous avons avancé avec l'interprétation de cet énoncé, notamment en faisant référence au fait qu'en parlant Jésus se laisse parler par la vérité qui parle en lui. Précisons maintenant que nous pouvons développer une lecture proprement psychanalytique de cette énonciation, et cela grâce à la notion de l'ὑποχείμενον.

C'est ici que nous pouvons réitérer notre réserve concernant l'affirmation de Safatle qui affirme qu'il y a chez Lacan « une ontologie de la première personne[765] ». Or, il y a effectivement une première personne dans l'énonciation qui émerge quand Jésus dit : « Je suis la vérité ». C'est la lecture que peut faire un linguiste ou un philosophe et peut-être un théologien. Cependant, avec l'appareillage psychanalytique que nous avons pu développer jusqu'ici, nous pouvons lire que quand le « je » qui parle émerge comme un sujet de l'énonciation, c'est un Autre qui parle en lui, et cet Autre n'est pas un autre « je » qui vient faire concurrence au premier « je ». Cet « Autre » qui parle est logiquement lié au « je » de l'énonciation. Il reste à savoir qui est la première personne : Jésus ou le Père ? Mais notons que, dans le cas du christianisme, la situation devient encore plus complexe, car nous pouvons lire que quand Jésus dit : « Je suis la vérité » c'est bien le Père, *mais aussi* le Saint-Esprit qui parlent en lui, et comme nous l'avons bien précisé lors de notre analyse sur la logique trinitaire, Jésus n'est pas le Père, le Père n'est pas Jésus, et ni l'un ni l'autre ne se confondent dans le Saint-Esprit. Cependant, quand Jésus dit : « Je suis la vérité », c'est *aussi* lui qui parle,

---

765 V. Safatle, *La passion du négatif,* p. 47.

mais comme il n'est pas le seul à parler, il est donc divisé du fait même de parler, car il est à la fois le sujet qui parle et à la fois le support (ὑποχείμενον) du souffle de l'Esprit de Vérité qui parle en lui. Donc, dans une lecture qui prend en compte l'effet de l'après-coup, nous pouvons certainement affirmer que le « Je suis la vérité » est une affirmation absolument trinitaire.

Notons également que Lacan fait référence à l'objet *a*. Selon Ricardo Goldenberg, l'objet *a*, qui apparaît à la fin de cette citation, est compris comme celui qui donne consistance au sujet et à cette nouvelle substance, la « substance jouissante[766] », « nouvelle, souligne-t-il, parce qu'elle est produite par un discours nouveau, le psychanalytique[767] ». Nous pouvons conclure avec le psychanalyste que l'objet *a* est donc supporté par le sujet, et que le sujet est le support de l'objet petit *a*[768]. La précision de Goldenberg nous intéresse, car il associe d'une certaine manière l'ὑποχείμενον au sujet (support et supporté), à la substance et à la jouissance. Si nous posons la question de savoir sur quoi repose cette substance, nous pourrons certainement répondre qu'il s'agit bien du corps. En effet, Lacan affirme catégoriquement qu'« [i]l n'y a de jouissance que du corps[769]. » Mais de quel corps parlons-nous? Nous avons déjà souligné à maintes reprises que la jouissance obéit strictement à des lois logiques (signifiantes) et pas économiques. Donc, si la jouissance n'est pas pulsionnelle, en tout cas si la jouissance peut être lue autrement que d'une manière pulsionnelle, nous ne devrions pas chercher le support de la jouissance, identifiée à la substance, dans le corps de la biologie ou dans le corps dit naturel. D'ailleurs, dire « corps naturel », c'est déjà un abus de langage, car il est impossible de dire corps sans le support symbolique. Le corps est déjà depuis toujours compris dans un nouage avec le symbolique. Mais, pour faire avancer notre questionnement, faisons appel à l'écriture topologique, car elle aussi a affaire à des corps.

---

766 J. Lacan, *Encore*, p. 26.

767 R. Goldenberg, *Desler Lacan*, p. 199.

768 *Ibid.,* p. 16.

769 J. Lacan, *La logique du fantasme*, 31 mai 1967, inédit.

Rappelons que, lorsqu'on avait analysé l'écriture borroméenne, nous avons souligné que la topologie consiste dans une pratique d'écriture. Maintenant, ajoutons que cette pratique ne peut pas être comprise comme une simple (ou complexe) application mathématique qui sert à illustrer visuellement certaines notions psychanalytiques. Cette voie, la pratique de la topologie, qui n'est pas sans renvoyer à la notion d'expérience, apparait comme essentiel, au projet lacanien de définir un champ propre à la psychanalyse. Ce que nous voulons souligner avec la pratique topologique, c'est désormais la notion de structure. D'ailleurs, « la topologie c'est la structure », souligne Lacan dans *Le séminaire XXII RSI* (1975), toujours inédit. Donc, pour travailler la structure (logique) dans laquelle opère la jouissance, nous allons manier l'écriture du tore.

On aurait pu choisi de travailler avec le nœud borroméen, mais nous choisissons le tore puisqu'il est une forme simple de la topologie des surfaces et que cela suffit pour développer nos idées. Un tore en topologie est une sorte de cylindre ou un solide géométrique qui est engendré par la rotation d'un cercle autour d'un autre cercle de telle manière qu'il constitue un tube courbé sur lui-même. Il s'agit évidemment d'une figure écrite dans un espace au plan bidimensionnel, mais si nous ajoutons une troisième dimension, nous aurons quelque chose de similaire à un beigne (ou un *donuts*).

Pour analyser la constitution du tore, nous pouvons nous renvoyer à l'image heideggérienne où c'est le vide central qui est à la racine et le co-producteur du pot dans les mains d'un potier[770]. Ce qui nous intéresse avec cette image, c'est de souligner que ce qui sépare le vide de la matière est la surface, c'est-à-dire ce tracé qui, sans aucune réalité ou épaisseur matérielle, fait bord entre l'un et l'autre. En ce sens-là, l'écriture même de la ligne autour d'un trou peut être lue comme une coupure, car elle délimite une forme dans l'espace projectif. N'est-ce pas autour de ce vide central que la demande circule, en délimitant à la fois la surface et l'objet *a* dont nous parle Lacan ? Lacan précise que l'objet petit a « nous sert de

---

770 Martin Heidegger. *Essais et conférences*. Traduction André Préau, Paris, Gallimard, 2004, p. 16-17.

module pour interroger celui qui en est supporté[771] ». Ce qui est supporté, c'est le sujet. Le sujet de l'inconscient, comme nous le savons, est le désir lui-même, et le désir se déduit du circuit complété de la demande autour de ce vide nommé objet petit *a.* C'est dans ce sens-là, soulignons-nous, que le « petit a » peut être compris comme ce qui donne consistance au support invoqué par l'ὑποχείμενον.

Or, comme nous pouvons le constater, c'est autour de la répétition de la demande que se dessinent les bords du désir et c'est par là que nous arrivons à la forme du tore ou du corps chez Lacan.

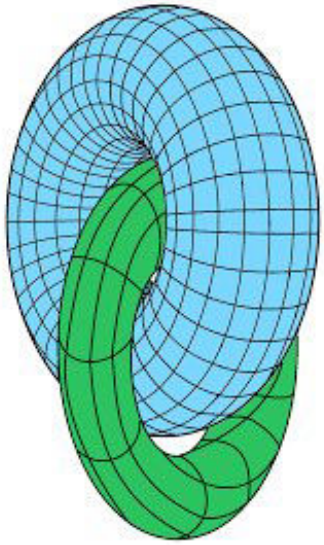


Figure II Tore enlacé[772]

---

771 J.Lacan, *La logique du fantasme,* 12 avril 1967, inédit.

772 L'image a été repérée au *site* de Jean Brin, « À propos des retournement du tore dans le séminaire l'insu », version du 25/0615, Figure 59, p. 8, inédit, disponible en ligne en format PDF : https://www.freud-lacan.com/images/zedoc/BRINITORE.pdf, consulté le 29 juin 2019.

Notons d'abord et avant tout que ce corps, ou cette consistance, n'a *aucune réalité physique*, mais est parfaitement discernable et opérant dans l'écriture mathématique. Or, n'est-ce pas vers cette consistance topologique que Lacan nous amène avec son insistance portée sur la notion de structure ? N'est-ce pas au corps topo-logique que nous avons affaire lorsqu'il s'agit de penser la jouissance ? Ce n'est pas pour rien que la jouissance est introduite dans le séminaire *Encore* pour parler de jouissance que Thérèse éprouve de Dieu et également pour parler de la jouissance de Dieu. Le corps est certainement mis en évidence, mais ce n'est pas le corps biologique ou naturel. Il ne s'agit pas de nier l'existence d'un corps de chair, de mon-corps, mais de souligner que la psychanalyse précise un champ de lecture dans lequel opèrent certaines catégories et qui est celui de la logique. Le corps substantiel en question est celui de la consistance mathématique. Donc, à la question « qui jouit », « où ça jouit? », nous pouvons désormais répondre que c'est le corps, le corps divin, le corps mystérieux de Dieu qui jouit. Et bien évidemment, le corps-propre, « mon corps », le corps comme produit de l'incarnation signifiante pâtit des effets de la substance jouissante qui laisse des marques sur un corps qui ne jouit que dans la mesure où il est le lieu de l'Autre. Ici encore, il faut préciser que la lettre laissée dans le corps n'est pas un concentré pulsionnel comme c'était le cas pour Freud, mais qu'elle est cette trace qui localise et vide la valeur du signifiant. C'est en ce sens-là que nous avons pu dire avec Millot que le travail d'écriture du mystique creuse un vide.

Pour conclure cette section, notons que nous avons mis l'accent sur l'écriture de deux tores enlacés parce que cette forme permet de lire que le vide de l'un est au centre de l'autre, et vice-versa. Il est intéressant de retenir cette forme topologique pour lire certaines étapes du chapitre suivant où Thérèse d'Avila parle de son expérience intérieure. Très clairement, le tore montre que l'intérieur de l'un est l'extérieur de l'autre. Mais, plus encore, il nous permet de lire que le désir de l'un est articulé à la demande de l'autre. Cela deviendra clair chez la sainte d'Avila qui ne cesse pas d'insister que son désir se suture dans la demande que Dieu lui adresse, et vice-versa. Car, comme nous allons le constater, le Dieu de Thérèse est un Dieu qui désire et qui s'accroche à la demande de la mystique. L'entrelacement entre Dieu et Thérèse

semble effectivement faire corps. L'inscription du manque de l'un sur l'autre, le fait que l'intérieur de l'un est l'extérieur de l'autre, la place dans un rapport de *l'extimité* et la transcendance sont notables dans son écriture. Toutefois, il est important de souligner qu'ici l'inscription du manque n'est pas simplement l'effet d'un signifiant, mais l'incorporation réelle du lieu de l'Autre. En tout cas, il est également important de constater que l'écriture du tore, l'enlacement ou l'union thérésienne n'a aucune consistance physique : le tore ne s'inscrit pas dans le corps biologique, mais sa consistance parfois intelligible par l'âme se fait sentir dans le corps-vivant-jouissant et qui, selon Lacan, ne sait rien[773].

6.4 Les pas-tout, ou un pas vers une écriture de la discontinuité

Donnons suite à ce que nous avons pu avancer dans la section précédente qui soulignait le champ de la jouissance comme étant celui de la logique grammaticale. Maintenant, développons l'impact que la jouissance laisse sur le corps, ce qui n'est pas sans incidence concernant la possibilité même de la signification. Cependant, avant de préciser l'impact de ces inscriptions, notons que pour mieux formaliser deux modalités de jouissance, Lacan se rapporte encore une fois à Aristote, plus précisément au livre *De l'interprétation*[774]. Dans ce dernier, le philosophe soutient, dans un premier temps, que toute assertion (αποφανσις) consiste à affirmer quelque chose de quelque chose, ce qui comporte ainsi au

---

773 Le paradoxe, si l'on peut dire ainsi, est de pouvoir affirmer la vérité de la consistance de cette structure incontestable et incontesté dans le champ de la topologie dans l'expérience clinique, c'est-à-dire, dans la parole du sujet.

774 Aristote, *Catégories* ; *Sur l'interprétation: Organon I - II*, Trad. Pierre Pellegrin, Michel Crubellier et Catherine Dalimier (respectivement), Paris, Flammarion, 2007.

moins un nom et un verbe[775]. Dans un deuxième temps, Aristote ajoute au nom et au verbe une composition et un prédicat. Or, le prédicat c'est le « sujet ».

Cependant, il est important de souligner, comme le fait Jean-Baptiste Gourinat, que « l'analyse logique d'Aristote ne prend pas en compte la plupart des formules mathématiques ni la plupart des formules complexes du langage ordinaire »[776] . Il est vrai que cette non-reconnaissance apparente de la part d'Aristote est pour le moins curieuse, car « le relatif est une catégorie aristotélicienne[777] ». Néanmoins, nous devons considérer qu'il s'agit davantage pour le philosophe de penser le relatif comme une catégorie ontologique plutôt que comme une relation de structure syntaxique, comme en témoigne par exemple le traitement de la sensation et de la science parmi les relatifs[778]. Toutefois, ce que Lacan cherche dans le chapitre VII de l'œuvre indiquée, c'est de saisir les conditions de fonctionnement de son système, qui est d'ailleurs organisé de manière telle que nous pouvons, à partir de certains repères — soit les quatre modalités fondamentales : le nécessaire, le contingent, le possible et l'impossible —, concevoir ce qui était connu dans la tradition comme un carré logique. Or, ce qu'on appelle le « carré des oppositions » représente les relations entre les diverses quantités d'une proposition.[779] Même si des auteurs comme Jean-François Monteil[780] et Catherine

---

775 Aristote, *Interprétation,* 1, 16a, 13-18 ; 5, 17a, 8-24.

776 J-B. Gourinat, « Le traité *De l'interprétation* entre logique classique et logique non classique », p. 167.

777 *Ibid.*

778 *Ibid*.

779 On fait généralement remarquer qu'Aristote « n'a pas inventé ce diagramme » et qu'il fut probablement inventé par l'un des plus anciens auteurs chez qui on le trouve, le médio-platonicien latin Apulée de Madaure (ca. 125-post 170). Cependant, comme le souligne Gourinat, Aristote a changé le diagramme traditionnel, car ce que nous laisse le philosophe nous permet de penser qu'il ne place pas les propositions dans le carré de la même manière supposément fait par Apulée. Voir, J-B. Gourinat, « Le traité *De l'interprétation* entre logique classique et logique non classique », p. 167.

780 Jean-François Monteil, « Du nouveau sur Aristote. Remarques sur deux traductions arabes du *De Interpretatione* », *L'Enseignement Philosophique*, n° 4 (Montpellier, 2003). Voir le site de Jean-François Monteil à l'adresse http://www.grammarand-logic.com, consulté le 29 juin 2019.

Dalimier[781] qui ont traduit *Sur l'Interprétation*, soutiennent tous deux qu'Aristote aurait négligé certaines tournures de la langue naturelle, ce qui aurait été déterminant pour la compréhension du rapport entre grammaire et logique, la façon dont le philosophe s'exprime indique qu'il pense à quelque chose qui ressemble à un tel diagramme.

> Quand je parle de déclarations non universelles sur des universaux, j'entends par exemple un homme (est) blanc et un homme n'(est) pas blanc. En effet, bien que l'homme soit un universel, la déclaration n'est pas faite sur le mode universel (<dans tout homme est blanc>, tout ne signifie pas un universel, mais signifie qu'on déclare universellement)[782].

Ainsi, si nous passons à l'écriture, nous devons noter que, suivant cette logique, l'universelle affirmative (UA) et l'universelle négative (UN) se trouvent sur la ligne du haut, la particulière affirmative et la particulière négative se trouvent sur la ligne inférieure, de telle sorte que ce sont les contraires et ce que la tradition appellera les sub-contraires qui se trouvent sur les diagonales. Si nous décidons de schématiser le carré logique, avec les exemples utilisés par Aristote, nous aurons la disposition suivante avec la symbolisation traditionnelle par AEI et O de la quantité des propositions.

- (A) Universelle Affirmative.
- (E) Universelle Négative.
- (I) Particulière Affirmative.
- (O) Particulière Négative.

---

781 Aristote, *Catégories*. p. 339, note 01.

782 *Ibid.*, VII, 10, p. 277.

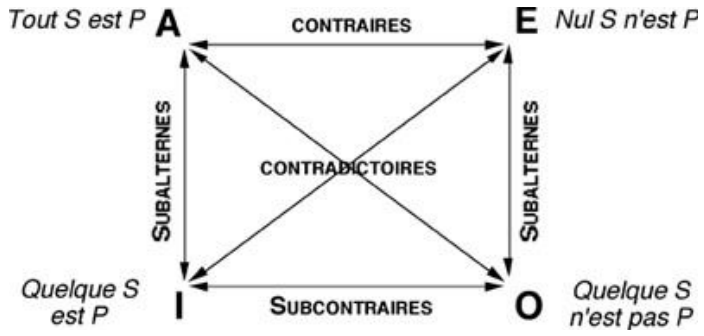


Figure III Carré logique d'Aristote

En lisant le schéma, nous pouvons dire que *quelque S* est *P* : *nous avons une* particulière positive (I). Cela semble vouloir dire *quelques S au plus sont P*, mais que la plupart ne le sont pas. Dans l'interprétation minimale classiquement retenue, *quelque S est P* (I) n'exclut pas que tous le soient, mais simplement rejette qu'aucun ne le soit. Il s'avère que privilégier l'interprétation minimale de la particulière et rejeter les connotations maximales est le choix du philosophe. Or, ce que soulève J. Brunschwig dans son article « La proposition particulière et les preuves de non-concluance chez Aristote »[783] , c'est que le « quelques » peut être interprété dans un sens maximal ou minimal.

1) Tout S est P - Tout homme est blanc (universelle affirmative)
2) Quelques S sont P - Quelques hommes sont blancs (Particulière Minimale)

783 J. Brunschwig, « La proposition particulière et les preuves de non-concluance chez Aristote », in *Cahier pour l'analyse, 2.10, La formalisation*, Paris, Seuil, 1969, p. 3-26.

Notons que, dans les deux cas, il n'y a pas de contradiction. Toutefois, ce que note Brunschwig, c'est que le « quelque » peut être compris comme « pas-tous », c'est-à-dire que quelques hommes sont blancs ou quelques-uns seulement sont blancs. Notons que le « pas » ici a une valeur purement grammaticale. Cela contredit l'universelle affirmative, car on peut alors dire qu'il est faux que tous les hommes sont blancs. Le tous, donc, ne peut être atteint si seuls quelques-uns sont blancs. Cela implique aussi au niveau des particulières qu'il est nécessairement vrai que quelques hommes sont noirs. On peut donc inverser les particulières : quand quelques-uns sont blancs, quelques-uns sont noirs, et inversement. Que tous les hommes soient blancs fait que nous pouvons aussi bien dire, du côté de l'universelle négative, qu'il n'y en a aucun qui est noir. L'universelle négative sera : aucun homme n'est noir. Ainsi UA et UN sont équivalentes. Il en va de même pour les particulières.[784]

De cela, Lacan retient la particulière négative, et dans la séance du 17 février 1971 du séminaire XVIII *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, il transpose cette logique au quadrant de Pierce qui a la particularité d'être structuré à partir d'une exception. Comme le père de la horde primitive du mythe freudien, l'universel chez Pierce ne tient qu'à partir d'une exception. Ainsi, pour déterminer plus précisément cette loi (sexuelle), Lacan reprend le quadrant des propositions universelles et particulières à partir du carré logique d'Aristote.

---

[784] Stéphanie Gilet-Le Bon, « Le pas-toutisme de Lacan », *Champ lacanien*, vol. 17, no. 2, 2015, p. 21-30.

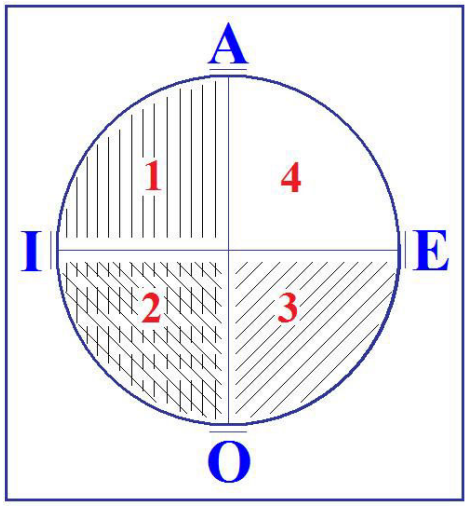


Figure IV Quadrant logique de Pierce[785]

Ainsi, notons par définition nous avons les propositions suivantes :

- (A) Universelle Affirmative: tous les traits son verticaux.
- (E) Universelle Négative: aucun trait n'est vertical.
- (I) Particulière Affirmative: quelques traits sont verticaux.
- (O) Particulière Négative: quelques traits sont non verticaux.

Comme nous allons le constater l'usage que Lacan fait de Pierce a une visée assez claire, celle de penser la jouissance (féminine). Il se sert donc de la négation de l'exception pour penser la limite, voire la castration, qui interdit l'universel. Mais, essayons de déplier la lecture de ce quadrant. Ainsi, commençons par observer que les deux universelles se fondent sur l'exclusion d'un quadrant (le 2), celui de la « diversité », tandis que les particulières se

[785] Figure prise de la séance du 17 janvier 1972, de *L'identification.* Voir J. Lacan, *L'identification*, disponible en ligne : http://staferla.free.fr/S9/S9%20L'IDENTIFICATION.pdf, consulté le 30 juin 2019.

fondent sur l'exclusion d'un quadrant (le 4). Il n'y a pas d'universel de la femme. « Voilà ce que pose un questionnement du phallus — et non pas du rapport sexuel — quant à ce qu'il en est de la jouissance qu'il constitue, puisque j'ai dit que c'était la jouissance féminine[786]. » Notons que Lacan dans le séminaire XIX … *ou pire*, formalise ces propositions d'abord en formules mathématiques avec Boole et de Morgan, puis Lacan opère le passage de l'écriture logique vers une écriture propre à la logique mathématique.

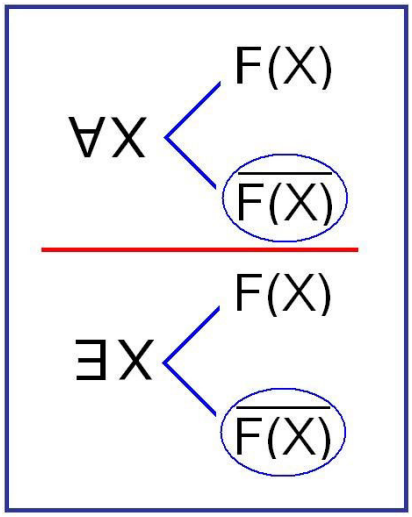


Figure V Carré de la sexuation du séminaire XIX[787]

Nous aurions pu employer la typographie de l'écriture formelle, une écriture conventionnelle, où la négation est notée de la manière suivante ¬ F(x) que se lit comme la négation de F(x), et que peut être interprété de la manière suivante : x ne satisfait pas la fonction F. Comme le souligne Andrea Loparic, avec cette notation de la négation ¬, Lacan

786 *Ibid.*

787 L'image a été reprérée de la page web : Tu peux savoir Pôle 9 Ouest EPFCL, en ligne au http://www.tupeuxsavoir.fr/wp-content/uploads/2018/05/FOnction.jpg, consulté le 29 juin 2019. Voir aussi de la séance du 03 mars 1972, du séminaire XIX de la version Starferla. Voir J. Lacan, *Le séminaire,… ou pire*, version inédite et disponible en ligne: http://staferla.free.fr/S19/S19...OU%20PIRE.pdf, consulté le 29 juin 2019.

n'aurait pas pu faire « l'usage déviant qui a été fait[788] » s'il avait choisi de travailler avec la typographie conventionnelle. Avec la notation lacanienne, il devient possible de nier spécifiquement un quantificateur sans nier nécessairement toute la fonction, alors que dans la notation dite ordinaire, cette opération est impossible. Autrement dit, le choix de Lacan ne relève pas seulement d'une question de style. Faire surgir un impossible par le biais d'un déplacement de la négation n'est pas sans créer un effet de sens: rien de moins que la production d'une opération inexistante.[789] Ainsi, par le biais de l'écriture logique la perspective lacanienne permet de s'affronter « à quelque chose qui supporte une référence de vérité[790] ».

Donc, dans le souci d'être au plus près de l'écriture et de l'interprétation lacanienne, et pour des raisons de typographie liée au traitement de texte utilisé, nous allons inverser le lieu de la barre de négation : au lieu de la mettre au-dessus, comme le fait Lacan, nous allons mettre la barre en dessous pour indiquer la négation.

Commençons par noter la présence des quantificateurs et la position de la barre de négation qui est maintenant placée de manière à séparer les deux groupes. La séparation opère sur la fonction ou sur le quantificateur. Ainsi, nous lisons que la négation porte soit sur — F(x), *soit sur un quantificateur universel* $\underline{\forall x}$*, ou sur celui d'existence* $\underline{\exists x}$. Nous pouvons nous demander si ce que Lacan interroge n'est pas précisément ce qui ne peut pas s'écrire dans la fonction F(x) ? Notamment, à partir du moment où nous lisons que la fonction F(x) est elle-même limite à ne pas pouvoir tout écrire. Or, cette marge de la fonction F(x) est rigoureusement parlant ce qu'on peut appeler l'illisible. Cela dit, il n'est pas étonnant de voir que Lacan remplace le F de fonction pour le Φ de phallus. De cette manière, le Φ devient la fonction par laquelle se construit une expression ou une formule logique.

---

788 Andrea Loparic, « Les négations et les univers du discours », *Lacan avec les philosophes,* Paris, Albin Michel, 1991, p. 240.

789 Voir, A. Loparic, « Les négations et les univers du discours », p. 241.

790 J. Lacan*, ... ou pire,* p. 11.

Il est important de noter que cette notion de fonction ne se trouve pas chez Aristote. Comme le souligne, Jean-Baptiste Gourinat, « l'analyse logique d'Aristote ne prend pas en compte la plupart des formules mathématiques ni la plupart des formules complexes du langage ordinaire »[791]. Pour opérer la conversion entre les langages naturel et logique, Lacan fait référence à Frege qui substitue à l'analyse grammaticale en sujet et en prédicat une analyse mathématique en fonction et en argument[792]. Ainsi, la fonction propositionnelle de Frege, R(x), offre à Lacan la condition nécessaire pour penser la notion de fonction et donc « convertir », par exemple, la mythologie freudienne du complexe d'Œdipe en une fonction logique, ce qui libère définitivement le champ de la psychanalyse (celui de la jouissance) du naturalisme.

Dans le même ordre d'idées, soulignons que la fonction phallique s'écrit avec la logique lacanienne de la manière suivante : $\exists x.\Phi(x)$, et que nous lisons qu'il existe un x qui n'est pas tout phallique ou encore qu'il existe un x qui dit non à la fonction phallique[793]. Mais, si nous voulons avancer une lecture propre au choix de la sexuation, nous dirons que la fonction Φ (x), où Φ est la marque phallique de la fonction, et x est la variable de la différence

---

791 Il est donc vrai que cette non-reconnaissance apparente de la part d'Aristote est pour le moins curieuse, car « le relatif est une catégorie aristotélicienne ». Néanmoins, il est également vrai qu'il s'agit davantage du relatif en tant que catégorie ontologique que de la relation en tant que structure syntaxique, comme en témoigne par exemple le traitement de la sensation et de la science parmi les relatifs. Voir, J-B. Gourinat, « Le traité De l'interprétation entre logique classique et logique non classique », p. 167.

792 J. Frege, « Fonction et concept », *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Cl. Imbert, Paris Seuil, 1971, p. 80-101.

793 Selon Vappereau, cette fonction logique se trouve déjà chez Freud, et cela depuis son texte de 1923, intitulé « L'organisation génitale infantile ». Cependant, Freud n'est jamais arrivé à distinguer le phallus de la fonction du père. Pour Freud, le père reste un père tué, un père symbolique ou le phallus. En tout cas, cela semble être la lecture qu'en fait Lacan. En contrepartie, pour traiter cela et assurer cette distinction structurale essentielle, Lacan reprend l'Œdipe d'où il extrait la fonction phallique pour introduire alors le Nom du père, qui est la marque de la castration. Voir Jean-Michel Vappereau, *Lecture des formules de la sexuation*, p. 7. Inédit. Disponible en ligne: http://jeanmichel.vappereau.free.fr/textes/00.%20Lecture%20des%20formules%20de%20la%20sexuation%20(texte%20integral).pdf ; Voir aussi «L'Anatomie c'est le destin », citation de Napoléon que Freud semble soutenir dans son ouvrage. S. Freud, « La disparition du complexe d'Œdipe », *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1992, p. 121; J. Lacan, *Le séminaire livre V, Les formatons de l'inconscient*, Texte établie par J-A. Miller, Parils, Seuil, 1998, chapitre IV.

sexuelle, est ce qui permettra de construire une différence concernant le registre logique de la jouissance. Il est important de noter que cette variable - x- est la production du maniement logique qui supporte une référence de vérité[794]. C'est de cette manière que nous pouvons conclure que Φ (x) est l'écriture de la jouissance sexuelle (toute ou pas-toute) dans son rapport avec le phallus, donc à la castration. Ici, nous pouvons encore une fois nous rapporter à la citation où Lacan précise que la question autour de l'universel de la femme, ou l'affirmation qu'il n'y a pas d'universel de la femme, pose nécessairement « un questionnement du phallus[795] » et non pas du sexuel. Bien évidemment, le phallus comme fonction est identifié à cette négativité pure qui n'a rien à voir avec le pénis ou encore avec la différence anatomique des corps, comme l'a indiqué Freud. Encore une fois, nous pouvons clairement délimiter le champ de la psychanalyse comme celui de la jouissance ou de la logique symbolique. L'identification homme ou femme n'est qu'un effet de la symbolisation de l'instance de ces lettres que la jouissance laisse dans le corps.

Nous savons que Lacan se sert du vocabulaire logique des prédicats de premier ordre, et que de cette manière il emploie le Φ comme symbole de prédicat unaire, le x comme variable, le ∀ comme symbole de la quantification universelle, et le ∃ comme symbole de quantification existentielle. C'est donc avec ces signes de base : Φx, ∀xΦx, ∃xΦx, qu'il composera lesdites « formules » du tableau de la sexuation que nous écrivons de la manière suivante : ∀x.F(x), ∀x.F(x), ∃x.F(x).

Mais, c'est un faisant appel à des mathématiciens et des linguistes, que le psychanalyste a pu développer dans le séminaire *...ou pire,* à partir de la séance du 08 décembre 1971, une manière d'opérer avec deux sortes de négation, une négation forclusion et une négation discordantielle. Dans le séminaire suivant *Encore* (1972) nous avons la version

---

794 J. Lacan, *... ou pire*, p. 11.

795 J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 17 février 1971, version Starferla.

finale de l'écriture des formules de la sexuation : ∀x.Φ(x) / ∀x.Φ(x) / ∃x.Φ(x) / ∃x.Φ(x), où une négation peut être écrite sur un quantificateur.

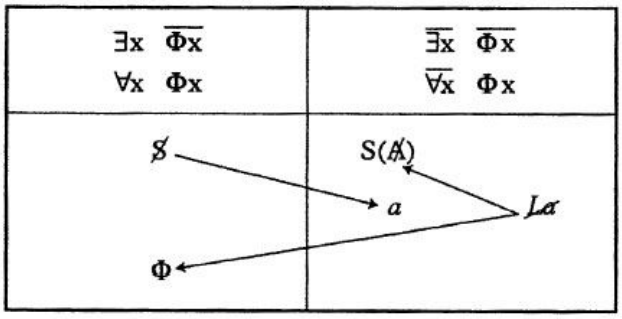


Figure VI Tableau de la sexuation[796]

Or, dans l'écriture du tableau de la sexuation, il n'y a pas un X d'un côté et un Y de l'autre, comme il est d'usage chez les biologistes. Dans le tableau de la logique de la sexuation, nous trouvons le même x, peu importe si nous nous situons du côté homme ou du côté femme, serait-ce un réel qui laisse des marques de « l'impasse sexuelle »[797] ?

Le travail d'élaboration de Lacan sur les formules de la sexuation l'a conduit à faire surgir de façon plus explicite le champ de la jouissance au point d'introduire une jouissance Autre J(Ⱥ). Notons que l'écriture de cette Autre jouissance passe par le biais du pas-tout ∀x.Φ(x) qui permet de rendre compte d'une des formes de l'incomplétude du tout de la

---

796 Lacan développe ce tableau dans la séance 13 Mars 1973 du Séminaire Encore. L'image a été prise de Louis Sciara, « Annexe III. Formules de la sexuation », *Banlieues. Pointe avancée de la clinique contemporaine*, sous la direction de Sciara Louis. Érès, 2011, p. 315-317, disponible en ligne: https://www.cairn.info/banlieues--9782749213910-page-315.htm, consulté le 29 juin 2019.

797 J. Lacan, *…ou pire*, leçon du 15 décembre 1971.

fonction phallique, mais qui se situe du côté femme dans le tableau de la sexuation. Par conséquent, nous avons à faire avec ce qui ne peut se dire, non pas dû à un manque de mot, mais parce que les mystiques ont affaire à cette *ex-sistence* même du sens, le plus souvent, nommé Dieu.

6.5 Conclusion partielle

La difficulté que l'expérience mystique pose à la psychanalyse freudienne tient au fait que le dispositif paradigmatique dont celle-ci se sert, la théorie des pulsions, semble insuffisant pour rendre compte de la notion de jouissance chez Lacan. Il nous a fallu donc mieux délimiter le champ lacanien, celui de la jouissance, comprise à partir de la logique du signifiant. Par la suite, nous avons pu saisir que Lacan distingue deux modalités logiques de jouissance : la jouissance phallique et la jouissance pas-toute phallique. Cette lecture logique nous a permis de mieux saisir la dimension de la marque que la jouissance laisse dans le corps-sexué. Plus encore, nous avons pu conclure que ces marques renvoient à l'inscription du réel dans le corps sous la trace du sexuel. Il a été également question pour nous de pouvoir montrer, à partir du dispositif logique que Lacan met en place, le rapport de discontinuité ou de béance que la jouissance pas-toute entretient aux limites du symbolique. L'accent accordé à la particularité de la jouissance pas-toute nous a permis de mieux comprendre le récit mystique, notamment quand il évoque l'impossible à dire de l'expérience mystique.

7. Théologie mystique

7.1 Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons fortement insisté sur la nécessité de reconnaître le champ lacanien comme étant celui de la jouissance, ou de la logique signifiante.Aussi, nous avons voulu accorder une plus grande lisibilité à ces concepts ainsi qu'à leur usage dans la production d'une lecture analytique de certains éléments de l'expérience mystique comme, par exemple, l'expérience de l'ineffable. Dans ce dernier chapitre, nous reprendrons des notions déjà évoquées dans les chapitres précédents, mais désormais nous les situerons dans un tout autre champ, celui de la théologie mystique thérésienne.

Ainsi, dans la première section intitulée « La particularité de la lecture thérésienne », nous soulignerons comment la notion de grâce est au cœur de son expérience**.** Cette analyse nous conduira à questionner la possibilité de la liberté. De cette manière, dans la deuxième section intitulée « La liberté d'après Thérèse », nous aborderons la réflexion thérésienne sur la notion de liberté. Dans la troisième section intitulée « Le don de sa présence : un livre vivant », l'analyse portera sur la rencontre de Thérèse avec Dieu qui se donne sous la forme d'un livre à lire. Ici, il s'agit moins de souligner l'écriture, que le rapport de la carmélite à la lecture. Dans la quatrième section, intitulée « La grâce est-elle éthique? Ponce-Pilate et Matthieu », nous analyserons la condition nécessaire pour participer à la grâce de Dieu à partir de deux passages bibliques qui soulignent la rencontre avec Dieu : celle de Ponce-Pilate ainsi que celle de Matthieu. Ces situations, nous conduirons à questionner les limites de la liberté. Dans ce même ordre d'idées, dans la cinquième section intitulée « Le choix forcé et l'après-coup »,

nous proposerons une relecture de la doctrine de la prédestination à la lumière de la théologie thérésienne. Dans la sixième section, intitulée « Le désir-amoureux de Dieu pour la personne humaine », nous poursuivrons notre parcours avec la problématique que pose le désir de Dieu pour les humains et de ceux-ci pour Dieu. Pour conclure, dans la septième section, intitulée « L'union mystique », nous allons aborder l'union mystique comme accomplissement de l'amour marqué par le réel de la rencontre.

7.2 La particularité de la lecture thérésienne

Il est certain que la particularité de Thérèse repose sur la clarté et la profondeur de son vécu. La sainte développe une analyse rigoureuse de sa propre expérience spirituelle qui, soulignons-le, ne tombe pas du ciel. Le vécu de Thérèse de Jésus de même que sa théologie mystique sont le produit d'un intense travail, sur ses propres résistances et ses empêchements, qui l'a conduite à développer une lucidité inouïe de sa condition humaine et de la condition humaine de la beauté du Verbe incarné. Sans ce travail sur son rapport à Dieu, cette femme d'Avila n'aurait pas été capable d'expérimenter la vérité dans l'ivresse de l'esprit, ce dont elle témoigne lors de son récit sur le mystère de la communion intime avec Dieu. Pour cela, en effet, elle est appelée à rechercher et à créer de « nouvelles paroles » (« *nuevas palavras* »)[798]. Elle est saisie de quelque chose de ce réel, de cet impossible à dire, où la rencontre a eu lieu. Aussi, elle travaille vraiment la langue en produisant un langage riche en négations, en oxymores, en contradictions, tout cela dans l'effort de toucher quelque chose qui renvoie aux paradoxes de sa propre expérience.

---

[798] Thérèse, *Livre de la Vie*, 25, 2, p. 169.

Toutefois, il nous semble fondamental de préciser que la particularité de la théologie mystique thérésienne est celle de parvenir à préciser son propre champ d'expérience. Ainsi, il est important de souligner que, même si la mystique soulève des questions qui sont propres à la théologie spéculative, le traitement qu'elle accorde à ce questionnement est élaboré à l'intérieur du champ qui lui est propre et qu'elle parvient à le circonscrire par sa pratique d'écriture et par l'oraison.

Lorsque nous évoquons des questions propres à la psychanalyse ou à la philosophie, nous les traitons à partir de la théologie thérésienne parce qu'elle a des limites tracées qui sont claires. En ce sens-là, comme nous l'avons déjà noté dans le chapitre trois intitulé « L'oraison ou la trouvaille thérésienne », l'élaboration *praxiologique* de la carmélite n'apparait ni comme support ni comme exemple ou illustration à la théologie, la philosophie ou, encore, la psychanalyse. Il nous semble important de souligner que le savoir mystique qui soutient Thérèse offre une autre voie pour traiter l'émergence et les effets de l'inscription du réel qu'elle vit comme Dieu, le trinitaire.

Il y a donc un champ thérésien et celui-ci est la théologie mystique.

> J'avais éprouvé plusieurs fois un début de ce que je vais décrire, mais, comme je l'ai dit, très brièvement. Dans la représentation dont j'ai parlé, où je me figurais me tenir auprès du Christ, et même parfois pensant une lecture, il m'arrivait d'avoir soudain le sentiment de la présence de Dieu de telle façon qu'il m'était impossible de douter qu'il fût en moi ou que je fusse tout abîmée en lui. Ce n'était pas une sorte de vision je crois qu'on appelle cela *théologie mystique*, l'âme est suspendue de telle sorte qu'elle semble tout entière hors d'elle-même. La volonté aime, la mémoire, ce me semble, est à peu près perdue, l'entendement ne discourt pas, à ce que je crois, mais ne se perd point, comme je le dis, il n'est pas actif, mais comme étonné de tout ce qu'il

> comprend ; Dieu veut qu'il comprenne qu'il ne comprend rien de ce que Sa Majesté lui montre[799].

Nous pouvons dire que la particularité de l'écriture thérésienne est qu'elle fait l'effort laborieux de rendre compte de ce qui se passe lors de la rencontre avec Dieu. Voici, très clairement, la définition du champ proprement thérésien. Notons que, pour délimiter davantage ce champ où elle opère, la mystique précise, dans le livre *Les Demeures*, qu'il « serait d'une grande bêtise »[800] d'aller chercher « ce que nous sommes »[801] en nous rapportant « à notre corps »[802]. De même, elle considère une bêtise d'affirmer « que nous avons une âme, parce que nous en avons entendu parler et que la fais nous le dit »[803]. Ayant délimité ces frontières nécessaires, la sainte précise qu'il s'agit de connaître « les biens que peut contenir cette âme, qui habite en cette âme, ou quelle est sa grande valeur »[804] . Le plus étonnant, c'est de noter que la mystique nous invite à chercher ce qu'elle vient de délimiter comme objet de sa recherche dans l'enceinte de ce château qui est à la fois « notre corps »[805] et « notre âme »[806]. Or, notons que son champ de recherche ne comprend pas le corps naturel. En effet, il s'agit plutôt de considérer le corps comme un château intérieur, ce qui est tout à fait autre chose.

---

799 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, p. 64. Nous soulignons.

800 Thérèse de Jésus, *Demeures,* 1, 2, p. 871.

801 *Ibid*.

802 *Ibid*.

803 *Ibid.*

804 *Ibid.*, p. 872. Ma traduction.

805 *Ibid*.

806 *Ibid.*, 1,5, p. 873.

Préciser le lieu où la rencontre avec Dieu devient possible apparait donc comme fondamental. Soulignons maintenant le terme rencontre, car il est au cœur de sa théologie mystique. Que la rencontre avec Dieu puisse définir la notion même de vie spirituelle ou de spiritualité, nous avons déjà abordé ce point. Ce que nous n'avons pas pu avancer, ou pas d'une manière suffisante, ce sont les conditions de cette rencontre. C'est là, encore une fois, que le récit de cette mystique espagnole représente une lecture incontournable. Thérèse ne cesse d'insister sur le fait que c'est Dieu qui agit. Il y a assurément en elle une conscience très claire de la passivité structurale qui caractérise son sujet lors d'un vécu spirituel ou mystique. Ici, nous voyons que l'expérience mystique thérésienne, comme réalité de foi et d'amour, est décrite par la sainte comme un témoignage de l'action de la grâce de Dieu et de son accueil pour le sujet. Certes, nous devons, dans les sections qui suivent, nous interroger sur le sens de cette affirmation, c'est-à-dire se demander comment interpréter ce qui semble se présenter à la carmélite comme le primat de l'action de Dieu.

En termes théologiques, nous pouvons dire que ce qui est mis en analyse par Thérèse est bien le rapport de l'âme avec la grâce (mystique), le don qu'un sujet peut faire de l'expérience de la miséricorde de Dieu. En langage thérésien, c'est Sa Majesté qui agit. « Ce fut une grande chose pour moi que Dieu m'ait accordé dans l'oraison la grâce qu'il me fit, elle me fit comprendre ce que l'aimer signifie, car peu de temps après je vis en moi des vertus nouvelles »[807]. Il en découle tout l'intérêt d'éclairer ces notions qui donnent consistance à la narration thérésienne de la vie spirituelle, comme celles de la grâce et de la miséricorde.

Commençons par faire remarquer que Thérèse s'adresse à Dieu en utilisant les termes de la royauté comme sa « Majesté » par exemple. Son vocabulaire témoigne d'un rapport profondément marqué par une inégalité de rapports. D'ailleurs, les notions de puissance et de grandeur de Dieu sont des thèmes très récurrents dans son récit. Néanmoins, avançons que la puissance de Dieu n'est pas vécue par Thérèse comme une « volonté de puissance » ou comme

---

807 Thérèse de Jésus, *Le livre de la Vie*, 6, 3, p. 38.

un impératif qui viendrait limiter, voire entraver sa liberté. Même si Thérèse soutient des positions d'apparence paradoxale, comme celle où elle définit la vie spirituelle comme la liberté de « se faire l'esclave de Dieu »[808], le rapport toujours dissymétrique entre la personne humaine et Dieu n'est jamais compris comme un assujettissement. Pour Thérèse, souligner cela est fondamental pour assurer la radicalité de la liberté d'appeler Dieu et de répondre à son appel. Pour nous, souligner cela est également important puisque cela nous permet, notamment, de distinguer l'expérience mystique de celle de la psychose. Par exemple, contrairement à Thérèse qui demande la demande de Dieu pour pouvoir le désirer et s'abandonner à lui, sans se réduire en lui, Schreber, décrit par Freud et par Lacan[809], opère le travail inverse : il se voit d'emblée complètement assujetti, envahi, voire persécuté par un dieu qui lui impose la mission de refaire l'humanité, sans répit. Ainsi, sa demande serait de trouver un écart minimal entre lui et Dieu pour ne pas se confondre en lui. L'ex-président de Weimer ne s'expérimente que comme objet d'un Autre jouisseur.

Or, comme nous allons le montrer dans cette partie, le scénario de Thérèse est tout autre ! Non seulement elle s'oppose à la contrainte, mais elle reconnaît dans ce dispositif d'assujettissement un vrai danger pour la vie spirituelle. « Évitez donc la contrainte, car si l'âme se décourage, cela nuit au bien, elle tombe même souvent dans le scrupule, et la voilà inutile à elle-même et aux autres [810] » . Il est vrai que dans la théologie des sept conciles la puissance de Dieu ne sait pas s'imposer sur la liberté humaine, néanmoins, la co-relation entre ces deux libertés semble être davantage marquée dans l'analyse thérésienne, qui arrive à les « concilier » dans l'expérience de la miséricorde. Il est quand même étonnant de voir comment Thérèse œuvre pour fonder ce lieu de liberté, où la rencontre entre l'âme et Dieu est possible.

---

808 *Ibid.*

809 S. Freud, « Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Demantia paranoïdes) décrit sous forme autobiographique (Le Président Schreber) », Trad. P. Cotet et F. Robert, p. 379, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 2008.

810 Thérèse de Jésus, *Chemin de Perfection*, 41, 5, p. 512.

Dans le livre des *Demeures*, elle précise qu'« il est très important de ne pas reléguer, pour ainsi dire, dans un coin et de ne pas mettre dans la contrainte les âmes qui s'adonnent quelque peu ou beaucoup à l'oraison. « Laissez-la évoluer dans ces demeures, du haut en bas et sur les côtés, puisque Dieu l'a douée d'une si grande dignité; qu'elle ne se contraigne point à rester longtemps seule dans une salle »[811]. Comme nous pouvons le noter, la circonscription du champ thérésien trace inévitablement la surface qui pose des limites et qui compose une situation où ce qui est lu est la relation de la personne humaine avec Dieu, et celle de Dieu avec la personne humaine. Ce qui fait question pour la carmélite, c'est toujours et nécessairement le rapport « d'une liberté à l'autre »[812]. Ce n'est que dans cette perspective relationnelle qu'elle conçoit le chemin de la vie spirituelle qui mène à Dieu comme un chemin de libérations successives vers une liberté « parfaite », dit-elle. Pourtant, comme nous pouvons le constater partout dans son œuvre, ce rapport entre libertés est pensé à partir de la reconnaissance intrinsèque de la grâce, de la miséricorde et de la liberté.

7.3 La liberté d'après Thérèse

Dans la section précédente, nous avons évoqué davantage la notion de liberté. Il est vrai que la liberté n'est pas un concept thérésien. La sainte ne conceptualise pas la liberté comme une notion, en tout cas pas dans le sens qu'il prend pour saint Augustin ou pour Sartre, par exemple. Cependant, nous ne pouvons pas dire que la notion de liberté n'est pas une problématique à laquelle Thérèse n'avait pas réfléchi. C'est bien plutôt le contraire, car la liberté, comme nous l'avons indiqué, est au cœur de l'expérience théologique thérésienne, et la

---

811 Thérèse de Jésus, *Demeures,* 1, 2, 8, p. 879.

812 *Ibid*.

sainte en fait part selon différentes perspectives. En effet, nous ne croyons pas que la liberté soit un apport de la pensée contemporaine. Il s'agit de reconnaître que la liberté comme problématique est centrale dans la théologie judéo-chrétienne, et cela au point que nous pouvons dire qu'elle est au cœur même de l'expérience de Dieu, de l'expérience que Dieu fait de la personne humaine et, bien sûr, de l'expérience que la personne humaine peut faire de Dieu. La liberté est donc relationnelle. C'est là une contribution propre à la théologie thérésienne.

Nous n'entamerons pas une comparaison entre Thérèse d'Avila et saint Augustin à propos de cette notion, néanmoins, nous pouvons sans aucun doute affirmer que, pour Thérèse, cette notion devient moins un concept conçu par l'intellect, un don de Dieu, et plus une expérience vécue et comprise, nécessairement, dans une relation. D'une manière peut-être abusive, nous dirons que la liberté pour Thérèse n'a pas le statut de concept, mais celui d'expérience. Ainsi, il est intéressant de noter que la notion de liberté dans l'oeuvre de Thérèse, malgré l'admiration qu'elle éprouve pour l'évêque d'Hippone, présente des éléments qui se rapprochent davantage de la compréhension contemporaine de la liberté. Par exemple, en faisant appel à Karl Rahner, celui-ci souligne que la liberté doit être comprise comme « la prise en charge du sujet par lui-même ». En effet, il s'agit de reconnaître que « tout l'homme n'est pas un être déjà fait, mais un être qui "se fait"[813] », et qui se fait dans l'histoire, affirme Enzo Bianchi, corroborant la lecture de Rahner. Or ce « se faire » de l'homme est une trace fondamentale de la théologie thérésienne. Traiter la liberté à partir d'un devenir dans le Christ est sans aucun doute un des fils conducteurs de l'œuvre thérésienne. Autrement dit, on ne peut pas concevoir la liberté en dehors de l'expérience concrète et singulière qu'un sujet fait avec l'Autre dans une situation donnée. C'est pour cette raison que, pour mieux articuler cette notion chez Thérèse, il nous faut la travailler à partir d'une situation particulière. Mais avant cela, soulignons que son *Livre de la vie* et le *Château intérieur* racontent l'épopée d'une âme qui s'expérimente, en tant que liberté, dans la grâce de l'Autre, soit Jésus-Christ pour Thérèse.

---

813 Enzo Bianche, *Prier la parole : Lecture et méditation des Écritures,* Trad. par l'Abbaye de Bellefontaine, Paris, Albin Michel, 2014, p. 22.

En effet, que sont les passages d'une chambre à l'autre à l'intérieur du château sinon l'allégorie de la liberté ou du parcours d'une âme qui s'expérimente en liberté ? Notons d'ailleurs que, dès le début du livre, l'analogie entre les demeures et les lieux de l'âme est présente. Ainsi, déjà dans la première partie, Thérèse affirme que « [n]ous pouvons considérer notre âme comme un château fait tout entier d'un seul diamant ou d'un très clair cristal, où il y a beaucoup de chambres, de même qu'il y a beaucoup de demeures au ciel.[814] » Selon Álvarez, le *Château intérieur* est

> une leçon de théologie spirituelle qui, doucement, devient un traité de théologie mystique, écrit par une femme qui a expérimenté et pensé à fond son propre développement spirituel et mystique et qui, de là, est capable de s'élever du plan narratif au plan doctrinal et de codifier, à sa façon, l'itinéraire du chrétien jusqu'à parvenir à la plénitude de vie christologique et trinitaire, dans l'Église[815].

La question est de savoir comment comprendre le différence entre une demeure et l'autre, car cette inégalité est posée par l'analogie thérésienne. Peut-on dire que, selon Thérèse, l'âme est moins libre dans la première demeure que dans la deuxième ? Ou doit-on dire qu'il n'y a pas de calcul possible de la liberté de l'âme ? Nous soulevons ces questions, car nombreux sont les auteurs comme Waltraud Linnig, Isabel Velasco-Zamarreño et François-Régis Wilhélem, qui tendent à distinguer les différents types ou modalités de liberté, allant ainsi de l'esclavage jusqu'à la « liberté parfaite[816] ».

---

814 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 1, 1, p. 871.

815 T. Alvarez, *Château intérieur,* p. 142.

816 Waltraud Linie ; Isabel Velasco-Zamarreño ; François-Régis Wilhélem, *Enfin Libre ! Sur les pas de Thérèse d'Avila*, p. 109.

En ce même sens, la psychanalyste Mercedes Blanco, publie dans la revue *Savoirs et Clinique* un article intitulé, « Les raisons de la jouissance chez Thérèse d'Avila ». Dans cet article, l'auteure lit le voyage intérieur proposé par Thérèse comme un « progrès », où « chaque pas en avant, chaque passage à une demeure plus centrale s'accompagne d'un plus haut degré de liberté[817] ». Donc, pour les auteurs comme Blanco, c'est la nature même de la liberté qui se voit altérée selon la demeure où se place l'âme. Certes, nous ne pouvons pas ignorer la différence posée pour chaque demeure. Il y a effectivement chez Thérèse une sorte de géographie spirituelle qui structure sa pensée. D'ailleurs, Thérèse elle-même le soulève. Il ne faut pas figurer ces demeures les unes à la suite des autres, comme une enfilade d'appartements. « Il faut que vous soyez attentives à cette comparaison.[818] » Car même si cette architecture a une visée précise, la compréhension de celles-ci n'est pas donnée à tous et surtout pas de la même manière. À tout le moins, que la septième demeure est, au plus intime de l'âme, le lieu « où se passent les choses les plus secrètes entre Dieu et l'âme»[819]. De toute manière, « personne ne peut les comprendre toutes, tant elles sont nombreuses ». Toutefois, c'est Dieu qui décide ce que l'âme peut comprendre et là où elle peut se loger. Il est également important de souligner que les faveurs accordées par Dieu n'ont aucun rapport nécessaire avec la sainteté : « Il arrive, ainsi, que celui à qui il fait ces faveurs ne soit pas plus saint que celui à qui il ne les fait point[820] ». Donc, il nous semble clair que l'effort de vouloir attribuer une rationalité évolutionniste ou progressiste aux demeures, comme le fait Blanco, ne tient pas selon la lettre de Thérèse. Cependant, il est vrai que, selon le lieu où elle se trouve, le rapport de l'âme avec Dieu est particulier.

Il est intéressant de noter que, par rapport au château, Thérèse affirme que l'âme « n'a pas à y pénétrer, puisqu'il est elle-même, tout comme il semblerait inutile de dire à quelqu'un

---

817 Mercedes Blanco, « Les raisons de la jouissance chez Thérèse d'Avila », *Savoirs et clinique*, vol. 8, nº 1, 2007, p. 13-25.

818 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 1, 2, p. 872.

819 *Ibid.*

820 *Ibid.*, 1, 3, p. 872.

d'entrer dans une pièce où il serait déjà[821]. » Pourtant, cela ne l'empêche pas de poser la question de savoir « comment nous pourrons y pénétrer[822]. » Y a-t-il là une confusion ou une contradiction mystique ? Nous ne pensons pas qu'il y ait là contradiction de la part de la sainte : elle essaie plutôt de délimiter les différentes facettes de son expérience. Toutefois, revenons à la question du comment nous pourrons rentrer dans le château, ou encore pourquoi certaines âmes font le choix de rester en dehors ou se contentent de rester dans les premières demeures. À ce propos, la sainte précise

> Mais vous devez comprendre qu'il y a bien des manières différentes d'y être; de nombreuses âmes sont sur le chemin de ronde du château, où se tiennent ceux qui le gardent, peu leur importe de pénétrer à l'intérieur, elles ne savent pas ce qu'on trouve en un lieu si précieux, ni qui l'habite, ni les salles qu'il comporte. Vous avez sans doute déjà vu certains livres d'oraison conseiller à l'âme d'entrer en elle-même; or, c'est précisément ce dont il s'agit[823].

Notons que nous sommes au cœur de la réflexion théologique de la liberté. Il vaut la peine de souligner que, peu importe où se trouve l'âme, elle n'est jamais seule. Voilà un autre trait fondamental de la théologie thérésienne ; l'âme est toujours en relation, elle est toujours en commerce avec Dieu, que celui-ci soit reconnu comme tel ou pas. Mais, « ceux qui n'y croiraient point n'en auront pas l'expérience, car Dieu tient beaucoup à ce qu'on ne limite pas ses œuvres[824] ». C'est là que nous trouvons un autre élément primordial. En effet, nous pouvons dire que, si pour Thérèse de Jésus la relation avec Dieu est structurale, c'est-à-dire qu'elle est constitutive de l'âme, la prise de conscience de cette relation n'advient pas comme

---

821 *Ibid.*, 1, 5, p. 182.

822 *Ibid.*

823 *Ibid*.

824 *Ibid.*, 1, 4, p. 873.

produit d'une pratique ou de l'adhésion à un système de croyances. Pour Thérèse, si la prise de conscience de la relation avec Dieu s'opère à l'insu d'une éventuelle volonté humaine, c'est parce qu'elle ne relève que de la grâce, c'est-à-dire, du don que Dieu fait à l'âme. Il y a une primauté de la grâce chez Thérèse, sur ce point, elle est catégorique, et elle soutient cela à plusieurs reprises dans ses écrits. Nous allons nous interroger sur cette primauté de la grâce chez la sainte dans les sections intitulées « La grâce de la rencontre » et « Le choix forcé et l'après-coup ». Pour l'instant, essayons d'établir les bases de sa théologie.

D'ailleurs, il est également important de souligner que la notion même de relation est pour Thérèse une action de grâce. De cette manière, nous pouvons dire à l'inverse de cette affirmation que la grâce est, pour ainsi dire, une relation ou encore « une qualité de relation avec le donateur de la grâce présent au centre de l'âme »[825]. Ainsi, si nous nous penchons sur la structure narrative du *Château intérieur*, nous pouvons facilement nous rendre compte que Thérèse aborde sous certaines perspectives des caractéristiques et des résistances fondamentales que l'âme éprouve par rapport à son désir de Dieu. Nous reprendrons cette question dans la section suivante dédiée à l'analyse de la grâce. Pour l'instant, soulignons que cette prise de conscience de la relation ou de la grâce à proprement parler peut ne pas être instantanée. Chez Thérèse, par exemple, elle n'apparaît qu'a posteriori : « [s]a vie passée lui apparaît ensuite, ainsi que la miséricorde de Dieu, avec une grande vérité et sans que l'entendement doive partir en chasse : ce qu'elle doit manger et comprendre est là, tout cuit.[826] » C'est donc après son expérience qu'elle arrive à se rendre compte de ce qu'il s'est passé et à la comprendre. L'effet de cette lecture a posteriori aura pour conséquence de lui faire percevoir qu'elle n'est jamais la source des grâces qu'elle recevait et sans aucun mérite, car ces « faveurs » – pour employer un terme thérésien – ne faisaient que désigner le désir de Dieu à son égard.

---

825 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie,* 19, 2, p.113.

826 *Ibid*., p.127.

> La première fois que Sa Majesté accorde cette faveur par une vision imaginaire, Elle veut montrer à l'âme sa très Sainte Humanité pour qu'elle en ait la pleine connaissance et n'ignore rien du don souverain qu'elle reçoit[827].

Comme nous pouvons le constater, chez Thérèse, nous pouvons relier la conscience à la connaissance. Il ne s'agit pas ici de renvoyer à l'expérience de saint Thomas qui, en étant touché par la plaie inscrite sur le corps mystique du Christ, prend connaissance de la vérité. N'y aurait-il pas, dans la pratique de l'écriture et de l'oraison, la possibilité, pour Thérèse, de toucher avec le bout de ses doigts les petites lettres de vérité ? Il est vrai que Thérèse ne se donne pas le travail de distinguer le terme de connaissance de celui de savoir. Toutefois, elle précise sans hésitation que la connaissance mystique n'a de rapport ni avec la théologie spéculative ni avec la philosophie. Cela n'équivaut pas à un rejet de la connaissance intellectuelle, bien au contraire : « j'ai toujours estimé le savoir[828] », dit la carmélite. Elle-même n'hésite pas à critiquer les prêtres qui, étant « à moitié savants », ont fait grand tort à son âme[829]. Cela montre l'importance de la formation intellectuelle pour la sainte. Toutefois, il semble capital pour Thérèse de pouvoir distinguer ce savoir qui est propre à la théologie mystique, ce savoir qui se présente comme un don de Dieu lors de l'union, de la connaissance comme fruit du travail intellectuel. Ainsi, elle affirme que « [l]'expérience m'a montré que mieux vaut qu'ils ne sachent rien, à la condition d'être vertueux et de saintes mœurs, car ceux-là ne se fient pas à eux-mêmes et consultent ceux qui savent[830] ». Elle montre clairement que la question n'est pas de savoir si c'est bien ou pas d'être ou de ne pas être un intellectuel, mais

---

827 Thérèse de Jésus, *Demeures,* 7, 2, 1, p. 1020.

828 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 5, 3, p. 32.

829 *Ibid*.

830 *Ibid*.

de savoir si le sujet, intellectuel ou pas, est disposé à l'accueil de l'autre et, par conséquent, à la rencontre réelle avec Dieu.

Cependant, reprenons notre question, à savoir, comment se fait-il qu'une âme puisse choisir de demeurer en dehors du château ? Autrement dit, pourquoi l'âme ne s'adresse-t-elle pas nécessairement au centre du château ? La réponse à cette question ne peut pas renvoyer à autre chose qu'à l'exercice de la liberté elle-même, c'est-à-dire, à la condition de l'homme et de la femme, créées à l'image et à la ressemblance de Dieu. Notons que Thérèse fonde une lecture de la liberté comme condition humaine à partir d'une analyse de l'acte créateur de Dieu qui crée Adam et Ève, tous les deux, des corps affectés par la parole, à son image et à sa ressemblance comme le décrit le livre de la *Genèse.* Comme nous pouvons le constater, dans le champ théologique, la liberté n'est pas une acquisition ni même un don, car elle caractérise la condition même des corps-parlants créés par Dieu. Mais essayons de développer davantage cette lecture.

Rapportons-nous donc au récit biblique où nous lisons qu'il est interdit à la créature de manger le fruit de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais[831], et que, devant une telle consigne, Adam et Ève expérimentent tous les deux leurs libertés, pouvant choisir entre manger ou ne pas manger. La suite de la narration, nous la connaissons. Pourtant, soulignons que la question est bien plus grave que celle de manger ou ne pas manger, car elle engage le mode même d'être dans le monde d'Adam et d'Ève. N'arrêtons pas là, quel que soit leur choix, ce faisant, c'est Dieu lui-même qui, comme sujet de liberté, se trouve limité par la situation donnée par la liberté du premier couple et de Satan, le serpent. Or, n'est-ce pas précisément le dépassement de cette chute qu'expérimente Thérèse dans le mystère de l'union avec Dieu ? Ou encore, n'est-ce pas ce que promet l'oraison ?

---

[831] Genèse 2,16-17.

Nous donnons ici un accent proprement thérésien à la question de la liberté, voire du salut. Le cœur de cette situation est la liberté et la limite qu'elle-même pose à Dieu et à la condition humaine. Thérèse dirait que Dieu est en quête de l'humanité, mais il ne peut pas lui faire violence. En tant que créateur, le Dieu de la narration biblique fonde et soutient aussi la liberté humaine, cette capacité d'agir selon ses propres engagements et de se déterminer soi-même, comme l'a bien souligné Rahner[832]. Dans l'expérience la plus originaire et la plus intime du commencement de l'histoire, divine et humaine, nous avons d'emblée une mise en scène relationnelle de la liberté et, par conséquent, de la responsabilité. Autrement dit, si nous pouvons penser la condition humaine comme liberté, c'est dans la mesure où elle est créée par Dieu qui est lui-même liberté. Donc, si la condition humaine manifeste des traits de Dieu, c'est dans la mesure où Dieu est présent dans sa création en la faisant participer à sa lumière. Thérèse se sert d'un recours symbolique pour rendre compte de cela, l'image du cristal resplendissant illustre bien la corrélation entre la condition humaine et celle de Dieu[833], voire de la pénétration de la présence de Dieu dans toute sa création.

Mais à présent, si nous revenons à notre question concernant ce qui détermine l'entrée dans le château intérieur, ainsi que les progressions à l'intérieur de celui-ci, disons que l'exercice de la liberté que chaque âme exerce par sa condition de créature détermine pour ainsi dire le lieu où elle se trouve. L'âme est donc protagoniste de son salut. Ainsi, il y a des âmes « si malades, si accoutumées à s'arrêter aux choses extérieures, que c'est sans remède, elles ne semblent pas pouvoir entrer en elles-mêmes ». Selon Thérèse, beaucoup de cela, tient au type de relation que ces âmes établissent, « elles ont une telle habitude de n'avoir de rapports qu'avec la vermine et les bêtes qui vivent autour du château qu'elles leur ressemblent déjà beaucoup[834] ». Bien que créées par Dieu, elles ne peuvent faire autrement, « c'est sans

---

832 « [L]a liberté, en son essence fondamentale, a pour objet le sujet connu comme tel en sa totalité. Dans la liberté réelle, le sujet se vise toujours lui-même, se comprend et se pose lui-même, en fin de compte ne fait pas quelque chose, mais se fait lui-même ». Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p. 113.

833 Voir note 757.

834 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 1, 6, p. 373.

remède[835] », souligne la carmélite. Cependant, il est intéressant de noter que, pour Thérèse, la cause de cet accommodement, voire de ce conformisme à la misère ou à l'aliénation, pour le dire en termes contemporains, tient à deux raisons distinctes, mais qui sont liées l'une à l'autre. La première, c'est la peur de se connaître, « de tourner la tête vers elles-mêmes[836] »; la deuxième, c'est la « considération » ou la reconnaissance, car cette âme, « qui ne considère pas à qui elle parle, et ce qu'elle demande, et qui est celle qui demande, et à qui[837] », ne peut, sans ces considérations, faire oraison et, par conséquent, ne peut pas rencontrer Dieu.

De cette manière, en objection à Blanco, entre autres, nous soutenons avec Thérèse que la différence entre les demeures n'indique pas une différence de degré en ce qui concerne la liberté. Ainsi, nous ne pouvons pas dire que l'âme qui se trouve dans la première demeure est moins libre que celle qui se trouve dans la cinquième. Néanmoins, nous ne pouvons pas non plus nier la différence entre les demeures, car celles-ci ne sont pas des lieux sans lien les uns avec les autres. Plus précisément, pour rendre compte de la particularité de chaque demeure et de ce sur quoi joue cette différence, il nous faut reconnaitre, à partir des écrits thérésiens, que la distinction entre les demeures concerne le type de relation que l'âme s'autorisa avoir avec elle-même et, par conséquent, avec Dieu. Dans un des premiers mots du livre des *Demeures*, avant même de présenter sa notion du château intérieur, Thérèse avance le cœur de sa pratique : la liberté et l'expérience contemplative pratiquée autant dans l'écriture que dans l'oraison. Il s'agit pour la mystique surtout de se disposer à un « s'offrir à moi ce qui sera[838] ». Or, de façon surprenante, ce n'est pas seulement cette disposition proprement mystique qui la conduit à un « *otro cielo* »[839].

---

835 *Ibid*.

836 *Ibid*.

837 *Ibid.*, 1,7, p. 874.

838 *Ibid.*, 1, 1, p. 869.

839 Thérèse de Jésus, *Castillo intérieur* (*Demeures*),7, 1,3, p. 830 de l'édition espagnole. Voir note 460.

7.4 Le don de sa présence : un livre vivant

Dans la section précédente, nous avons précisé que ce qui détermine l'âme à rester dans une demeure et pas dans une autre, ou encore ce qui la détermine à rester à l'extérieur renvoie à l'exercice de la liberté. Cependant, la difficulté que pose cette lecture est que, chez Thérèse, nous ne pouvons pas appréhender la notion de liberté sans l'articuler à une autre notion, celle de la grâce. En outre, nous pouvons d'emblée affirmer que, pour la mystique, l'une ne va pas sans l'autre, car entre grâce et liberté il y a un rapport nécessaire. Comprendre cela parait capital pour appréhender la condition de possibilité de la vie spirituelle selon Thérèse. Pour cela, essayons de caractériser cette notion à partir d'une situation concrète dont témoigne Thérèse dans son *Livre de la vie*.

Le chapitre 26 de cet ouvrage soulève une expérience qui a profondément marqué sa vie et qui fut le moment déterminant de sa conversion. Mais, avant de le présenter, elle explique à quel point les livres de spiritualité et les romans de chevalerie furent importants pour elle, et à quel point elle avait souffert lorsque l'Inquisiteur général, Fernando de Valdés, avait ordonné la publication de la version espagnole de l'*Index* romain[840], interdisant par là même la publication et la circulation de certains titres en langue castillane. Or, Thérèse, qui ne lisait pas le latin, se vit donc empêchée de lire ces livres désormais interdits. C'est donc en

---

[840] En janvier 1559, l'index romain de Paul IV est publié ainsi que les directives pour son éventuelle application. La rigueur de cet index n'a pas plu au peuple espagnol et même l'Inquisition de Barcelone a essayé de notifier cela au Conseil général de l'Inquisition. Nous ne savons pas si cet appel a produit un impact quelconque, ce que nous savons c'est que, différemment du Portugal, l'Inquisition espagnole décida de se donner un catalogue propre de livres interdits. C'est ainsi que, le 17 août 1559, l'Inquisiteur général, Fernando de Valdés, ordonna la publication de la version espagnole de l'*Index* romain. Selon Joseph Pérez, la particularité de la version espagnole de l'Index, c'est qu'il visait les illuministes plus que le luthéranisme ou le calvinisme. Cf. Joseph Pérez, *Thérèse d'Avila*, Fayard, Paris, 2007, p. 250. Pour ce qui est de l'Index, voir Jésus Martínez de Bujanda, René Davignon, Ela Stanek, *Index de l'Inquisition espagnole*, 1551, 1554, 1559. Centre d'études de la Renaissance, Sherbrooke, Édition de l'Université de Sherbrooke, p. 113.

éprouvant une peine très vive qu'elle confia à Dieu son désarroi, et celui-ci répondit à son appel de la manière suivante:

> « N'aie pas de peine, je te donnerai un livre vivant, » *je ne pouvais pas comprendre* pourquoi on me disait cela, n'ayant pas encore eu de visions ; mais très peu de jours après, je le compris très bien, tant je trouvai de sujets de recueillement dans ce que j'avais devant les yeux : Le Seigneur m'a instruite de tant de façons, avec tant d'amour, que les livres me furent désormais à peu près inutiles, et même tout à fait. *Sa Majesté a été le vrai livre* où j'ai trouvé *toutes les vérités*. Béni soit ce livre *qui imprime en nous ce qu'il faut lire d'une manière qu'on ne peut oublier !*[841]

Nombre d'éléments peuvent être dépliés autour de ce passage. Commençons par souligner que le XVIe siècle espagnol est en pleine crise, dont nous avons travaillé la notion dans le deuxième chapitre de cette thèse. Il est possible de lire la crise dans ce contexte comme étant du côté de l'interdiction des livres, causée par l'*Inquisition* ou par l'*Index,* ce qui est abondamment répertorié par les historiens. Jeannine Poitrey pointe cet épisode comme étant majeur dans la vie de Thérèse, car il inaugure une nouvelle étape dans la vie de la religieuse. Selon Poitrey, cet événement établit une frontière entre un avant et un après qui se pose d'une manière radicale, et qui touche précisément le rapport de Thérèse à Dieu, à la lecture et, par conséquent, à l'écriture. L'interdit posé par *l'Index* a donc ouvert d'autres portes à la sainte. Ainsi, dans « l'avant », dit Poitrey, « [Thérèse] avait cherché anxieusement dans les livres la solution de sa vie[842] », et dans « l'après », « désabusée (…) elle [la sainte] abandonne ses chers "livres spirituels"[843] ». Cependant, il est important de préciser que cet « abandon » invoqué par

---

841 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 26, 5, p. 182. Nous soulignons.

842 J. Poitrey, *Introduction à la lecture de Sainte Thérèse d'Avila*, p. 41.

843 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 26, 5, p. 182.

Poitrey est relatif, car comme nous venons de l'affirmer, Thérèse n'a, depuis, jamais cessé d'écrire, c'est-à-dire qu'elle ne cesse pas de lire à la fois ce qui s'écrit et à la fois ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire.

Certes, Thérèse, parmi d'autres, est confrontée de très près à ces vicissitudes. Toutefois, peut-on nous contenter d'une telle lecture ? Nous ne pouvons réduire le récit thérésien à des questions d'ordre politique ou psychologique. Il ne s'agit pas de nier leur importance en ce qui concerne l'expérience religieuse de Thérèse, mais il ne faut pas se laisser séduire par cette lecture. Ce qui fait crise pour Thérèse peut être interprété comme la rencontre avec Dieu. D'ailleurs, notons que l'effet immédiat de cette rencontre est ni plus ni moins l'incompréhension : « *je ne pouvais pas comprendre »,* souligne-t-elle. Afin d'appréhender cette incompréhension, nous devons nous arrimer le plus étroitement possible au texte. En effet, il est nécessaire de souligner l'effet de sidération subjective qui a été bouleversant pour Thérèse. Il ne s'agit rien de moins que de pointer l'étrangeté radicale causée par la résonance d'une voix vécue dans le réel de la chair. Nous ne pouvons rendre compte de l'ampleur de cette expérience sans considérer la dimension d'horreur et de monstruosité qu'elle engage, d'où l'effet majeur de sidération et de décentrement de soi. Dans un deuxième temps, Thérèse précise que son incompréhension venait du fait qu'elle n'était pas préparée ou initiée à cette sorte d'expérience, d'où l'effet effrayant de la surprise. Comment peut-on être préparé à recevoir Dieu ? Dieu est-il précisément ce à quoi personne ne peut se préparer, et cela d'aucune manière ?

Par ailleurs, on note que le « s'offrir à moi ce qui sera[844] » indique une position éthique fondamentale pour la rencontre avec Dieu. De plus, il s'agit de l'accomplissement nécessairement bouleversant de cette rencontre. À ce propos, Poitrey a tout à fait raison de noter que cet événement a inauguré une nouvelle étape dans la vie de la religieuse. La rencontre avec Dieu fait coupure dans l'ordre des choses au point que Thérèse pose un avant et

---

844 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 1, 1, p. 869.

un après, comme l'affirme l'hispaniste[845]. Mais, pour ce réel qui divise, nous devons considérer que Thérèse s'est mise à l'*écoute* et à *lecture* de ce qui se passait en elle. En effet, elle a consenti à cette rencontre et après l'avoir accueillie elle a pu, « très peu de jours après », dire avoir « compris très bien » ce qui s'est passé. Il est important de noter que, dans cet effort de rendre compte de cet événement, non seulement une conversion se fait, celle de la religieuse, mais également, comme le souligne Poitrey, celle de Dieu. Le fait que Thérèse se mette à comprendre, quelque temps après, n'est-ce pas déjà un indice qu'elle a vécu une expérience qui échappe à une compréhension immédiate, donc de l'ordre du réel? Par la voie du « recueillement », Thérèse laisse entendre qu'elle a pu appréhender ce qui s'est passé. Mais que s'est-il passé au juste ? Heureusement, Thérèse a pu soutenir le réel de la discontinuité, provoquée par l'émergence de la voix de Dieu, en la réduisant dorénavant à la temporalité propre de l'acte de la révélation.

Encore une fois, en lisant le texte au plus près, nous pouvons constater que la conversion de l'horreur ou du sublime associés à l'intervention divine est traitée par la pratique contemplative : « tant je trouvai de sujets de recueillement dans ce que j'avais devant les yeux ». C'est donc autour de l'oraison que nous notons la première mention de la compréhension qui, définitivement, apparait pour traiter le débordement de cet événement. Nous repérons que, contrairement à l'orientation habituelle qu'elle donne à la pratique d'oraison comme un se laisser être présent devant la présence, Thérèse affirme cette fois-ci clairement qu'elle cherchait et qu'elle a trouvé des « sujets de recueillement ». Autrement dit, par la voie des signifiants, des mots, de la mémoire ou tout simplement d'une référence quelconque la mystique cherche à traiter l'excès causé par l'irruption réelle de la voix de Dieu. Il y a ici un processus de conversion de l'impossible à représenter en un signe qui représente l'impossible à représenter. À ce propos, nous sommes en mesure d'ajouter une nouvelle information sur la pratique de l'oraison et de l'écriture : ces deux pratiques dévoilent ou même introduisent un réel – de la présence de Dieu. Cependant, ces pratiques contemplatives voilent

---

845 Voir note 794.

également ce qui est dévoilé. Ainsi, si la rencontre avec Dieu suscite, d'une part, l'éveil de la connaissance, d'autre part, elle implique l'impossibilité de connaitre. Il y a une sorte de dialectique entre la discontinuité et la continuité, entre l'impossible à dire et le possible à dire qui semble constituer la pratique mystique thérésienne. C'est dans cette scansion-là que nous pouvons peut-être localiser l'émergence du savoir mystique auquel Thérèse fait référence.

Même si la rencontre avec Dieu n'est qu'un instant passager, Thérèse ne sort pas indifférente de cette expérience. Elle écoute son Dieu, et Celui-ci se donne lui-même à la sainte sous la forme d'un livre vivant (un *libro vivo*) où elle trouve « toutes les vérités[846] ». Soulignons que ce livre vivant laisse *imprimer en elle*, sur la surface de son corps, les traces de cette rencontre, de « ce qu'il faut lire d'une manière qu'on ne peut oublier ! ». Ce marquage par l'écriture ou par la lettre de Dieu apparait à plusieurs reprises chez Thérèse. Par exemple, dans le premier chapitre du *Livre de la vie*, la sainte dit que Dieu, le Seigneur, pour reprendre son expression, lui a fait la grâce de marquer en elle dès son enfance « le chemin de la vérité[847] ». Autrement dit, cette notion de la marque comme témoignage de cette rencontre avec la Parole, comme cet impossible à oublier, constitue un élément majeur pour sa théologie, notamment parce que cette impression dans la chair demande à être lue. C'est autour de ces inscriptions que, si nous nous rapportons à la citation du chapitre 26, nous pouvons identifier la deuxième référence que la sainte fait au savoir ou à l'instruction que Dieu lui accorde. Rappelons que la première référence est développée à partir du recueillement et que la deuxième est celle mystique, instruite par Dieu, qui apprend à Thérèse à *lire* le livre vivant. Or, qu'est-ce que ce livre vivant sinon le corps du « Christ tout couvert de plaies »[848] ?

Ici, comme pour saint Thomas, les plaies doivent être lues comme des lettres de ce *libro vivo* qui, pour Thérèse, est le corps de Jésus le Christ. Il est intéressant de noter que le

---

846 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 26, 5, p. 182.

847 *Ibid.*, 1, 4, p. 15.

848 *Ibid.*, 9, 1, p. 60.

champ théologique thérésien, voire la théologie catholique, conduit le sujet à la compréhension du mystère comme une pratique de lecture de la lettre. Toute la difficulté que ce point théologique réclame c'est de ne pas prendre les « plaies » ou les « inscriptions, les « marques » ou encore les lettres pour des figures du langage. Les signifiants « plaie » et « marques », par exemple, doivent être lus dans leur matérialité, c'est-à-dire comme ce qui relève de la lettre[849]. Il y a un passage de cette citation du chapitre 26 qui exprime avec évidence la différence que Thérèse pose entre la lettre et les signes graphiques, il s'agit bien de souligner que lorsqu'elle a appris à lire les lettres du livre vivant, elle a abandonné les livres qu'elle lisait avec tout l'imaginaire qu'ils supportaient. Différemment de ces images de chevaliers ou même de la vie spirituelle, l'inscription de ces marques dans le corps, comme effet de lecture, reste inoubliable.

Souligner cette littéralité ou ce *lettrisme* mystique nous semble essentiel pour comprendre la démarche thérésienne dans sa particularité, mais également l'expérience mystique chrétienne[850] dont la forme la plus extraordinaire est celle du don eucharistique. Ainsi le « Très Saint-Sacrement » est invoqué en association à la première phrase du *Cantique des cantiques*: « Qu'il me baise du baiser de sa bouche[851] ». De plus, la carmélite soulève à la fois que les paroles du « Seigneur » dans les *Cantiques* et à la fois les paroles de la consécration du mystère eucharistique, « ceci est mon corps[852] », doivent être « prise[s] à lettre[853] », car « c'est l'amour qui les dit[854] ». Pourtant, comme le remarque Thérèse, la prise à

---

849 Il est intéressant de noter que le traitement thérésien de la lettre s'approche davantage du concept lacanien de la lettre, comme nous avons pu le constater dans le cinquième chapitre.

850 Ou pour les Églises conciliaires.

851 « Qu'il m'embrasse à pleine bouche! », *Cantiques des cantiques* 1.1.

852 Matthieu 26, 26.

853 Thérèse de Jésus, *Pensées sur l'amour de Dieu, Œuvres complètes*, tome II, p. 566.

854 *Ibid*.

la lettre de ces paroles marquantes n'est pas possible ou lisible sans que l'amour de Dieu ne « les a[it] mis[e] hors d'eux[855] ».

Il est important de souligner que les marques ici ne constituent pas seulement ce reste qui résiste à toute symbolisation, comme nous l'avons traité lors de notre quatrième chapitre dédié à l'analyse de la notion de trace ou d'inscription (*Niederschrifts*) à partir de Freud. Certes, il s'agit d'indiquer le réel, mais pas que cela, car ici il convient de pointer cette frontière du réel qui reste en marge du signifiant. En ce sens-là, nous pouvons dire que le traitement que la carmélite accorde à la lettre se rapproche davantage de celui de Lacan, ou possiblement l'inverse, c'est-à-dire, le maniement de la mystique avec la lettre a pu, entre autres, servir d'appui au psychanalyste. Effectivement, il n'y a pas chez Thérèse un savoir sur Dieu, comme il n'y a pas chez Lacan un savoir sur le réel. Toutefois, comme nous l'avons déjà souligné, ce que la carmélite témoigne est plus que témoigner. Elle produit un savoir sur ce que lui arrive. Il est indubitable qu'il y a chez Thérèse un savoir sur les marques qui tracent la surface qui fait limite entre le possible et l'impossible à dire. Or, autant chez Thérèse que chez Lacan, il y a un travail de lecture sur les effets du réel qui laisse traces de ce qui est advenu.

Même si quelque chose de cette lecture lui échappe[856], ce travail de lecture et de maniement (voire de toucher) des surfaces que ces plaies dessinent joint savoir et vérité. C'est ici que nous pouvons localiser sa théologie mystique à proprement parler. Autrement dit, le savoir de Thérèse est issu de son vécu avec Dieu et de ce qu'elle arrive à lire, voire à produire de cette rencontre, toujours et nécessairement inattendu. Néanmoins, comme nous l'avons déjà souligné, la vérité ici ne se présente pas comme un concept, mais comme une expérience, et le

---

855 *Ibid*.

856 « La lettre échappe à l'écriture et à la lecture comme de la voix échappe à la parole et du regard (du "se faire voir") à la vision. En considérant un caractère de l'alphabet, le travail de la Lettre révèle cet aspect. Le caractère "c" considéré seul n'est plus tout à fait le même lorsqu'il est pris dans un mot, par exemple "chose". Sa prononciation s'en trouve changée. La Lettre fait littoral entre réel et symbolique: tracement de bord en même temps que rature d'aucune trace (.E t, p. 3-10). » Guy-Robert Saint-Arnaud, « De persona à la Lettre », Michel Bertheux, Guy-Robert Saint-Arnaud, Nicole Sottiaux, Jean-Michel Vappereau, *LU: Le pliage du schèma de Freud,* Paris, Topologie en Exstension, 1998. p. 189.

savoir thérésien porte précisément sur cette expérience-là. Le savoir y faire que Thérèse développe à son insu rejoint celui dont l'apôtre Thomas fait preuve dans l'*acte* de se laisser toucher par les plaies du Christ pour les lire.

Ainsi, ce que lit Thérèse dans les plaies inscrites dans le corps mystique du Christ n'est-il pas les *marques* de l'absurdité de la résurrection ? La vérité, dans le champ thérésien, c'est l'*accomplissement* du mystère et, pour Thérèse, il n'y a pas d'autre mystère que le corps du Christ lui-même.

> Il me semblait être introduite dans la Majesté que j'avais déjà connue, et pleine d'Elle. Dans cette Majesté, on me fit comprendre une vérité qui est la consommation de toutes les vérités ; je ne puis dire comment, car je ne vis rien. Voici ce qui me fut dit sans que je visse qui me parlait, mais j'ai compris que c'était la Vérité elle-même : « Ce que je fais ici pour toi n'est pas rien, c'est même l'une des choses dont tu m'es le plus redevable ; car tout le malheur du monde vient de ne pas connaître clairement les vérités de l'Écriture, dont pas un accent ne passera » Il me sembla l'avoir toujours pensé et que tous les fidèles le croyaient. On me dit : Hélas, ma fille, combien rares sont ceux qui m'Aiment vraiment ! S'ils m'aimaient, je ne leur cacherais pas mes secrets. Sais-tu ce que c'est que m'aimer vraiment ? C'est entendre que tout ce qui ne m'est pas agréable est mensonge. Tu verras clairement ce que tu ne comprends pas pour le moment aux progrès que fera ton âme.[857]

Il est notable le dépassement du champ thérésien par rapport à celui de la théologie (spéculative). Le « s'offrir à moi ce qui sera[858] » conduit Thérèse à l'union de ce corps mystique, donc au cœur de la vérité où « l'âme se consume toute seule, sans savoir qui allume

---

857 Thérèse de Jésus, *Le livre de la Vie*, 40, 1, p. 310.

858 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 1, 1, p. 869.

le feu, ni où, ni comment y échapper, ni avec quoi l'éteindre.[859] » Or, ayant affaire avec la lettre vive, tous les livres de sagesses, tous « les livres me furent désormais à peu près inutiles, et même tout à fait », affirme-t-elle.

On peut se poser la question pourquoi Dieu s'est autorisé lui-même à se présenter à Thérèse. Peut-être parce qu'il a pu reconnaitre que ce que Thérèse attendait, ce n'était pas un Dieu-bouche-trou, que son désir était placé autrement. D'ailleurs, elle-même déplore ces gens qui parlent de Dieu comme ils parleraient « à son esclave[860] ». Toutefois, il nous reste à savoir ce qui la conduit à Dieu. Pour répondre à cette question, nous devons repérer, mais sans trop s'attarder à l'aspect autobiographique, certains éléments qui ont précédé la rencontre avec Dieu. Thérèse disait déjà être troublée « par certaines affaires [861] » qu'elle ne précise pas. Cet état participe certainement de son état d'âme quand elle prend connaissance de la promulgation de l'*Index* comme l'inscription d'un *réel* qui est limite dans l'Histoire. C'est donc en étant désorientée que la carmélite s'adresse à Dieu. Mais, peut-on dire que c'est son état de confusion et de désarroi qui la pousse à invoquer Dieu ? Une telle interprétation doit-elle nous suffire ? Peut-on réduire la cause de l'adresse à Dieu à une consolation psychologique ? Certes, cela peut avoir eu lieu et mérite d'être considéré. Il nous semble clair que l'in-certitude où la plonge la censure, cette réalité qui s'impose à elle, la sidère. Elle-même affirme : « je me méfiais déjà beaucoup de moi et je mettais toute ma confiance en Dieu »[862] . Mais que cherche-t-elle dans cette évocation psalmiste : « Seigneur viens à mon aide » [863] ? Ne serait-ce pas interroger Dieu sur le pourquoi de cette souffrance ? Pourquoi lui

---

859 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 30, 12, p. 214.

860 Thérèse de Jésus, *Demeures,* 1, 7, p. 874.

861 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 26, 1, 2, p. 180.

862 *Ibid.*, 9, 3, p. 60.

863 Psaumes 30 (29 hébreu), 11; ou encore 69 (68 hébreu), 2-4.

infliger cette peine ? N'est-ce pas l'énigme du désir de Dieu que Thérèse met en scène ?[864] Ou, encore, sa propre énigme par rapport à Dieu ? Dieu qui « peut se communiquer en cet exil »[865] devrait pouvoir répondre à l'énigme du qui suis-je « en cet exil » pour toi Seigneur ?[866]

Quoi qu'il en soit, il est important de souligner que le fait même que Dieu parle et qu'Il prenne pour Thérèse la forme de la Parole est déjà grâce, exercice de sa liberté, expression de son mystère. D'ailleurs, c'est la notion même de la grâce et de la liberté de Dieu qui nous permet de dire que, pour Thérèse, Dieu ne peut pas être réduit à un lieu d'adresse, car Il est Lui aussi partie prenante dans cette rencontre qui aboutit à une relation d'intimité. La liberté est donc autant du côté de Thérèse que du côté de Dieu. Néanmoins, il est important d'indiquer que, pour Thérèse, en Dieu la grâce se joint à la liberté. Il y a dans la théologie mystique thérésienne une congruence entre grâce et liberté qui est expérimentée *en* Dieu, *par* Dieu et *avec* Dieu. Ainsi, encore une fois, nous pouvons constater que par-delà les concepts, il y a une primauté de l'expérience, celle de Dieu. Toutefois, soulignons encore que cette expérience n'est pas dissociée du don de la grâce qui est celle de se faire connaître par l'âme.

Pourtant, dans ce passage que nous sommes en train d'analyser, il est pertinent de noter que sur le plan narratif c'est Thérèse qui appelle et que c'est Dieu qui vient à son aide. Il n'en demeure pas moins que Thérèse, sur le plan de l'énoncé, soutient que c'est Dieu qui l'appelle d'abord. L'appel de Dieu précède l'appel de Thérèse, qui est une réponse à l'appel humain. En effet, même si, comme le souligne Rogozinski, « les appels humains et divins s'entre-répondent sans fin - ce qui suffit à écarter le premier présupposé attribuant au divin une

---

[864] Nous pouvons lire le questionnement de Thérèse comme un effet de retour d'une pensée qu'elle avait eu auparavant: « Le Seigneur me dit une fois que je ne me saurais pas obéir tant que je ne serais pas décidée à souffrir; tout me deviendrait facile si je considérais ce qu'il avait souffert lui-même ». Thérèse d'Avila, *Le livre de la vie*, 26, 3, p. 181.

[865] Thérèse de Jésus, *Demeures*, 1, 3, p. 872.

[866] « Je tiens pour certain que celui qui souffrirait de savoir que Dieu peut nous faire cette faveur en cet exil n'a guère d'humilité ni d'amour du prochain; car si ce n'était de cela, comment ne pas nous réjouir que Dieu accorde ces grâces à l'un de nos frères sans que cela l'empêche de nous l'accorder à nous aussi ». *Ibid.*

initiative absolue[867] », Thérèse semble avoir besoin de souligner la primauté de l'appel de Dieu. Serait-ce là une disposition logique propre à la mystique ? Même si Thérèse appelle à l'aide, c'est Dieu le premier à appeler : voici une inversion logique exemplaire de la théologie thérésienne. Souligner la primauté logique de l'action de Dieu sur les sujets humains ou sur l'œuvre qui est en train de se faire, comme le dit Thérèse, est une constante dans ses textes.

Dans le *Livre de la vie*, non seulement précise-t-elle que Dieu est le « premier[868] », mais aussi que parfois il est « le seul[869]» à appeler. Dieu précède toujours. On est tenté de dire qu'il y a dans la saisie de cette expérience une sorte de passivité constitutive de ce « s'offrir à moi ce qui sera[870] » comme disposition de l'horizon mystique de la grâce. Peut-être qu'il faut considérer ici que ce qui est en question est la narration d'un temps logique des provenances de la grâce de Dieu qui, par l'Esprit-Saint, vient initier la sainte, étape par étape, aux chemins de la vie intérieure. Dans cet acte de mettre la primauté sur l'action de Dieu, le choix souverain de Thérèse semble être logiquement nécessaire puisqu'il semble supporter une consistance symbolique dont elle a besoin pour développer sa lecture de la liberté comme obéissance. Dès lors, il nous semble possible d'avancer que le dispositif mystique mis en place par Thérèse a besoin de cette inversion logique pour renvoyer toujours à cette expérience originaire et pour l'actualiser dans une sorte d'ouverture à ce qui viendra de la demande de Dieu.

En effet, Thérèse elle-même avoue être incapable de comprendre la rationalité derrière la grâce « démesurée[871] » de Dieu. Ce qu'elle sait, c'est que le primat de l'action de Dieu permet de comprendre que la croissance spirituelle de l'âme est un mystère qui dépend

---

867 J. Rogozinski, « La parole du Buisson: un appel qui délivre », p. 72.

868 Thérèse de Jésus, *Le livre de la Vie*, 23, 4, p. 158.

869 *Ibid.*, 7, 22, p. 53.

870 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 1, 1, p. 869.

871 *Ibid.,* 1, 3, p. 872.

entièrement de la liberté humaine aussi bien que de la liberté de Dieu. Par exemple, pour parler de l'oraison, la sainte précise : « Ce fut une grande chose pour moi la grâce que Dieu m'a accordée dans l'oraison, la grâce qu'il me fit, elle me fit comprendre ce que l'aimer signifie[872] ». C'est donc avec la *faveur* de Dieu que Thérèse rentre en oraison et qu'elle peut ainsi *parler* « plus longuement de certaines choses » et affirmer son *désir* de poursuivre le récit de sa vie[873].

Ce n'est pas une nouveauté d'affirmer que la colère du Dieu biblique est causée par les actes de désobéissance et d'infidélité. La question de l'obéissance n'est pas non plus une question nouvelle pour Thérèse. Quelques paragraphes avant la description de sa première expérience mystique, celle que nous sommes en train d'analyser s'interrogeait sur cette problématique : « Le Seigneur me dit une fois que je ne me saurais pas obéir tant que je ne serais pas décidée à souffrir ; tout me deviendrait facile si je considérais ce qu'il avait souffert lui-même[874] ». Nous n'allons pas développer davantage l'association entre liberté et obéissance dans cette section. Mais nous pouvons avancer que, pour la sainte, il n'y a pas de liberté en dehors de l'obéissance. À ce propos, il est intéressant de noter que la carmélite ne fait pas de la primauté de Dieu un déterminisme, bien au contraire. Le caractère premier de Dieu la dote d'une fragilité hors pair où toute son action devient d'une certaine manière un appel à Dieu qui « tend la main » pour la relever[875]. Ce faisant, elle s'inscrit dans une relation dissymétrique avec Dieu où librement elle peut aimer et se faire aimer.

---

872 Thérèse de Jésus, *Le livre de la Vie*, 6, 3, p. 38.

873 *Ibid.*, 26, 6, p. 182.

874 *Ibid.*, 26, 3, p. 181. Voir note 807.

875 *Ibid.*, 23, 4, p.158.

7.5 La grâce est-elle éthique? Ponce-Pilate et Matthieu

Thérèse attribue son entrée dans l'oraison ou dans la vie intérieure à la grâce de Dieu qui l'invite en toute liberté à venir jusqu'à lui. L'insistance thérésienne à vouloir souligner la primauté logique de la grâce est en parfaite résonance biblique, car nous trouvons cette même structure à la fois dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Pour rendre compte de cela, nous allons analyser deux situations exemplaires où la problématique de la grâce et de son rapport à la liberté humaine est mise en question. Dans la première sous-section, nous aborderons le cas de Ponce-Pilate qui nie être entré en relation avec Jésus qui s'est présenté à lui. Dans la deuxième sous-section, nous allons aborder la situation de Matthieu qui reçoit l'appel de Jésus et qui, sans le connaitre, décide de le suivre. Qu'est-ce qui détermine le non de Pilate et le oui de Matthieu ? Comment la théologie mystique thérésienne peut-elle nous aider à penser ces questions primordiales ?

7.5.1 Ponce-Pilate

Le cas de Ponce-Pilate, qui fait encore l'objet de discussions, demeure un cas exemplaire de cette réflexion autour de la grâce, de sa limite et de son rapport à la liberté. La littérature nous raconte qu'à la suite d'une rencontre personnelle avec Jésus et « [v]oyant que cela ne servait à rien », le Romain « prit de l'eau et se lava les mains[876] ». Que s'est-il vraiment passé dans cette situation ? Comment le Romain a-t-il pu s'en laver les mains ? Avait-il été touché par sa rencontre, autrement dit avait-il été touché par la grâce ? Dans les limites de la narration chrétienne ou, encore, thérésienne où la grâce prime, comment cela a-t-il été

[876] Matthieu 27, 24.

possible? Était-il prédestiné à soutenir le récit divin ? Comment Pilate a-t-il pu ne pas reconnaître la vérité en Jésus, ou encore Jésus-Vérité[877], pour faire référence à une écriture thérésienne ?

Comme nous pouvons le constater, cette situation soulève une série de questions qui recouvrent la problématique de la liberté et du salut. Commençons par écarter de cette section la problématique posée par la prédestination, car il est difficile de savoir si Pilate était prédestiné ou pas. Même pour la tradition protestante la plus calviniste, il y a un consensus selon lequel seul Dieu peut savoir qui est sauvé et qui est rejeté[878]. Nous reprendrons cette question dans la section suivante intitulée « Le choix forcé et l'après-coup ». Dans cette section, nous verrons que la théologie thérésienne semble rejoindre certaines tournures propres à la lecture luthérienne, notamment sa christologie, qui trouve des échos dans les écrits de Thérèse.

Mais si nous reprenons la situation que nous avons choisie pour travailler certains éléments de la théologie thérésienne, notons que notre intention n'est pas de savoir si Pilate porte toute la responsabilité de la crucifixion de Jésus, mais d'essayer de rendre compte de ce qui structure cette situation dont la portée éthique est majeure. Pour ce faire, mettons en place les éléments théologiques dont dispose Thérèse d'Avila vu qu'elle-même n'analyse pas cette situation sous le biais de la grâce et de son rapport à la liberté. Pourtant, il nous semble parfaitement possible de dire que, pour Thérèse, Pilate a choisi de ne pas entrer en relation avec Jésus, et il le fait pour ne pas s'ouvrir à Celui qui se présentait devant lui comme vérité. Selon Thérèse, comme nous l'avons déjà souligné, Dieu montre en lui-même la vérité[879]. Toutefois, l'âme peut, de sa liberté inaliénable, refuser la grâce de Dieu qui se donne lui-

---

877 Thérèse de Jésus, *Le livre de la Vie*, 40, 3, p. 311.

878 Laurent Gagnebin et Raphaël Picon, *Le protestantisme : la foi insoumise*, p. 50.

879 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 10, 5, p. 1007.

même[880]. Dans le *Livre de la vie*, Thérèse affirme ignorer la logique derrière la grâce divine. Selon elle, on ne peut pas dire si quelqu'un a eu ou non la grâce. Toutefois, elle laisse entendre que l'accomplissement de celle-ci dépend d'une réponse humaine.

> Je dis seulement que l'oraison est la porte des si grandes faveurs qu'il m'a faites ; lorsqu'elle est fermée, je ne sais comment Il peut les accorder ; car bien qu'il veuille venir se délecter dans une âme et la choyer, il n'en trouve pas l'accès, alors qu'il la veut seule, limpide, et désireuse de recevoir ses faveurs. Si nous lui opposons beaucoup d'obstacles sans rien faire pour les supprimer, comment viendra-t-il à nous ? [881]

Nous soulignons la dimension de la réponse humaine, car, comme nous l'avons dit, l'appel de Dieu est toujours premier pour la sainte. La question que nous pouvons poser est de savoir comment est-ce possible de rencontrer la vérité et ne pas la reconnaitre. Pour Thérèse, la réponse est clairement négative : on peut refuser la grâce, mais cela n'implique pas une sorte de reconnaissance, encore que mystérieuse ou incompréhensible puisque Dieu se révèle lui-même comme vérité. À ce propos, le commentaire d'Alain Didier-Weill prend toute sa pertinence, car ce que le psychanalyste note, c'est que « la négation, en effet, agit sur le plan de la vérité[882] ». Or, en ce sens-là, nous pouvons lire que la négation de Pilate porte sur la vérité qui se présentait à lui sous la forme de Jésus. Autrement dit, la négation avec Jésus a eu pour lui une valeur de vérité précisément parce qu'il la nie. Effectivement, ce qui est en question est la vérité, car nous ne pouvons pas dire que la négation de Pilate porte sur la *bonne*

---

880 À ce propos Thérèse est en résonance avec le concile de Trente pour qui l'âme a « la possibilité de résister à la grâce de Dieu ». Voir, Jean-Baptiste Lecuit, *Le désir de Dieu : Une réponse au problème de l'indifférence*, Paris, Cerf, 2017, p. 209.

881 Thérèse de Jésus, *Le livre de la Vie*, 8, 9, p. 58.

882 A. Didier-Weill, *Qu'est-ce que le surmoi?*, p. 31

nouvelle qu'il ignorait complètement, ou presque. Les pratiques religieuses de juifs ne le concernaient pas.

Qu'est-ce qu'il nie quand il nie vivre la rencontre avec Jésus comme un acte de grâce? Encore chez Didier-Weill, nous pouvons dire que ce qui fait problème, c'est l'autre, c'est « cette *altérité* de l'*alter* [qui] se donnait structurellement comme une intrusion[883] » qui *altérait* le moi de Pilate. Nous pouvons dire que, comme les autorités de son Empire, Pilate s'accordait à l'autre dès que cette expérience ne posait pas une rencontre, car l'autre est compris comme un « viol », pour reprendre le mot du psychanalyste[884]. Thérèse ne serait pas en désaccord avec le psychanalyste. En effet, elle ne distingue pas d'une manière rigoureuse le moi de l'âme et celui de l'esprit. Pourtant, l'usage qu'elle fait de ces termes nous permet d'affirmer qu'elle assimile la notion de l'âme à celle d'esprit et qu'elle dissocie les deux du moi. Toutefois, soulignons-nous, cette distinction n'est pas structurale. Néanmoins, les références au moi apparaissent le plus souvent pour désigner la mobilité, la corruption, la faiblesse et les illusions, voire même la captivité[885]. D'ailleurs, à ce sujet, il est intéressant de noter que, dans le livre des *Demeures*, elle précise que le moi ne rentre pas dans le château, mais se trouve à l'extérieur, avec ses illusions. Il semble que ce dépouillement du moi est même une condition pour que l'âme puisse faire son voyage intérieur en pleine liberté avec Dieu[886].

Cependant, la carmélite ajoute d'autres éléments qui ne sont pas sans renvoyer à la négation de la grâce. Pour Thérèse, non seulement Pilate connaît la vérité, mais il est un menteur. Nous n'allons pas ici développer la problématique du mensonge qu'on reprendra par la suite. Pour l'instant, soulignons simplement que, pour Thérèse, Dieu se présente comme

---

883 *Ibid.*, p. 38. Nous soulignons.

884 *Ibid*.

885 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 1, 2, 9, p. 880.

886 *Ibid.,* 1, 5-7, p. 873-874.

« Lui seul, la vérité qui ne peut pas mentir », ce qu'elle associe à un psaume de David qui dit que « tout homme est menteur [Ps. CXV, II] ». Cette association la conduit à Pilate : « Je me rappelle Pilate, les nombreuses questions qu'il posait à Notre-Seigneur pendant sa passion, lui demandant ce qu'est la vérité », lui qui la nie, soulignons-nous. Mais pour comprendre comment est-il possible de nier la vérité, Thérèse pointe d'abord le mensonge, les habitudes et les associations qui conduisent l'âme à l'oubli de soi, au mensonge et, par conséquent, à la fermeture du moi qui finit par s'identifier à ces « vers de terre si malodorants [887]». Cependant, il vaut la peine de souligner que tout ce qui relève du comportement ou de la morale puise, pour Thérèse, à des racines bien plus profondes. Il s'agit donc de reconnaitre que la cause du mal est l'éloignement de Dieu ou le péché. Dans le livre des *Demeures*, elle souligne que :

> l'âme y est plantée comme un arbre qui ne donnerait ni fraîcheur ni fruit, s'il ne lui venait de cette source qui le nourrit, l'empêche de sécher, et lui fait produire de bons fruits; ainsi lorsque l'âme, par sa faute, s'éloigne de cette source pour se planter dans une autre aux eaux très noires et très malodorantes, tout ce qu'elle produit est infortune et la saleté même.[888]

On constate bien que la vitalité de l'âme est intrinsèquement liée à la proximité et bien sûr au rapport que l'âme établit avec Dieu. Est également notable l'appel à l'imagerie de l'eau pour essayer de rendre compte de Dieu comme quelque chose de non statique, de non conceptuel. En ce qui concerne encore le rapprochement avec l'eau vive, il est intéressant de noter que, dans les *Relations*, elle associe directement l'éloignement de Dieu à la perte du *désir* et, par conséquent, à la perte de liberté[889]. Autrement dit, selon Thérèse, la proximité de Dieu se conjugue en termes de désir et de liberté, et le contraire en perte de désir et de liberté.

---

887 *Ibid.,* 1, 3, p. 872.

888 *Ibid.,* 2, 2, p. 877.

889 Thérèse de Jésus, *Les relations,* p. 865.

Ici, encore une fois on est tenté de rapprocher sa lecture à celle de Luther[890], pour qui le péché est un empêchement à la liberté humaine. Pourtant, pour Thérèse, la primauté de la liberté humaine n'est pas anéantie par le péché. En ce sens, la carmélite est plus biblique, voire hébraïque, que le réformateur, car la notion de péché chez elle est liée à la possibilité de mentir ou d'oublier Dieu. Il y a une fluidité notable dans la pensée thérésienne que nous ne trouvons pas si aisément chez les théologiens universitaires.

Pourtant, si la proximité de Dieu est source de « fruits », si Dieu se révèle lui-même comme vérité, qu'est-ce qui empêche Pilate de le reconnaître ? Thérèse indique la réponse lorsqu'elle associe Dieu, liberté et désir.

> J'appelle transport un désir qui s'empare de l'âme parfois et même fréquemment, sans que l'oraison l'ait précédé ; il suffit qu'elle se rappelle soudain l'absence de Dieu, ou qu'elle entende un mot, pour que cela se produise.[891]

Thérèse semble indiquer que la liberté ne s'expérimente en tant que grâce que si celle-ci est comprise et vécue dans le désir qui est le désir du Christ. Le rapport au désir semble central, car il pose une sorte de pacte entre les libertés respectives. Selon Thérèse, Dieu ne saurait jamais s'imposer de manière violente, c'est-à-dire de façon contraire à sa nature donc à la liberté de son œuvre. Il est fondamental pour Thérèse de souligner que le respect de la liberté est tel que Dieu ne s'impose pas, même s'il s'agit de sauver. Il apporte « avec lui la liberté » et l'attente d'un désir.

---

890 Nous savons que l'argument de Luther contre le primat de la liberté humaine repose sur le fait que, pris par le péché qui le précède, l'humain ne peut pas jouir de sa liberté en dehors du Christ.

891 Thérèse de Jésus, *Les relations,* p. 863.

> Comme il ne veut pas violenter notre volonté, il prend ce que nous lui donnons, mais Il ne se donne entièrement à nous que lorsque nous nous donnons entièrement à Lui.[892]

Donc, en termes de désir, si Dieu est désirant et s'il attend le désir de l'autre, interrogeons-nous sur ce qui fait entrave au désir chez Pilate. Ou encore, si nous reprenons l'indication de Didier-Weill, reformulons notre question de la manière suivante : pourquoi Pilate n'a-t-il pu soutenir son désir?

Rappelons que Jésus est livré aux Romains sous le motif de trois accusations : menace à l'ordre public, calomnie et incitation publique à ne pas payer l'impôt[893]. De ces trois accusations, Pilate ne retient que la calomnie. Il veut donc éclaircir l'accusation populaire selon laquelle Jésus est le « Christ-Roi ». Il est important de noter que cette accusation révèle la condition pathétique, voire abjecte de Jésus pour son peuple. Il est ici compris comme cette *altérité* de l'*alter* qui se donne structurellement comme une intrusion[894]. Pilate, lui, l'interroge en disant : « Es-tu le roi des juifs ?[895] » Cette fois-ci, Jésus ne garde pas silence et renvoie la question à son interlocuteur : « Dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ?[896] » Il faut souligner que, dans ce récit, Jésus se donne lui-même comme Parole, comme Parole qui

---

892 Thérèse de Jésus, *Chemin de perfection,* 27, 12, *Œuvres Complètes,* Tome 1, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 462-463.

893 J. P. Lemonon note que, dans la tradition Matthieu-Marc, Pilate, après avoir reconnu l'innocence de Jésus, cède à la pression populaire et livre Jésus aux soldats. Dans la tradition Luc-Jean, il apparaît, selon ce même auteur, que Pilate ne veut pas se laisser manœuvrer par les Juifs et qu'il ne cède à la foule que parce que le motif d'accusation invoqué le place dans une situation impossible, lui qui ne peut laisser se dresser des opposants à César.Voir, J. P. Lemonon, *Ponce Pilate*, Ivry -sur -Seine, les Éditions de l'Atelier, 2007.

894 A. Didier-Weill, *Qu'est-ce que le surmoi?*, p. 38. Nous soulignons.

895 Luc 23, 3 ; Marc 15, 2 ; Matthieu 27, 11 ; Jean 18, 33.

896 *Ibid*.

essaye d'inscrire une sorte de division chez le Romain, pour dire cela en termes analytiques, ou encore d'ouvrir une possibilité à la grâce, dit en termes théologiques. Toutefois, Pilate s'en ferme en répondant : « Est-ce que je suis Juif, moi ? »[897]. Or, Pilate a la réponse avant même de poser la question.

Il est intéressant de constater qu'en répondant sous la forme de cette fausse question, non seulement Pilate ne se divise pas, mais il se met hors-scène, il s'affirme indépendant de la situation donc pas responsable de sa parole, ce qui semble régler la question (pour lui). Le hors-scène n'est pas un hors sens, mais une solution pour assurer le sens, pour ne pas consentir à la crise causée par la rencontre avec la vérité. Que disons-nous du désir ? Nous ne devrions pas perdre de vue la dimension de l'horreur que suscite cette rencontre, car elle pose une sorte de perte de soi. Il y a de quoi être terrifié avec la possibilité d'être saisi, élu ou appelé par Dieu. Or, une rencontre avec la vérité n'est pas sans poser le risque de la mort imminente comme nous le rappelle le livre de l'*Exode*. En tout cas, Pilate n'était pas une personne qui ne pouvait pas juger par lui-même. Pour l'instant, disons qu'il avait estimé qu'il pouvait en toute tranquillité s'en remettre au jugement populaire et assurer la paix et la stabilité du royaume. Mais pouvons-nous nous contenter de cela? Se laver les mains indique une limite subjective, car, ce faisant, Pilate se détourne et s'en va, comme on vient de le souligner, hors-scène. Toutefois, cette position lui assure-t-elle de ne pas laisser apparaitre un regard questionnant, susceptible de le déplacer hors de soi dans la sidération du désir ?

Encore sur la piste du désir, Thérèse essaie de comprendre ce qui empêche une âme d'assumer ce laisser « se transporter » par son désir. Ainsi, dans le livre des *Demeures*, elle écrit :

---

897 Jean 18, 35.

> La pièce est claire, mais il n'en jouit pas, il est gêné, et des choses comme ces fauves et *ces bêtes l'obligent à fermer les yeux et à ne voir qu'elles*. Telle me semble la situation d'une âme qui, bien qu'elle ne soit pas en mauvais état, est si mêlée aux choses mondaines, si imbue de richesses, ou d'honneurs, ou d'affaires, comme je l'ai dit, que bien qu'elle souhaiterait, en fait voir sa beauté et en jouir, elle n'y a pas accès, et il ne me semble pas qu'elle puisse se faufiler entre tant d'obstacles.[898]

Elle reconnait donc la présence du désir chez l'âme, même chez les âmes confuses par toutes sortes de contingences et de choix possibles. Elle reconnait également qu'il arrive chez certaines âmes qu'elles manifestent un désir sincère et que, malgré cela, ils sont incapables d'aboutir à quoi que ce soit. Mais qu'est-ce qui fait entrave à ce désir sincère ? Notons qu'ici elle ne fait pas référence au péché ou à une faute quelconque, mais à une impuissance que nous pouvons comprendre comme étant celle de soutenir son désir ou sa liberté. C'est cela qui nous permet d'affirmer que Pilate ne peut pas, malgré son vouloir, s'aliéner de sa liberté et de ce qui lui est irréductible. Dorénavant, la question n'est plus de savoir si le Romain est libre ou pas, mais s'il assume ou pas sa liberté.

Il nous semble clair que la problématique posée par la liberté et par le désir met en relief une question d'ordre éthique, à savoir l'éthique du désir. La position de Pilate n'est pas aussi tranchée que le laissait entendre le récit. Le fait qu'il se met hors-scène, c'est déjà une réponse à son éthique. Il se met hors-scène pour ne pas avoir affaire au désir. Dans un autre champ que celui de la théologie, nous pouvons souligner que cette hésitation apparaît sous une forme symptomatique chez sa femme qui lui dit : « Ne te mêle pas de l'affaire de ce juste ! Car aujourd'hui j'ai été tourmentée en rêve à cause de lui.»[899] Nous savons depuis Freud qu'un symptôme peut être lu comme le savoir d'une vérité refoulée - de la vérité du désir -, et dans

---

898 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 1, 2, 14, p. 882. Nous soulignons.

899 Mathieu 27,19.

cette perspective nous pouvons effectivement lire que la femme de Pilate, sainte pour l'orthodoxie copte et grecque fait corps au désir nié ou non assumé du préfet de Judée. Nous pouvons lire le rêve de Claudie comme le retour du refoulé, la mise en place d'un « oui » qui découle d'un « non » de Pilate, ce qui pointe encore une fois vers la possible hésitation du Romain. Cependant, le oui du rêve (issu de la négation de Pilate) ne s'impose pas comme vérité : il se dissout dans le sens du *status quo.* Ce faisant, c'est l'univers symbolique de Pilate même qui perd sa consistance et s'écroule. On a effectivement un sentiment d'un profond échec chez Pilate, celui d'affirmer un oui à la grâce et l'échec de la nier avec certitude.

À propos de cette position (non) éthique de Pilate, ce qui n'est pas sans effet sur sa femme comme on vient de le montrer, Thérèse apporte une touche différente à la lecture de la liberté. En effet, elle distingue la liberté comme condition humaine du vivre selon la liberté ou vivre la liberté de la grâce, ce qui pour elle implique la reconnaissance de la responsabilité. La carmélite insiste sur le fait que l'homme et la femme sont créés libres à l'image et à la ressemblance de Dieu. Néanmoins, elle laisse entendre que vivre selon sa liberté n'est pas donné, car, comme nous l'avons déjà démontré, l'âme peut, pour plusieurs raisons, s'égarer dans les alentours du château intérieur. C'est une possibilité liée au choix qui est inaliénable pour chacun. Ces âmes, appelons-les ainsi, sont libres, mais elles ne vivent pas selon leur liberté. Vivre selon sa liberté implique précisément l'accueil de la grâce, et c'est dans cette ouverture à l'Autre que l'âme s'expérimente comme responsable de sa liberté. C'est dans ce registre de la liberté que Thérèse comprend le rôle fondamental que l'âme vient jouer dans la participation au salut.

7.5.2 Matthieu

Si nous comparons la situation de Pilate à celle de Mathieu, nous avons, en fait, le même enjeu concernant l'éthique du désir. Celle-ci est pensée en lien avec la grâce de Dieu qui se donne dans sa présence. Par exemple, si nous prenons l'Évangile selon Mathieu, plus précisément le verset 9 du chapitre 10, nous rencontrons une autre narration de valeur exemplaire où c'est Jésus qui s'adresse à quelqu'un, dans ce cas-ci un publicain, et lui demande de le suivre : « Suis-moi », écrit l'auteur du récit. Nous pouvons dire dans ce cas que c'est Dieu qui fait le premier pas. Toutefois, malgré cela, comme on l'a déjà souligné avec Thérèse, si le publicain demeure insensible à cet appel, Dieu ne trouvera pas l'accès à son âme alors même qu'Il le veut, pour paraphraser la mystique. Notons que, dans le livre des *Demeures*, Thérèse compare au publicain les âmes qui ont consenti à se laisser interpeller par Dieu : « Comme le Publicain, dit-elle, elles [les âmes] n'osent plus lever les yeux […] et remettent tout ce qui les concerne à sa miséricorde[900]. »

Cependant, différemment de Thérèse qui entend la voix de Jésus dans toute son humanité et dans toute sa divinité, le publicain du récit biblique n'entend pas la voix de Jésus comme Moïse avait écouté celle de Dieu qui s'est présenté à lui comme étant le Dieu de son ascendance[901]. Le cas de Matthieu (et celui de Pilate) est tout autre. Il rencontre Jésus en tant qu'homme. Voilà une difficulté particulière et qui appartient entièrement au christianisme, à savoir celle d'avoir affaire à un Dieu incarné. Il est très important de souligner cela, car, en plus d'affronter la difficulté posée par la différence incommensurable entre la personne

---

900 Thérèse de Jésus, *Demeures,* 7, 3,14.

901 Exode 3,7.

humaine et Dieu, le chrétien doit, en raison du mystère de l'incarnation, affronter également la difficulté posée par la ressemblance humaine (Christ-humain et au-delà de l'humain)[902].

Comme pour Pilate, le Jésus qui s'est présenté à Matthieu lui était un inconnu, et son interpellation ne devait pas composer avec le genre de demandes que celui-ci devait recevoir. Nous pouvons supposer que le publicain était plutôt habitué, supposons-nous, aux demandes de considération des endettés. Donc, il nous faut avancer que le « suis-moi » est une interpellation imprévue lancée par un homme inconnu. Il est vrai que le récit biblique ne nous permet pas d'en savoir davantage sur le ressenti de Matthieu quant à cet épisode. Néanmoins, cet appel imprévu a pu produire un réel effet de surprise, voire de sidération. Jusqu'à maintenant, nous avons insisté sur la nécessité de la reconnaissance pour qu'une révélation puisse s'accomplir, puis de la reconnaissance pour que la grâce puisse se faire. Toutefois, nous ne sommes pas sûrs de pouvoir tenir cette clé de lecture chez Thérèse, en tout cas pas complètement. Thérèse semble insister sur un autre registre de savoir qui n'est pas celui qui passe par la reconnaissance.

> Il arrive aussi que, par un procédé qu'on ne saurait décrire, Dieu montre lui-même une vérité qui semble obscurcir tout ce qu'on trouve

---

902 Même si certains chercheurs tendent à transposer la réalité de l'incarnation de Dieu sur d'autres contextes culturels ou discursifs, une telle démarche n'est pas possible sans infliger une certaine violence. Par exemple, dans son ouvrage *Aux sources de la miséricorde : approche chrétienne, philosophique et interreligieuse*, le père Patrice Chocholski commente qu'« [u]n dieu incarné, un avatar comme Krishna, permet une participation d'amour (*bhakti*) affectueux avec la transcendance et facilite ainsi la libération des sujets » (p. 51). Or, il nous faut certainement reconnaître ici une lecture d'expression coloniale christo-centriste, donc injuste à l'égard du krishnaïsme et du christianisme, car Krishna ne s'est jamais incarné. Les écritures sacrées du krishnaïsme nous permettent d'affirmer que Krishna est descendu du monde spirituel avec son corps spirituel, et avec lui c'est le monde spirituel entier qui descend sur la terre. Autrement dit, Krishna n'a jamais connu la condition humaine de l'incarnation. Dans le même sens, Žižek remarque que « [l] a mort du Christ *n*'est *pas* l'équivalent de la mort saisonnière du dieu païen : ce geste désigne plutôt une *rupture* du mouvement circulaire de mort et de renaissance, le passage à une dimension complètement différente du Saint-Esprit », Slavoj Žižek, *Fragile absolu*, p. 174.

> de vérités dans les créatures et qui fait clairement entendre qu'il est, Lui seul, la Vérité (…) Il est la vérité infaillible.[903]

Même si elle ne l'explicite pas de la manière que nous allons énoncer, il y a chez Thérèse une distinction entre savoir et connaissance et, par conséquent, entre savoir et reconnaissance. C'est cela qui permet d'ailleurs à Thérèse de dire quelque chose sur ce qui *ex-siste*. Dans un autre passage du même livre, Thérèse laisse entendre une sorte de communication à l'insu de la connaissance :

> Il est absolument vrai que l'âme communique la contagion de cette force à tous ceux qui sont dans le château et au corps lui-même, qu'elle semble souvent ignorer; sa vigueur, soutenue par le vin qu'elle boit dans cette cave où son Époux l'a amenée et d'où il ne laisse pas sortir, retentit sur le faible corps, comme ici-bas la nourriture qu'on met dans l'estomac bien infortuné tant qu'il vit: il a beau faire, la force intérieure surpasse de beaucoup la sienne, l'âme lui fait la guerre et estime que ça n'est rien.[904]

Comme nous pouvons le constater, la lecture thérésienne ne semble pas s'opposer à la reconnaissance comme condition de la révélation, elle semble bifurquer de cette problématique en prenant un autre chemin qui semble être celui que nous avons indiqué précédemment, à savoir, distinguer savoir et (re)connaissance. La reconnaissance semble apparaitre vraiment comme un effet de l'après-coup pour elle. Il est vrai qu'elle affirme ne pas pouvoir connaitre Dieu, mais il est également vrai qu'elle témoigne d'un savoir sur Dieu. Plus

---

903 Thérèse de Jésus, *Demeures* 6, 5, p. 1007.

904 *Ibid.*, 7,11, p. 1036.

encore, elle précise que l'expérience de Dieu transforme celui qui la vit, mais aussi ceux qui la vivent par « procuration », pour le dire ainsi. En tout cas, il y a quelque chose qui se transmet, y compris chez ceux qui sont moins avancés ou éclairés, comme les images du château et du corps le laissent entendre. D'une certaine manière, il y a selon Thérèse un savoir qui n'est pas un déjà su, comme chez Platon ou saint Augustin, mais un savoir qui est à l'insu du sujet et qui se transmet par l'expérience de la rencontre avec la vérité. Ainsi, dans le livre des *Demeures*, Thérèse affirme que :

> Dieu a rendu [l'âme] toute bête, pour mieux graver en elle la vraie science; (…) Dieu se fixe dans cette âme de telle façon que lorsqu'elle revient à elle, elle ne peut absolument pas douter qu'elle fut en Dieu, et Dieu en elle. Cette vérité s'affirme si fortement que même si des années se passent sans que Dieu lui fasse à nouveau cette faveur, elle ne peut l'oublier, ni douter de l'avoir reçue[905].

Certes, nous pouvons dire ici que l'action de Dieu dépend du consentement de l'âme, car celle-ci doit être dans le château. Il y aurait donc un premier pas initié par la personne humaine. Toutefois, dans le *Livre de la vie*, la carmélite semble adopter aussi cette idée, car, dit-elle, nous ne pouvons pas oublier que Dieu peut fermement « s'adonner à l'oraison », ce qu'il fait. « Le Seigneur qui le voulait tout à Lui », dit-elle, « se servait de moi pour lui dire certaines vérités qui, sans que je n'en sache rien, venaient si à propos qu'il était ébahi, et sans doute le Seigneur le disposait-il à croire qu'elles venaient de Sa Majesté[906]. »

Autrement dit, il nous semble possible de dire que la Vérité chez Thérèse se dispense, ou presque, de présentations. Certes, mais cela ne veut-il pas également dire que Dieu fait

---

905 *Ibid.*, 5, 1, 9, p. 929.

906 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 34, 11, p. 253.

miséricorde à qui Il veut faire miséricorde, qu'Il prend pitié de qui Il veut prendre pitié[907]? Gardons cette question ouverte. Pour l'instant, notons que Thérèse rend compte de cela tout en insistant sur la libre participation de l'âme à la grâce de Dieu, même si cela ne va pas sans crainte ou incompréhension. Il s'avère que l'action de Dieu demeure mystérieuse pour Thérèse. Il ne pourrait pas y en aller autrement, car l'âme, selon Thérèse, « voit bien que cela ne vient pas d'elle, elle ignore comment lui fut donné un si grand bien, mais elle comprend clairement les immenses avantages que chacun de ces rapts lui apporte.[908] ». Thérèse contourne peut-être la question, mais nous comprenons que son affirmation, assez insistante il faut le souligner, a plutôt valeur de témoignage de son vécu mystique que celle d'une sentence dogmatique d'ordre théologique.

Dorénavant, reprenons le texte biblique et soulignons que l'interpellation de Jésus-Vérité à l'endroit de Matthieu lui ouvre un horizon de désir qui évoque certes un acte de foi et de liberté, mais aussi de désir de *participer* de la grâce. En réponse à Jésus, Matthieu « se [lève] et le [suit] »[909]. Il est important d'observer que Jésus ne lui adresse pas une question à proprement parler, mais une affirmation : « suis-moi ». Cette information fait retour chez Mathieu sous une forme interrogative : que veut-il de moi ? Voici le moment où le publicain n'est désormais plus cet homme fondu dans l'anonymat de la vie quotidienne. La voix de Jésus, sa musicalité même, ce dont on a de la peine à imaginer, se donne à Matthieu comme un lieu privilégié et singulier où celui-ci peut accrocher son désir. En fait, nous ne savons pas si Matthieu a parlé ou pas, le récit ne nous livre pas cette information, ce que nous savons c'est qu'enveloppé par une Parole qui humanise celui qui était parmi d'Autres, il « se [lève] et le [suit] »[910].

---

907 Romain 9,14.

908 Thérèse de Jésus, *Le livre de la Vie*, 20, 23, p. 138.

909 Mathieu 10, 9.

910 *Ibid*.

Désormais, pour nous, toute la question est de comprendre ce qui rend possible ce oui qui fait point-capiton entre *grâce* et *liberté,* pour reprendre les prémisses thérésiennes. Commençons par noter que ce oui de Matthieu implique nécessairement ce laisser « se transporter » vers un ailleurs que lui-même. L'oui(e) de Matthieu ne semble même pas connaitre l'existence d'un non. Nous pouvons croire qu'il se produit sans aucune contrainte dans la plus radicale liberté. Or, la nouveauté ici serait-ce celle de pouvoir identifier la conjonction de l'acte de grâce avec la liberté ? Si nous nous orientons vers la théologie mystique thérésienne, il nous est permis de croire que, même sans connaitre celui qui l'interpelle, la personne interpellée se laisse traverser par l'adresse de la vérité. Ce n'est absolument pas le contenu rhétorique de Jésus qui a convaincu Matthieu. Son affirmation en acte est intimement liée à l'instant même où le souffle de Vérité caresse son corps. La dimension de la Parole soufflée semble jouer un rôle toujours plus fondamental, notamment ici où il est question d'un savoir qui ne passe pas par la connaissance. L'*acte* qui engage le corps entier à produire ce *pneuma* transmet une résonance qui ne laisse pas de place à la machinerie intellectuelle (ou la raison). Précisément parce que ce n'est pas la pensée (ou le cogito) qui entre en jeu dans l'écoute d'une parole singulière, soudainement, sa chair désormais singulière (« ma chair »), s'échappe du sens comme dans un acte et s'affirme dans une conviction unique: « En toi je suis chez moi[911] ».

Il est important de souligner que ce « en toi je suis chez moi » qu'évoque Didier-Weill ne doit pas être lu comme une sorte de fusion océanique, comme celle que nous avons pu constater chez Rolland ou, encore, comme une possible perte de sens comme aurait pu le craindre Pilate. Thérèse nous apprend que cet enlacement de l'un dans l'autre produit effectivement le fait de « perdre le sens ». Toutefois, cette perte de sens n'implique pas la dissolution du je dans l'autre : l'irréductibilité de la personne est assurée pour la mystique. C'est pour cette raison que, même si c'est paradoxal, elle soutient que la perte de sens n'implique pas d'« être hors sens », mais bien de se laisser « transporter » par le fleuve du

911 Alain Didier-Weill, « Quand la musique nous entend : contribution à la question de la pulsion invoquante », *Insistance*, vol. 10, no. 2, 2015, p. 15-19.

désir de Dieu. Il reste clair que le « transport » ici ne vise pas à combler quoi que ce soit, il n'est pas un bouche-trou du sens, mais une opération de transfert par-delà de la fragilité du semblant.

Toutefois, comme le souligne bien la théologienne, l'autre versant de cette expérience de jouissance incomparable, c'est que l'âme qui connait cela « se voyait si proche de cette haute Majesté, il lui serait d'aventure impossible de continuer à vivre »[912] sans elle. Voici qu'à de multiples reprises, la mort est évoquée comme un traitement à cet écart que les mystiques créent et qu'ils expérimentent par rapport à Dieu. Mais, il est pertinent de noter que cet écart ne se pose pas d'une manière purement négative, car Dieu est présent dans son absence, il est donc question de soulever une négativité-positive, quelque chose comme la « *saudade* brésilienne[913] » le souligne Certeau. « Ils articulent ainsi une étrangeté de notre propre place, comme et donc un désir de partir au pays[914], » où demeure le Bien-aimé. Pourtant, comme le remarque bien la théologienne, nous sommes ici dans le domaine du vécu mystique, c'est-à-dire, « [i]l est impossible de le croire sans être passé par là ; on ne croit donc pas la pauvre âme qu'on a connue misérable quand on la voit soudain prétendre accomplir des actions si courageuses ; car elle ne se contente bientôt plus de servir le Seigneur petitement, mais le plus possible. » Celui qui n'en a jamais fait l'expérience peut penser, affirme-t-elle, qu'il s'agit d'une « tentation et de la sottise », mais si l'on « comprenait que l'idée ne vient pas d'elle [de l'âme], mais du Seigneur, à qui elle a déjà remis les clefs de sa volonté, on ne s'en étonnerait point.» [915]

En effet, ce que nous pouvons noter dans un premier moment, c'est que Pilate ainsi que Matthieu ne peuvent pas ne pas choisir. Ils ne choisissent pas seuls et dans leur acte ils peuvent

---

912 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 6, 2 p.968.

913 M. de Certeau, *La fable mystique*, p. 10

914 *Ibid*.

915 Thérèse de Jésus, *Le livre de la Vie*, 20, 23, p. 138.

participer de la grâce, donc du désir de Dieu. N'est-ce pas là précisément que réside cette difficulté, voire l'incapacité manifestée par certains auteurs de concevoir la conjonction entre liberté et grâce qui caractérise le débat autour de la question du libre arbitre et de la prédestination du salut ? L'appel de Dieu est-il universel ou Dieu choisit-il certains sujets au détriment des autres ? Or, non seulement la réflexion, mais également le vécu de Thérèse est au cœur de ce questionnement qui concerne la problématique d'une époque, celle du christianisme naissant[916], tout comme celle de la modernité, d'ailleurs. L'intérêt d'aborder de nouveau ce débat à la lumière de la théologie mystique thérésienne tient précisément au fait qu'elle offre une voie inouïe par rapport aux prises de positions dominantes, aussi bien du côté protestant que du côté catholique. Mais pour mieux comprendre cela, prenons un cas biblique emblématique capable de mettre en évidence une situation donnée où la concomitance, ou pas, entre la liberté et la grâce, est exposée. Dans les deux exemples cités, ceux de Thérèse et de Matthieu, nous avons montré que la rencontre avec Dieu peut être interprétée comme étant un acte de grâce. Peut-on aller jusqu'à dire, cependant, que toute rencontre avec Dieu relève de la grâce ?

7.6 Le choix forcé et l'après-coup

Dans les deux sections précédentes, nous avons exposé une situation où ce qui est en question est la liberté ou le rapport du sujet au désir de participer à la grâce de Dieu. Nous avons d'abord pu caractériser ce qui empêche Pilate de se laisser interpeller par la grâce de la rencontre qui se présentait à lui. Ensuite, nous avons présenté Matthieu qui, comme Pilate, ignore Jésus, mais qui, malgré cela, consent à la grâce de la rencontre qui bouleverse radicalement sa vie. Dans les deux cas, nous avons insisté sur la prémisse thérésienne qui

916 Voir Romains 9.11-13.

présente la primauté de la grâce comme condition d'intelligibilité de la vie spirituelle. À certains moments, nous avons pu reconnaitre des traits de la pensée thérésienne qui nous renvoyaient aux élaborations théologiques issues ou développées par les théologiens de la Réforme. Cependant, la possibilité de lire la notion de la prédestination chez Thérèse est écartée, car elle accorde la primauté à la grâce. Toutefois, comme Dieu ne s'impose pas, car il attend la liberté de la personne humaine, Thérèse est donc obligée d'accorder une égale primauté à la liberté humaine. Plus encore, elle tend à considérer que l'action humaine peut empêcher l'action de la grâce de Dieu sur la personne humaine. Il s'avère que cette problématique mérite d'être davantage travaillée. C'est ce que nous proposons de faire dans cette section.

Il est important de noter un au-delà de l'idée selon laquelle la prédestination serait réduite à une simple négation de l'histoire, où un Dieu immuable (et pervers) a déjà choisi le salut pour certains et la damnation pour d'autres, comme le soutient une lecture assez caricaturale de la prédestination calviniste. Une telle lecture nous éloignerait d'emblée de toute possibilité de dialogue avec la théorie de la prédestination, car précisément, même pour le protestant le plus calviniste, la double prédestination nous libère de l'angoisse par rapport à notre participation dans l'économie du salut[917]. Pourtant, il est également important de préciser que notre intention n'est pas celle de produire une analyse exhaustive du développement du dogme de la prédestination, chez les protestants ou chez les catholiques, mais tout simplement de reconnaitre que cette problématique n'est pas indifférente à Thérèse. Nous ne pouvons pas ignorer le fait que Thérèse s'inscrit dans le mouvement de la Contre-Réforme[918] laquelle, comme la Réforme, avait la mission de sauver l'Église des hérésies. En effet, le clergé régulier révélait « la décadence de l'institution » catholique[919], et la problématique du salut, dans ce

---

917 Charles Boyer s.j., Calvin et Luther: Accords et différences, Rome, Presse de l'Université Grégorienne, 1973, p. 15. Voir aussi C. Boyer, *Luther, sa doctrine*, Roma, Presse de l'Université Grégorienne, 1970, p. 157.

918 Tomás Álvarez, *Introduction aux œuvres de Thérèse d'Avila, Livre de la vie*, p. 76.

919 J. Pérez, *Thérèse d'Avila*, p.164.

temps de crise, devient une problématique centrale à laquelle Thérèse parmi d'autres essaie de répondre.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de souligner que la notion de la prédestination interroge le salut et essaie de rendre compte de la tension existante, voire existentielle entre la liberté humaine et la grâce divine. Nous savons que le choix protestant se structure en fonction de l'importance accordée à la primauté de la grâce de Dieu sur les âmes (*sola gratia*). Plus encore, nous pouvons affirmer qu'il s'agit de reconnaître que « tout est grâce et que le salut n'est en aucune façon l'effet des efforts et des œuvres humaines[920] ». Il est certain que cette théologie n'est pas monolithique et que la notion de la prédestination n'est pas une découverte moderne, car comme le soulignent les réformateurs mêmes, elle trouve ses racines dans les œuvres de saint Augustin et même dans les lettres de Saint Paul. Par exemple, dans l'*Épître aux Éphésiens*, Paul affirme qu'« il nous a prédestiné à être pour lui des fils adoptifs par Jésus Christ »[921]. Dans l'*Épître aux* Romains, la terminologie devient encore plus explicite :

> Et ce n'est pas tout ; il y a aussi Rébecca. C'est du seul Isaac, notre père, qu'elle avait conçu ; et pourtant, ses enfants n'étaient pas encore nés et n'avaient donc fait ni bien ni mal que déjà - pour que se perpétue le dessin de Dieu dessein qui procède par libre choix et ne dépend pas des œuvres, mais de celui qui appelle - il lui fut dit : L'aîné sera soumis au plus jeune, selon ce qui est écrit : j'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü.
>
> Qu'est-ce à dire ? Y aurait-il de l'injustice en Dieu ? Certes non ! il dit en effet à Moïse : Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et je prendrai pitié de qui je veux prendre pitié. Cela ne dépend donc pas

---

920 A. Gignac, « Peut-on lire Romains 9 à la suite de Calvin et Barth ? Réflexions herméneutiques à partir du thème de la prédestination », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, *32* (4), 01 décembre 2003, p. 409–428, disponible en ligne au https://doi.org/10.1177/000842980303200402, consulté le 29 juin 2019.

921 Éphésiens 1,5.

> de la volonté ni des efforts de l'homme, mais de la miséricorde de Dieu[922].

En effet, Paul semble avoir inventé une méthode de lecture qui clarifie progressivement ce qu'il nomme le dessein divin ou la rationalité divine dans laquelle, bien évidemment, celui qui n'a pas connu Jésus dans la chair puisse trouver sa place. Entre autres, la prédestination constitue un moyen de répondre ou d'accorder une certaine lisibilité, encore que ce point soit à discuter, concernant la place de chaque personne dans son rapport au Christ[923]. Or, nous savons que ces références ont nourri toute une littérature sur la querelle théologique visant à déterminer s'il existe ou non une prédestination. Ce débat a traversé les temps, alimentant les conflits entre les augustiniens et les pélagiens, en passant par les molinistes (jésuites) et les thomistes (dominicains) jusqu'à produire des effets de sens dans l'expérience spirituelle thérésienne.

Par conséquent, selon le lieu du discours qu'il occupe, un théologien peut effectivement affiner une lecture qui met plutôt l'accent sur la grâce de Dieu, sur la liberté humaine ou encore sur la possibilité de soutenir la radicalité de ces deux dimensions comme si l'une et l'autre composaient les deux faces d'une même pièce. Cette dernière position est celle de Thérèse. Dès lors, la question devient plutôt de savoir comment elle soutient cette lecture. Mais, avant de développer les arguments de la carmélite, faisons appel à Jean Calvin chez qui la formulation la plus radicale de la prédestination semble prendre forme, notamment dans l'*Institution de la religion chrétienne* où la double prédestination trouve son développement.

> Nous appelons Prédestination le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée

---

922 Romain 9,10-17.

923 Alain Didier-Weill, *Qu'est-ce que le surmoi?,* p. 133.

> pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation. Ainsi selon la fin à laquelle est créée l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie[924].

Notons toutefois que loin de présenter un Dieu centré sur lui-même et méprisant à l'égard de l'action humaine, la double prédestination révèle, souligne Gignac, « en sa face positive la miséricorde de Dieu et, en sa face négative, son équité »[925] . Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est de saisir que, pour le protestant, « le signe de l'élection, c'est l'expérience ecclésiale : ceux qui sont appelés, sont élus »[926]. C'est ce point qu'il nous importe de développer. Il est important de noter que, comme le souligne Gignac, la notion de la prédestination est un « *théologoumenon* », c'est-à-dire qu'elle s'agit d'une intuition théologique qui, sans avoir le statut central d'une vérité de foi (un dogme christologique, par exemple), est importante pour rendre compte d'une expérience existentielle du salut à la lumière de certaines données bibliques « ambiguës », souligne-t-il[927]. En ce sens-là, la question est de savoir comment lire et interpréter le poids de cet appel qui précède toute réponse et qui pour cela joue un rôle (pré)déterminant dans l'accomplissement d'un sujet. Notons que l'intuition calviniste touche le cœur de l'expérience spirituelle, notamment quand elle est comprise comme une relation entre personnes traversées par un irréductible *che vuoi*?

En ramenant cette question au champ thérésien, nous rendons possible l'analyse d'une lecture qui, si elle n'est pas littérale, fait littoral entre grâce et liberté. Il est fort probable

---

924 Jean Calvin, « De la prédestination et providence de Dieu ». Dans *Institution de la religion chrétienne,* vol. 3. Texte établi et présenté par J. Pannier. Paris, Belle-Lettres : 63, cité par A. Gignac « Peut-on lire Romains 9 à la suite de Calvin et Barth ? ».

925 A. Gignac, « Peut-on lire Romains 9 à la suite de Calvin et Barth ? ».

926 Jean Calvin, « De la prédestination et providence de Dieu ». Dans *Institution de la religion chrétienne*, vol. 3. Texte établi et présenté par J. Pannier, Paris, Belle-Lettres : 62, cité par A. Gignac, « Peut-on lire Romains 9 à la suite de Calvin et Barth ? ».

927 A. Gignac, « Peut-on lire Romains 9 à la suite de Calvin et Barth ? ».

que Thérèse n'ait jamais travaillé la notion de la prédestination comme un concept issu de la théologie protestante, car elle n'a jamais eu accès aux livres des réformateurs de l'Europe germanophone. Toutefois, ce débat était dans l'air du temps, comme nous l'avons déjà souligné, et, grande admiratrice de saint Augustin, elle a su entamer un travail de lecture que nous croyons capable de rendre compte de la question du salut posée en termes de liberté et de grâce. Par exemple, à partir du champ thérésien, on peut se demander de nouveau si Dieu est contraire à la liberté humaine. Nous avons pu constater que la position de Thérèse n'est pas claire. Certes, elle affirme le primat de la liberté humaine et la primauté de la grâce divine. Pourtant, elle affirme aussi le pouvoir de Dieu de faire ce qu'il veut et cela, parfois, malgré les âmes. Dès lors, la question devient plutôt de savoir comment elle soutient cette lecture.

Pour développer cela, appuyons-nous sur la situation que nous avons déjà travaillée, celle donnée par Matthieu, car cela nous permettra de rendre compte de manière structurale du paradoxe posé par la liberté et par la grâce (comprise aussi par le biais de la prédestination). Pour rendre justice à l'horizon où cette problématique est posée, nous nous inscrivons dans une perspective où celui qui interpelle est Jésus-Christ, « le chemin, la vérité et la vie »[928] . Cette prémisse théologique nous semble fondamentale pour affirmer la radicalité de la situation que nous allons analyser. Nous pouvons même dire que nous assumons cette sentence dans sa valeur dogmatique. En ce sens-là, affirmer que Matthieu, comme cas exemplaire, est condamné à la liberté ne suffit pas. Dans le contexte de la révélation, il n'est libre qu'à la condition de choisir de suivre « le chemin, la vérité et la vie »[929], donc de faire le bon choix. Si nous sommes thérésiens, nous sommes obligés de dire que, comme création de Dieu, même élu ou appelé, Matthieu peut choisir de participer à la grâce ou de la laisser « tomber »[930]. Toutefois, s'il laisse tomber la grâce, c'est lui-même qui tombe. D'ailleurs, notons que c'est Jésus qui dessine cette situation existentielle où la conditionnelle est exclusive :

---

928 Jean 14, 6.

929 *Ibid*.

930 Thérèse, *Livre de la vie*, 7, 22, p. 53.

> Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix chaque jour, et qu'il me suive. En effet qui veut sauver sa vie, la perdra ; mais qui perd sa vie à cause de moi, la sauvera. Et quel avantage l'homme a-t-il à gagner le monde entier, s'il se perd ou se ruine lui-même ?[931]

Donc, si nous suivons de près la situation christique, nous sommes contraints de dire que non seulement Matthieu doit choisir, car sa liberté lui est inaliénable, mais il doit faire le bon choix ou le « choix juste »[932], pour employer un terme propre à Žižek. Ceci, parce que, comme on vient de le noter, peu importe le choix du sujet : il y a une perte imminente, et celle-ci est posée en termes de vie ou de mort. En ce sens-là, l'appelé par Jésus doit nécessairement choisir de le suivre s'il veut persévérer dans l'existence comme être *libre* et, par conséquent, *vif*[933]. Autrement dit, s'il avait choisi de ne pas suivre Jésus, c'est la vie ou la condition même de la liberté qui aurait été perdue et avec elle toute possibilité d'être (vivant). Thérèse corrobore non seulement la lecture du choix forcé comme un choix juste, mais elle ajoute un élément supplémentaire : pour elle, ce choix aussi capital entre la vie et la mort ne se fait pas dans le registre de la connaissance. Elle dissocie donc liberté et connaissance thétique de soi, pour ainsi dire. Dans le *Livre de la vie*, elle dit :

> Seule la volonté est active, de telle façon qu'on la captive *sans qu'elle sache* comment ; elle consent seulement à se laisser captiver par Dieu,

---

931 Luc 9, 23-25.

932 La « liberté est accordée au sujet à condition qu'il ou elle fasse le choix juste », Slavoj Žižek, *Le sujet qui fâche : Le centre absent de l'ontologie politique*, trad. Stathis Kouvélakis, Paris, Flammarion, 2007, p. 27.

933 Voir Jean 8, 57.

> en personne qui sait bien qu'elle est captive de Celui qu'elle aime. Ô Jésus mon Seigneur, de quel secours nous est ici votre amour ! *Car dans cet état le nôtre est si lié au Vôtre qu'il ne nous laisse point libre d'aimer autre chose que Vous*.[934]

Il y a également chez Thérèse une autre association qui n'a pas été évoquée jusqu'à maintenant, à savoir que la liberté n'est pas conçue en dehors de l'obéissance. Mais, avant de développer cette question, notons que chez Lacan, nous trouvons une élaboration et une analyse semblables à celles posées par le Christ. En outre, soulignons que c'est à lui que nous devons le terme de choix forcé [935]. Développer l'analyse du choix forcé pourra nous aider à nourrir notre débat sur la liberté et son rapport à la limite du choix.

En fait, pour rendre compte de la liberté comme constitutive du sujet de l'inconscient, Lacan pose la problématique du choix forcé avec le paradoxe de la bourse ou la vie. Si le sujet choisit la vie, celle-ci est amputée de la bourse, mais s'il choisit la bourse le sujet perd la vie, c'est-à-dire que d'emblée il perd non seulement, la bouse mais la vie aussi. Il y a certes dans cette situation un effet terrifiant ou de sidération qui ne doit pas être négligé, notamment parce que c'est la vie qui est menacée. Cependant, cette notion de perte semble être constitutive sinon de la vie spirituelle, du désir d'en avoir une ou du désir tout cout. Notons que, dans le même évangile, Jésus dit : « Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple.[936] » Encore une fois, ce qui semble constituer la condition de la possibilité d'une vie spirituelle dans le Christ passe par la perte, et ce n'est pas n'importe quelle perte dont il s'agit, celle de ce qui est le plus cher à une personne, voire sa propre vie. Il n'est pas étonnant que le

---

934 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 1, 2, p. 91. Nous soulignons.

935 La notion de « choix forcé » proposée par Jacques Lacan dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

936 Luc 14, 26-27.

consentement à la mort fasse partie d'un vœu explicite de la vie monastique et de ceux et celles consacré-es au Christ.

Mais reprenons notre question sur la prédestination et demandons-nous si nous devons lire le « choix forcé » comme un déterminisme ? Qui détermine qui dans cette situation ? Si nous observons bien la situation donnée par Jésus ou même celle posée par Lacan, ce qui est en question n'est pas seulement la fragilité de la vie, mais la fragilité de l'Autre. Ici, c'est Dieu lui-même qui apparaît d'une fragilité absolue et incapable à lui seul de garantir la consistance de sa grâce sans la participation active, voire désirante du sujet. La radicalité du choix divin de vouloir se faire homme implique en lui-même une perte : Dieu n'est plus complètement distinct de la personne humaine, et le mystère de se faire homme inscrit certainement un réel dans la compréhension humaine, notamment quand il s'agit de rendre compte que Dieu tient son choix jusqu'à l'anéantissement de son incarnation. Si celui à qui il s'adresse laisse « tomber » la grâce, c'est Dieu aussi qui « tombe », en tout cas pour celui qui a été appelé. Ici, la perspective relationnelle de la théologie thérésienne est très parlante. Il n'y a pas l'Un sans l'Autre. Or, se perdre soi-même en perdant la responsabilité de sa liberté n'était-ce pas là le choix de Pilate ? N'est-ce pas Jésus dans son humanité qui meurt en conséquence de la disparition subjective du Romain ? Voici pourquoi l'anéantissement est le prix à payer pour avoir cédé sur son propre désir ou pour avoir renoncé à sa liberté.

Thérèse insiste à plusieurs reprises dans ses écrits sur le détachement par amour, seule voie par laquelle une personne peut se disposer à accueillir l'appel de Dieu qui ne cesse de s'inscrire dans l'histoire d'une âme. Si nous suivons son idée, la perte introduit ce manque essentiel pour la vie *de* et pour la vie *en* l'esprit. La place de la perte est donc celle de cet écart, que nous avons pu identifier dans sa pratique d'écriture, qui creuse un lieu vide, un trou. Celui-ci peut-il être lu comme le réel du tombeau vide du Christ ? N'est-ce pas précisément parce que ce tombeau est vide que la rencontre avec le Christ ressuscité est rendue possible ? N'est-ce donc pas par ce vide creusé par la perte réelle de Jésus le Christ que la conversion de

la créature à la filiation de Dieu devient possible ? Certes. Toutefois, soulignons aussi que c'est dans et par ce lieu du manque de l'Autre que la (re)signification, encore que rétroactive, de l'acte du sujet est possible. Nous pouvons certainement affirmer que ce savoir s'en servir du tombeau vide est un acte qui, par excellence, relève du savoir-faire mystique. C'est ici qu'un renversement logique de la re-signification du sujet, de son acte et de son monde devient possible. Or, n'est-ce pas ce que fait Thérèse dans son écriture, notamment dans son *Livre de la vie* et dans la pratique de l'oraison ?

Si nous voulons aborder directement la question en termes de prédestination ou plutôt en termes de conciliation entre la perspective de l'élection de Dieu et de la liberté humaine, nous pouvons dire que Thérèse règle ce (faux) paradoxe par la pratique contemplative. Or, c'est à partir de la perte et par la lecture des bords du réel qu'elle arrive à délimiter par sa pratique ce qu'elle trouve dans cet écart : la possibilité de se mettre à l'écoute de la parole de Dieu et de transformer ce qui pourrait apparaitre comme hasardeux dans une historicité marquée par le désir de Dieu. Autrement dit, Thérèse inscrit les événements de sa vie quotidienne, l'*Index*, parmi d'autres, dans un réel qui la renvoie constamment à Dieu. Ce faisant, elle se met face à lui et, par conséquent, face à son propre désir, ce qui lui permet de donner une réponse au « *che vuoi*? ». La réponse thérésienne au désir de Dieu est son propre désir. Il nous importe de souligner que, ce faisant, elle s'inscrit dans le plan (désir) de Dieu, ce qui explique, rétroactivement, son besoin d'affirmer la primauté de la grâce et de se sentir élue, malgré ses faiblesses.

Nous pouvons développer davantage cette notion avec Žižek qui propose une lecture sur la prédestination qui nous intéresse, car elle rend compte de ce que Thérèse semble développer à partir de sa réflexion sur son écriture et sur l'oraison. Pour le philosophe, « le destin est substantialisé en une décision qui précède le processus, si bien qu'il incombe aux individus non pas de constituer de manière performative leur destin à travers leurs activités,

mais de découvrir (ou deviner) leur destin préexistant[937] ». Ce que le philosophe met en question est la reconversion dialectique de la contingence en nécessité, c'est-à-dire la façon dont l'issue d'un processus contingent, l'inscription d'une trace par exemple, revêt l'apparence d'une nécessité ou d'un destin pour un sujet qui le signifie[938]. Toujours à propos de cette inversion, Žižek soutient ceci :

> Peut-être est-ce là le sens fondamental de la singularité de l'incarnation du Christ : il s'agit d'un acte qui change radicalement notre destin. Avant le Christ, nous étions déterminés par le Destin, pris dans le cycle du péché et de son expiation ; mais notre rédemption par le Christ signifie précisément que son sacrifice modifie notre passé virtuel et ainsi nous libère[939].

Maintenons une différence entre ce que propose Žižek et Thérèse. Pour celle-ci, l'opération de lecture rétroactive, ce qu'elle fait dans le *Livre de la vie*, passe par l'écriture. La carmélite souligne la pratique de l'écriture et de l'oraison comme une voie privilégiée pour opérer cette opération de relecture. À ce propos, il vaut la peine de noter que, dans un chapitre intitulé « De persona à la Lettre », Guy-Robert Saint-Arnaud produit un commentaire qui nous permet de déplier davantage ce processus par la voie de l'écriture et de la lecture, qui caractérise la pratique thérésienne. Ainsi, en se référant à la lettre, lue à partir de Lacan, le théologien et psychanalyste dit :

---

937 S. Žižek, *Moins que rien*…, p. 66.

938 *Ibid*.

939 *Ibid*.

> Ces marques attendaient en quelque sorte d'être lues dans un premier temps, et les éléments du langage se trouvaient en latence d'être écrits dans le second temps. Ce caractère de latence donne lieu précisément à un phénomène de reprise, de redoublement qui se situe au cœur de cette structure.[940]

L'importance de cette lecture est qu'elle démontre l'inconsistance du paradoxe entre détermination et liberté. Plus que cela, elle nous dégage d'un déterminisme fataliste où la vie de chacun est déjà déterminée par un texte ou une loi existant dans l'au-delà. Au contraire, elle affirme avec une certaine joie que là où nous croyons être déterminés, nous sommes libres. Si nous reprenons la notion du choix forcé de Lacan, nous ne pouvons pas dire qu'il s'agit d'un choix forcé dans la mesure où le moyen par lequel le sujet émerge de cet acte est de choisir l'inévitable. Dans une orientation semblable à celle de Thérèse, Saint-Arnaud souligne cette liberté à partir du travail qu'un sujet opère avec la lettre. Il s'agit même pour lui d'affirmer « cette liberté de la lettre[941] ». Le champ de la psychanalyse peut dire avec le théologien que :

> En attente de cette information par le trait (de par le fonctionnement de la Lettre dans l'inconscient), le sujet ne cesse de s'avancer dans l'enchaînement du discours pour tenter de faire écriture de ses traits distinctifs, d'un tracement de bord que constituerait sa Lettre de créance en tant que sujet[942].

Or, n'est-ce pas cela que nous avons pu analyser chez Thérèse dans le *Livre de la vie ?* Mieux encore, n'est-ce pas cela que nous trouvons chez la carmélite quand, à partir de

---

940 Guy-Robert Saint-Arnaud, « De persona à la Lettre », p. 188.

941 *Ibid.*, p. 189.

942 *Ibid*.

l'inscription du livre vivant dans son corps, elle parvient à convertir obéissance et esclavage en liberté ? Pour la théologie chrétienne, choisir l'inévitable n'est-ce pas choisir l'obéissance à Dieu ? Toutefois, nous ne pouvons pas oublier que l'inévitable est lui-même la trace d'une orientation du désir, donc d'une interprétation du sujet.

En ce qui concerne Thérèse, la notion d'obéissance est comprise comme la plus grande perfection[943]. Notons que son vocabulaire joue avec les soi-disant paradoxes entre l'enchaînement ou la captivité et la liberté, qu'elle concilie avec une maîtrise hors pair tout au long de son œuvre. Cependant, notons que l'usage thérésien de ces termes ne renvoie pas à la servitude volontaire au sens moderne. Ainsi, à titre d'exemple, citons le livre des *Demeures* : « Elle [Sa Majesté] veut que nous n'y soyons pour rien, sauf par la soumission totale de notre volonté »[944] Nous pouvons également citer le livre de *Fondations* : « l'obéissance doit leur être imposée ; pour elles, c'est dans l'idée de liberté qu'est le danger[945]. » Encore dans la même œuvre, Thérèse souhaite aux sœurs l'union comprise comme « le très délectable anéantissement », mais lorsque cette « suspension de sens a pour effet un manque d'obéissance, trop de volonté personnelle, je la crois unie à l'amour de soi-même plutôt qu'à la volonté de Dieu[946]. »

Cette notion d'abandon de soi est une constante chez Thérèse et elle est difficilement comprise. Le père Álvarez, par exemple, comprend que cela veut dire « une totale libération de l'égoïsme et de l'égocentrisme par rapport au lien qui existe entre les choses et le centre du moi[947] ». Certes, la vie spirituelle pose un abandon de l'égocentrisme, comme le souligne le père. Pour ce qui est de l'ego, nous sommes moins sûrs. Si l'ego est compris dans son aspect

---

943 Thérèse de Jésus, *Chemin de perfection*, 39, 3, p. 504.

944 Thérèse de Jésus, *Demeures,* 5, 1, 12, p. 930.

945 Thérèse de Jésus, *Fondations*, 7, 8, p.649.

946 *Ibid.*, 5,13 p. 635.

947 T. Álvarez, *Entrer dans le Château intérieur avec Thérèse d'Avila*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2004, p. 309.

purement imaginaire, oui certainement. Toutefois, notons que la distinction entre l'ego et l'âme n'est pas nette chez la sainte. Si le terme ego porte à confusion, disons que ça prend l'irréductibilité de la personne ou d'une instance pour qu'on puisse concevoir l'obéissance. Une autre difficulté que nous trouvons dans le commentaire d'Álvarez, concerne l'accent trop psychologique, voire moral qu'il accorde à l'abandon de soi. Or, l'abandon de soi chez Thérèse n'engage pas, comme nous venons de le noter, l'abandon de toute instance subjective irréductible. Pour l'instant, soulignons que l'abandon de soi désigne l'acte de se soumettre à la Liberté qui « fera de vous des hommes libres[948]. »

Peut-on dire que l'obéissance chez Thérèse signifie l'obéissance à la Loi? Certainement, notamment si la Loi est comprise comme un don d'amour qui rachète et délivre[949] de la servitude et de l'exil[950]. Dans *Le livre de la vie,* elle est très claire à ce propos : se faire esclave de l'amour, c'est son but éclairé. En fait, elle reconnait que « nous ne sommes rien d'autre[951] ». Notons qu'ici l'obéissance se conjugue avec la liberté et avec la filiation. Il y a un nouage entre ces trois instances qui structurent la vie spirituelle de la carmélite. En ce sens-là, en s'abandonnant au Fils qui vous affranchit[952], à son amour, elle retisse sa filiation et, comme fille, elle se retrouve dans la maison du Père[953]. Toutefois, il nous semble important de souligner que ni l'obéissance, ni la liberté, ni même la filiation ne sont données par une loi ou une condition quelconque. Thérèse parvient à cela par la grâce de Dieu et par son désir. Encore dans le *Livre de la vie*, elle affirme « qu'il n'est esclave qui ne risque tout pour se racheter et retourner dans son pays natal. Et puisque c'est là le vrai chemin, nous ne devons pas nous

---

948 Jean 8,32.

949 Esaïe 43, 1.

950 *Psaumes* 74, 2.

951 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 11,1, p. 69.

952 Jean 8, 36.

953 Jean 8, 35.

arrêter en route[954] ». En fait, c'est dans l'acte d'obéir qu'elle expérimente « la plus grande des perfections.[955] » Ceci, parce que l'obéissance n'est pas autre chose que « l'union véritable », c'est-à-dire consentir « que ma volonté soit une avec celle de Dieu[956] ». La question de l'union sera analysée dans la section suivante.

Pour l'instant, notons que c'est dans l'affirmation de l'obéissance, en arrimant la liberté à la servitude, que Thérèse déconstruit le paradoxe du maître-esclave : Thérèse conçoit l'abandon au désir de Dieu comme l'accomplissement absolu et radical de la liberté humaine. C'est ainsi qu'elle parvient à affirmer, dans les *Fondations*, qu'« [u]n des caractères de cette liberté est de trouver Dieu en toutes choses, et de pouvoir appliquer son intelligence à n'importe quel objet[957] » parce que « Celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un esprit avec Lui[958]. » Pour parvenir à cela, il faut s'efforcer « de nous attacher en tout à la volonté de Dieu[959] », il faut se décentrer de « soi-même ».

> Je pense que c'est pourquoi certains saints accoutumaient de se retirer au désert : c'est une forme d'humilité que de ne pas se fier à soi-même et de croire que Dieu nous accordera son aide pour ceux avec qui nous nous entretenons, la charité grandit lorsqu'elle se communique, et mille bienfaits s'ensuivent dont je n'oserais parler si je n'avais pas la grande expérience de l'importance de tout cela.[960]

---

954 Thérèse de Jésus, *Livre de la vie*, 16, 8, p. 108.

955 Thérèse d'Avila, *Chemin de perfection*, 39, 3, p. 504.

956 Thérèse de Jésus, *Fondations*, 5, 13, p. 635.

957 *Ibid.*, 6, 16, p. 642.

958 1 Corinthiens 6,17 cité dans Demeures, 7, 2, 5, p. 1022.

959 Thérèse de Jésus, *Demeures,* 5, 3, 3, p. 939.

960 Thérèse, *Livre de la vie*, 7, 22, p. 53.

En effet, Thérèse met en scène les deux notions de la liberté : la liberté comprise comme une pure négativité, comme une ascèse de soi, et la liberté de l'acceptation volontaire d'autrui, la liberté en tant qu'elle s'accomplit dans le lien avec autrui. Ici, nous devons lire le terme de justice dans son double sens, c'est-à-dire rendre justice et demander justice. Ici encore, nous pourrions associer la sainte d'Avila à Calvin qui conçoit, comme le souligne Alain Gignac, que « la double prédestination révèle sa justice et sa miséricorde, pour sa gloire[961]». Cependant, il s'avère que la sainte demeure plus augustinienne que calviniste, car, comme ce père de l'Église catholique, elle insiste sur le fait que « la grâce de Dieu peut, tout en respectant la liberté de l'homme, déterminer infailliblement sa volonté[962] ».

Comme nous avons pu le constater, la question du salut, de la grâce et même de la liberté[963] fait émerger une autre notion sous-jacente, mais non moins importante, celle du désir. Dans cette section, nous avons notamment considéré le désir de la personne humaine pour Dieu. Lorsque nous parlions de Thérèse, nous avons fait référence au désir de Dieu pour l'humanité, question qui a été cependant moins développée, car nous avons choisi de privilégier la problématique de la grâce. Cependant, si nous ne considérons pas la dimension du désir de Dieu, il s'avère difficile de comprendre non seulement l'élection de Dieu pour la personne humaine, mais aussi celle de la personne humaine pour Dieu. Or, il est nécessaire de comprendre cette dimension de l'élection.[964]

---

961 A. Gignac, « Peut-on lire Romains 9 à la suite de Calvin et Barth ? Réflexions herméneutiques à partir du thème de la prédestination ».

962 J.-B. Lecuit, *Le désir de Dieu*…, p. 209.

963 Nous reprendrons cette question dans la dernière section de notre étude.

964 Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p. 115.

7.7 Le désir-amour de Dieu pour la personne humaine

Comme nous l'avons déjà laissé entendre, il est capital de souligner que l'acte de liberté, qu'il soit de Pilate, de Matthieu, de Thérèse ou de Dieu lui-même, ne devient lisible que s'il est compris comme un acte de désir. Sinon, comment lire le « suis-moi » de Jésus, le récit de la création, la scène de la crucifixion, le parcours vers les demeures intérieures, ou encore l'apparition de Dieu à Thérèse ? Dans cette perspective, en effet, nous devons reconnaître que la question du désir traverse toute vraie problématique théologique. Mais il ne s'agit pas ici de poser un désir orienté vers l'arrière, un désir endeuillé. En ce sens-là, est-il possible de rester dans le paradigme freudien, où le désir est compris comme une mouvance qui cherche cette première expérience de satisfaction éprouvée par l'enfant avec sa mère? Ou avec « la mère suffisamment bonne », comme écrit Winnicott[965]? Pourtant, notons que ce paradigme dessine l'horizon de plusieurs théologiens psychanalystes comme Vergote, Vasse et même Lecuit qui dit que :

> Le désir de Dieu s'enracine inconsciemment dans la nostalgie d'une illusion première, celle de ce que les psychanalystes appellent l'omnipotence narcissique : l'enfant, ne connaissant tout d'abord pas la réalité extérieure, vit l'illusion que son désir crée l'objet dans lequel il trouve la satisfaction et le plaisir, en forme de fusion avec lui (objet que l'adulte sait être la mère, et en particulier le sein)[966].

---

965 Donald Woods Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, p. 20-21.

966 Jean-Baptiste Lecuit, *Le désir de Dieu : Une réponse au problème de l'indifférence*, Paris, Cerf, 2017, p. 132.

Or, nous avons déjà travaillé la lecture lacanienne qui arrive à distinguer la Chose, *das Ding*, de la mère, de la mère comme objet, et nous avons également déjà indiqué que cette lecture, disons lacanienne, nous permet de nous méfier de l'existence de cette union fusionnelle et mythique. Il n'y a pas de retrouvailles, car l'objet n'est jamais perdu, puisqu'il n'a jamais été là. Avec un accent lacanien, nous pouvons aborder la chose freudienne. L'importance de l'orientation lacanienne pour nous est précisément de rendre possible un dépassement de la séduction fusionnelle posée par la dyade freudienne, où le moi risquerait de se dissoudre dans l'autre (maternel). Une lecture expéditive de l'analyse que Freud fait du sentiment océanique de Romain Rolland pourrait le suggérer. Or, soulignons que ce n'est pas notre intention de critiquer la lecture freudienne pour soutenir la lacanienne comme étant le salut promis. Si nous critiquons des interprétations ayant cours dans le champ freudien, c'est pour faire ressortir ce que nous apprend la théologie mystique thérésienne. Or, ce qui accorde une certaine lisibilité à cette expérience spirituelle ou mystique repose sur un écart introduit par le réel. Autrement dit, l'intelligibilité de son vécu est intimement liée à l'effet de la dissymétrie entre l'âme et Dieu, y compris lors de l'union comme nous allons le voir dans cette section.

Une orientation non dyadique du désir, une orientation trinitaire du désir, a un impact considérable sur la manière de lire les traces laissées par ce « transport », voire transfert, nommé désir. Pour ce qui est de la critique d'une lecture non fusionnelle avec Dieu, nous ne trouvons aucune résistance dans le champ théologique, à tout le moins celui développé dans le monde latin[967]. Reconnaitre le désir humain pour Dieu, cela ne semble pas non plus représenter une difficulté pour les théologiens. Toutefois, quand il s'agit d'attribuer un désir de Dieu pour la personne humaine, nous trouvons une difficulté parfois insurmontable. Pourtant, une telle lecture qui rend compte du désir n'est pas sans susciter des remises en question de

---

967 Même si la notion de *théosis* (θέωσις) ou de divinisation dans le champ orthodoxe ne semble pas poser nécessairement une non-discrimination entre la nature de la personne humaine et celle de Dieu, certaines pratiques comme celle de l'hésychasme pourraient permettre de nuancer cette impossibilité. Comme ce débat dépasse la limite de notre recherche, nous laisserons cette problématique en suspense.

certaines notions structurantes en théologie. Le plus grand problème théologique qui s'ouvre à l'horizon de cette lecture est certainement la place accordée au manque.

Comme nous venons de le signaler, il n'est pas difficile d'affirmer que l'homme et la femme sont tous deux, depuis l'exil d'Éden, des corps-parlants qui font face au manque, d'où leur besoin de travailler, de produire et de louer Dieu. Ici, nous pouvons localiser un premier registre de l'exil humain où le retour à la demeure du Père, provoqué par ce manque, ne peut qu'être désiré. La question devient plus complexe quand il s'agit de reconnaître que Dieu lui aussi désire. Or, dire que Dieu désire peut vouloir dire qu'il éprouve aussi le manque, ce qui est plus difficilement acceptable pour certaines traditions théologiques qui ont prédominé en Occident, comme celle des augustiniens et des thomistes, par exemple. Ce qui fait réel pour ces théologiens tient au fait que la supposition du désir en Dieu dévoilerait son incomplétude et, par conséquent, sa mutabilité et son besoin. Il ne nous semble pas exagéré d'affirmer que des courants de la théologie latine ont eu une réelle horreur de tout ce qui puisse s'écarter de la stabilité, voire même d'un lieu établi et solidement fixé. Par exemple, Saint Augustin (dont l'importance pour l'Église dispense de commentaires) ne cesse pas de louer l'immuabilité de Dieu. Il faut d'abord dire que celle-ci devient une marque de distinction entre l'être divin et la nature créée :

> Je faisais tous mes efforts pour trouver l'éclaircissement de mes autres difficultés en la même sorte que j'avais déjà remarqué que ce qui est incorruptible est beaucoup meilleur (*sic*) que ce qui ne l'est pas ; et qu'ainsi l'on est obligé de demeurer d'accord que quel que vous soyez, mon Dieu, vous avez un être incorruptible. […] Or étant constant et indubitable que l'on doit préférer ce qui est incorruptible à ce qui est sujet à corruption […] Mais pourquoi cherché-je tant de raisons pour montrer que cette substance qui est Dieu même est incorruptible, puisqu'elle ne serait pas Dieu si elle pouvait être corrompue ?[968]

968 Saint Augustin, *Confessions*, trad. Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993, p. 223-224.

Notons que cette notion de l'Éternel, comme étant ce qui ne change pas, permet à Augustin d'identifier Dieu à l'incorruptible et en contrepartie à ce qui n'est pas Dieu, le mal à la mutabilité ou encore à la « source de corruption[969] ». Voici, que toute une lecture morale se construit autour du besoin théologique ou philosophique, il est difficile de distinguer l'un de l'autre dans ce cas-là, de l'opposition entre l'incorruptible (ce qui ne change pas) et le corruptible (ce qui change). Cette lecture exprimerait-elle l'effort de convertir de Dieu dans un concept? Nous pouvons dire que saint Augustin ne fait que perpétuer une tradition qui existait bien avant lui. En effet, il existe des références qui attestent de cette lecture théologique, par exemple le livre de Malachie, où Dieu lui-même parle par la bouche du prophète : « Non ! moi, le seigneur [Yahvé], je n'ai pas changé »[970]. Toutefois, la pensée juive semble ignorer la radicalité d'une telle opposition assumée dans le champ chrétien en voie de se faire, entre autres, par Paul.

Il est vrai que Paul de Tarse (Saoul) est juif, néanmoins, très hellénisé. Paul, comme souligne Didier-Weill, « n'a jamais lu ni écrit en hébreu, mais toujours en grec[971]. » Peut-être que d'une manière abusive, Didier-Weill va encore plus loin. Il affirme que, lorsque Paul fait référence à la loi biblique, il 'ne renvoie pas à la *Torah* biblique, mais au *Nomos* dont parlent *Les Septantes* écrites en grec[972]. » L'intérêt de la lecture du psychanalyste pour nous c'est qu'elle poursuit les efforts de Paul pour créer des conditions de possibilité pour parvenir à une forme pure et intelligible de Dieu. Or, considérer l'impact de cette traduction, d'abord de langue et de culture, dans la construction du christianisme, n'est pas un détail anodin.

Effectivement, nous pourrions faire appel à la théologie et à la philosophie grecque, pour comprendre l'insistance de cette cohérence et de cette immuabilité qui est attribuée à

---

969 *Ibid*., p. 224.

970 Malachie 3,6.

971 A. Didier-Weill, *Qu'est-ce que le surmoi?*, p. 126.

972 *Ibid.*, p. 127.

Dieu dans une certaine théologie chrétienne. Didier-Weill souligne que la traduction de *Torah* par *Nomos* n'est pas sans causer de problèmes, notamment parce que: « les Grecs disposent de deux mots pour traduire la "loi": *Nomos* et *Phusis*»[973]. La question est donc de savoir pourquoi Paul a choisi le mot *Nomos*?[974] Le développement de la lecture du psychanalyste à propos des écrits pauliniens tend à montrer que le choix fait par Paul vise à introduire une distinction qui, si elle existait, n'était pas radicale dans le monde juif, à savoir, celle de la chair et de l'esprit, et à partir de là distinguer le vrai du faux, le bien et le mal. Bien évidemment, le bien demeure chez ceux qui sont du côté de l'esprit et le mal dans la chair.

Pour ce qui nous intéresse, l'effet le plus important de la manoeuvre paulinienne est de pouvoir engendrer un sujet polarisé entre la chair et l'esprit. Si la chair est corruptible et faible, l'esprit ignore la discontinuité. Or, ce sujet déchiré entre le bien et le moi n'existait pas dans la Bible. Le sujet biblique tout comme le Dieu de la Torah ne connaissent pas la dissociation substantive entre le « je » de l'amour et le « je » de la haine, entre le « je » tendresse et le « je » de la colère.

En fait, cette manière de lire Dieu comme étant par-delà l'histoire, donc des événements, ne trouve pas de repères dans la pensée juive, mais elle structure une certaine lecture théologique-philosophique dans l'*arché* (ἀρχή) ou des idées (εἶδος) grecque. À la rigueur, une telle lecture théologique de l'immuabilité ne pose pas beaucoup de problèmes au monde païen, habitué à être en relation avec un dieu étranger aux conditions humaines, qu'il soit conçu comme une force naturelle ou bien comme une idée ou une abstraction.

En ce qui concerne le christianisme, l'inscription du Christ dans l'histoire peut être lue comme un réel. Le Christ fait crise, il résiste à toute accommodation signifiante, peu

---

973 *Ibid.*, p. 129.

974 Notons que Jean XXIII a choisi de traduire la loi par *phusis*. Voir note 913.

importe la complexité de celle-ci. Il se déplace et il déplace ceux qui sont interpellés par Lui. En ce sens-là, l'ardu travail voulant accorder une place au Christ échoue nécessairement.

Nous pouvons dire que le mystère même de la nature de Jésus le Christ met l'apparente tranquillité d'une théologie de l'immuabilité en crise. La foi dans le Christ est elle-même le moteur d'instabilité et de critique de toute pensée conçu à son propos ainsi qu'à l'imagerie que l'humain peut bâtir autour de Dieu.

Une autre difficulté que le mystère de l'incarnation pose, ou repose, c'est l'inscription de Dieu dans l'histoire, c'est-à-dire que l'incarnation du fils de Dieu ne peut pas être réduite à une question psychologique ou relative au chrétien. Le récit de cette incarnation change radicalement la manière humaine de concevoir Dieu, l'homme, le rapport entre l'un et l'autre, ainsi que la participation de Dieu dans l'histoire. À ce propos, il est éclairant de reprendre l'argumentaire de Žižek soulignant que, dans une perspective logique, l'acte de rédemption du Christ « n'est précisément pas juste "subjectif" », car il « affecte en même temps la "chose elle-même"[975] » en transformant le réel de l'histoire[976]. Il nous parait assez clair que, nous ne sommes pas en train d'affirmer l'universalité de la foi chrétienne, mais de lire les conséquences de celle-ci dans la logique discursive occidentale. En suivant cette logique, l'écriture du récit de l'incarnation porte-t-il la trace de la marque du manque en Dieu?

Pour le moment, notons que, pour ce qui est du champ chrétien, plus précisément de la notion de l'immutabilité divine dans la théologie, nous pouvons noter que, cette orientation s'inscrit dans l'élaboration dogmatique notamment à partir du concile de Nicée (325). Les

---

975 S. Žižek, *Moins que rien*…, p. 62.

976 En effet, nous ne pouvons pas comprendre ce récit sans considérer le changement structural qui engendre le mystère de l'incarnation et de la résurrection du Christ. Car ce récit subvertit la logique préexistante en introduisant, par exemple, une notion d'« universalité » qui n'existait pas dans les traditions hébraïques et païennes. Or le pouvoir de dire que, par la liberté, le Christ a « libéré » (Galates 5,1.) les humains de « l'esclavage du péché » et de la « mort » (Romain 6,17) n'est pas sans effet dans la structure. Il s'agit de reconnaître que cela a changé radicalement le destin de l'humanité, de son histoire et de sa préhistoire, et nous ne pouvons plus nous concevoir comme étrangers à cet événement-là.

Pères ont prononcé l'anathème « contre ceux qui, comme Arius, disent qu'il faut un temps où le Fils de Dieu n'était pas, ou qu'il est « susceptible de changement [*trepton, mutabilem*] ou d'altération » : ni la génération du fils ni son incarnation n'impliquent de changement de celui qui est reconnu « d'une unique substance avec le Père, un seul Dieu avec lui[977] ». Cette notion d'immuabilité attribuée à Dieu sera de nouveau évoquée au Concile de Latran (1215), et ensuite à Vatican I (1870). Or, on se rend facilement compte que la possibilité d'invoquer du désir en Dieu ne va pas de soi. La méfiance de l'Église (institutionnelle) pour tout ce qui peut renvoyer au désir peut quand même être lue comme un symptôme qui mérite une certaine attention. Nous ne développerons pas ici cette question, mais remarquons simplement que cette notion d'immuabilité divine s'installe dans l'histoire comme une sorte d'évidence[978], selon Jean-Bapiste Lecuit,

> [de l']innovation récente ou [d']un phénomène marginal : bien des grands auteurs, parmi lesquels on trouve de nombreux docteurs de l'Église, parlent du désir de Dieu pour l'homme avec ferveur ou insistance. Comme ce fait est très peu connu, et révèle un écart impressionnant entre la formulation de l'expérience spirituelle et l'enseignement dominant des théologies universitaires, il mérite un examen approfondi[979].

Il est quand même étonnant que dans cet univers clos, Thérèse d'Avila ne se gêne pas pour affirmer que c'est l'âme qui désire[980], que « le Seigneur désire »[981] ou encore qu'elle désire. Peut-être que ce constat devient moins étonnant d'abord parce qu'il s'agit d'un écrit

977 Jean-Baptiste Lecuit, *Le désir de Dieu…*, p. 169-170.

978 *Ibid.,* p. 169.

979 *Ibid.*, p. 191.

980 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 38, 13, p. 290.

981 *Ibid.*, 38, 1, p.186.

mystique et pas proprement théologique. Il est également possible que le fait que la théologie mystique thérésienne ait été écrite par une femme ait représenté un obstacle la reconnaissance théologique de ses écrits. Ils pourraient facilement passer comme étant de l'ordre de la littérature, d'un journal intime comme on a pu l'analyser dans le troisième chapitre. Le seul intérêt théologique concernant les écrits de Thérèse semblait être de l'ordre de la censure, c'est-à-dire de savoir si Thérèse de Jésus est ou non une Illuminée (*alumbrada*). Toutefois, Thérèse affirme le désir de Dieu pour l'humanité. Plus que cela, elle associe Dieu au désir quand elle laisse entendre que c'est l'irruption de Dieu dans sa vie qui engendre en elle un désir, lequel est, selon toute apparence, le désir de Dieu. C'est donc bien et quasi absolument du désir de Dieu que Thérèse jouit lors de son expérience avec lui. Comme nous pouvons le constater, la théologie mystique joue de la brèche ou de cet écart qu'elle-même creuse entre la théologie, la philosophie, la littérature, etc. Encore une fois, c'est autour de ce réel qui dessine les surfaces du tombeau vide laissé par le Christ ressuscité que la mystique chrétienne délimite son champ et sa particularité. Le développement thérésien sur le désir en est la preuve exemplaire.

Pour mieux saisir la dynamique du désir et de son incarnation, rapportons-nous au récit de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine, où il manifeste qu'il a soif, et ainsi, lui demande de lui donner à boire. Nous pouvons certainement reconnaître que, dans la soif, il y a un besoin. Donc si nous lisons attentivement ce passage, nous pouvons rendre compte de cette première lecture. Ce n'est pas simplement de l'eau que demande Jésus. Notons que quand il dit « Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : "Donne-moi à boire", c'est toi qui aurais demandé et il "aurait donné de l'eau vive" »[982], il incite la Samaritaine à désirer, et ce faisant il instaure l'« esprit », la vie spirituelle, dans cette créature qui vivait conformément à ses besoins et ses inhibitions. De même, reprenons l'Évangile de Matthieu et revenons à la situation que nous avons déjà travaillée, car celle-ci caractérise clairement la dynamique du désir qui a été mise en place lors de cette rencontre. En effet, il est clair que, lorsque Jésus

---

982 Jean 4,10 ; Voir aussi Apocalypse 22, 17,20-21.

invite Matthieu à le suivre, il manifeste son désir, et Matthieu se sent interpellé, désiré et, selon nous, désirant. Mais plus encore, osons dire que c'est le désir de Jésus à l'égard de Matthieu qui a rendu possible le désir de celui-ci[983].

Il nous semble difficile de concevoir la trame désirante comme moteur de l'action de liberté sans considérer que le désir est « désir du désir de l'Autre », comme l'a dit Lacan, et comme nous avons pu le lire dans l'économie trinitaire. Mais ce qui nous intéresse avec cette allusion théorique, c'est tout simplement de souligner que le désir du désir de l'Autre est constitutif de l'autre en tant qu'Autre. La trame désirante est tellement intriquée que, dans cette économie, le désir de Matthieu est transformé par le désir de Jésus. En effet, comme le souligne Thérèse, l'incarnation du désir ne se fait pas sans une certaine ouverture ou sans une certaine disposition à l'accueil du désir de l'Autre. À la rigueur, nous pouvons dire que Matthieu aussi bien que Thérèse d'Avila témoignent tous deux du fait qu'ils ne choisissent que parce qu'ils ont été choisis. Voici que nous nous retrouvons au choix juste par lequel le sujet choisit en se laissant choisir. Ainsi, selon la cohérence que nous sommes en train de soutenir, il nous semble possible d'affirmer que l'appel de Jésus manifeste son désir de librement se donner à Matthieu, et vice-versa. Le « et il le suivit » attribué à Matthieu marque l'indice existentiel de l'incarnation du désir en lui, qui se manifeste dans ce mouvement en l'incitant à avancer, malgré l'incertitude qui s'impose à lui. Or, ce n'est pas ce que dit la sainte espagnole quand elle affirme que, dès le début de la vie spirituelle, l'amour engendre une logique de réciprocité et de liberté.

> Il faut d'abord comprendre que dans ces grâces que Dieu fait à l'âme il y a plus ou moins de gloire : la gloire, le plaisir la consolation qu'apportent certaines visions surpassent tellement les autres que je m'étonne de cette diversité des jouissances, même en cette vie. Car il y a parfois tant de différence entre les plaisirs et les régals que Dieu nous accorde dans une vision ou dans un ravissement qu'il nous semble ne

983 Jacques Lacan, « La direction de la cure », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 632.

> plus rien avoir à désirer ici-bas, l'âme ne désire donc pas plus de joie, et n'en demande point. (…) Je précise que si l'on demandait ce que je préfère, subir toutes les épreuves possibles jusqu'à la fin du monde et monter ensuite un peu plus haut dans la béatitude, ou, sans épreuves, aller vers une béatitude un peu moins élevée, je prendrais de très bon cœur toutes les épreuves pour comprendre un tout petit peu plus les grandeurs de Dieu, et en jouir ; car je vois que plus on le comprend, plus on l'aime et plus on le loue.[984]

Du point de vue de la théologie thérésienne, il est clair que c'est le Christ qui, comme visage donné de Dieu, vient susciter l'incarnation du désir. Néanmoins, c'est à l'âme, pour employer sa terminologie, de ne pas céder à son désir. Nous ne voyons pas que cette position essentiellement éthique est profondément ancrée dans le désir de savoir et dans son rapport à la jouissance.

Il nous semble que la lecture que Thérèse fait de la liberté à partir des notions qui renvoient à l'esclavage, à la soumission ou bien à l'obéissance, semble indiquer la radicalité de ce désir qui, par choix, s'accorde justement au désir du fils qui est le désir du Père[985]. L'intérêt de cette perspective, le « se choisir en se laissant choisir » comme acte de désir, comme nous venons de l'exposer, révèle également une appréhension plus originaire de la liberté qui considère autant son versant actif (choisir) que son versant passif (se laisser choisir). Il importe de faire remarquer qu'il ne s'agit pas ici de pointer un passage entre choisir et se laisser choisir, ou vice-versa, mais d'une simultanéité de la *chair* qui est posée dans l'acte même de désirer Dieu. C'est pour cette raison que nous pouvons dire que, dans l'union décrite par Thérèse, il est vrai qu'il n'y a pas d'union entre l'âme et Dieu, mais il est également vrai qu'il n'y a plus d'obstacle entre le désir de Dieu et le désir de l'âme.

---

984 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 37, 2.

985 Thérèse de Jésus, *Demeures,* 7, 3, 6, p. 1027.

Dans ce cas-là, il reste clair que le manque ne renvoie plus au besoin, mais au désir de se donner en tant qu'amour. Le désir est ici engendré ici à partir de l'auto-donation de soi. Le don de Dieu qui se donne inscrit dans le donateur ainsi que dans le récepteur ce manque qui ne compromet pas la plénitude de la personne, mais qui la constitue, voire l'actualise dans un mouvement incessant de don à autrui. Il y a dans le mystère du don de Dieu qui se donne un événement originaire difficile à saisir, mais qui renvoie au don de la Parole qui se donne d'elle-même.

L'implication théologique d'une telle lecture est énorme, car reconnaître le désir de Dieu pour la personne humaine et le désir de l'humain pour Dieu nous force à admettre que « la foi chrétienne, loin d'être dans le prolongement du désir spontané de l'être humain, suscite le désir de Dieu, en lui proposant la communion avec lui, la filiation adoptive, la conformation au Christ, l'inhabitation trinitaire, la vision face à face et la vie éternelle[986] ». L'intérêt de ce commentaire de Lecuit est, entre autres, qu'il reconnaît l'ouverture de l'horizon théologique non seulement au fait que Dieu désire, mais aussi au fait que la personne humaine suscite le désir de Dieu. Or, une telle lecture, essentiellement contemporaine, est largement vécue et assumée par Thérèse qui confirme très clairement le désir de Dieu à l'égard de l'humanité et, en ce sens-là, nous pouvons la placer, sans aucun doute, dans le paradigme où se situe la théologie contemporaine, dans lequel les théologiens, souligne Lecuit, « parlent volontiers d'un désir de Dieu pour l'homme et son salut[987] ». Cela est peut-être une conséquence liée à « l'affranchissement contemporain de l'autorité d'Augustin et de Thomas en ce qui concerne les présupposés métaphysiques de la pensée théologique[988] ». Néanmoins, sans déconstruire cette hypothèse, nous voulons faire remarquer, et possiblement en conséquence de ce que nous venons de souligner, la notable influence de la théologie mystique aussi bien que de la théologie ignatienne sur Thérèse d'Avila.

---

986 J.B. Lecuit, *Le désir de Dieu*…, p. 136.

987 *Ibid.*, p.174.

988 *Ibid.*

Cependant, ce n'est pas seulement la reconnaissance d'un Dieu qui désire, mais également d'un Dieu qui souffre de la limite de son pouvoir d'action, car un Dieu qui est amour ne peut pas s'imposer à qui que ce soit, comme nous l'avons déjà analysé. Nous avons déjà associé cette limite qui s'impose à Dieu, à la personne humaine, à la condition de liberté qui constitue l'image même de Dieu et au risque que Celui-ci se donne lors de l'acte de la création. En se départissant d'autres libertés, il s'expose librement, par amour, à la crainte d'un refus, en habitant donc le désir et l'espérance de l'attente d'une réponse amoureuse. En ce sens nous proposons que le mystère de l'incarnation puisse être lu comme une re-lecture, ou comme une lecture autrement, du manque par lequel Dieu s'expérimente lui-même d'après son acte. Dans la section « La liberté d'après Thérèse », de ce même chapitre, nous avons invoqué le récit de la *Genèse* pour mettre en exergue la liberté comme effet concomitant de l'acte même de la création par Dieu. Dorénavant, reprenons ce récit pour souligner une possible lecture du manque de Dieu. Pour cela, nous allons relire certaines prémisses établies dans le développement précédent.

Dieu s'expérimente comme liberté lors de la création, ou du livre-arbitre, accordé à sa créature. Toutefois, peut-on vraiment dire que, avant la chute, la liberté d'Adam et Ève était radicalement étrangère, voire indépendante de Dieu? N'y aurait-il pas dans ce moment paradisiaque une sorte de liberté relative, c'est-à-dire, comprise comme une déformation de la liberté immanente de Dieu? Dieu a-t-il fait l'expérience du manque en contemplant sa création? Certes, il a pu voir et se satisfaire, « voir que tout est beau ». Certes, comme un artiste, il a pu apprivoiser l'indépendance de son œuvre. Mais a-t-il vraiment vécu cela comme une perte? Ne serait-ce qu'après la chute que Dieu a pu vraiment faire l'expérience de la perte de quelque chose qui n'était pas originairement transcendant, mais qui désormais est devenu transcendance pure? C'est-à-dire, qu'après la chute, Adam et Ève s'expérimentent tous les deux comme altérité radicale, l'un par rapport à l'autre, et tous les deux par rapport à Dieu. Cette altérité n'est pas le produit d'une action quelconque, elle est donnée dans l'acte même de

la création. En créant l'homme et la femme, Dieu se place nécessairement en dehors par rapport à sa créature. Ici, il ne s'agit pas seulement de pointer une perte, mais de la possibilité la plus radicale de la liberté de l'autre de devenir autre chose, une autre liberté, hors du vécu immanent de Dieu.

À propos du risque que Dieu prend dans la création, mais également dans l'incarnation et dans chaque action de grâce, le théologien Balthasar souligne

> [qu'] il n'y a ici aucun « savoir » grâce auquel le risque en question pourrait être dépassé et paralysé, il n'y a aucune « puissance » éternelle qui pourrait supprimer le risque encouru à cause de l'impuissance du monde ou l'abaisser à un jeu d'enfant, il ne peut y avoir ici que l'espérance au cœur de Dieu.[989]

Attribuer à Dieu un tel désir, fût-il volontaire et nullement subi, comme nous venons de le préciser, a de quoi surprendre et même choquer les tenants d'une théologie, voire d'une *theôria* (θεωρία) de l'immuabilité de Dieu. Notons qu'une réflexion sous-jacente à ce vertige théologique prend corps dans une question attribuée à Schelling qui s'interroge : « Quel rôle l'apparition de l'homme a-t-il joué dans la vie de Dieu ? ». Il est difficile d'indiquer avec certitude ce qu'une théologienne comme Thérèse aurait pu répondre à cette question. Néanmoins, il est possible d'affirmer que, pour la carmélite, l'apparition de la personne humaine a permis à Dieu de désirer, et le désir de Dieu a permis à la personne humaine de désirer son désir, mais il importe également de préciser que le désir de Dieu n'est que celui d'aimer. Si nous assumons cette perspective du manque comme constitutif non seulement de l'altérité, de la liberté et, par conséquent, de la honte et du désir, il devient possible de s'ouvrir

---

989 H. U. Von Balthasar, *La gloire et la croix*, II, 2 : *De Jean de la Croix à Péguy*, Paris, Aubier, 1972, p. 11.

à une expérience spirituelle ou mystique profondément marquée par la dynamique relationnelle et par les affects qu'elle suscite (comme la honte, par exemple). Il nous semble que c'est l'orientation à laquelle nous conduit Thérèse. Notons que la découverte que Thérèse fait de l'irruption du désir en elle est la fragilité de Dieu, et par conséquent sa propre fragilité.

Encore une fois, Balthasar semble faire écho à la pensée de la mystique quand il dit que « [t]out "risque", en ce qui concerne Dieu, est contenu dans la "puissance impuissante" de la dépossession divine rendue possible à partir de là[990] ». Cependant, à ce propos Balthasar s'éloigne de Thérèse quand il s'agit d'interpréter l'attente de Dieu. Pour le théologien, Dieu n'attend pas la réponse de la personne humaine en termes de désir[991], mais de désir d'une réponse, comme le montre Lecuit[992]. En effet, pour Thérèse, Dieu attend une réponse de l'âme :

> Mon Seigneur, pourquoi me demandez-vous des choses qui semblent impossibles ? Si seulement je n'étais pas femme, si j'avais ma liberté ! Mais ligotée de tant de manières, sans argent, sans savoir où en trouver, ni pour le bref ni pour rien d'autre, que puis-je faire, Seigneur ?[993]

Cependant, l'âme attend-elle aussi une réponse de Dieu ? Dans le cas de Thérèse, la sainte interprète que le désir de Dieu est l'éveil de l'humanité pour accomplir le salut du monde. Il y a dans la théologie de la carmélite une dialectique entre la question du *che vuoi?*

---

990 H. U. Von Balthasar, *La dramatique divine*, T. III : *L'action*, Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 303.

991 *Ibid.*, p. 160.

992 J.B. Lecuit, *Le désir de Dieu*…, p. 181.

993 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 33, 11, p. 246.

et une réponse possible à cette question. Nous avons pu noter cette dialectique sans synthèse dans la dynamique trinitaire. L'accent relationnel de sa théologie, largement marquée par des images du monde vivant, comme l'eau, le jardin parmi d'autres, pointe vers un certain rapport à une personne désirante du mystère, de ce qui cause son désir - loin de compléter la personne, soit-elle divine ou humaine - la divise d'avec elle-même tout en la constituant. Cette orientation inouïe et inexplorée autant pour la théologie que pour la philosophie libère la lecture de Dieu, voire de la personne souvent enfermée dans une sorte de rationalisme serré, cohérent, mais borné par les illusions imaginaires de notions identitaires où l'autre ne fait qu'évoquer la crainte, y compris celle de Dieu, comme Autre.

Autrement dit, selon Thérèse, Dieu attend d'un désir amoureux l'union avec chaque personne, et cela dans le seul but d'aimer[994]. Nous pouvons dire que tout se résume à l'union mystique avec Dieu qui est amour[995]. En ce sens-là, aimer et désirer Dieu ne peut pas être autre chose qu'aimer et désirer l'accomplissement de sa volonté, « Que ta volonté soit faite »[996], et, comme l'interprète Thérèse, sa volonté est que « tous les hommes soient sauvés »[997]. Notons qu'en désirant Dieu, la sainte désire son désir, donc son désir de Dieu se transforme dans le désir de Dieu. Comprendre cela est fondamental pour ne pas tomber dans une lecture névrotique ou hédoniste de la jouissance mystique de Thérèse. Or, la sainte ne se complaît pas dans l'acquisition de la paix intérieure ou de ses expériences extatiques précisément parce que son désir s'oriente entièrement vers autrui, d'où son écriture, la réforme du Carmel, la fondation de couvents, l'oraison et son travail pour divulguer l'oraison, qui est selon elle le chemin privilégié pour atteindre la perfection de l'union avec Dieu.

---

994 Thérèse de Jésus, *Demeures,* 7, 4, 12, p. 1036.

995 1Jean 4, 8.

996 Matthieu 6, 10.

997 1 Timothée 2, 4.

7.8 L'union mystique

Développons maintenant davantage ce que nous comprenons par le terme d'union employé par Thérèse. Comme nous avons pu le constater, ce terme a souvent été évoqué par la mystique et, le plus souvent, il est associé à des notions de liberté, de vérité, de désir, d'amour, d'obéissance et bien certainement à l'oraison, car, comme Thérèse ne cesse pas de le souligner, l'oraison est la porte d'entrée, voire la condition même de l'union mystique avec Dieu. Avant d'aborder le cœur de la question, donc de citer Thérèse elle-même, notons qu'elle distingue certaines étapes de l'union qui se présente pour elle comme un vrai réel dans le sens que la mystique ne peut ni apprivoiser, ni contrôler, ni signifier complètement ce qui se passe lors de l'union. Pourtant, Rousseau distingue trois étapes qui, selon lui, marquent les modalités d'appropriation de cette grâce. Il commence par noter que

[1] l'union peut être « simplement reçue sans que nous ayons véritablement conscience du don qui nous est fait.

[2] Elle peut être secondairement reconnue comme le signe de l'action de Dieu en nous.

[3] Une telle reconnaissance donne d'éprouver alors un véritable renouvellement de la grâce initiale dans un climat de louange et de gratitude.[998]

Ces étapes ne concernent pas vraiment ou pas seulement les degrés ou l'intensité de l'union, mais le rapport de ce mystère au savoir. Nous avons souligné tout au long de notre analyse sur la théologie mystique que la vérité se déplace du côté du savoir pour aller vers ce qu'on a nommé le réel. En effet, Thérèse est sensible à ces déplacements de la vérité qu'elle place en Dieu, à son rapport au savoir, et au savoir en parler.

---

998 Olivier Rousseau, « L'union de Dieu selon la tradition du Carmel », *Le dit de l'intériorité*, p. 190.

Dans *Le Livre de la vie,* il y a un passage exemplaire à ce propos :

> le Seigneur nous fait une faveur en nous accordant cette faveur, mais c'en est une autre de comprendre de quelle faveur il s'agit, et en quoi elle consiste, et c'en est une nouvelle de savoir en parler et de donner à entendre ce qui en est. Et bien qu'il semble que la première suffise pour que l'âme délivrée de ses craintes et de sa confusion avance plus vaillamment sur le chemin du Seigneur, foulant aux pieds tout au monde, il est très avantageux de le comprendre, et c'est encore là une faveur. [999]

Il est frappant que la grâce soit attribuée à la fois à ce que Thérèse ne parvient pas à dire et à la fois au pouvoir dire quelque chose de ce réel qu'elle vit en secret avec Dieu. Pourtant, il est important de noter que Rousseau comme Mercedes Blanco[1000] insistent pour interpréter le niveau de la grâce comme une sorte de récompense à un mérite ou comme une sorte d'effet à l'état de l'âme, alors que Thérèse ne cesse pas de souligner sa condition misérable et le fait que cette faveur ne renvoie qu'à la liberté de Dieu. Nous soulignons cela, car il nous semble que l'écriture mystique de Thérèse pose elle-même un réel que les commentateurs semblent ne pas supporter. Un autre exemple est celui de Jean Lévêque, lui aussi carme déchaussé, qui désigne l'expérience de l'union en employant le terme d'immanence[1001]. Notre réserve tient à cette notion d'immanence, que d'ailleurs Thérèse n'utilise pas. Ce terme ne semble pas faire écho à la théologie thérésienne et les effets de cette association ne sont pas anodins sur l'interprétation de son œuvre.

---

999 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 17, 5, p. 111.

1000 Voir la section de ce même chapitre intitulée, « La liberté d'après Thérèse ».

1001 Jean Lévéque o.c.d., « intériorité, I Le thème dans la Bible », Dictionnaire de spiritualité, tome VII-2, Paris, Beauchesne, 1971. Notre réserve tient à cette notion d'immanence, que d'ailleurs Thérèse n'utilise pas. L'immanence par rapport à Dieu ne semble pas faire écho à la théologie thérésienne et les effets de cette association ne sont pas anodins sur l'interprétation de son œuvre.

Dans un autre champ que celui thérésien, nous pouvons reconnaitre l'immanence en Dieu qui se donne soi-même de lui-même. Nous pouvons également avancer l'idée selon laquelle l'auto-donation de Dieu n'est pas quelque chose de l'ordre de statique : elle se déploie dans un flux qui est celui de la création ou de son propre mystère. Ce sont des lectures théologiques possibles. Une toute autre chose cependant est d'affirmer que le rapport de Thérèse, voire de l'âme à Dieu est de l'ordre de l'immanence. Si nous nous plaçons dans le champ thérésien, nous pouvons dire que même si Dieu est en elle, dans le plus intime de l'intime, Dieu reste une étrangeté qui se donne à Thérèse, mais comme altérité pure. Il y a une irréductibilité de la Personne divine et de la personne humaine qui est constitutive de la théologie mystique thérésienne. Néanmoins, il y a peut-être chez Thérèse une polarisation possible entre immanence et transcendance. L'écriture mystique qui tisse une limite entre la théologie et la poésie peut être considérée comme une autre façon de traiter, voire de répondre à cette problématique et de cicatriser les souffrances et les déchirures de l'exil de l'âme.

Théologiser Thérèse reste possible. Toutefois, il nous semble que, ce faisant, nous nous éloignons trop du vécu et du langage thérésien qui sans cesse sont abordés selon une terminologie théologique, philosophique ou psychanalytique. L'effet de cette conversion conceptuelle (parfois forcée), au nom d'une plus grande lisibilité, est la perte de fluidité, la discontinuité ou même l'incohérence du parcours thérésien. Un autre symptôme qui se manifeste contre le réel de l'écriture mystique, y compris chez les auteurs Carmes, c'est celui qui réduit l'expérience de l'union à « une expérience purement subjective[1002] », comme le fait Olivier Rousseau. Or, nous avons déjà développé la critique du subjectivisme de l'expérience avec Žižek qui, par exemple, souligne que le mystère christique ne s'avère pas purement « subjectif »[1003].

1002 Olivier Rousseau, « L'union de Dieu selon la tradition du Carmel », *Le dit de l'intériorité*, p. 190.

1003 Žižek, *Moins que rien*…, p. 62. Voir la section « Le désir-amour de Dieu pour les hommes » de ce même chapitre.

Cette lecture de Žižek met en relief précisément cette opération logique, écrite par le récit chrétien, qui rend possible l'expérience de l'union mystique telle que vécue par Thérèse. Nous pouvons nous interroger sur la possibilité que l'union mystique (amoureuse) de Thérèse puisse trouver une réalité en dehors du christianisme, voire en dehors du christianisme romain. Nous n'essaierons pas de répondre à cette question de manière définitive étant donné la complexité qu'elle exige. Pourtant, en se limitant à l'univers thérésien, nous pouvons souligner que ce qui rend cette expérience possible, c'est la double nature du Christ. Or, ce n'est que parce que Jésus-Christ est entièrement homme et entièrement Dieu qu'il a pu dire : « Vous reconnaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous »[1004] . Certes, Il peut affirmer cela, car Il est le Fils de Dieu. Cependant, l'incarnation, l'humanisation de Dieu, n'aurait-elle pas ouvert les portes pour le processus inverse, c'est-à-dire la « divinisation » de la personne humaine ?

Il ne s'agit pas ici de développer un dialogue œcuménique sur la querelle entre catholiques et orthodoxes à propos de la divinisation (Θεωσισ), qui est au cœur même de la foi orthodoxe. Évoquer ce débat sans parler de Clément d'Alexandrie, d'Irénée de Lyon et des Pères de l'Église ne porterait pas fruit. Toutefois, la problématique de l'union peut soulever des questions qui nous renvoient à la théologie de la divinisation. La sainte insiste sur le fait que Dieu se donne lui-même à la personne humaine et qu'Il promet à l'âme l'union, même plus, comme nous allons le voir par la suite. Une fois unis, Dieu et l'âme manifestent le désir de ne point se séparer. En fait, nous ne pouvons pas approcher la théologie mystique thérésienne, notamment son commentaire sur l'union sans l'articuler aux références bibliques comme celle où Jésus affirme que « celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui »[1005] ou encore « qu'il soit un ». Bien évidemment, cela résonne chez Thérèse et tout l'enjeu de ces passages repose sur la manière de lire et d'interpréter le texte. Nous essayerons de faire cela à partir du champ thérésien, ce qui est loin d'être simple, car Thérèse

---

1004 Jean 14, 20.

1005 1Jean 4, 16.

se sert d'une langue très imagée et nullement conceptuelle pour décrire des éléments de son vécu. Ainsi, dans le livre des *Demeures*, en précisant que l'union n'est possible qu'à partir de l' « apparition de l'Humanité du Seigneur », Thérèse dit ceci :

> Le Seigneur apparaît en ce centre de l'âme non pas dans une vision imaginaire, mais intellectuelle, plus *subtile* toutefois que les précédentes: il apparait ainsi aux Apôtres, sans entrer par la porte, quand il leur dit : *Pax vobis*. Ce que Dieu communique alors à l'âme en un instant est un si grand mystère une faveur si haute, de la délectation de l'âme est immense, que je ne sais à quoi la comparer; je puis seulement dire que le Seigneur veut lui manifester à ce moment la gloire du ciel avec plus d'élévation que par toutes les visions ou plaisirs spirituels. D'après ce qu'on comprend, et on ne saurait dire plus, l'âme, c'est-à-dire l'esprit de cette âme, ne fait plus qu'une avec Dieu; Sa Majesté, qui Elle aussi est esprit, pour montrer son amour pour nous (…); Dieu a tenu à s'unir à la créature si intimement que comme ceux qui ne peuvent désormais se séparer, *il ne veut pas se séparer* d'elle.
>
> Il en est autrement des fiançailles spirituelles, car souvent les fiancées s*e séparent*, et l'union également est différente; car bien que l'union soit la *jonction de deux choses* en une, elles peuvent, enfin, *se séparer*, et *chacune d'elle se retrouver seule*; ainsi, à l'ordinaire, cette faveur du Seigneur passe vite, l'âme ensuite est privée de cette compagnie, c'est-à-dire qu'elle ne la perçoit plus. Dans cette autre faveur du Seigneur, non; l'âme demeure en ce centre avec son Dieu. On peut comparer l'union à deux cierges de cire qui s'unirent si étroitement que leurs cires ne sont qu'une même chose; *on peut toutefois séparer les cierges l'un de l'autre*, et il reste deux cierges, comme on peut séparer la mèche de la cire. Ici encore, il en est comme de l*'eau du ciel* qui tombe dans une *rivière* ou dans une *fontaine*, tout *se confond en une eau unique*, jamais on ne pourra séparer ni *trier* l'eau de la rivière de l'eau tombée du ciel; de même, si un petit ruisseau se jette dans la mer, il n'y aura nul moyen de s'en séparer; et dans une pièce percée de *deux fenêtres* pas où pénètre une vive clarté, les deux clartés, divisées à l'arrivée, *se fondent en une seule.*[1006]

1006 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 7, 3-4, p. 1021-1022. Nous soulignons.

Comme nous pouvons le constater, Thérèse n'affirme pas que l'âme devient Dieu ou encore que l'âme perd son caractère irréductible en Dieu. Même si son style est très imagé, ce qui pourrait représenter une difficulté conceptuelle majeure pour certaines exigences, une observation attentive révèle la présence d'une dialectique constante entre union et séparation, et ce, même quand elle fait référence à l'union comme à une sorte de confusion. Par exemple, Thérèse écrit : de l'eau de la pluie et de l'eau de la fontaine, « [tout] *se confond en une eau unique »,* ou encore, de la lumière d'une fenêtre et de la lumière d'une autre fenêtre (*deux fenêtres),* les deux clartés divisées, à « *se fondent en une seule ».* Il s'agit toujours de reconnaitre d'abord deux éléments distincts puisque l'union se fait entre deux choses qui se ressemblent sans être la même, l'eau de la pluie avec l'eau de la fontaine, la lumière d'une fenêtre et la lumière de l'autre. Donc, peut-on vraiment parler d'une Θεωσισ, laquelle engage des différences de nature dans le contexte thérésien ? Il nous semble qu'une réponse positive ne va pas d'emblée de soi. Toutefois, ce que Thérèse semble interpréter et vivre, et cela d'une manière très intense, c'est la communion avec Dieu. En effet, nous pouvons également lire ce verset johannique, parmi d'autres, par le biais de la communion avec Dieu ou de la *koinônia* (κοινωνία), qui implique cette cohabitation rendue possible par le Christ[1007]. Encore une fois, la notion de filiation apparait comme essentielle à la vie spirituelle du chrétien. Même si elle n'est pas particulièrement explorée par Thérèse, elle est également présente et intimement liée à la pratique de l'oraison et au service de la filiation, *huiothesia* (υἱοθεσία)[1008], car c'est par cette voie-là que l'âme peut être rachetée par l'amour de Dieu.

L'union avec Dieu peut être lue comme la manifestation explicite du désir de Dieu lui-même qui souhaite « que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi,

---

1007 1Jean 1-7.

1008 Il est important de noter que Jean n'emploie pas le terme de filiation (υἱοθεσία), mais engendrement (τέκνα θεοῦ). Voir Jean 1,12.

qu'ils soient en nous eux aussi »[1009] . Peut-être peut-on appliquer ici, avec tout le maniement que cela exige, ce que nous avons développé à propos de la logique trinitaire qui pose elle aussi l'union entre trois Personnes. Dorénavant, nous pouvons ajouter à cette réflexion la notion de la « substance jouissante », comme support. Aussi, dans cette expérience d'union le caractère irréductible de l'un et de l'autre est assuré. En tout cas, ce qui semble être clair pour Thérèse, c'est que l'union opère à partir de l'appel, voire du désir du Christ qui interpelle son propre désir à elle de personne humaine. Pourtant, il semble également nécessaire d'indiquer que, dans l'union, le désir lui aussi se voit transformé. Il y a un passage discret, mais nécessaire à souligner entre le désir et l'amour. Encore une fois, il ne s'agit pas de réduire l'un à l'autre, mais de pointer la congruence, voire la cohabitation des deux dans le Christ. Nous avons développé cette question dans la section précédente. Mais il nous semble nécessaire de préciser davantage, que le désir pour Dieu est converti en amour du prochain, le Christ dans l'Autre. Par ailleurs, la grâce de la rencontre ne saurait être comprise si elle n'est pas considérée aussi comme la rencontre de Dieu dans l'Autre[1010]. Thérèse compare cela à une Pentecôte dont « le feu embrase »[1011] toutes les personnes de son entourage, peu importe les liens entre les unes et les autres.

Il est pertinent de considérer la notion d'obéissance, comme détachement volontaire de ses volontés, pour parvenir à accomplir cette union qui se pose chez la carmélite en termes de désir, c'est-à-dire dans la congruence entre le désir de Dieu et le désir de l'âme[1012], où le désir de Dieu est le salut du monde, « que tous soient un »[1013]. Même si c'est clair, c'est l'obéissance qui conduit l'accomplissement du désir de Dieu dans son amour pour l'humanité. Thérèse tend à faire moins usage de ce terme d'obéissance pour lui privilégier plutôt celui de

---

1009 Jean 17, 20-21.

1010 Mireille Fornerod, « L'inhabitation selon Thérèse d'Avila », *Le monde est en feu!*, p. 287.

1011 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 7, 4, 14, p. 1038.

1012 Thérèse de Jésus, *Fondations*, 5, 13, p. 635.

1013 Jean 17, 20-21.

« mariage spirituel », scellant ainsi l'alliance promise par Dieu lui-même. Notons que ce passage de l'obéissance, ou de l'esclavage, se trouve dans le livre d'Osée où l'oracle du Seigneur dit : « que tu m'appelleras "mon mari", et tu ne m'appelleras plus "mon Baal, mon maître. "[1014] ». Il est notable que la notion de mariage précise davantage ce qui fait tenir une personne à l'autre, soit la liberté d'un *choisir* qui s'actualise. Encore dans le livre d'Osée, Dieu dit : « Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi par la justice et le droit, l'amour et la tendresse »[1015]. Thérèse explique que l'amour de Dieu lui a permis d'éprouver que « l'âme se trouve maîtresse de tout, et libre; à tel point qu'elle ne se reconnait plus elle-même »[1016]. C'est donc en tant que liberté que l'âme amoureuse rencontre son amour, qui est lui aussi liberté[1017].

Pour Thérèse, l'accomplissement de cet amour passe nécessairement par le renoncement de soi qui doit être compris comme le renoncement de la volonté. Passage nécessaire, il ouvre à engager dans le lien à l'amour de l'autre (du prochain) ou de Dieu lui-même, ce qui revient à dire *presque* la même chose.

> Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix chaque jour, et qu'il me suive.[1018]

Certes, nous pouvons dire que ce reniement de soi-même est nécessaire pour que Dieu puisse venir occuper cette place et accomplir ainsi l'union. Toutefois, comme le souligne

---

1014 Osée 2, 18.

1015 Osée 2, 21.

1016 Thérèse de Jésus, *Le livre de la vie*, 20, 23, p. 138.

1017 Jean 7, 26; 13, 32 ; 19, 11.

1018 Luc 9, 23.

la carmélite, l'union, les fiançailles, n'implique pas l'annulation ni de l'un ni de l'autre, ou encore la transformation de la substance de l'un au détriment de l'autre, mais un respect mutuel, souligné par le mot *droit* et *justice*. Cependant, limiter le renoncement de soi à une sorte d'annulation de l'instance subjective irréductible à la personne, à cette personne qui, du fait de parler, se singularise, incite à ne pas saisir autre chose que de la morale. L'exigence de la vie spirituelle, la vie des mystiques ainsi que celle des saints, montrent que nous ne pouvons pas nous contenter de cette domestication du vécu spirituel qui réduit nécessairement le débordement à une sorte de morale religieuse naïve ou encore à une sorte de *psychologisation* moralisatrice des comportements et des états mentaux. Dans la quatrième *Demeure,* Thérèse exprime que l'effet de la rencontre, voire de l'action de Dieu, dilate le cœur, et elle cite le Psaume 119 (hébr.118).32 : « Je cours sur le chemin de tes commandements, car tu m'ouvres l'esprit »[1019]. Il nous semble que c'est à l'élargissement du cœur que nous devons lier la perte et le reniement de soi-même. Toutefois, encore à ce propos, en commentant le Psaume qu'elle cite en latin « *Dilatasti cor meum* », la carmélite précise qu'

> il ne me semble pourtant pas que cela prenne naissance dans le coeur, mais en un point encore plus intérieur, comme en quelque chose de très profond. Je pense que ce doit être le centre de l'âme, comme je l'ai compris depuis et le dirai pour finir; car vrai, je vois en nous des mystères qui m'émerveillent souvent.[1020]

C'est donc dans cet élargissement du cœur de l'union nuptiale mystique, celle du rythme du souffle qui sort de la bouche des deux amants qui se donnent l'un à l'autre sans

---

1019 Psaume 119 (hébreu118).32. Dans la traduction de A. Chouraqui nous avons: « Je cours sur la route de tes ordres; oui, élargis mon coeur ! ».

1020 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 4, 5, p. 913.

autre raison que la joie de se donner, que nous devons lire le détachement de soi pour aller vers autrui.

Cependant, comme ce qui fait tenir le mariage est la liberté et l'amour, cette modalité d'union s'avère, pour Thérèse, plus fragile que celle tissée par l'obligation de l'esclave à l'égard de son maitre. Et voici que nous nous trouvons encore devant la grande difficulté de lire l'œuvre thérésienne sans cristalliser ni le moment de la séparation ni le moment de l'union. Les deux moments apparaissent comme nécessaires et intrinsèquement liés. Si désirant, « Le Seigneur apparaît » et cela parfois sans avertir personne. Il n'a plus besoin des portes, il rentre, il fait le don de sa grâce et il s'en va.

> Bien que l'âme reçoive ces faveurs depuis de longues années, elle ne cesse de gémir et de pleurer, chacune d'elle accroît son chagrin. La cause en est qu'à mesure qu'elle connaît mieux les grandeurs de son Dieu, qu'elle se voit séparée de lui, et fort éloignée d'en jouir, son désir s'accroît d'autant ; son amour grandit aussi à mesure qu'on lui découvre combien ce grand Dieu et Seigneur mérite d'être aimé.[1021]

Donc, malgré l'impossibilité de « trier » l'un de l'autre lors de l'union, le réel du non-rapport s'inscrit nécessairement et la coupure, voire la scansion se fait. Il n'y a pas d'union sans séparation. Nous dirons même que la séparation devient le moteur de ce *re-ligare.* Cependant, il ne fait pas de doute que cette opération d'union et de séparation conduit Thérèse à des peines profondes au point qu'elle souhaite mourir. Ici, le mourir peut être lu comme la limite de l'insupportable que la carmélite expérimente dans son corps lors de la perte de cette jouissance qu'elle éprouve, Dieu dans l'intimité du secret de l'âme. Il ne s'agit surtout pas de

---

1021 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 6, 11,1, p. 1009.

lire le mourir comme un désir de mort, comme un anéantissement total. La tension entre vivre et mourir est clairement décrite par la sainte dans la septième *Demeure*:

> Et voilà surtout ce qui m'ébahit , quand on a vu les peines et afflictions que leur causait leur désir de mourir pour jouir de Notre-Seigneur: elles ont maintenant un si grand désir de le servir, d'obtenir qu'il soit loué, et, si possible, d'aider quelques âmes, que non seulement elles ne désirent plus mourir, mais vivre de très longues années, dans les plus grandes épreuves, au cas où elles mériteraient ainsi que le Seigneur soit loué, ne serait-ce que de bien peu de choses. L'assurance que leur âme jouirait de Dieu dès qu'elles quitteraient leur corps ne les influencerait point, pas plus que de songer à la gloire des saints; elles ne désirent pas y accéder pour le moment. Elles mettent leur gloire dans l'aide qu'elles peuvent apporter au Crucifié (…).[1022]

Ce désir de mourir renvoie au désir de la vie, dans le sens du *religare*, de se re-lier à Dieu. Thérèse ne fait pas mention de l'odorat, mais en lisant son œuvre, on peut bien s'imaginer que le départ de Dieu laisse une odeur de sa présence, et cette trace immatérielle la renvoie à désirer la vie dans le Christ. Autrement dit, il y a une re-signification du mourir qui la projette toujours dans un horizon possible avec son Bien-aimé. Notons que nous retrouvons ici la dynamique comme principe de structure mouvante du champ thérésien. Dans l'union amoureuse avec Dieu, la souffrance la plus insoutenable devient *théophanie*. Une fois de plus, l'union avec Dieu exige une lecture non statique, une lecture capable de soutenir le mouvement qui s'inscrit dans l'histoire de la personne où le Christ, ce qui sans cesse fait retour, engage l'âme à sa Passion, exige d'expérimenter autant la vie que la mort et la résurrection. Et cela, sans aucune possibilité d'apprivoisement ou de traitement symbolique complet ou suffisant. Il y a un incalculable de la liberté de l'un et de l'autre, et de l'un à l'Autre qui semble échapper à tout principe ou possibilité même de représentation ou de

---

1022 Thérèse de Jésus, *Demeures*, 7, 3, 6, p. 1027.

contrôle. Or, n'est-ce pas le réel de la rencontre, le réel comme ce qui est impossible à signifier et comme ce qui fait retour, ce réel qui est en question dans cette histoire d'amour qui s'accomplit dans l'union mystique ? En ce sens-là, nous concluons avec un commentaire de Catherine Millot qui souligne que « [s]i l'amour est une métaphore, que cette métaphore s'accomplisse est de l'ordre de l'inexplicable, c'est-à-dire de l'ordre du réel. "Il est toujours inexplicable que quoi que ce soit réponde au désir", disait Lacan dans *Le Transfert* ».[1023]

7.9 Conclusion partielle

Thérèse vit l'expérience de la rencontre avec Dieu comme une crise. Cette rencontre implique le réel. Il reste inexplicable que Dieu puisse venir à sa rencontre. Toutefois, il se présente et se donne comme un livre vivant, un livre de chair. Nous avons pu constater qu'elle interprète cette rencontre comme étant la grâce. D'ailleurs, comme nous avons pu constater, la notion de grâce dans les œuvres de Thérèse vient couvrir ce qui n'a pas d'explication. Autour de cette notion qui structure sa théologie mystique, la sainte dispose de toute une réflexion sur la liberté et sur le rapport que l'âme peut établir avec Dieu. Nous pouvons affirmer que la théologie thérésienne est relationnelle. À ce propos, il est important de souligner que cette relation n'est soutenue ni par la loi ni par la crainte ou par une détresse quelconque. Le rapport de l'âme à Dieu ne tient que du désir mutuel. À la rigueur, la théologie mystique de Thérèse ne se conçoit qu'à partir d'un horizon éthique, certes, d'une éthique du désir, mais d'un désir qui connait sa propre conversion dans l'amour, dans l'acte même de l'union avec Dieu.

1023 Catherine Millot, « Écriture et expérience », p. 141-150.

8.0 Conclusion générale

Pour assurer une meilleure cohérence et une compréhension des notions, nous avons divisé cette thèse en sept chapitres. Même si l'ordre des concepts développés dans les chapitres n'obéit pas à un ordre chronologique, mais plutôt logique, cette disposition a permis de partir d'une problématique plus générale pour arriver à l'expérience mystique la plus singulière qui s'exprime dans la rencontre où l'âme fait l'expérience de l'union avec Dieu. Thérèse de Jésus témoigne de cette rencontre inusitée. Il est important de souligner que Thérèse décrive elle-même son expérience avec Dieu ne veut pas dire qu'elle parvienne à comprendre ce qu'elle vit. Certes, Thérèse a une compréhension où elle élabore dans l'après-coup son vécu, mais celui-ci lui échappe largement. En termes thérésiens, autant l'expérience de la rencontre que sa compréhension relèvent de la grâce de Dieu. Cela nous conduit à lire ce parcours comme étant du côté du réel. Faire référence à l'analyse thérésienne de l'expérience mystique et au réel que celle-ci impose, place Thérèse dans une situation certainement particulière. Elle s'y trouve à la fois comme objet de recherche et à la fois comme auteure et théologienne. Thérèse est, ni plus ni moins, celle qui a vécu le réel comme condition de possibilité de l'expérience mystique. De plus, il nous semble important de souligner que le choix de travailler sur la théologie mystique thérésienne se justifie également du fait de la place qu'elle occupe dans l'histoire de la mystique occidentale. Il ne fait pas de doute que les écrits de Thérèse ont une fonction structurale majeure en tant que référence pour le développement de la vie spirituelle chrétienne qui a suivi le XVIe siècle.

D'ailleurs, il faut noter que l'expérience mystique n'est pas facile à saisir non seulement pour ceux qui la vivent, mais également pour ceux qui essayent de la comprendre. Cet aspect ressort de notre problématique, qui montre la difficulté que l'expérience mystique pose aux *épistémès* en considérant. C'est peut-être pour cette raison que les *épistémès*,

chacune à leur manière, ont fini, par le moyen de dispositifs méthodologiques les plus divers, par contourner la problématique du vécu mystique dans sa singularité.

Le champ des études religieuses inscrit dans les sciences humaines ne bénéficie pas d'un cadre précis et délimité de recherche. La méthodologie, pour ainsi dire, est à élaborer presque selon chaque auteur, chaque moment historique, chaque paradigme ou chaque « école de pensée ». Nous avons pu constater cela par exemple dans la production d'Eliade, Scholem et Certeau. Toutefois, il importe de mentionner que, différemment de la théologie, de la philosophie et même de la psychanalyse, les sciences religieuses ont le défi de penser leur champ à partir d'exigences et de repères marqués par le positivisme scientifique du XVIIIe siècle. Ceci n'est certainement pas anodin, car l'effet de ce courant scientifique en matière de l'esprit peut conduire la recherche à une sorte de nettoyage ou de déformation comme processus de conceptualisation de son objet afin de parvenir à une notion essentielle, capable de soutenir une définition générale. Or, nous avons pu constater que, ce faisant, le sujet mystique n'est point représenté comme l'objet d'une problématique. Ce qui est traité, ce sont les caractéristiques fondamentales du sujet mystique lorsqu'il témoigne de son expérience. En délaissant la dimension contingente et subjective ou en la renvoyant à d'autres épistémés, certains dispositifs transforment l'expérience mystique en une notion abstraite dépourvue de toute référence particulière ou singulière, ce qui finit par empêcher toute transmission possible de cette manière de vivre dans le monde.

Toutefois, on a eu également l'occasion de noter certaines réponses allant à l'encontre de cet essentialisme. L'historien Scholem souligne dans son analyse la nécessité de revenir à ce qui se présente comme irréductible, comme singulier. Ainsi, il réfute toute idée essentialiste de la mystique, au point même de questionner le terme mystique juive. Il y a une rupture, une vraie discontinuité qui s'inscrit entre la manière de penser le vécu religieux de Scholem et celle identifiée par nous après Scholem comme l'école « Jung-Eliade ». L'attention de l'historien s'oriente plutôt vers le type de travail, les conditions géographiques et linguistiques

qui parviennent à déterminer le caractère irréductible d'un vécu comme le vécu spirituel d'un individu, voire d'un groupe. C'est l'ensemble des pratiques particulières, y compris l'histoire d'un groupe déterminé qui se raconte, qui gagne de l'historicité et qui est mis en valeur. Il a été intéressant de noter que c'est à partir du particulier qu'il arrive à trouver des points de ressemblances avec d'autres manifestations religieuses, à l'intérieur et à l'extérieur du judaïsme, tout en soutenant l'irréductibilité des unes et de des autres. Scholem opère un notable effort à partir de la délimitation des domaines qui distingue un champ de l'autre. Cela nous est apparu comme primordial à notre recherche.

Suivant cette logique, dans la perspective de la singularité, nous avons pu évoquer, encore que brièvement, le travail de Certeau qui, largement influencé par la psychanalyse, se distingue de Scholem dans la mesure où son objet n'est plus un individu ou un groupe déterminé, mais le langage parlé par un certain nombre d'individus ou par un groupe. C'est le parler mystique qui devient l'objet de recherche de Certeau. Cela nous a amené à porter attention aux effets de discontinuité que les transformations langagières occasionnent. La pratique historienne de Certeau nous conduit effectivement à rendre compte de l'ampleur de l'ordre discursif comme déterminant des modalités d'expériences comme celle de la mystique. Dorénavant, le sujet mystique n'est plus seulement un individu, mais lui-même constitué à partir de la superposition de l'histoire des pratiques et des histoires, voire des transformations de mots. Or, aujourd'hui, comment une recherche qui s'oriente vers l'analyse de l'expérience spirituelle vécue d'une manière mystique peut-elle se passer de cette orientation ? Nouage entre plusieurs épistémés, moments de discontinuité, comment l'émergence du neuf ou d'une relecture devient-elle possible ?

Une autre manière de contourner le réel de l'expérience mystique est celle qui opère par l'annulation ou l'invalidation de la valeur de vérité que suscite ce genre d'expérience, ainsi que du témoignage des sujets mystiques. C'est particulièrement le cas des disciplines telles que la psychiatrie. Il est notable de constater l'ampleur du pouvoir porté par le savoir médical

à la suite de la sécularisation des pratiques normatives. L'orientation positiviste se fait également sentir dans l'appréciation psychiatrique qui ignore non seulement la dimension spirituelle du « malade », mais aussi la parole de celui-ci. Les matérialistes issus du XVIIIe siècle s'autorisaient à dépasser le champ du « biologique » pour inférer et orienter une lecture morale du supportable, du normal et du vrai. Dans cette perspective, il s'agit certes de démontrer que le vécu mystique (des femmes dans la majorité) relève de la tromperie, de la supercherie ou encore d'un trouble neuronal – pour ne pas faire référence à la scène hystérique.

Il ne reste pas de doute que par rapport au positivisme biologiste de la psychiatrie du XIVe siècle, la psychanalyse naissante opère aussi une nouvelle rupture. Non seulement la découverte freudienne introduit une discontinuité avec le paradigme positiviste, mais nous pouvons lire la psychanalyse comme un symptôme de ce paradigme. Elle le remet constamment en question, comme nous avons pu le noter. C'est également le cas pour l'ensemble de cette thèse. Le travail freudien opère une déconstruction constante des repères qui opèrent en termes de fonctions et de normes vers un modèle structuré, à partir de la notion de conflit ou de tension qui constitue la psyché désormais divisée de l'homme, compris ici comme objet de la science. Mais l'apport le plus considérable de la psychanalyse est sans aucun doute celui d'indiquer, de s'orienter et d'avancer vers cet autre à l'intérieur du moi qui est l'inconscient. Avec Freud, ce n'est pas seulement le sujet mystique qui n'est plus contemporain à lui-même, mais c'est le moi qui est dorénavant conçu comme divisé et habité par une altérité. Il nous est apparu clair que c'est cette orientation qui a permis d'abord à Freud de distinguer le sentiment religieux de la religion (établie), pour ensuite produire une lecture non pathologique de l'expérience mystique comme une expérience où le moi parvient à toucher des instances profondes du Ça (le royaume des pulsions inconscientes). Toutefois, comme nous l'avons constaté, en moment de crise, et jusqu'à ce qu'un paradigme soit complètement établi, des effets de retour et de résistances se font sentir, et voire même à l'intérieur du freudisme. Sinon, comment expliquer que les avancées freudiennes soient mises

de côté, voire déformées pour mettre en place, au nom de la psychanalyse, un retour au moralisme positiviste de la psychiatrie ? Nous avons pu le constater avec Bonaparte, parmi d'autres, chez qui le travail d'analyse finit parfois par enfermer l'expérience spirituelle dans des catégories qui diagnostiquent et réduisent le vécu mystique à une mécanique du corps, c'est-à-dire à des troubles sexuels rattachés aux perversions les plus diverses, sans compter la mention encore une fois des crises hystériques.

Ayant saisi les difficultés majeures à lire l'expérience mystique par diverses épistémès, nous avons proposé d'organiser notre étude de manière à repérer et à rendre compte de ce réel qu'implique l'expérience, notamment quand celle-ci devient objet d'un savoir qui lui est hétérogène. Nous estimons que ces concepts structurent les conditions de possibilité d'existence de l'expérience mystique et permettent de rendre lisible ce qui est en jeu dans ce type d'expérience spirituelle. Nous avons observé que les récits mystiques témoignent des effets d'une expérience qui semble toucher un au-delà et un en deçà du langage. Leur écriture particulière semble ne pas livrer ce qui est en question pour eux, si on y applique une méthodologie purement historienne ou herméneutique. Nous avons donc opté pour une lecture discursive qui n'est pas psychanalytique à proprement parler, mais qui se sert largement de l'orientation lacanienne pour porter une attention particulière à la logique signifiante et, par conséquent, à la production subjective. Nous avons pris en compte les effets de discontinuité, de rupture ou de réel que cette problématique suscite et que les *épistémés* soulèvent dans leur rapport à la mystique et dans le rapport d'une *épistémé* à une autre. Au lieu d'opter pour une approche interdisciplinaire, nous avons choisi une lecture capable de rendre compte des superpositions épistémologiques diverses et indépendantes autour d'une même problématique.

Dès le début de cette étude, il nous est apparu clair que lire l'expérience mystique ne peut être possible sans un nouage complexe et particulier, tissé par la contribution respective de la psychanalyse, de la philosophie et de la théologie. C'est cette trame qui permet de donner une certaine lisibilité à notre travail. Il a été également clair pour nous qu'un sujet aussi vaste

que celui de l'expérience mystique, même limitée à sa production et à la théologie mystique de Thérèse de Jésus, même orientée par un objectif, une méthodologie et un corpus précis, nécessite de prendre en compte un certain nombre de notions fondamentales. Nous pourrions dire, à l'instar de certaines expériences mystiques, qu'une étude sur la mystique ne va pas sans imposer un affrontement du réel qui lui est intrinsèque. C'est pourquoi nous nous sommes restreints aux notions qui nous ont paru nécessaires afin de conserver la rigueur conceptuelle que notre approche exigeait. Toutefois, il est également important de souligner que les concepts évoqués n'ont pas été développés d'une manière systématique à l'intérieur d'un chapitre ou même d'une section. Nous avons opté pour un développement fait d'une manière progressive. Si chaque chapitre a été l'occasion de développer les notions qui lui étaient propres, il a fallu aussi reprendre certaines notions propres à d'autres chapitres, de façon à faire ressortir des enjeux sous un nouvel éclairage. Le concept de réel en serait un bon exemple. Autrement dit, nous avons pris en compte l'effet de retour propre à la logique signifiante : chaque chapitre représentait un tout qui n'était pas fermé et qui venait nourrir les autres chapitres.

Comme nous avons pu le constater jusqu'ici, le réel n'est pas seulement l'objet de notre étude. En effet, il est également le moule sur lequel se calque notre méthodologie, attentive aux effets de ce qui résiste à la continuité. Le réel est largement souligné par nous sous plusieurs termes comme ceux de discontinuité, de rupture, de rencontre, voire de grâce. Pourtant, pointer des ruptures ne nous semble pas suffisant pour rendre compte de la production qu'il suscite. Nous avons donc développé une lecture capable de systématiser non seulement le réel comme ce qui fait rupture, ou crise, mais aussi comme ce qui est mis en crise. Cette analyse a été faite par le biais du développement du philosophe des sciences Thomas Kuhn qui, avec sa notion de paradigme et de crise, nous a permis de lire les enjeux structuraux de la crise ainsi que les paradigmes. Cependant, pour ne pas limiter notre analyse à une problématique épistémologique, nous avons travaillé le concept de paradigme à partir de la notion du symbolique apportée par la psychanalyse lacanienne. L'effet de cette

méthodologie a permis de déterminer que le réel, cause de la crise, est intrinsèque à la production même de la chaîne signifiante ou du paradigme. Toutefois, pour préciser davantage cette réflexion, nous avons travaillé ces notions avec la crise qui marque le passage entre l'Antiquité et la modernité, c'est-à-dire entre le XVIe et le XVIIe siècle, période historique dans laquelle a vécu la sainte d'Avila.

À partir de cette analyse autour de l'inscription du réel qui fait crise dans le symbolique, nous avons pu avancer une hypothèse qui renvoie à plusieurs auteurs comme de Certeau, Boff, mais également Freud et Lacan. Selon notre hypothèse, l'émergence d'une expérience spirituelle est indissociable d'une crise. En outre, notre analyse nous a permis de souligner la mystique comme une pratique à la fois engendrée par le réel et par le traitement du réel.

C'est ainsi que, à la suite de ce développement, nous avons proposé d'étudier l'analyse freudienne du sentiment religieux. Ce dernier se distingue de la pratique religieuse. Or, cette analyse nous intéresse à plusieurs égards. D'abord, elle permet de ne pas confondre le sentiment religieux à la religion établie avec ses pratiques rituelles. De plus, cette lecture métapsychologique permet de préciser l'origine et la cause de cette modalité du vécu spirituel. Enfin, le travail de Freud ramène l'analyse à un champ qui lui est propre. Aussi, il ne se propose pas de faire une analyse spirituelle de la spiritualité. Il cherche plutôt à saisir les conditions d'une possibilité d'existence de ce vécu mystique. Dans cette perspective, Freud nous a permis de localiser l'origine du sentiment religieux dans les états les plus archaïques de la vie psychique, avant même la constitution du narcissisme primaire. Or, ce qui caractérise ce moment de la vie psychique est l'emprise fusionnelle de l'enfant avec le corps d'un autre. Il n'est donc pas étonnant que ce que nous retrouvons dans une grande part des écrits des mystiques témoigne d'un sentiment océanique, sans bords. Cela nous a fait avancer que le sentiment religieux, par-delà les enjeux identitaires ou culturels, trouve ses racines dans l'histoire la plus originaire de l'être humain. Freud précise aussi que le sentiment religieux

s'organise à partir des éléments sensoriels que le sujet a vécu lors de ce moment archaïque, et que ces sensations peuvent être reconstituées à partir de certaines traces ou inscriptions (*Niederschrifts*). Or, comme les traces ne sont pas symbolisables, elles restent sous la forme de traces, hors sens, mais imprimées dans le corps psychique du sujet et nous postulons qu'elles peuvent se lire comme un reste hors sens.

Nous avons poursuivi notre recherche, en invoquant, cette fois-ci, l'analyse thérésienne dans son rapport à l'écriture de la lettre et sa pratique de l'oraison. Ce qui est en jeu pour Thérèse, tant dans sa pratique de l'écriture que dans sa pratique de l'oraison, c'est le rapport à Dieu, qu'il faut comprendre comme l'Autre du langage, sans pour autant que Thérèse le réduise à cet Autre de la consistance symbolique. Thérèse témoigne, dans son rapport à l'écriture, de l'insuffisance qu'il y aurait à vouloir lire Dieu comme l'Autre du langage. Sa pratique littéraire, comme nous avons pu le constater, certes l'organise, lui permet de revoir et d'accepter sa vie, son rapport à Dieu, mais on ne saurait se satisfaire d'une telle lecture, trop simpliste, mais surtout trompeuse, car elle conduit à des interprétations équivoques. C'est ainsi qu'on a pu constater qu'un certain nombre de penseurs littéraires et de psychanalystes ont compris que le Livre de la vie serait un ouvrage autobiographique. À titre d'exemple, notons que la traduction française de Marcelle Auclair traduit « Livre de la vie » par « Autobiographie ». D'autres ont voulu insister sur la dimension d'auto-analyse. Or, il n'y a rien de plus étranger à l'œuvre thérésienne, notamment au Livre de la vie, que de vouloir l'assimiler à toute sorte de récits sur soi. La pratique de l'écriture de Thérèse ne s'enferme pas dans une sorte de réflexion de soi. L'acte d'écrire la renvoie à Dieu. Plus que cela, nous avons pu saisir que l'écriture thérésienne engendre l'ineffabilité de Dieu. En termes lacaniens, nous pouvons dire que l'écriture comme l'oraison engendrent le réel, d'où la difficulté de la classer dans une catégorie quelconque. Sa théologie peut être lue comme une réflexion du mystère de Dieu qu'elle engendre par la grâce même du Dieu mystérieux. En soulignant la place de l'écriture et de l'oraison comme centrale dans la vie mystique de Thérèse, nous avons pu

affirmer le rapport indissociable entre ces deux pratiques contemplatives et sa relation à Dieu, avec les effets bouleversants qu'elle suscite en elle.

Enfin, nous avons pu prendre acte de l'émergence et de la prégnance du réel, comme le nom de ce qui résiste à la représentation. Mais, pour mieux développer cette notion applicable à la compréhension de Dieu, nous avons jugé nécessaire de préciser un certain maniement du réel que la modernité naissante a rendu possible avec l'émergence du cogito cartésien. Ce développement de la modernité nous a amené à reprendre, mais autrement, la notion de crise travaillée dans le deuxième chapitre. Il s'agit là d'analyser les enjeux du nouveau paradigme, celui de la science galiléenne, dans la constitution du sujet de la science et du sujet de la religion. Ce travail a été nécessaire pour démontrer une série de glissements opérés dans le rapport du sujet à la vérité et du sujet à Dieu. Cela nous a permis de cerner que le cogito cartésien, tel qu'il a été conçu, ne pouvait pas supporter la vérité, et l'a donc attribué à Dieu, en tant que garant de la vérité, y compris la vérité du cogito lui-même. Or, ce déplacement nous a permis de rapprocher davantage la notion de Dieu et la notion de réel lacanien. Cette lecture reprend le Dieu biblique de la révélation au détriment du Dieu des philosophes, ce qui pourrait ouvrir à une nouvelle lecture psychanalytique de Dieu, ce que nous avons pu développer. Il s'agira donc de pointer l'insuffisance que la notion du grand Autre, entendue comme un supposé savoir. Cette lecture nous permet de nous rapprocher de ce dont témoignent les mystiques quand ils insistent sur la dimension de l'ineffable ou du mystère absolu de Dieu, mais pour soutenir la lisibilité de cette cohérence, nous avons réalisé une analyse de l'écriture latine de la trinité, en reprenant la notion de la trace ou de l'inscription freudienne. Ensuite, nous l'avons ramenée dans le champ lacanien, qui accorde une lecture particulière de la notion de *Niederschrifts* traduit par inscription, ce qui a donné naissance à la lettre, qui met davantage l'accent sur la dimension frontalière entre le réel et le symbolique.

Cependant, si cet exercice assure une lisibilité réelle de Dieu, ou plutôt de Dieu en tant que réel, elle n'assure pas pour autant une lisibilité concernant l'expérience mystique avec Dieu. Pour cela, nous avons repris des éléments du champ de la logique mathématique et des prédicats les éléments pour délimiter et fonder le champ de la psychanalyse comme étant celui de la jouissance. Comme nous avons pu le constater, la jouissance selon Lacan, est entièrement comprise à partir de la logique du signifiant. Cet élément est majeur si on veut être en mesure de produire une lecture critique de la lecture de la mystique produite dans le lacanisme. Après avoir clarifié que la jouissance relève de la logique signifiante, il nous a été possible de la dégager du paradigme freudien structuré à partir de l'économie pulsionnelle, car lire l'expérience mystique en comprenant la jouissance comme une modalité pulsionnelle équivaut parfois à ramener l'analyse de la mystique au champ de la biologie. Ayant établi cette distinction, nous avons pu distinguer deux modalités de jouissance : la phallique et la pas-toute (phallique). Il a été également question pour nous de souligner que l'impact de la jouissance, donc du signifiant sur le corps laisse des traces qui circonscrivent un réel, où nous pouvons également voire le sexe comme un réel. Or, c'est autour de cette marque sexuée que le sujet doit s'organiser de manière signifiante pour essayer de lui donner du sens, encore que cette production demeure fragile et de l'ordre du semblant. Il a été également important pour notre recherche de souligner qu'autour de l'analyse de la jouissance, notamment de la jouissance pas-toute, nous avons pu déplier, voire démontrer en termes logiques, ce qui est en question derrière l'impossibilité du mystique de dire ce qu'il éprouve lors d'une expérience qui s'ouvre vers l'incomplétude (du symbolique), afin de prendre en compte la dimension de l'ineffable et de l'océanique dont témoignent certains mystiques.

Pourtant, si la jouissance pas-toute offre une clé de compréhension nécessaire pour saisir des enjeux structuraux de l'expérience mystique, elle ne dit rien de la condition de possibilité de cette expérience. Autrement dit, la jouissance pas-toute ne permet pas de rendre compte de la rencontre amoureuse que le sujet mystique fait avec Dieu. Il en résulte le besoin de retourner vers la théologie mystique thérésienne, notamment parce que celle-ci, comme on

a pu le constater, éprouve dans le réel de la grâce une rencontre avec Dieu. Il nous a paru clair que, comme nous l'avons déjà souligné, son expérience n'était pas-toute lisible pour elle. Toutefois, il s'avère vrai qu'analyser l'impossible à dire d'un autre qui essaye de comprendre et d'analyser l'impossible à dire de sa propre expérience ne nous situe pas dans le même registre d'analyse. Cet impossible qu'il est possible de nommer comme réel est identifié comme relevant de la grâce. Il est important de souligner le temps verbal de notre commentaire, car, dans ce dernier chapitre, nous avons eu le souci de ne point développer des concepts étrangers à celui de la carmélite lorsqu'il s'agissait de se référer à sa propre expérience.

Ainsi, dans le champ thérésien, nous avons pu constater que la grâce de Dieu ne peut être comprise sans évoquer une autre notion qui lui est fondamentale : celle de la liberté. La grâce ne peut être saisie sans considérer la liberté d'accueillir Dieu qui se donne lui-même. Il y a une relation de co-nécessité entre ces les deux concepts. De plus, ce qui est en question dans l'acte de grâce, qui consiste à se donner et à recevoir, c'est la gratuité amoureuse. Pour Thérèse, la théologie mystique est essentiellement l'analyse d'une situation relationnelle. Pourtant, il est capital de noter que, dans sa théologie, aucune loi naturelle, morale ou religieuse ne peut déterminer la relation d'une âme avec Dieu. C'est pour cette raison que les notions de grâce et de liberté ont une fonction structurale aussi importante. Rien ne peut assurer la relation avec Dieu. Dieu ne peut pas s'imposer. Cette relation ne relève que de l'acte de liberté de Dieu de se donner à l'âme et de l'âme de s'abandonner à Dieu, qui s'inscrit dans un rapport de gratuité radical qui le structure. Mais cela ne suffit cependant pas pour rendre compte de la possibilité de cette expérience. Nous en sommes venus à postuler que l'articulation théologique de Thérèse manie la notion de grâce et de liberté d'une telle manière que la rencontre avec Dieu n'est possible qu'à partir d'un acte éthique. Or, c'est le désir qui agit comme moteur de l'action de cette union.

C'est autour de la notion d'union, notion inaccessible par définition puisqu'elle ne relève pas d'un concept, mais d'un événement intime vécu dans le secret, que nous avons pu indiquer, à partir des écrits de la carmélite, que l'union n'implique point une fusion subjective. Faire disparaître une personne dans une autre serait contraire au principe même de la Sainte Trinité, importante pour la théologie thérésienne. Comme nous avons pu le constater, et ce, à partir d'un langage de plus en plus imagé, l'union concerne précisément la congruence du désir, voire la conversion de celui-ci en amour. En effet, dans cet état de grâce que Thérèse a vécu, elle expérimente qu'il n'y a pas deux désirs, le sien et celui de Dieu, mais l'union d'un seul désir. Le désir comme le désir de l'autre s'accomplissent dans la prière du Christ à Dieu : « que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel »[1024]. Or, l'accomplissement d'un tel mystère, encore que pour la durée d'un instant, rend silencieux n'importe quel signifiant comme celui du réel qui se laisse glisser dans une série parmi d'autres. Ce que pointe alors Thérèse, c'est l'acte de grâce qui relève du mystère de Celui qui *ex-siste*.

[1024] Matthieu 6,10 ; 26.42.

ANNEXE 1 : Références bibliographiques

Allouch, Jean. *L'amour Lacan*, Paris, Epel, 2009.

———. *Les impromptus de Lacan: 543 bons mots recueillis par Jean Allouch,* Paris, Édition des Mille et une nuits, 2009.

Alston, Anthony John. *The Devotional Poems of Mirabai*, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1980.

Aristote. *Éthique à Nicomaque*, trad. Barthélémy Saint-Hilaire, Paris, Le livre de Poche, 1992.

———. *Physique* (tome I), trad. Barthélémy Saint-Hilaire, Paris, Librairie Philosophique de Lagrange, 1862.

———. *Physique,* trad. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, 2002.

———. *Catégories sur l'interprétation*, trad. Pierre Pellegrin et Michel Crubellier, Paris, Flammarion, 2007.

Álvarez, Tomás. *Introduction aux oeuvres de Thérèse d'Ávila: Le livre de la vie*, trad. Nelly Dinnat, Paris, Cerf, 2010.

———. *Entrer dans le Château intérieur avec Thérèse d'Avila*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2004.

Anand, Subhash. *The Way of Love : The Bhagavata Doctrine of Bhakti*, New Delhi, Munshiram Manoralal Publisher Pvt LTDA, 1996.

Anzieu, Didier. *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse II*, Paris, Cérès, 1959.

L'Aréopagite, Pseudo-Denys. *Noms divins*, trad. Ysabel de Andia, Paris, Cerf, 2016.

———. *Traité des noms divins,* « La hiérarchie ecclésiastique », Genève, Arbre d'Or, 2007.

———. *Traité de la théologie mystique*, trad. Ysabel de Andia, Paris, Cerf, 2016.

———. *Livre de l'hiérarchie céleste*, trad. R. Darboy, Paris, Maison de la bonne presse, 1845.

———. *Livre de la hiérarchie céleste*, Genève, Arbre d'Or, 2006.

Arjakovsky, Antoine. *Qu'est-ce que l'orthodoxie?*, Paris, Gallimard, 2013.

Aron, Raymond. *Jouir entre ciel et terre. Les mystiques dans l'œuvre de Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Asani, Ali. *Ecstasy and Enlightenment : the Ismaili Devotional Literature of South Asia,* London, I. B Tauris, 2002.

Assoun, Paul-Laurent. « *Freud et la mystique », Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 22, automne, 1980.

———. *Lacan*, « Que sais-je? »,n° 3660, Paris, PUF, 2003.

———. *Leçons psychanalytiques sur le transfert*, Paris, Anthropos, 2006.

———. *La métapsychologie*, Paris, PUF, 2013.

———. *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Armand Colin, « U », 2008.

———. *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, 1995.

———. *Littérature et psychanalyse*, Paris, Ellipse, 2014.

———. *Freud et la femme*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

———. *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 1980.

Aubry, G. et Ildefonso, F. (dir.). *Le moi et l'intériorité*, Paris, J. Vrin, 2008.

Ávila, Thérèse de, « Lettres », *Œuvres complètes*, trad. Mère Marie du Saint Sacrament, Paris, Cerf, 1995.

———. *Œuvres complètes (tome I)*, trad. Marcelle Auclair, Paris, Desclée de Brower, 2007.

———. *Œuvres complètes (tome II)*, trad. Marcelle Auclair, Paris, Desclée de Brower, 2007.

———. *Œuvres complètes (tome II),* trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, o.c.d., Paris, Cerf, 1995.

———. *Obras completas,* Éd. Tomás Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, 2019.

———. *Obras completas* (Manuscrite numérisé), Teresa de Avila : Grupo editorial Fonte, disponible en ligne : https://www.teresavila.com/escrito/su-vida-biografia/. Consulté le 29 juin 2019.

Baas, Bernard. *Le désir pur : parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan*, Louvain, Peeters, 1992.

Bairrão, José F. Miguel H. *O impossível do sujeito Volume II: Implicações do Tratamento do Inconsciente,* São Paulo, Rosari, 2004.

Bahadur, Krishna P. *Mira Bai and her Padas*, New Delhi, M. Manoharlal, 2002.

Bakan, David. *Freud et la tradition mystique juive*, trad. P. Osuky et E. Risler, Paris, Payot, 2001.

Balbir, Nicole. *Chants mystiques de Mirabai*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

Balestrière, Lina. *Freud et la question des origines*, Bruxelles, Éditions de Boeck, 2008.

Balthasar, Hans Ursvon. *La gloire et la croix*, II, 2 : *De Jean de la Croix à Péguy*, trad. Robert Givord, Paris, Aubier, 1972.

———. *La dramatique divine*, T. III : *L'action*, trad. R. Givord et C. Dumont, Namur, Culture et Vérité, 1990.

———. *Théologie de l'histoire*, trad. Robert Givord, Paris, Parole et Silence, 2016.

———. *Les grands textes sur le Christ*, Paris, Mame-Desclée, 2010.

Barande, Robert et Ilse. *De la perversion: Notre duplicité d'être inachevé*, Lyon, CLE, 1987.

Baruzi, Jean. *Le Saint Jean de la Croix*, Paris, Salvator, 1999.

———. « Introduction à des recherches sur le langage mystique », dans *Recherches philosophiques*, Paris, Boivin, 1931-1932.

Basinger, David. *Religious Diversity : A Philosophical Assessment*, Ashgate, New York, 2002.

Bastide, Roger. *Sociologie psychanalyse*, Paris, PUF, 1995.

Basualdo, Carina. « Le sacrifice : Freud, Lacan », *Revue psychologie clinique*, nouvelle série n° 15, Paris, L'Harmattan, printemps 2003.

———. « La relación de Lacan al estructuralismo », in *Revista Universitaria de Psicoanálisis, Universidad Nacional de Buenos Aires*, volume 7, novembre 2007.

Bataille, George. *L'érotisme*, Paris, Éditions de minuit, 2011.

Beauvoir, Simone. *Le deuxième sexe, tome 2*, Paris, Gallimard, 1949.

Becker, Raymond de. *L'hindouisme et la crise du monde moderne*, Paris, Éditions Planète, 1966.

Bégout, Bruce. *L'enfance du monde: Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie. Tome I: Husserl*, Chaton, Les Éditions de La Transparence, 2007.

Behari, Bankey. *The Story of Mira Bai,* Gorakhpur, Gita Press, 2006.

Beirnaert, Louis. *Aux frontières de l'acte analytique: La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987.

Bélanger-Michaud, Sara Danièle. *Cioran ou Les vertiges du sacré dans l'écriture*, Montréal, XYZ, 2013.

Bellemin-Noël, Jean. *Psychanalyse et littérature*, Paris, PUF, 2012.

Banerjee, Sumata. *Appropriation of Folk-Heroine : Radha in Medieval Bengali Vaishnavite Culture*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1993.

Benmakhlouf, Ali. *L'identité: Une fable philosophique,* Paris, PUF, 2011.

Benoit, Jocelyn et Gérard, Vincent (dir.). *Lectures de Husserl*, Paris, Ellipses, 2010.

Bernard, Charles-André. *Le Dieu des mystiques*, Paris, Cerf, 2000.

Bernard, Charles-André. *Le Dieu des mystiques : mystique et action* (tome III), Paris, Cerf, 2000.

Bertheux, Michel., Saint-Arnaud, Guy-Robert., Sottiaux, Nicole., Vappereau, Jean-Michel. *LU: Le pliage du schéma de Freud,* Paris, Topologie en Extension, 1998.

Betto, Frei et Boff, Leonanrdo.*Mistica e Espiritualidade,* Rio de Janeiro, Garamonde, 2008.

Biardeau, Madeleine. *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion 1981.

Binet, Alfred. *Le fétichisme dans l'amour*, Paris, Payot, 2001.

Benmakhlouf, Ali. *L'identité: Une fable philosophique*, Paris, PUF, 2011.

Bianchi, Enzo. *Prier la parole: Lecture et méditation des écritures*, trad. Abbaye de Bellefontaine, Paris, Albin Michel, 2014.

Blanchot, Maurice. *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959.

Bly, Robert & Jane Hiershfield. *Mirabai. Ecstatic Poems*, Boston, Beacon Press, 2004.

Boff, Leonardo et Betto, Frey. *Mistica e Espiritualidade*, Rio de Janeiro, Garamonde, 2008.

Bologne, Jean Claude. *Le mysticisme athée*, Paris, Éditions du Rocher, 1995.

Bonaparte, Marie. « Note sur l'excision », in *Revue française de psychanalyse* 1948, nº 2, repéré à http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5445909f/f217.image.langEN. Consulté le 29 juin 2019.

Boni, Luis Alberto de. *Filosofia Medieval*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

Bonniec, H. Le. *Le culte de Cérès à Rome : des origines à la fin de la République*, Paris, 1958.

Bose, Mandakranta. *Faces of the Feminine in Ancient Medieval and Modern India*, New York, Oxford/New York Press, 2000.

Bori, Jacques. *Le psychotique et le psychanalyste*, Paris, Michèle, 2012.

Bouchet, Bruno. *Les mystiques*, trad. Charles Franken, Paris, Édition du Félin, 1998.

Bouez, Serge. *La déesse apaisée. Norme et transgression dans l'hindouisme au Bengale*, Paris, Ed. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992.

———. *Ascèse et renoncement en Inde. Ou la solitude bien ordonnée*. Paris, L'Harmattan, 1992.

Bousquet, De François et Capelle, Philippe (direction), *Dieu et la raison: L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines,* Paris, Bayard, 2005.

Bowie, Malcolm. *Freud, Proust et Lacan: La théorie comme fiction,* trad. Jean-Michel Rabaté, Paris, Danoël, 1998.

Branco, Guilherme Castelo Branco. *A ontologia de Lacan*, Rio de Janeiro, Nau, 2005.

Brême, David. « La "Divine Mère" selon l'enseignement de Ramakrishna » in *La figure de la Mère, Mirra Alfassa (1878-1973). Une analyse des hybridations culturelles de ses représentations*, Montréal, UQÀM, 2018, p.155-168, repéré à https://archipel.uqam.ca/11515/1/D3429.pdf . Consulté le 28 juin 2019.

Breton, Jean.-Claude. *La vie spirituelle en question,* Montréal, Bellarmin, 2007.

Brosses, Charles de. *Du culte des dieux fétiches,* Paris, Fayard, 1988.

Brown, Judith C. *Soeur Benedetta, entre sainte et lesbienne: Toscane, XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1987.

Brun, Jacques le. « Le Saint Jean de la Croix de Jean Baruzi », in *Essaim,* n° 8, 2001.

———. *Le pur amour : de Platon à Lacan,* Paris, Seuil, 2002.

Bugault, Guy. *L'Inde pense-t-elle ?,* Paris, PUF, 1994.

Bujanda, Jésus Martínez de. et Davignon, René., Stanek, Ela. *Index de l'Inquisition espagnole*, 1551, 1554, 1559, Centre d'études de la Renaissance, Édition de l'Université de Sherbrooke, Sherbrooke.

Cadiard, Adrien. *À Philémenon: Réflexions sur la liberté chrétienne*, Paris, Cerf, 2019.

Capelle, Philippe. *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005.

———. *Dieu en tant que Dieu: la question philosophique,* Paris, Cerf, 2012.

Carmody Lardner, Denise. *Religious Woman : Contemporary Reflections on Easter Texts*, New York, Crossorad, 1991.

Cassin, Barbara. *Jacques le sophiste*: *Lacan, logos et psychanalyse,* Paris, Epel, 2008.

Chaturvedi, Paraśurama. *Mirabai ki Padavali,* Allahabad, Hindi Sahitya Sammelana, 1989.

Caldas, Heloisa. *Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2007.

Callewaert, Winand M. "*Kabir : Do We Sing His Songs or Someone Else's?"* in *The Intimate Other. Love Divine in Indic Religions*, Anna S. King & John Brockington (eds.), New Delhi, Orient Longman, 1995.

Calligaris, Contard. *Hypothèse sur le fantasme*, Paris, Seuil, 1983.

Calvin, Jean. « De la prédestination et providence de Dieu », *Institution de la religion chrestienne,* vol. 3, Texte établi et présenté par J. Pannier, Paris, Belle-Lettres

Causse, Jean-Daniel. « Croyance et lien social. Entre imaginaire et symbolique », in *Le sociographe*, 2-2010 (n° 32), p. 12-25, p. 24.

———. « Qu'est-ce que la vérité? Lacan et le christianisme », *Essaim*, vol. 37, n° 2, 2016, p. 7-18.

Cazotte, Jacques. *Le diable amoureux,* Paris, Gallimard, 1981.

Certeau, Michel de. *La fable mystique XVIe-XVIIe siècle (tome II)*, Édition établie par Luce Giard, Paris, Gallimard, 2013.

———. *L'invention du quotidien 1, arts de faire,* Édition établie par Luce Giard, Paris, Gallimard, 1990.

———. *La possession de Loudun*, Texte établi par Luce Giard, Paris, Gallimard, 2005.

———. *La faiblesse de croire,* Paris, Seuil, 9187.

———. « Mystique », *Encyclopedia Universalis,* disponible en ligne au http://www.universalis.fr/encyclopedie/mystique/, consulté le 27 juin 2019.

Chari, S. M. Srinivasa. *Vaisnavism : Its Philosophy, Theology and Religious Discipline*, New Delhi Motilal Banarsidass Publishers, 2005.

Champion, Catherine. *Traditions orales dans le monde indien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1996.

Chatterjee, A. N. *SriKrishna Caitanya :A History Study on Gaudiya Vaishnavism*, New Delhi, Associated Publishing, 1988.

Chemla, Patrick. *Sacrifices: Enjeux cliniques*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Chenet, François. *Nirvana,* Paris, L'Herne, 1993.

———. *Schopenhauer et l'Inde* in *Les études philosophiques* 4/2005 (n° 75), p. 559-563, repéré à www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2005-4-page-559.htm.

Chenet, François., Hulin, Michel., Lakshmi, Kapari. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, J. Vrin, 2007.

Chocholski, Patrice. *Aux sources de la miséricorde: Approche chrétienne, philosophique et interreligieuse,* Domaine d'Arny, Nouvelle Cité, 2015.

Chouraqui, André. *Moïse*, Paris, Flammarion, 1995.

Clavurier, Vincent. « Réel, symbolique, imaginaire : du repère au nœud », in *Essaim*, vol. 25, nº 2, 2010, p. 83-96.

Clément, Catherine. *La princesse mendiante*, Paris, Éditions du Panama, 2007.

Clément, Catherine et Sudhir Kakar. *La folle et le saint*, Paris, Seuil, 1999.

Cochet, Alain. *Nodologie lacanienne*, Paris, l'Harmattan, 2002.

Cognet, Louis. *Crépuscule des mystiques*, Paris, Desclée, 1991.

Coomarswamy, Ananda K. *Yakshas, Part II*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1931.

———. *The Sacred and the Secular in India's Performing Arts*, Ashish, New Delhi, 1980.

Coste, Florent., Costey, Paul., Tangy, Lucie. « Consentir : domination, consentement et déni », *Tracés: Revue de sciences humaines*, [en ligne], 14 | 2008, mis en ligne le 26 janvier 2009, consulté le 20 mars 2018.

Courcelles, Dominique de. *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, Jérôme Million, 2007.

Coutu, Lucien. *La méditation hésychaste: à la découverte d'une grande tradition de l'Orient*, Montréal, Fides, 1996.

Cues, de Nicolas. *Le « pouvoir-est »*, trad. Hervé Pasqua, Paris, PUF, 2014.

Cuttat, J. A. *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1067.

Danielou, Alain. *L'érotisme divinisé,* Paris, Buchet Chastel, 1962.

Dasgupta, S. N. *Hindu Mysticism*, New Delhi, Motilal Banarsidass, 2009.

Dastur, Françoise. *Husserl: Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1999.

Daviot, Pierre. *Jacques Lacan et le sentiment religieux*, Toulouse, Erès, 2006.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les éditions de minuit, 1991.

Demoule, Jean-Paul. « Les Indo-Européens ont-ils existé ? », *L'histoire* , 28 novembre 1980.

———. « Les Indo-Européens, un mythe sur mesure », *La Recherche*, avril, 1998.

Demoulin, Christian. « Amour et jouissance *», L'en-je lacanien*, vol. nº 3, nº. 2, 2004, p. 129-144.

Derrida, Jacques et Vattimo, Gianne. *La religion.* Paris, Seuil, 1996.

Didier-Weill, Alain. *Qu'est-ce que le surmoi?: Recherches cliniques et théoriques, suivi de Pierre et Paul, La dernière nuit (Théâtre)*, Toulouse, Érès, 2016.

———. *Les trois temps de la loi*, Paris, Seuil, 1995.

Doniger, Wendy. *Siva. Érotique et ascétique*, trad. Nocle Ménant, Paris, Gallimard, 1993.

Dor, Joël. *Introduction à la lecture de Lacan : 1. L'inconscient structuré comme un langage,* Paris, Denoël, 2002.

———. *Introduction à la lecture de Lacan : 2, La structure du sujet*, Paris, Denoël, 2002.

———. *L'a-scientifité de la psychanalyse*, Paris, Éditions universitaires, 1989.

Dorment, Eran. *Réapprendre à voir le monde : Merleau-Ponty face au miroir lacanien,* Dordrecht, Springer, 2007.

Douville, Olivier. « Métapsychologie ou modélisation? », in *Psychanalystes 39 : Médicament Psychanalyse,* juillet 1991.

———. « Cogito cartésien et sujet de la connaissance : un abord épistémologique », inédit et repéré à https://sites.google.com/site/olivierdouvilleofficielolivierleofficiel/articles/cogito-cartesien-et-sujet-de-la-connaissance-un-abord-epistemologique . Consulté le 28 juin 2019.

Dubois, J. A. *A Description of the Character, Manners, and Customs of the People of India, and of their Institutions, Religious and Civil,* Madras, Law Bookseller and Publisher, 1862.

Dudley, Guilford. « The Indian Roots of Eliade's Vision », in Guilford Dudley, *Religion on Trial:Mircea Eliade & His Critics*, Philadelphia, Temple University Press, 1977.

Dufourmantelle, Anne. *La femme et le sacrifice: d'Antigone à la femme d'à côté*, Paris, Denoël, 2007.

———. *La sauvagerie Maternelle*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

Dumon, Louis. *Homo hierarchicus : le système de castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1966.

Dunker, Christian. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*, São Paulo, Annalume, 2011.

Dupont, Florence. *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au texte latin*, Paris, La Découverte, 1998.

Droit, Roger-Pol. *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989.

Eckhart, Maître. *Les traités et le poème*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Albin Michel, 1996.

———. *Traités et sermons*, trad. Alain de Libera, Paris, Flammarion, 1995.

———. *Sermons-traités*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, 2003.

Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*, London, Sheed Ward, 1958.

———. *The Myth of Eternal Return*, Princeton, Princeton University Press, 1965.

———. *Image et symbole : Essai sur le symbolisme magico-religieux*, trad. Gallimard, Paris, 1979.

———. *Le sacré et le profane*, trad. Gallimard, Paris, 1965.

———. *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968.

Ena, J.E. de. et Huet, M.-L. *Le monde est en feu !* Colloque du Ve centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila, Toulouse, Éditions du Carmel, 2017.

Enia, Cézar. « La dimension historique du sacré et de la hiérophanie selon Mircea Eliade », *Laval théologique et philosophique*, volume 62, n.2, juin 2006, p. 319–344.

Enriquez, Micheline. *Aux carrefours de la cabine: Paranoïa, masochisme, apathie,* Paris, Desclée de Brower, 1984.

Esnoul, Anne-Marie. *Ramanuja et la mystique vishnouite*, Paris, Seuil, 1964.

Eribon, Didier. *Échapper à la psychanalyse*, Paris, Léo Scheer, 2005.

Etienne Oldenhove. « Carré logique et quadrant de Pierce 1 », *Le Bulletin de l'association Freudienne*(Logique et sexuation), n°11 Février 1989.

Feuillet, Michel. *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, PUF, 2004.

Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

———. *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

_____. *Dits et Écrits I,* Paris, Gallimard, 2001.

_____. *Dits et Écrits II,* Paris, Gallimard, 2001.

_____.*Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1988.

_____.*Les mots et les choses* , Paris, La Bibliothèque, 1990.

Fornerod, Mireille. « L'inhabitation selon Thérèse d'Avila », J.E. de Ena et M.-L. Huet (direction), in *Recherches Carmélitaines : Le monde est en feu !*, Colloque du V centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila, Toulouse, Édition du Carmel, 2017.

Freire, Ana Beatriz. *Apostar no sintoma*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2007.

Freire. Paulo. *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.

Frege, G. *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Seuil, Point Essais, 1971.

_____. « Fonction et concept », trad. Cl. Imbert, dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris Seuil, 1971.

Freud, Sigmund. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*,trad. Cornélius Heim, Gallimard, Paris, 1986.

_____. « Pulsion et destins des pulsions » in *Métapsychologie*, trad. Philippe Koeppel, Paris, Flammarion, 2012.

_____. *Métapsychologie*, trad. Philippe Koeppel, Paris, Flammarion, 2012.

_____. *Lettres à Wilhelm Fliess 1887-1904,* trad. Françoise Kahn et François Robert, Paris, PUF, 2015.

_____. *Le moi et le ça*, trad. Catherine Baliveau, Albert Bloch et Joseph-Marie Rondeau, Paris, PUF, 2011.

_____. *Le moi et le ça*, trad. C. Baliteau, A. Bloch et J.-M. Rondeau, Paris, PUF, 2015.

_____. *Malaise dans la civilisation dans Anthropologie de la guerre*, trad. Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, Fayard, 2011.

*Malaise dans la civilisation,*trad. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot. Paris, PUF, Quadrige.

_____. *Métapsychologie*, trad. Philippe Koeppel, Paris, Flammarion, 2012.

_____. *Résultats, idées, problèmes I*, trad. collective, Paris PUF, 1985.

_____. *Résultats, idées, problèmes* II, trad. collective, Paris, PUF, 1987.

_____. *L'avenir d'une illusion*, trad. Claire Gillie, Paris, Cerf, 2012.

_____.Essais de psychanalyse, trad. (responsable) André Bourguignon, Paris, Payot. 2001.

_____. *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. Philippe Koeppel, Paris, Gallimard, 1987.

_____. Correspondance Freud-Ferenczi (1920-1933), trad. du Coq-Heron, Paris, Calmann-Lévy, 2000.

_____. *Esquisse / Entwurf* (Document de travail : traduction Suzanne Hommel, avec la participation de André Albert, Éric Laurent, Guy Le Gauffey, Erik Porge), Extrait de Palea 6,7 et 8, repéré à http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/transcriptions/freud_esquisse_fr.pdf. Consulté le 28 juin 2019.

_____. « Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Demantia paranoïdes) décrit sous forme autobiographique (Le Président Schreber), trad. P. Cotet et F. Robert, p. 379, in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 2008.

Foligno, Angèle de. *Le livre des visions et instructions*, trad. Ernest Hello, Paris, Seuil, 1991.

Fussman, Gérard. « Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident », *Journal of Indo European Studies*, vol. 43, n 3-4, 2016.

Futhehally, Shama. *Songs of Meera.In the Dark of the Heart,* San Francisco, Harper Collins, 1994.

Gasparini, Philippe. *L'Autofiction, une aventure du langage*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 2008.

Gardet, Louis. *Études de philosophie et de mystique comparées*, Paris, J. Vrin, 2000.

Gauchet, Michel. *Un monde désenchanté ?* Paris, Éditions de l'Atelier, 2004.

Gaufey, Guy le. *Le Lasso spéculaire : une étude traversière de l'unité imaginaire*, Paris, EPEL, 1997.

———. *L'incomplétude du symbolique*, Paris, EPEL, 1991.

Genon, Arnaud. « L'inépuisable moi », *Acta fabula*, vol. 9, n° 8, Ouvrages collectifs, Septembre 2008, repéré à http://www.fabula.org/revue/document4543.php, page consultée le 02 mai 2019.

Georges, Philippe de. *La pulsion et ses avatars*, Paris, Michèle, 2011.

Gerson, Jean. *Sur la théologie mystique*, Paris, J. Vrin, 2008.

Gignac, A. « Peut-on lire Romains 9 à la suite de Calvin et Barth ? Réflexions herméneutiques à partir du thème de la prédestination », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, *32* (4), 2003, 409–428.

Gilson, Jean-Paul. *La topologie de Lacan: Une articulation de la cure psychanalytique,* Montréal, Les Éditions Balzac, 1994.

Girard, René. *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

Gisel, Paul. *Théories de la religion*, Genève: Labor et Fides, 2002.

———. (édition) *Le corps, lieu de ce qui nous arrive: Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Montreal, FIDES, 2008.

Give, Bernard de. *Les rapports de l'Inde et de l'Occident des origines au règne d'Asoka*, Paris, Éditions Les Indes savantes, 2006.

Goddard, Jean-Christophe. *La pulsion*, Paris, J.Vrin, 2006.

———. *Le corps,* Paris, J. Vrin, 2005.

Goetz, Hermann. *Mirabai, Her Life and Times*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1966.

Goldenberg, Ricardo. *Desler Lacan*, São Paulo, Instituto Langage, 2018.

Gonda, Jan. *Les religions de l'Inde (I) : védisme et hindouisme ancien*, trad. L. Jospin, Paris, Payot, 1960.

———. *Védic Literature,* Vol. I. Wiesbaden, Harrassowitz, 1975.

Gori, Rolland. *Logique des passions,* Paris, Flammarion, 2005.

———. *De quoi la psychanalyse est-elle le nom?: Démocratie et subjectivité*, Paris, Danoël, 2010.

Gourinat, Jean-Baptiste. « Le traité de l'interprétation entre logique classique et logique non classique », *Interpréter le De interpretatione*, Suzanne Husson (dir.) J. Vrin, Paris 2009.

Gourgues, Michel. *Ni homme ni femme: L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme; Évolutions et régressions*, Montréal, MédiasPaul, 2013.

Graef, Hilda. *Histoire de la mystique*, trad. Guy Maximilien et Edith Marguerite, Paris, Seuil, 1972.

Grangeon, Michel. « Lacan-Hintikka : Sujet divisé ou sujet multiple, deux interprétations antinomiques du cogito cartésien », in *Essaim*, vol. no 9, no 1, 2002, p. 101-119.

Granoff, Slademir et Perrier, François. *Le désir et le féminin*, Paris, Aubier, 1979.

Green, André. *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2013.

Grève, Marcel de. « L'autobiographie, genre littéraire? », *Revue de littérature comparée*, vol. 325, no.1, 2008, p. 23-31.

Graus, Andrea. « *Los prodigios del hombre encarnado: Víctor Melcior y la redefinición de la mediumnidad »*, *Dynamis,* Granada, v. 35, n. 1, p. 83-105, 2015 .

Gurevich, Aron. *Medieval Popular Cultura : Problems of Belief and Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Gusdorf, Georges. *La parole*, Paris, PUF, 2008.

———. « De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, novembre-décembre 1975.

Guyomard, Patrick. *La jouissance du tragique, Antigone, Lacan et le désir de l'analyste,* Paris, Aubier, 1992.

Haddad, Gerard. *Le Jour où Lacan m'a adopté*. Mon analyse avec Lacan, Paris, Grasset, 2002.

———. *Le péché originel de la psychanalyse, Lacan et la question juive*, Paris, Seuil, 2007.

Haddad, Philippe. « Bien se comprendre entre juifs et chrétiens », in *Christus : La place de l'autre*, Hors-série, no 254, Paris, Assas Éditions, mai 2017.

Hallaj. *Poèmes mystiques*, trad. Sami-Ali, Paris, Albin Michel, 1985.

Harari, Roberto. « L'acte de parole : réel et vérité », *Cliniques méditerranéennes*, vol. nº 68, nº 2, 2003, p. 163-173.

Hatem, Jad. *Mystique et philosophie mêlées*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Hawley, John Stratton. *Three Bhakti Voices : Mirabai, Surdas, and Kabir in Their Times and Ours*, Oxford University, New Delhi, 2005.

———. (ed.), *Saints and Virtues*, London, University of California Press, 1987.

Hawley, John Stratton and Mark Juergensmeyer. *Songs of the Saints of India*, Oxford University Press, New York, 1988.

Heidegger, Martin. *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. Jean Greisch, Paris, Gallimard, 2012.

Herbert, Jean. *Le yoga de l'amour : le geste de Krishna*, Bruxelles, Paris, Albin Michel, 1973.

Héritier, Françoise. *Masculin/Féminin I : la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 2012.

Hippocrate, *Œuvres choisies,* trad. CH Daremberg, Paris, LABE, 1855.

Hoffman, Christian. « Existe-t-il une pulsion de savoir ? », *Le Carnet PSY*, vol. 163, nº. 5, 2012, p. 33-35.

Huggenin, Marie-Joseph.*Au coeur de la miséricorde divine avec Thérèse d'Avila*, Nouan-le-Fuzilier, Éditions de Béatitudes, 2015.

Hulin, Michel. *La mystique sauvage*, Paris, PUF, 2008.

———. *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique ?* Paris, J. Vrin, 2002.

Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, J. Vrin, 2008.

———. *L'origine de la géométrie*, trad. Jacques Derrida, Paris, PUF, 2011.

———. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 2012.

———. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures,* Tome I, trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 2008.

Israël, Lucien. *La jouissance de l'hystérique: Séminaire 1974*, Paris, Arcanes 1996.

———. *Le désir à l'oeil: Deux séminaires: La perversion de Z à A (1975) et Le désir à l'oeil (1976)*, Strasbourg, Érès-Arcanes, 2003.

Jacquemard, Simonne. *Trois mystiques grecs: Orphée, Pythagore, Empédocle*, Paris, Albin Michel, 1997.

Jadin, Jean-Marie et Ritter, Marcel. *La jouissance au fil de l'enseignement de Lacan*, Toulouse, Érès, 2008.

Janet, Pierre. *L'automatisme psychologique : essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Paris, Félix Alcan, 1899.

Jung, Carl Gustav. *Réponse à Job*, Paris, trad. Roland Cahen, Buchet/Chastel, 1997.

Juranville, Alain. *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 2003.

Johanns, S. L. Pierre. *La pensée religieuse de l'Inde,* Bruxelles, Herberte, Paris, Albin Michel, 1973.

Kabir. *Cent huit perles : Anthologie de poèmes,* trad. Yves Moatty, Paris, Les Deux Océans, 1995.

Kambouchner, Denis. *Les Méditations métaphysiques de Descartes: Introduction générale. Première Méditation,* Paris, PUF, 2005.

Katz, Steven T. *Mysticism and Religious Traditions*, New York, Oxford University Press, 1983.

Kakar, Sudhir. *Chamans, mystiques et médecins : Enquête psychologique sur les traditions thérapeutiques de l'Inde*, trad. Dominique Vitalyos, Paris, Seuil, 1997.

———. *L'ascète du désir*, trad. Bernard Turle, Paris, Seuil, 2001.

Kakar, Sudhir et Clément, Catherine. *Les Indiens. Portrait d'un peuple*, trad. Dominique Vitalyos, Paris, Seuil, 2007.

Kfouri, Robert. *Saint Jean de la Croix et la mystique hindoue*, Paris, Les Deux Océans, 1996.

Kierkegaard, Søren. *L'école du christianisme*, *Oeuvres complètes*, tome 17, trad. Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1982.

Klostermaier, Klaus. *A Survey of Hindouism*, Albany, State University of New York Press, 1994.

———. *Hinduism : A Beguiner's Guide*, Oxford, Oneworld, 1998.

Knott, Kim. *Hinduism : A very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2000.

Koyré, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Gallimard, 1962.

———.*Entretiens sur Descartes,* Paris, Gallimard, 1962, p. 162.

———.*Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1992.

———.*La philosophie de Jacob Boehme,* Paris, J. Vrin, 1971.

Kumar, Kavita. *Mira. The Emancipated Soul*, New Delhi, Harman Publishing House, 2004.

Kung, Hans. *Jésus*, trad. André Metzger et Éric Haeussler, Paris, Seuil, 2014.

———. *Être chrétien*, trad. Henri Rochais et André Metzger, Paris, Seuil, 1974.

———. *Petit traité du commencement de toutes choses*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2005.

———. *Faire confiance à la vie*, trad. Éric Haeussler, Paris, Seuil, 2010.

Kristeva, Julia. *Au commencement était l'amour: psychanalyse et foi*, Paris, Hachette, 1997.

———. *Cet incroyable besoin de croire*, Paris, Bayard, 2007.

———. *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983.

———. *La révolte intime: pouvoirs et limites de la psychanalyse II*, Paris, Fayard, 1997.

———. *L'avenir d'une révolte*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

———. *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris, Fayard, 1993.

———. *Pulsions du temps*, Paris, Fayard, 2013.

———. *Σημειωτική : Recherches pour une sémanalyse (extraits)*, Paris, Seuil, 1978.

———. *Soleil noir: Dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, 2011.

———. *Thérèse, mon amour,* Paris, Fayard, 2008.

Kuhn, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, Paris, Champs/ Flammarion, 1983.

———. *The Copernican Revolution,* Cambridge, Mass, 1957.

La Bible TOB. Traduction œcuménique, Biblio-société biblique française 7, Paris, Cerf, 2010.

La Bible. Trad. André Chouraqui, Paris Desclée de Brower, 2001. Repéré à http://nachouraqui.tripod.com/index.htm, Consultée le 28 juin 2019.

La Bible expliquée. Trad de l'hébreu et du grec en français courant, Montréal, Société Biblique Canadienne, 2004.

La Bible Sefarom. Trad. Rabbinat, Jacques Kohn, Akadem multimédia: http://www.sefarim.fr/ . Consultée le 28 juin 2019.

La Bible grecque. The on line Greek Bible http://www.greekbible.com/. Consultée le 28 juin 2019.

La Bible étudiée en grec et en hébreu. Featuring topical, Greek and Hebrew study tools; concordances, commentaires, dictionaries, sermons and devotionals: https://biblehub.com/. Consultée le 28 juin 2019.

La Bible, analyse comparative des versions en français, grec, araméen, hébreux, repérée à https://www.lueur.org/bible/ . Consultée le 28 juin 2019.

Lacan, Jacques. *Le séminaire livre I, Les Ecrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975.

———. *Le séminaire livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1978.

———. *Le séminaire livre III, Les psychoses*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1981.

———. *Le séminaire livre IV, La relation d'objet,* texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1994.

———. *Le séminaire livre V, Les formations de l'inconscient,* texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1998.

———. *Le séminaire livre VI, Le désir et son interprétation,* texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions de la Martinière et Le champ Freudien, 2013.

———. *Le séminaire livre VII, l'Envers de la psychanalyse,* texte établi par Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris, 1991.

———. *Le Séminaire livre VIII, L'envers de la psychanalyse,* texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1991.

———. *Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1973.

———. *Le séminaire livre XIV, ...ou pire*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris, 2011.

———. *Le séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2006.

———. *Le séminaire livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1992.

———. *Le séminaire livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2006.

———. *Le Séminaire XX, Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil 1975.

———. *Le séminaire livre XXIV*, *l'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre*, repéré à http:// staferla.free.fr/S24/S24%20L'INSU....pdf . Consulté le 28 juin 2019.

———. *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

———. *Le triomphe de la religion précédée de discours aux catholiques,* Paris, Seuil, 2004.

———. *Les noms du père*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2005.

———. *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, 2011.

———. *Mon enseignement*, Paris, Seuil, 2005.

———. *Télévision*, Paris, Seuil, 2001.

———. « Le Mythe Individuel du Névrosé », *Ornicar ?*, n° 17/18, Paris, 1979.

———.« Compte rendu sur “L’acte analytique” », *Ornicar ?*, 29, Paris, Navarrin, 1984.

———. « Conférence dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology », *Scilicet*, Paris, Seuil,1975, n. 6-7, p. 53-63.

———. « Radiophonie », *Scilicet* nº 2/3, Paris, Seuil, 1970.

———.« Des religions et du réel. « Extrait du discours de clôture » in *Journées d’études des cartels* de l’École freudienne de Paris, le 13 avril 1975 », *La Cause Du Désir*, vol. 90, nº 2, 2015, p. 9-14.

———. *Le mythe individuel du névrosé*, texte établi par J-A. Miller, Paris, Seuil, 2007.

Lacrosse, Joachim. *Philosophie comparée : Grèce, Inde, Chine*, Paris, J. Vrin, 2005.

Lala, Chhaganlal. *Philosophy of Bhakti*, Delhi, B. R. Publishing, 1980.

Laplanche, Jean. *La révolution copernicienne inachevée 1967-1992*, Paris, PUF, 2008.

———. *Problématiques V. Le baquet: Transcendance du transfert*, Paris, PUF, 2015.

Laruelle, François. *Mystique non philosophique à l’usage des contemporains*, Paris, L’Harmattan, 2007.

Laurent, Éric., Miller, Jacques-Alain. *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d’éthique*, Cours 4, 11-12-96, p. 65, Inédit, repéré à http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/1998-1999-LAutre-qui-nexiste-pas-et-ses-comit%C3%A9s-d%C3%A9thique-JA-Miller.pdf. Consulté le 29 juin 2019.

Lavaud, Laurent. *Mystique et monde*, Paris, Cerf, 2015.

Lebrun, Jean-Pierre. *La condition humaine n’est pas sans condition: Entretiens avec Vincent Flamand*, Paris, Danoël, 2010.

Leclaire, Serge. *On tue un enfant*, Paris, Points,1981.

Lecuit, Jean-Baptiste. *Le désir de l’intériorité: Le Carmel réformé en France 1611-2011*, Paris, Desclée Brouwer, 2012.

———. *Le désir de Dieu pour l'homme : Une réponse au problème de l'indifférence*, Paris, Cerf, 2017.

Legendre, Pierre. *Paroles poétiques échappées du texte: Leçons sur la communication industrielle*, Paris, Seuil, 1982.

LeGoff, Jacques. *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1970.

Leguil, Clotilde. *L'être et le genre : Homme/Femme après Lacan*, Paris, PUF, 2015.

Lejeune, Philippe. *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.

———. *Moi aussi*, Paris, Seuil, 1986.

Lemonon, Jean-Paul. *Ponce Pilate*, Ivry -sur -Seine, les Éditions de l'Atelier, 2007.

Lévèque, Jean (o.c.d.). « Intériorité, I Le thème dans la Bible », *Dictionnaire de spiritualité,* tome VII-2, Paris, Beauchesne, 1971.

Lima, Marcia Mello de; Coutinho Jorge, Marco Antonio. *Saber fazer com o real: Diálogos entre psicanálise e arte*, Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2007.

Longeat, Jean-Pierre. *La musique j'y crois*, Paris, Bayard, 2015.

———. *Problématiques V. Le banquet : transcendance du transfert*, Paris, PUF, 2015.

Loyola, saint Ignace de. *Exercices spirituels (texte de 1548)*, trad. Jean-Claude Guy, Paris, Seuil, 1982.

Lubac, Henri de. *Corpus mysticum, L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge: Études historiques*, Paris, Cerf, 2009.

———. *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 2009.

———. *Théologie d'occasion.* Paris, Desclée de Brouwer, 1984.

Luciani-Zidane, Lucrèce. *L'Acédie, le vice de forme du christianisme ; de saint Paul à Lacan,* Paris, Cerf, 2009.

Lysbeth, André van. *Tantra : le culte de la féminité, l'autre regard sur la vie et le sexe*, Paris, Flammarion, 1988.

Maître, Jacques. *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Cerf, Paris, 1997.

Mannoni, Octave. *Ça n'empêche pas d'exister*, Paris, Seuil, 1982.

Malamoud, Charles. *Féminité de la Parole. Études sur l'Inde ancienne*, Paris, Albin Michel, 2005.

Maleval, Jean-Claude. *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*, Seuil, Paris, 2000.

———. *Logique du délire*, Paris, Masson, 1996.

Mallison, Françoise. *Constructions hagiographiques dans le monde indien. Entre mythe et histoire,* Paris, les Éditions Champion, 2001.

Martin-Kershaw, Nancy M. *Dyed in the Color of her Lord: Multiple Representations in the Mirabai Tradition*, Berkeley, Univ. of California, 1996.

Marty, Éric. *Lacan et la littérature*, Houilles, Manucius, 2005.

Margerie, Bertrand de. *Les pères de l'Église commentent le credo*, Paris, Cerf, 1998.

Mercer, Christia. « Descartes' debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy », *Philosophical Studies*, N. 174, Springer Nature, 2016, p. 01-17.

———. 'The Methodology of the Meditations: Tradition and Innovation', David Cunning (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 23–47.

Melchior y Farré, Victor. *La enfermedad de los Místicos* : *Estudio de patología psíquica*. Éd.Juan Torrents y Coral, C/ Triunfo, nº 4. San Martín de Provensals (Barcelona), 1881.

Melmann, Charles. *L'homme sans gravité*, Paris, Folio, 2005.

———. *La nouvelle économie psychique*, Toulouse, Érès, 2009.

———. *Problèmes posés à la psychanalyse*, Toulouse, Érès, 2009.

Meslin, Michel. « Simples variations sur le thème "religion", *Recherches de Science Religieuse*, vol. tome 94, no. 4, 2006, pp. 523-546.

Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie: et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960.

Merton, Thomas. *L'expérience intérieure: Notes sur la contemplation,* trad. Micheline Triomphe, Paris, Cerf, 2010.

Mijolla-Mellor, Sophie de. *Le besoin de croire, Métapsychologie du fait religieux*, Paris, Dunod, 2006.

_____. *La sublimation*, Paris, PUF, 2005.

Miller, Jacques-Alain. *Vie de Lacan*, Paris, Navarin, 2011.

———. « La crise financière vue par Jacques-Alain Miller », *L'hebdomadaire Marianne* repéré à https://www.marianne.net/societe/une-crise-cest-le-reel-dechaine-par-jacques-alain-miller-psychanalyste . Consulté le 28 juin 2019.

———. *Un effort de poésie*, Cours nº 16, 14-05-2003, p. 166 (inédit), repéré à http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/2002-2003-Un-effort-de-poésie-JA-Miller.pdf . Consulté le 28 juin 2019.

———. « Les hérétiques », deuxième partie, enregistré le 08-07-2017 repéré à http://www.radiolacan.com/fr/topic/1016/3. Consulté le 28 juin 2019.

———. « Le paradoxe d'un savoir sur la vérité », *La Cause freudienne,* vol. 76, no 3, 2010, p. 121-136.

———. *Cours 1, 2, 3, 4,* séance du 16 janvier 1985.

———. *Desde Lacan : Conferencias porteñas* Tomo 1, Buenos Aires, Paidos, 2009.

———. *Desde Lacan : Conferencias porteñas* Tomo 3, Buenos Aires, Paidos, 2010.

———. *Extimidad: Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Paidos, 2011.

———. *Los divinos detalles: Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Paidos, 2010.

Milner, Jean-Claude. *L'Œuvre claire : Lacan, la science et la philosophie*, Paris, Seuil, 1995.

———. *Introduction à une science du langage*, Paris, Seuil, 1989.

———. *Le juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.

———. « Lacan et la science moderne » in Lacan avec les philosophes, Paris, Albin Michel, 1991.

Millot, Catherine. « Écriture et expérience », *Le Genre humain*, vol. 48, no. 1, 2009, p. 141-150.

Mimouni, Simon-Claude. *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth : et l'histoire de la communauté nazaréenne chrétienne de Jérusalem du Ier au IVe siècle,* Paris, Bayard, 2015.

———. *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF, 2012.

Monteil, Jean-François. « Du nouveau sur Aristote. Remarques sur deux traductions arabes du *De Interpretatione* », L'Enseignement Philosophique, n° 4, Montpellier, 2003.

Moreau, Christian. *Freud et l'occultisme: L'approche freudienne du spiritisme, de la divination, de la magie et de la télépathie*, Toulouse, Privat, 1976.

Moreau, Yvon Joseph. *Respirer Dieu*, Montréal, MédiasPaul, 2014.

———. *Écouter Dieu*, Montréal, MédiasPaul, 2016.

Morin, Edgard. « Pour une crisologie », *Communications*, 25, 1976. La notion de crise, sous la direction de André Béjin et Edgar Morin, Paris, Seuil, 1976.

Morney, Eric. *Religious Sincretism*, London, SCM Press, 2006.

Moura, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*, São Paulo, Discurso Editorial et Editora da UFPR, 2001.

Moussay, Jean-Daniel et Zaloszyc, Armand (Dir.) *Une touche de réel: Essais sur la sublimation au sens de Freud et de Lacan*, Strasbourg, Z'Editions, 1990.

Muller, Ernest. *Histoire de la mystique juive*, Paris, Payot, 1976.

Mukta, Parita. *Upholding the Common Life. The Community of Mirabai*, Delhi, Oxford University Press, 1994.

Nancy, Jean-Luc.« La éclosion », *Déconstruction du christianisme I,* Paris, Galilée, 2005.

Narayan Sakal Sharma., Ram Prasad, Tripani., Lalita, Prasad Sukal., Vipin, Bhirari Trivedi., Kamali devi, Garg. & Sarak, Nath Agrawal. *Mira Padavali*, Calcutta, Bangiya Hindi Parishad, 1949.

Nasio, Juan-David. *Cinq lecons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Payot, 2001.

———. *Oui, la psychanalyse guérit!*, Paris, Payot, 2016.

Nault, Francois. *Une théologie en déconstruction : Littérature – Mystique – Philosophie*, Paris, Cerf, 2004.

Neher, André. « Le voyage mystique des quatre », *Revue de l'histoire des religions*, tome 140, n°1, 1951. pp. 59-82.

Nilsson, Usha. *Mira Bai*, New Delhi, Sahitya Akademi, 2003.

O'Daly, Gérard. « Le moi et l'autre dans les Confessions d'Augustin », Saint Augustin, *Confessions*, trad. Arnaud d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993.

Ouaknin, Marc-Alain. *Tsimtsoum: Introduction à la méditation hébraïque*, Paris, Albin Michel, 1992.

Ordioni, Natacha. « Le concept de crise : un paradigme explicatif obsolète ? Une approche sexospécifique », *Mondes en développement* 2/2011 (no 154), p. 137-150.

Orr, Leslie. *Donnors, Devottees, and Daughters of God; Temple Women in Medieval Tamilnadu*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Osuna, Francisco de. *Le recueillement mystique: troisième abécédaire spirituel,* trad. Michel Darbord, Paris, Cerf, 1992.

———. *Tercer abecedario espiritual,* http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1492-1541,_Osuna._de._Francisco,_Tercer_Abecedario_Espiritual,_ES.pdf. Consulté le 20 juin 2029.

Otto, Rudolf. *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, trad. Jean Gouillard, Paaris, Payot, 1996.

Panikkar, Raumon, *The Trinity and the Religious Experience of Man.* New York, Icon-Person-Mystery, Darton, Longman and Todd, London et Orbis Books, 1975.

Parrochia, Daniel. *La forme des crises : logique et épistémologie*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

Pechilis, Karen. *Interpreting Devotion: The Poetry and Legacy of a Female Bhakti Saint of India*, New York, Routledge, 2011.

Petit, Jean-François. *Saint Augustin: Notre contemporain, Lectures au XXe siècle*, Montrouge, Bayard, 2015.

Pérez, Joseph. *Thérèse d'Avila*, Paris, Fayard, 2014.

Pinelli, Anthony-Joseph (o.c.d). « Je te donnerai un livre vivant : réflexions sur l'acte de lecture de textes spirituels » in J.E. de Ena et M.-L. Huet (direction), *Recherches Carmélitaines : Le monde est en feu ! : Colloque du V centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila*, Toulouse, Édition du Carmel, 2017.

Plon, Michel. Rey-Flaud, Henri (dir.) *La pulsion de mort : entre psychanalyse et philosophie,* Ramonville Saint-Agne, Érès, 2004.

Pommier, Gerard. *L'ordre sexuel*, Alençons, Aubier, 1989.

Popovitch, Père Justin. *Philosophie orthodoxe de la vérité : Dogmatique de l'Église orthodoxe*. Tome cinquième, trad. Jean-Louis Palierne, Lausanne, Éditions L'Age de l'homme, 1997.

Porge, Erik. Sauret, Marie-Jean. Guérin. Nicolas. « Du sujet de nouveau en question. Réponses d'Érik Porge et de Marie-Jean Sauret aux questions de Nicolas Guérin », *Psychanalyse*, vol. 16, nº 3, 2009, p. 61-93.

———. *Les noms du père chez Jacques Lacan*, Toulouse, Érès, 2010.

Ramanuja, A. K. *"On Women Saints*", *The Divine Consort. Radha and the Goddesses of India*, John Stratton Hawley & Donna Marie Wulff (ed.), Berkeley, Graduate Theological Union, 1982.

Rahner, Karl. *Traité fondamental de la foi : Introduction au concept du christianisme*, trad. Gwendoline Jarczyk, Paris, Centurion, 1983.

Rasik Vihari, Joshi. *Le rituel de la dévotion krishnaïte*, Institut français d'indologie, Pondichéry, 1959.

Reeth, Adèle Van. Nancy, Jean-Luc. *La jouissance: Question de caractère*, Paris, Plon, 2014.

Rejet Ben, Riadh. *La dette à l'origine du symptôme*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Renault, Emmanuel. o.c.d., et Jean Abiven, o.c.d. *L'oraison thérésienne*, Toulouse, Éditions du Carmel, Collection ExistenCiel, 2010.

Résurrection, Marie-Laurent de la (o.c.d.). « Du recueillement osunien au recueillement thérésien », *Carmel*, numéro 135, mars 2010, p. 60-75.

Reynaud, Elisabeth. *Thérèse d'Avila ou le divin plaisir,* Paris, Fayard, 1997.

Rifflet-Lemaire, Anika. *Jacques Lacan*, Bruxelles, Dessart, 1970.

Rogozinski, Jacob. *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006.

———. *Guérir la vie*, Paris, Cerf, 2011.

———. *Ils m'ont haï sans raison: De la chasse aux sorcières à la terreur*, Paris, Cerf, 2015.

———. *Faire Part: Cryptes de Derrida*, Paris, Lignes, 2005.

———. « Adorer en vérité ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 42 | 2017, 169-182.

———. « La parole du buisson: Un appel qui délivre », *Religion et liberté*, Philippe Capelle-Dumont et Yannick Courtel (Direction) Presses Univ. de Strasbourg, Strasbourg, 2015.

Romain, Rolland. *Credo quia verum,* Paris, Albin Michel, 1952.

———. *Lettre à Sigmund Freud*, le 5 décembre 1927, in Cahiers Romain Rolland, no 17, *Un beau visage à tous sens*, Paris, Albin Michel, 1967.

———. *Le voyage intérieur : Songe d'une vie,* p. 34-37, Albin Michel, 1942.

Rosolato, Guy « Présente mystique », *Résurgences mystiques*, (Collectif) *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (n° 22), Paris, Gallimard, 1980.

Roudinesco, Elisabeth. *Histoire de la psychanalyse en France*, T. 2, Paris, Fayard, 1994.

———. Jacques Lacan. *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1997.

———. Pour une politique de la psychanalyse, Paris, François Maspero, 1977.

Rousseau, Olivier. « L'union de Dieu selon la tradition du Carmel », Jean-Baptiste (dir.), *Le désir de l'intériorité: Le Carmel réformé en France 1611-2011,* Paris, Desclée Brouwer, 2012.

Safouan, Moustapha. *L'échec du principe du plaisir*, Paris, Seuil, 1979.

———. *L'inconscient et son scribe*, Paris, Seuil, 1982.

———. Qu'est-ce que le structuralisme: le structuralisme en psychanalyse, Paris, Seuil, 1968.

———. *Lettres de l'Ecole freudienne de Paris*, n° 7, mars 1970, p. 39-43.

Safatle, Vlademir. *Fetichismo: Colonizar o Outro,* Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2010.

———. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, São Paulo, UNESP, 2006.

———. *La passion du négatif,* Paris , OLMS, 2010.

———. (Org.) *Um limite tenso: Lacan entre filosofia e a psicanálise*, São Paulo, UNESP, 2003.

———. (Org.) *A filosofia após Freud,* São Paulo, Humanitas, 2008.

Salin, Dominique. « "L'invasion mystique" en France au XVIIe siècle », Henri Aux et Dominique Salin (dir.), *Dieu au XVIIe siècle. Crises et renouvellement du discours. Une approche interdisciplinaire*, Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2002

Saint Augustin. *Confessions*, trad. Arnauld d'andilly, Paris, Gallimard, 1993.

Saint-Arnaud, Guy-Robert. « Après-coup 1 : théologie et psychanalyse, que dit l'une au sujet de l'autre ? », *Théologiques*, vol. 10, n° 2, 2002.

———. « Mystique, expérience spirituelle et corps : éléments psychanalytiques pour la relecture d'un excès d'étrangeté », *Théologiques*, vol. 18, n° 1, 2010, p. 241-265.

———. « De persona à la Lettre », Michel Bertheux, Guy-Robert Saint-Arnaud, Nicole Sottiaux, Jean-Michel Vappereau, *LU: Le pliage du schèma de Freud,* Paris, Topologie en Exstension, 1998.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 2016.

Sartre, Jean-Paul. *Situations, tome I*, Paris, Gallimard, 1947.

———. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 2006.

Śasiprabha. *Miraṃkoś*, Allahabad, Smṛti Prakaśan, 1974.

Sibony, Daniel. *Les trois monothéismes: Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Paris, Seuil, 1997.

Sicroff, Albert A. *Les controverses des statuts de « pureté de sang » en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, Paris, Didier, 1960.

Simanke, Richard Theisen. *Metapsicologia lacaniana*, Curitiba, UFPR, 2005.

Simonelli, Thierry. *Lacan, la théorie. Essai de critique intérieure*, Paris, Cerf, 2000.

Sinha, K. P. *Sri Caitanya's Vaishnavism and its Sources*, Kolkota, Punthi Pustak, 2001.

Scarfone, Dominique. « La désexualisation », *TRANS, revue de psychanalyse*, N. 8: Le sexuel dans la cure, Directeur Dominique Scarfone, Montréal, 1997, 127-144, p. 127-128.

Schiffman, Lawrence H. *Les manuscrits de la mer morte et le judaïsme*, trad. Jean Duhaime, Québec, Fides, 2003.

Schelling, Andrew. *For the Love of the Dark One. Songs of Mirabai*, Prescott, Hohm Press, 1998 [1994].

Scherrer, Ferdinand. « De la calligraphie chinoise à l'écriture du nœud borroméen », *Essaim*, vol. 31, no. 2, 2013, p. 153-174.

_____. « Lacan, la calligraphie chinoise et la naissance du nœud borroméen », version inédite repérée à https://www.lacanchine.com/Scherrer_03.html. Consulté le 29 juin 2019.

Scholem, Gershom. *La kabbale*, Paris, Cerf, 1998.

_____. *La mystique juive : les thèmes fondamentaux*, trad. Maurice R. Hayoun, Paris, Cerf, 2007.

_____. *Du Frankisme au Jacobisme: La vie de Moses Dobruska, alias Franz Thomas von Schönfeld alias Junius Frey*, Paris, Gallimard Le Seuil, 1991.

Schönborn, Christoph. *L'icône du Christ: Fondements théologiques,* Paris, Cerf, 2003.

Schopenhauer, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation,* trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 2006.

Schweig, Graham M. *Dance of Divine Love : The Rasa Lila of Krishna from the Bhagavata Purana, India's Classic Sacred Love Story Introduced,* Princeton, Princeton University Press, 2005.

Sharma, Jyotirmaya. *A Restatement of Religion*, New Haven, Yale University Press, 2013.

Sharma, Arvind. *Women in Word Religions*. Albany, S.U.N.Y, 1987.

Smet, Robert. *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond Panikkar*, Louvain, Louvain-la-neuve, 1983.

Soler, Colette. *Les affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011.

_____. *L'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.

_____. « Du parlêtre », *L'en-je lacanien*, vol. 11, nº. 2, 2008, pp. 23-33.

_____. Le dire, sexué » in revue *Hétérité* nº 6, « Les réalités sexuelles et l'inconscient », Paris, 2006.

_____. *Séminaire de lecture de texte Année 2006-2007: Séminaire L'angoisse de Jacques Lacan*, Texte non relu par l'auteur, inédit, distribué pour la Formation Clinique du Chap Lacanien, Paris, 2006-2007.

Staniloae, Dumitru. *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*, trad. Jean Boboc et Romain Otal, Paris, Cerf, 2011.

Soucy, Martin. *Un invariant clé dans l'évolution de la théorie des nœuds*, 2005, Université de Montréal, repéré à https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/17279/Soucy_Martin_2005_memoire.pdf?sequence=1

Strauss, Marc. *« Les réalités sexuelles et l'inconscient », Revue Hétérité* nº 6, Paris, 2006.

Subramanian, Vadakaymadom Krishnaiyer. *Mystic Songs of Meera*, Delhi, Abhinav Publications, 2005.

Swami Budhananda. *The Story of Mira's Love,* Calcutta, Advaita Ashrama, 2002.

Tresmontant, Claude. *Saint Paul*, Paris, Seuil, 2006.

Un Chartreaux. *La messe, mystère nuptial*, trad. Sylvie Garoche, Paris, Parole et Silence, 2013.

Vappereau, Jean-Michel. *Nœud. La théorie du nœud esquissée par J. Lacan,* Paris, Topologie en extension, 1997.

_____. « La deuxième raison d'un échec (1967) », *L'insistance du réel*, Christian Centner (Dir.)Toulouse, Érès, 2006.

_____.« Lectures des formules de la sexuation. De la nécessité d'une modification si légère de la logique canonique classique qu'une feuille de papier transparente nous en sépare », inédit repéré à

http://jeanmichel.vappereau.free.fr/textes/00.%20Lecture%20des%20formules%20de%20la%20sexuation%20(texte%20integral).pdf. Consulté le 29 juin 2019.

Vasse, Denis. *L'Autre du désir et le Dieu de la foi: lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991.

_____. *Le poids du réel, la souffrance,* Paris, Seuil, 1983.

Vattimo, Gianni. *Après la chrétienté : Pour un christianisme non religieux*, trad. Frank La Brasca, Paris, Calmann Lévy, 2004.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. « Un problème philosophique : la communion des saints. À Bertrand Saint-Sernin », *Transversalités*, vol. 116, no 4, 2010, p. 95-126.

Vermorel, Henri et Vermorel, Madeleine. « *De la sensation océanique au Trouble du souvenir sur l'Acropole* », *Sigmund Freud et Romain Rolland, correspondance 1923-1936,* Paris, PUF, 1993.

Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs : Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1988.

Veyne, Paul. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1992.

Vitray-Meyerovitch, Eve de. *Mystique et poésie en Islam : Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des derviches tourneurs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

Wahl, François. *Qu'est-ce que le structuralisme? : La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, Paris, Seuil, 1973.

Waltraud Linnig, Velasco-Zamarreño, Isabel. Wilhélem, François-Régis. *Enfin Libre ! Sur les pas de Thérèse d'Avila*, Paris, Parole et Silence, 2015.

Wilder, Sean. *Un sujet sans moi: Psychanalyse et expérience mystique*, Paris, Epel, 2008.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961.

Zafiropoulos, Markos. *Lacan et les sciences sociales*, Paris, PUF, 2001.

_____. *Lacan et Lévi-Strauss ou Le retour à Freud 1951-1957*, Paris, PUF, 2003.

Zaloszyc, Armand. *Freud et l'énigme de la jouissance*, Nice, Éditions du Losange, 2009.

_____. *Le sacrifice au Dieu obscur: Ténèbre et pureté dans la communauté*, Strasbourg, EditionsZ, 1994.

Žižek, Slavoj. *Fragile absolu. L'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?* Paris*,* Flammarion, 2010.

_____. *La subjectivité à venir : Essais critiques*, trad. François, Théron, Paris, Flammarion, 2006.

_____. *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, Paris, PUF, 2016.

_____. *Violence*, New York, Picador, 2008.

_____. *Bienvenue dans le désert du réel*, trad. François Théron, Paris, Flammarion, 2002.

_____. *Vivre la fin des temps,* trad. Daniel Bismuth, Paris, Flammarion, 2010.

_____. *Le sujet qui fâche: Le centre absent de l'ontologie politique*, trad. Stathis Kouvélakis, Paris, Flammarion, 2007.

_____. *Moins que rien: Hegel et l'ombre du matérialisme dialectique*, trad. Christine Vivier, Paris, Fayard, 2015.

ANNEXE 2 : LES FIGURES

Figure I : Noeud borroméen à trois ficelles

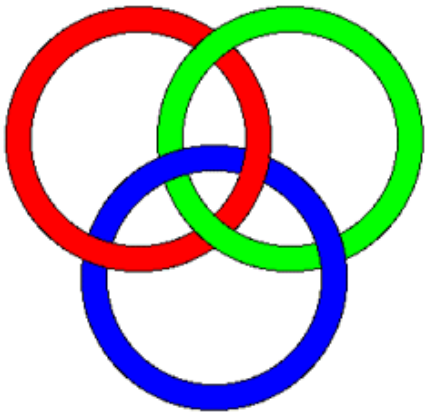


Figure II : Tore enlacé

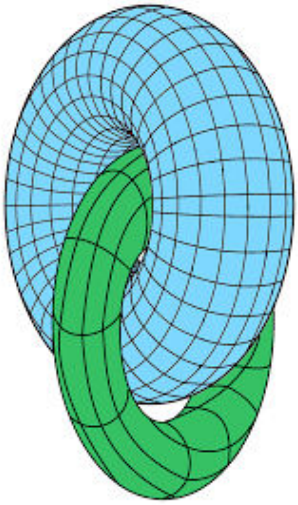


Figure III : Carré logique d'Aristote

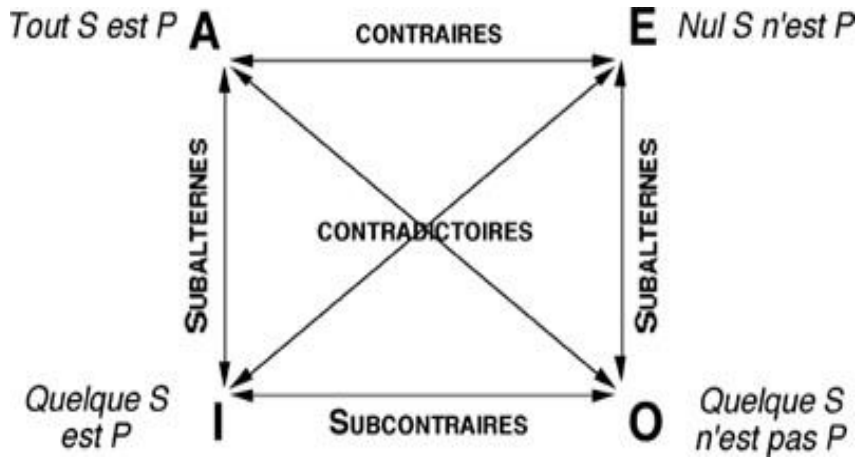


Figure IV : Carré logique de Brunschwig

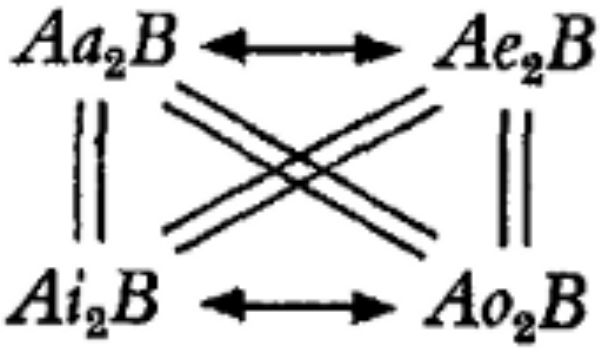


Figure V : Quadrant logique de Pierce

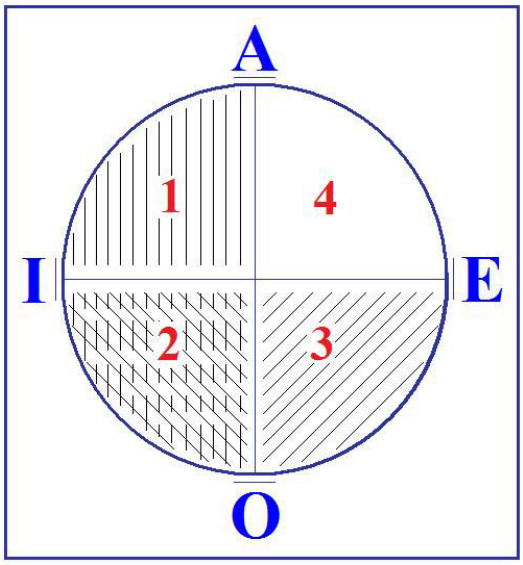


Figure VI : Carré de la sexuation

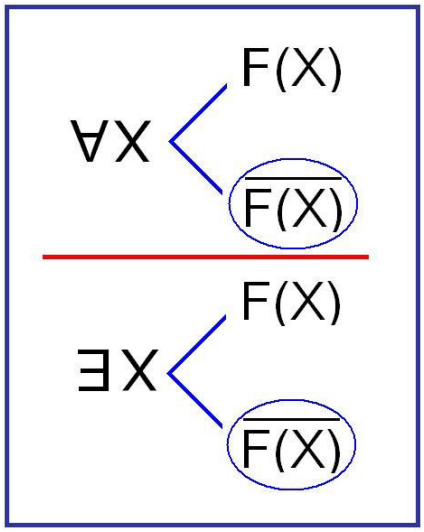
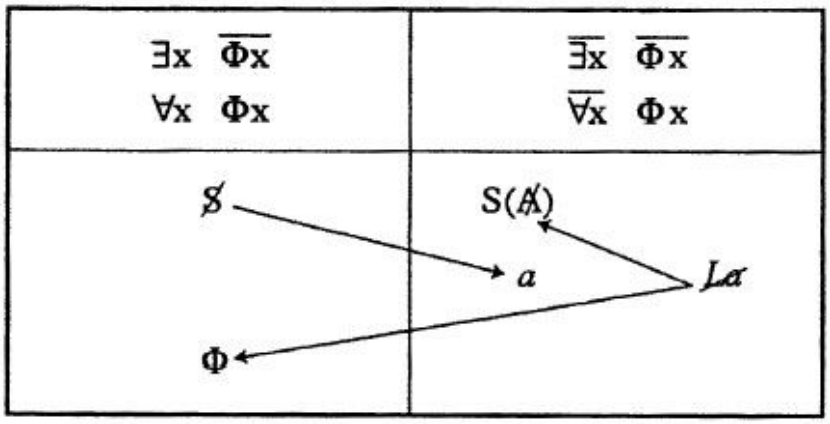


Figure VII : Tableau de la sexuation


∃x Φx
∀x Φx
∃x Φx
∀x Φx
S
S(A)
a
La
Φ

Fernando SILVEIRA ROSA

Écriture du réel aux frontières de l'Expérience mystique :

Lecture psychanalytique et théologie thérésienne

Résumé

Le réel, compris comme un impossible à signifier, apparait comme le point sur lequel philosophes, théologiens et psychanalystes achoppent quand ils lisent le récit d'une expérience mystique. En fait, la mystique se présente pour eux comme un réel, soit un impossible à maitriser par le langage. Pourtant les écrits de Thérèse d'Avila montrent que l'expérience mystique, au contraire, a un lien étroit avec le réel. Pour cerner ce qui, du réel, est en jeu dans ce qui, pour un mystique, constitue une expérience spirituelle singulière, nous nous appuierons d'une part sur le travail de Freud autour de la notion de trace et sur la façon dont Lacan a développé le concept de réel. D'autre part, il s'agira de mettre en perspective une théologie mystique chez Thérèse. Cette double approche marquée par l'attention à ce qui fait frontière entre le sens et le hors sens permettra d'aborder l'écriture comme un support matériel nécessaire pour reconnaitre les traces de l'émergence du réel. Cela nous permettra de postuler que le réel peut être lu comme une condition de possibilité d'existence de l'expérience mystique. À cet effet, Thérèse de Jésus sera convoquée à la fois comme mystique, soit comme celle qui a vécu une expérience avec Dieu, et à la fois comme théologienne, soit comme celle qui a réfléchi à cette expérience. Pour être en mesure de lire cette expérience vécue comme un impossible à représenter, nous nous servirons de la manière dont Freud et Lacan ont développé un savoir autour de ce réel, lu comme Dieu dans la mystique. Mais, là où

Freud considérait le spirituel comme relevant du pulsionnel, Lacan définit l'expérience mystique à partir du champ de la jouissance, en l'inscrivant dans le champ de la logique signifiante dont le réel est un produit. Cela nous amènera à réinterpréter la trace inscrite dans le corps comme une dimension du réel qui résiste à la symbolisation du corps parlant. Ce rapport entre le signifiant et le réel permet de reconnaitre les savoirs psychanalytiques et mystiques comme un savoir-faire avec ce qui relève de l'impossible. Dans le cas de Thérèse, ce réel prend la forme du Dieu-Trinitaire comme vérité. Cependant, indiquer cette vérité ne lui suffit pas, car ce qui est en jeu dans cette expérience est vivre l'union avec ce Dieu qui *ex-siste* au langage. Le savoir-faire avec le réel en devient une conséquence possible, voire une grâce.

Mots-clés : Psychanalyse, Réel, Théologie mystique, Thérèse d'Avila, Religion, Spiritualité, Philosophie, vérité, Freud, Lacan.

Abstract

The real, understood as something impossible to signify, appears to be the point at which philosophers, theologians, and psychoanalysts stumble when they read an account of mystical experience. In fact, mysticism is presented as an impossible real to master through language. Yet, the writing of Teresa of Avila shows that mystical experience, on the contrary, has a close link with the real. To illuminate what of the real is at stake in what, for a mystic, constitutes a singular spiritual experience, we can look to Freud's work on the notion of trace and to the way in which Lacan developed the concept of the real to gain perspective of the mystical theology of Teresa. This dual approach, marked by attention to the boundary between the tangible and the intangible, makes it possible to consider these works as necessary material support for discerning emergent traces of the real. This allows us to postulate that real can be read as a condition of the possibility for the existence of the mystical experience. Thus, Teresa de Avila will be invoked as both a mystic, one who has lived an experience with God, and as a theologian, one who has also pondered this experience. To be able to understand this lived experience as impossible to represent, we can use the way Freud and Lacan discussions concerning the real, read here as God in mysticism. Yet, Freud considered the spiritual to be part of impulse, whereas Lacan defines the mystical experience in the field of jouissance, inscribing it in the field of signifying logic, of which the real is a product. This leads us to reinterpret the trace inscribed in the body as a dimension of real that resists the symbolic representation of the subject. This relationship between the signifier and the real makes it possible to recognize psychoanalytical and mystical knowledge as a kind of "know-how" of what is impossible. In the case of Teresa of Avila, the real takes the form of the Trinity as truth. To indicate this truth, however, is not enough for her, for what is at stake in this experience is living in union with God who *ex-sist* in language. In this case, the "know-how" with the real become possibly consequential, even a blessing.

Keywords : Psychoanalysis, Real, Mystical theology, Teresa of Avila, Religion, Spirituality, Philosophy, Truth, Freud, Lacan.