

Psychanalyse et mystique. Quelques questions¹

Des deux termes « psychanalyse » et « religion » le second est peut-être le plus imprécis, même si le premier est loin d'être univoque. Car le mot « religion » évoque aujourd'hui tout un ensemble de réalités fort différentes entre elles, voire contradictoires, et éveille en nous un grand nombre d'associations qui sont à leur tour bien loin d'en clarifier la signification. Parlons-nous de *la* religion (mais laquelle ? Il y en a un nombre infini) ou *des* religions, ou de ce qu'on appelle le sentiment religieux, le religieux, le sacré, la croyance ou le croire, la spiritualité, la mystique ou les mystiques, ces réalités, en particulier le sacré, la spiritualité ou la mystique, étant souvent en rapport tendu, voire en conflit ouvert avec les diverses confessions religieuses et avec les institutions religieuses ? Avec « religion » parlons-nous d'institutions, de théories ou de théologies, ou de sentiment individuel, ou de quelque chose qui se situe en deçà ou au-delà des théories et des institutions ? Le champ est immense et la première approche ne fait que révéler un ensemble confus, variable suivant les temps, les lieux, les milieux, et suivant le rapport entretenu avec chacune des disciplines du savoir ou de l'action.

Devant cette immensité confuse, et pour éviter toute approximation journalistique, mon premier geste a été de découper un ensemble limité, déjà immense, la mystique, et dans cet ensemble de m'en tenir à la mystique occidentale, plus précisément à la mystique chrétienne, c'est-à-dire à écarter les mystiques juive, musulmane, extrême-orientale, etc., non que ces dernières soient peu importantes, mais pour plusieurs raisons : l'une, évidente, c'est que je ne pourrais parler que de ce sur quoi je suis moins incompetent, l'autre, plus pertinente, eu égard à ce qui nous occupe ici, la psychanalyse, c'est que la mystique occidentale concerne la psychanalyse, comme nous le verrons, plutôt Lacan que Freud, sans parler des dérives jungiennes ; il y aurait une troisième raison à mon choix, c'est qu'au XX^e siècle un intérêt renouvelé pour la mystique et tout un ensemble de travaux fondamentaux sur la mystique, avec toutes les conséquences que cela a pu avoir sur la pensée en Occident, ont été contemporains de l'émergence et de l'histoire de la psychanalyse.

Dès l'abord, et pour plus de précision, on peut essayer de définir ce qu'est cette mystique occidentale moderne² ; elle s'est développée, a eu son moment de plus grand essor qui était peut-être aussi celui de son déclin, dans le

¹ Cette contribution a fait l'objet d'une communication le 24 septembre 2009 à l'École de psychanalyse des Forums du Champ Lacanien.

² Voir l'article « Mystique », par F. Trémolières, dans le *Dictionnaire des faits religieux*, P. U. F., sous presse.

cadre du christianisme, catholicisme et protestantisme, aux XVI^e et XVII^e siècles, au moment où les confessions religieuses s'organisaient en Églises possédant doctrines définies, discipline et institutions de pouvoir³. Or cette mystique se présentait sous deux formes, d'une part d'une doctrine, d'un ensemble de propositions, conception de la divinité et des rapports de l'homme avec elle, structure de l'âme humaine, rôle de la raison et des affects, conception de l'amour et de l'acte humain, etc., et d'autre part d'une expérience avec des manifestations, des passions, des altérations du corps et de l'esprit, d'une expérience aussi tout intérieure et inexprimable, donc sous la forme d'un langage, d'un mode d'écrire, d'un style propres.

Ces deux orientations, théorie et expérience, avec l'écriture qui caractérise chacune d'elles (ainsi chez Jean de la Croix l'articulation dans la même œuvre du poème et de son explication), se retrouvent dans la façon d'interpréter la mystique, déjà au XVII^e siècle et surtout à partir du XIX^e : lorsqu'avec la condamnation en 1699 par Rome de la conception mystique d'un pur amour totalement désintéressé et d'un acte continu une élaboration théorique de la mystique fut devenue impossible dans les orthodoxies religieuses, seules deux interprétations de la mystique restaient envisageables, l'extraordinaire, c'est-à-dire le miracle, ou la pathologie, jusqu'à ce qu'au XX^e siècle, les sciences humaines et aussi la psychanalyse opèrent une nouvelle approche de la mystique et des textes mystiques en renouvelant complètement la compréhension.

Ainsi, au XIX^e siècle et déjà au XVII^e, une interprétation de la mystique (et une lecture des textes mystiques) comme trouble psychologique, tendance mélancolique, désordre du corps et de l'esprit a suscité une abondante et souvent intéressante littérature psychiatrique, qui, de Charcot à Janet et à bien d'autres commence à être bien connue.

Freud ne s'inscrit pas directement dans ce courant, n'ayant pas tenté comme ces derniers d'interpréter les phénomènes et les états mystiques, et il s'est toujours montré très réservé vis-à-vis de la mystique, bien que le cas Schreber, où l'on reconnaît l'avatar de bien des thèmes mystiques, eût pu lui en donner l'occasion ; en tout cas la notion de « mystique » a chez lui un sens plus ou moins péjoratif. Dès la *Traumdeutung*, il oppose sa théorie de l'accomplissement de désir à ce qu'il appelle la construction de corrélations mystiques⁴ et c'est avec condescendance qu'il cite la *Philosophie der Mystik* de Du Prel, « ce mystique d'un grand esprit⁵ ». Le rapprochement entre la mystique et les positions de Jung et de Bleuler ne pourra que pousser Freud à récuser toute pertinence à ce qu'il considérait comme « mystique », assimilé à une dérive religieuse et chrétienne ruineuse pour la psychanalyse. C'est ainsi qu'il écrivait à Abraham le 20 juillet 1908 : « Sur Jung j'ai une opinion sensiblement plus

³ Voir J. Le Brun, « Une confession religieuse de l'âge classique : le catholicisme », dans *La jouissance et le trouble*, Genève, Droz, 2003, p. 11-41.

⁴ S. Freud, *Traumdeutung*, VI E 11, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, P.U.F., p. 426.

⁵ *Ibidem*, I E, p. 94 n.2 ajouté en 1914.

favorable, pas sur Bleuler. Au total, nous autres juifs avons la partie plus facile parce que nous fait défaut l'élément mystique⁶. » Sans doute à ses yeux la mystique juive, si importante dans l'histoire de la pensée, ne comportait pas ce qu'il appelle ici « élément mystique », même si l'on doit noter que c'est peut-être par manque d'intérêt qu'il est resté en marge de tout le mouvement de réflexion théologique, philosophique et historique qui, dans le judaïsme de la première moitié du XX^e siècle, a renouvelé l'approche de la mystique.

Deux ans plus tard, en 1910, c'est de façon plus ambiguë que Freud parle de mystique à propos des tableaux de Léonard, la Léda, le Jean-Baptiste et le Bacchus, en écrivant : « Ces tableaux respirent une mystique [*atmen eine Mystik*] dont on n'ose pas pénétrer le secret⁷ », à la fois reconnaissance d'un domaine mystérieux ayant son importance et méfiance devant le risque de s'y engager. Cependant, si on parcourt l'œuvre ultérieure de Freud, la vingtaine d'occurrences de « mystique » que nous relevons ont toutes une valeur péjorative : c'est ce qu'il écarte ou ce qu'il regarde avec condescendance, qu'il s'agisse du yoga, de la transe et de l'extase qu'avec ironie il juge « relever de la mystique » dans *Le malaise dans la civilisation* en 1929⁸, ou de la façon dont il dénonce dans *Sur la psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine* en 1920 le besoin qu'ont les hommes de la mystique et leurs « tentatives pour regagner par l'interprétation du rêve les territoires ravis à la mystique⁹ ». Et même en 1939, il mettra au crédit du monothéisme le refus de la magie et de la mystique¹⁰, jugeant ce qui apparaît grandiose et mystérieux dans l'éthique comme devant ces caractères à sa connexion avec la religion¹¹. En tout cas, de façon qui, comme nous le verrons, était devenue un peu anachronique, c'est dans la même catégorie que l'occultisme et le spiritisme qu'en 1932 il place la mystique en attendant que la science puisse en rendre compte¹².

Soit versée du côté de la pathologie, soit confondue avec l'occultisme, la mystique n'a bénéficié d'aucun préjugé favorable de la part de la psychanalyse selon Freud, même s'il convient d'apporter quelques nuances à cette constatation, comme la lecture des revues de psychanalyse de cette époque, comme *Imago*, nous invite à le faire, le cas de Lou Andreas Salomé étant ici fort intéressant à étudier pour son approche non religieuse du religieux et de la mystique.

⁶ Freud à Abraham, 20 juillet 1908, *Correspondance Freud- Abraham*, trad. Cambon, Paris, Gallimard, 2006, p. 87.

⁷ S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, § IV, Paris, Gallimard, Folio bilingue, 1991, p. 217.

⁸ S. Freud, « Le malaise dans la civilisation », n° I, *Œuvres complètes*, t. XVIII, Paris, P.U.F., p. 259.

⁹ *Studienausgabe*, t. VII, p. 275.

¹⁰ S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, I D, Paris, Gallimard, p. 177, 180.

¹¹ *Ibid.*, II D, p. 225.

¹² S. Freud, *Nouvelles Conférences*, Paris, Gallimard, 1984, p. 45, 77.

*

Dans la première moitié du XX^e siècle, en France mais aussi dans les pays anglo-saxons, dans les milieux universitaires, et par contrecoup dans les milieux confessionnels, des recherches considérables, à la fois d'un point de vue historique et d'un point de vue philosophique, ont renouvelé complètement l'approche des textes mystiques et des expériences dont ils portent le témoignage tout en en étant partie prenante.

Il faut sans doute remonter à William James, à sa *Psychologie* et à ses *Variétés de l'expérience religieuse* en 1902 : c'est sous le biais de l'« expérience » et non pas de la théologie que sont abordés le fait religieux et la mystique. L'importance de cette approche est considérable ; si elle est une des origines du modernisme qui déstabilisera pour un siècle le catholicisme, elle a aussi constitué un grand stimulant pour les études sur la mystique hors des perspectives confessionnelles.

C'est ainsi que la pensée de Lacan vis-à-vis des faits religieux et de la mystique se développera dans un tout autre contexte intellectuel que celui qui avait accompagné Freud. Certes, jeune psychiatre, il se situait naturellement dans la tradition « psychiatrique » à laquelle je faisais allusion. Dans la thèse de Lacan en 1932¹³ nous trouvons une conception de la mystique comme désordre ou pathologie au regard de ce que dès les premiers mots de l'introduction il appelle « la science psychiatrique » (p. 13), et ici ou là il évoque la « paranoïa mystique » (p. 57), le « délire mystique » (p. 111). Cependant, rapprochant la métaphysique traditionnelle des conceptions des mystiques, Lacan attribue *ipso facto* à ces dernières une valeur de connaissance et il souligne les difficultés de ceux qui, ignorant les données de la métaphysique, croient rester « fidèles aux seuls "faits" » et « ceux qui, poursuivant en connaissance de cause l'extraction de tout résidu métaphysique [*en note, référence à Th. Ribot*], finissent par perdre de vue la réalité expérimentale que recouvrent les notions confuses de l'expérience commune, et sont amenés à la réduire au point de la rendre méconnaissable, ou, à l'extrême, à la rejeter totalement » (p. 35). Entre la métaphysique et les faits bruts, l'analyse de la personnalité, selon Lacan, trace une ligne de même ordre que celle qui sépare théorie et expérience.

L'analyse du cas Aimée par Lacan est d'autant plus intéressante pour nous que le matériel documentaire, les dits et écrits de la patiente, offre de nombreuses analogies avec les paroles et les écrits des mystiques chrétiens modernes aussi bien dans la forme, les poèmes (comme jadis ceux de Jean de la Croix, de Surin, de Mme Guyon, etc.) et les écrits inspirés, que dans leur

¹³ J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, suivi de Premiers écrits sur la paranoïa* [1932], Paris, Seuil, 1975

contenu, les images, les descriptions, les confidences autobiographiques. Il n'est pas jusqu'à la volonté d'Aimée de « réaliser le règne du bien, "la fraternité entre les peuples et les races" », sa vision du règne des enfants et des femmes (p. 166), qui offre une grande analogie avec les tendances joachimistes d'une Marguerite-Marie Alacoque, d'une Mme Guyon, d'une Antoinette Bourignon, au XVII^e siècle. Lacan aborde ainsi plusieurs grands thèmes de la mystique chrétienne, certes sous leur forme pathologique, mais, comme il l'écrit, en s'aidant « de tout son pouvoir de sympathie » (p. 224).

À côté de la tradition psychiatrique, se mettait cependant en place en ces premières années du XX^e siècle une tout autre interprétation des écrits des mystiques et des témoignages historiques les concernant. Au moment même où Lacan rédigeait sa thèse, deux grandes œuvres, pour nous en tenir à la France, développaient une approche historique, philologique et philosophique. L'une était la thèse d'Alexandre Koyré, publiée en 1929, *La philosophie de Jacob Boehme*, qui, à partir d'une minutieuse analyse des textes reconstruisait la pensée extrêmement complexe de ce mystique protestant du XVII^e siècle¹⁴. Or Lacan n'ignorait pas cette thèse, même si les nombreuses allusions à Koyré dans les séminaires et dans les *Écrits* portent plutôt sur Koyré historien du cartésianisme et philosophe des sciences que sur l'interprète de Boehme. En effet le nouveau titre qu'il donna en 1933 à son sonnet, « *Hiatus irrationalis* » est tiré de cette thèse de Koyré¹⁵ et dans son séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, c'est certainement sur ce dernier qu'il s'appuie pour parler de « la *Grimmigheit* du Dieu boehmien¹⁶ ». L'autre grande œuvre à laquelle je fais allusion c'est la thèse de Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, publiée en 1924 et rééditée en 1931¹⁷ ; Jean Baruzi avait été le professeur de philosophie de Lacan à Stanislas en 1917-1918 ; il est vrai qu'on ne sait rien de cet enseignement et Lacan ne semble avoir cité le nom de son ancien professeur ni dans les *Écrits*, ni dans les séminaires, même si certains témoignages laissent penser que Lacan avait pu rester en rapport avec lui¹⁸. Quoi qu'il en soit des éventuels rapports directs avec Baruzi ou de la lecture de ses

¹⁴ A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929, 3^{ème} éd. *Ibid.*, 1979.

¹⁵ Voir A. Tardits, « La mélancolie du hiatus, un sonnet inaugural de Lacan », dans *Le Genre humain*, n° 48, *L'impensable qui fait penser. Histoire Théologie Psychanalyse*, sous la direction de P.-A. Fabre, A. Tardits, F. Trémolières, Paris, Seuil, 2009, p. 159-182.

¹⁶ J. Lacan, *Le séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 255, le 4 mai 1960.

¹⁷ J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924, 2^{ème} éd. 1931. Voir aussi de J. Baruzi « Introduction à des recherches sur le langage mystique », dans *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 », dans *Essaim*, n° 8, 2001, p. 163-170.

¹⁸ Voir E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 30-31, avec de sérieuses nuances à apporter à propos du prétendu « catholicisme » de Baruzi et de son prétendu « rationalisme ».

travaux, l'historien de Jean de la Croix considérait l'expérience mystique non comme un phénomène ou témoignage immédiatement accessible mais comme « problème », et ce problème n'est pas sans rapport avec celui que nous essaierons de poser à partir des élaborations de Lacan sur la mystique, celui de la valeur de connaissance, de la portée métaphysique de l'expérience mystique qui ne se reconnaît qu'à travers une écriture, un « langage ».

La méthode de Baruzi est d'autant plus intéressante qu'elle peut nous donner un « modèle » applicable en d'autres champs des sciences humaines et peut-être dans la psychanalyse. Baruzi cherchait à « pressentir le lien concret entre l'expérience et la doctrine » en appliquant à l'œuvre une « attention d'ordre métaphysique¹⁹ » ; et il pouvait écrire : « L'expérience mystique, ici, est essentiellement une pensée totale qui se cherche²⁰ ». Car, pour Baruzi, « ce que fut l'expérience elle-même » rien ne pourra le dire et aucune autobiographie n'est « garante d'un secret » : il y faudrait « une véritable critique de soi-même », ce qui n'est pas conciliable avec l'expérience²¹. Ainsi ce qu'on peut appeler « une histoire intérieure [...] se dissimule à travers les symboles ou par delà l'édifice doctrinal²² ». Et Baruzi peut écrire : « Des poèmes ou des symboles où transparait une confiance enferment peut-être l'expérience au moment où elle tend à s'exprimer ». L'expérience n'est donc pas une réalité brute immédiatement accessible, mais « en définitive une analyse²³ » ; ni réalité immédiate du fait ou de l'état (du corps ou de l'esprit), ni système constitué, mais à la fois une « vie spirituelle originale » et un « langage conceptuel », l'expérience que Baruzi rapprochait d'une analyse est aussi une critique, au point où se rejoignent, dans leur commune défaillance instauratrice, « une expérience qui n'explicite pas ce qu'elle a senti et une science qui ne peut plus appliquer ses méthodes²⁴ », une critique qui atteint ce qui est « au-delà de l'expérience et au-delà de la science²⁵ ». Ce qui est « stable » et « plus sûr que l'expérience fuyante », c'est le poème qui, né de l'expérience, permet derechef de « revenir vers l'expérience²⁶ » devenant lui-même ce que nous sommes tentés d'appeler un « objet théorique ». Cette approche des textes mystiques nous permettra peut-être d'éclairer ce qu'à des moments-clefs de son enseignement Lacan appelle « notre expérience ».

Néanmoins, au cours des années 1930 et plus ou moins jusqu'au début des années 1970, Lacan continuera à donner à « mystique » un sens péjoratif.

¹⁹ *Saint Jean de la Croix...*, 2^{ème} éd., p. 48, 275 et sv., 49.

²⁰ *Ibidem*, p. 50.

²¹ *Ibidem*, p. 275.

²² *Ibidem*, p. 276.

²³ *Ibidem*, p. 279.

²⁴ *Ibidem*, p. 280.

²⁵ *Ibidem*, p. 281.

²⁶ *Ibidem* p. 283.

Certes, en 1936, dans *Au delà du « Principe de réalité »*²⁷, Lacan écrit que la recherche de la vérité anime historiquement « les élans du mystique », « les règles du moraliste », « les cheminements de l'ascète », mais le rapprochement avec « les trouvailles du mystagogue » permet de mesurer les limites de ces « élans du mystique », étrangers à « l'ordre de la science ». Il fait cependant de la *certitude* l'« épreuve de la connaissance mystique » opposée au relativisme de la science. Tout ce texte serait à analyser de près, car la façon dont est exposée « l'expérience psychanalytique », articule expérience et science et invite le lecteur à réfléchir à la même articulation dans l'interprétation de la mystique²⁸. Malgré ces précisions, c'est de façon globalement péjorative que la mystique continuera à être évoquée par Lacan, opposée à la psychanalyse et rapprochée ici du *karma*²⁹, là d'« un quelconque être universel³⁰ », et là de l'« indicible³¹ ».

*

Cependant nous ne devons pas nous fier à ces apparences, car par d'autres voies, peut-être inattendues, la mystique va s'imposer à la réflexion de Lacan pendant et après la guerre. En 1943, Georges Bataille publia *L'expérience intérieure*, qui aura une édition revue et corrigée en 1954³². Lacan pouvait trouver dans cette œuvre une réinterprétation « a-théologique » de tous les grands thèmes de la mystique du pur amour, ce que Bataille désignait comme « une nouvelle théologie mystique » : renoncement au salut³³, supposition impossible du choix de l'enfer pour sauvegarder la pureté de l'amour³⁴, méditation du délaissement de Jésus-Christ, expérience sans doute, mais négative³⁵, dans la ligne de l'apophasme du pseudo-Denys l'Aréopagite et des nuits de saint Jean de la Croix.

Lacan devait d'autant plus être attentif à cette œuvre qu'il connaissait l'auteur et qu'il le retrouvait dans des milieux où, en ces années de guerre, on réfléchissait aux grands problèmes de la théologie et de la métaphysique, par exemple autour de Marcel Moré qui fondera en 1945 la revue *Dieu vivant* et

²⁷J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 79.

²⁸ Voir *ibidem*, p. 82 : « Le donné de cette expérience est d'abord du langage, un langage, c'est-à-dire un signe », « ne pas détacher l'expérience du langage de la situation qu'elle implique ».

²⁹ J. Lacan, « La chose freudienne », [1956], *Écrits, op. cit.*, p. 412, 434.

³⁰ J. Lacan, *Scilicet*, n° 1 [1968], *Autres écrits*, p. 352 : « L'assomption mystique d'un sens au-delà de la réalité, d'un quelconque être universel qui s'y manifeste en figures, — est-elle compatible avec la théorie freudienne et avec la pratique psychanalytique ? ».

³¹ J. Lacan, *L'Étourdit* [1973], *ibidem*, p. 485.

³² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954 ; rééd. Coll. TEL, 1983.

³³ *Ibidem*, p. 23, 31-35, 56, 60, 120, 122.

³⁴ *Ibidem*, p. 32, 60.

³⁵ *Ibidem*, p. 134-135, et sur le non-savoir p. 15, 38, 65, 66, 73.

chez qui eut lieu le 5 mars 1944 la discussion des thèses de Bataille sur le péché : participaient à cette discussion Maurice Blanchot, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, le P. Jean Daniélou, Jean Hyppolite, Louis Massignon, Jean Paulhan et plusieurs autres, et il n'est pas exclu que Lacan y ait été aussi présent³⁶.

Après la guerre, en septembre 1954, Lacan aura l'occasion d'exposer ses réflexions sur la mystique lors d'un Congrès de psychologie religieuse et sa participation à cette rencontre ouvre des horizons sur les milieux intellectuels qu'il fréquentait. En effet, ces Congrès se réunissaient régulièrement depuis les années 1930 sous les auspices des *Études carmélitaines* dirigées jusqu'à sa mort en 1962 par le Père carme Bruno de Jésus-Marie³⁷. Les *Études carmélitaines* s'intéressaient depuis 1930 à la « psychologie religieuse » et étaient fortement marquées par l'influence de Jung (dont elles publiaient des textes) et du disciple de ce dernier Charles Baudouin³⁸. Plusieurs personnalités qui étaient ou seront proches de Lacan, comme Françoise Dolto et Louis Beirnaert³⁹, participaient à leurs travaux en donnant des contributions à ces volumes à partir des années 1948-1949 et jusqu'à la fin de l'entreprise.

Le Congrès de 1954 portait sur « le symbole ». Y prenaient part, outre le P. Bruno de Jésus-Marie, le carme Lucien-Marie de Saint-Joseph, éditeur d'une traduction de saint Jean de la Croix, Charles Baudouin, Louis Massignon, Mircea Eliade, Germain Bazin, René Laforgue, et quelques autres, en tout cas une forte présence de participants d'orientation jungienne (le P. Bruno, Baudouin, Eliade). Nous n'avons conservé qu'une version prise à l'audition de la conférence de Lacan ; ses interventions orales lors des exposés qui précédaient le sien restent inconnues, et les archives des *Études carmélitaines* semblent ne contenir aucun document concernant ce congrès dont aucun volume d'« actes » n'a été publié, même si telle contribution a pu être publiée ultérieurement par son auteur⁴⁰.

³⁶ Compte rendu de la discussion publié dans *Dieu vivant*, n° 4 (1945) et repris dans *Le Nouveau Commerce*, cahier 20, automne 1971, p. 103-151. Des rapports entre Lacan et Moré sont signalés par É. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 226. Sur *Dieu vivant*, voir E. Fouilloux, *Autour du XX^e siècle religieux*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1993, p. 277-305.

³⁷ Sur cette figure importante de la vie intellectuelle et religieuse française durant le premier vingtième siècle, voir E. Fouilloux, « Bruno de Jésus-Marie et les *Études carmélitaines* (1930-1939) », dans *Carmes et carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Cerf, 2001, p. 319-332.

³⁸ Charles Baudouin (1893-1963), auteur d'une *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris, Fayard, 1958. Sur ses rapports avec Romain Rolland, voir H. Vermorel et M. Vermorel, *Sigmund Freud et Romain Rolland, Correspondance 1923-1936*, coll. Histoire de la psychanalyse, Paris, PUF, 1993.

³⁹ Voir L. Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris, Seuil, 1987, p. 247.

⁴⁰ Celle de Lacan, prise à l'audition, a été publiée dans *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Seuil, 2007, p. 51-98. Celle de Ch. Baudouin est reprise dans sa *Psychanalyse du symbole*

Comme le Congrès de 1954 se déroulait, comme le dit Lacan, « autour de saint Jean de la Croix⁴¹ », Lacan présenta son intervention comme « ce qu'un psychanalyste qui a tenté de méditer sur son expérience peut dire du symbole, en relation avec sa fonction religieuse », en donnant au mot « religion », selon une étymologie sans doute erronée mais traditionnelle, le sens d'un « caractère relationnel », d'« une valeur de relation⁴² ». Deux points sont à relever dans cette communication, répétons-le prise à l'audition, d'abord l'insistance sur l'« expérience », ce qui est certes conforme à l'approche devenue commune dans la première moitié du XX^e siècle, de William James à Henri Bremond et à Jean Baruzi, sans que l'on puisse préjuger du sens que chacun, et Lacan en particulier, attribue à cette « expérience ». En second lieu on relève dans l'exposé de Lacan la référence à « une expérience sinon aussi personnelle, du moins aussi isolée du monde qu'est l'expérience mystique⁴³ ». Lacan centre son exposé sur la « parole » en tant qu'elle établit et fonde une relation entre les sujets⁴⁴ et qu'elle introduit dans la réalité la dimension de la « vérité⁴⁵ », la « vérification » (au sens étymologique du mot, *verum facere*) de la parole se faisant suivant le mode de « ce que nous appelons communément l'expérience⁴⁶ ». La fonction humaine introduit ainsi dans le monde l'ordre de la parole et de la vérité, et la parole dans sa « fonction symbolique⁴⁷ ». Cette dimension permet d'entrer dans la question de la mystique non pas selon ce qu'on appelle « l'inconscient collectif⁴⁸ » qu'un certain nombre des participants du Congrès, Baudouin et Eliade par exemple, admettaient volontiers mais que Lacan écarte avec vigueur, ni selon une « expérience océanique », comme Romain Rolland l'avait exposé à Freud, mais selon une parole conçue comme « parole donnée⁴⁹ », parole qui n'est pas de l'ordre de la « communication », mais dont un exemple familier est donné par Lacan avec les mots « Tu es ma femme », mots qui n'ont pas valeur d'information mais qui créent ce qu'ils disent, tels des performatifs. On ne peut qu'être frappé par la façon dont Lacan se place ainsi parmi ceux qui, tel Baruzi, ont renouvelé en ce milieu de XX^e siècle notre approche des textes mystiques.

religieux, op. cit., p. 235-267. D'autres, en particulier celle du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph sur saint Jean de la Croix, dans *Polarité du symbole, Études carmélitaines*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1960, qui contient aussi des articles de L. Massignon, de M. Eliade, de F. Alquié, etc.

⁴¹ J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé, op. cit.*, p. 54.

⁴² *Ibidem*, p. 54-55.

⁴³ *Ibidem*, p. 56.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 65.

Dans la suite de son exposé, Lacan aborde un point essentiel qui laisse supposer qu'il y aurait à ses yeux une convergence entre la position du psychanalyste et ce dont il s'agit dans la mystique. Au P. Lucien-Marie de Saint-Joseph qui posait comme « personnel » ce qui est en cause dans l'expérience mystique, Lacan conteste comme ambiguë cette formulation et, s'appuyant sur Fénelon, souligne que le « moi » est « l'autre pôle », le pôle opposé à la mystique : « La porte d'entrée de l'expérience mystique est très précisément l'extinction complète, radicale jusque dans ses dernières racines, de toutes les passions de l'amour-propre⁵⁰ ». La pureté de l'amour nous introduit non pas dans l'ordre d'un moi sublimé, mais dans « l'ordre de l'être », ce que suggérait, quelques semaines auparavant, le 9 juin 1954, en un moment où il devait déjà réfléchir à sa contribution au Congrès, le commentaire qu'il faisait dans son séminaire d'un distique d'un auteur qu'il méditait de longue date, du poète silésien du XVII^e siècle Angelus Silesius opposant *Zufall* à *Wesen* et enjoignant à l'homme de devenir « essentiel », « *wesentlich*⁵¹ » ; ce jour-là Lacan affirmait que le *Pèlerin chérubinique*, « méditation humaine sur l'être », était pour nous « plus riche de résonances que *la Nuit obscure* de saint Jean de la Croix, que tout le monde lit et personne ne comprend ». Cependant parler de l'ordre de l'être n'est absolument pas abandonner le champ de « l'expérience » pour celui de la métaphysique. Cela ne renvoie pas à un ordre de la philosophie illustré par Parménide, mais, à l'intérieur de l'ordre de l'être, au rapport de l'être particulier de saint Jean de la Croix avec l'« Être suprême », Lacan tirant cette conclusion : « Nous sommes au-delà du domaine de la parole et du symbole⁵². » L'ordre symbolique des vertus théologiques est « comme le manteau sous lequel s'abrite la divine essence, qui va à l'union ineffable avec la divinité. Ce sont là des symboles d'évasion du symbole⁵³ », remarquable synthèse de la position mystique, loin de sa réduction à des « phénomènes » et d'une conception apologétique qui n'en ferait qu'une confirmation expérimentale de la doctrine. Cependant, avec le dépassement même des symboles, c'est bien dégager un point « essentiel » qui a toujours suscité l'inquiétude des théologies et des orthodoxies, catholiques ou protestantes.

Cette communication de 1954 et la vive discussion qui la suivit, opposant Lacan et Mircea Eliade, est un jalon essentiel pour comprendre le rapport du psychanalyste avec la mystique⁵⁴, mais cette date marque sans doute

⁵⁰ *Ibidem*, p. 80.

⁵¹ J. Lacan, *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*, *op. cit.*, p. 865. Les citations d'Angelus Silesius sont nombreuses dans le séminaire.

⁵² J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé*, *op. cit.*, p. 81.

⁵³ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁴ Il faut aussi faire une place dans cette approche de la mystique à la rencontre de Lacan avec la religieuse dominicaine Marie de la Trinité dont l'analyse a commencé en 1950. Mais il faut

dans son itinéraire, avec la crise de 1953 et le début de son séminaire la fin d'une époque, une distance établie avec des milieux et des hommes qui s'intéressaient à la mystique selon une conception du symbole qu'illustraient bien les *Études carmélitaines*. Que Lacan n'ait jamais publié, ni sans doute même rédigé, le texte qu'il avait prononcé est sans doute le signe de cette évolution, et le commentaire du *De magistro* de saint Augustin mené avec le P. Beirnaert le même mois de juin 1954 témoigne d'une nouvelle orientation de son enseignement et de sa conception du rôle du « maître⁵⁵ ». Cependant ces ruptures impliquaient sans doute, avec la distance prise par rapport à l'entreprise restauratrice des carmes largement appuyée sur le jungisme, une plus intime fidélité aux enjeux de la mystique catholique moderne réinterprétée au XX^e siècle par des spécialistes comme Baruzi, mystique de saint Jean de la Croix et de Fénelon ; la nouvelle approche de la mystique par les questions de l'être et de l'amour pur et le détachement d'une interprétation par l'« expérience » est l'annonce de ce qu'apportera Lacan les années suivantes sur la mystique.

*

Le 11 janvier 1956, dans son séminaire sur *les Psychoses*, Lacan distinguera radicalement « l'expérience de la montée de l'âme » de saint Jean de la Croix, dont l'« authenticité » ne saurait être mise en doute, du discours de Schreber. Ce dernier, pose Lacan, « ne nous introduit pas à une dimension nouvelle de l'expérience⁵⁶ ». Cependant cette reconnaissance de l'authenticité de l'expérience mystique d'un Jean de la Croix s'appuie, il faut de nouveau le noter, non pas sur des mystiques que l'on peut appeler « extatiques⁵⁷ », mais sur saint Jean de la Croix. Il s'agissait avec le saint carme d'une expérience détachée de tous les « phénomènes », de tout sensible et de toutes images, sinon celles que l'Écriture avait quasi-canonisées, de ce que saint Jean de la Croix condamnait et écartait comme aliments de la « gourmandise » spirituelle ; c'était pour ainsi dire une expérience non-expérimentale, sinon par un retrait radical, par une distance intérieure, « la critique de nous-mêmes », permettant d'atteindre l'« être », comme l'avait démontré en 1924 la thèse de Baruzi, au grand dam des orthodoxies théologiques et philosophiques de l'époque.

Cette conception de la mystique comme une expérience qui ne soit ni de l'ordre du phénomène, ni de l'ordre de l'ineffable, Lacan la suppose lorsqu'il

attendre la publication complète des carnets de la religieuse mystique pour pouvoir apprécier ce que son expérience a pu apporter à Lacan. Voir déjà Marie de la Trinité, *Carnets*, t. I *Les grandes grâces (11 août 1929-2 février 1942)*, Paris, Cerf, 2009.

⁵⁵ J. Lacan, *Le séminaire*, livre I, *op. cit.*, p. 273 et sv.

⁵⁶ J. Lacan, *Le séminaire*, livre III, *Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 90-91. À rapprocher d'un passage du résumé de ce séminaire qui en est contemporain, *Écrits*, *op. cit.*, p. 575.

⁵⁷ Voir J. Le Brun, « Refus de l'extase et assomption de l'écriture dans la mystique moderne », dans *L'écriture et l'extase, Savoirs et clinique*, n° 8, octobre 2007, p. 37-45.

met en avant, sans se référer explicitement aux mystiques mais en adoptant les catégories augustinienes, les grandes oppositions qui structurent un amour pur, l'opposition entre la jouissance (le *frui* latin) et l'utilité (l'*uti* latin), dans le séminaire de 1959-1960 sur *l'Éthique de la psychanalyse* : Lacan élabore une critique de l'utilitarisme et de la recherche du « bien », critique qui est en consonance avec la dénonciation fénelonienne de l'intérêt propre⁵⁸. Par ailleurs la « jouissance » et la notion de « *das Ding* », « la chose », ont leurs parallèles dans une mystique éloignée de tout affect et de toute image, même si les traditionnels lieux communs hagiographiques d'Angèle de Foligno et de Marguerite-Marie Alacoque que rappelle Lacan permettent de souligner, avec le paroxysme de l'horreur, le caractère d'une jouissance détachée de tout « bien »⁵⁹.

Les instruments pour penser l'amour grâce au témoignage des mystiques sont ainsi en place en 1960 dans le séminaire de Lacan. Certes entre le moment de l'essor de la mystique moderne, aux XVI^e et XVII^e siècles, et le XX^e siècle est intervenu ce qu'on a appelé, après Nietzsche, la « mort de Dieu », mais les enfers intérieurs et les états de déréliction étaient considérés par les mystiques et leurs théoriciens à l'époque classique comme une réalisation « expérimentale » de la pureté de l'amour : la « nuit » (et rappelons que c'est le thème mystique de la nuit qui avait frappé Lacan chez saint Jean de la Croix) « réalise » pour ainsi dire l'absence de Dieu, la perte de toute récompense, l'absolu désintéressement, au point que le mystique préférerait, par supposition impossible, l'enfer au paradis s'il y trouvait un plus grand amour de Dieu. Ainsi peut apparaître, sinon une similitude, du moins une analogie entre la position hypothétique (et néanmoins « réelle ») des mystiques de l'âge classique et la position, qui n'est pas supposée mais constitue un état de fait, aujourd'hui, des contemporains de la « mort de Dieu » ; dans un cas comme dans l'autre, l'écriture permet d'exprimer ce qui ne peut être dit, ce qui n'est jamais « cela » qui doit être dit, l'acte d'écrire étant, chez un Surin par exemple, auteur à la fois de poèmes, d'un *Catéchisme spirituel*, et d'une *Guide spirituelle*, une impossible et ultime barrière contre l'effondrement : ce que Lacan dit dans *L'éthique de la psychanalyse* de la fonction du signifiant et de celle du beau est homologue à ce que nous révèle l'écriture mystique. Et ce sera encore selon la problématique qui était celle des mystiques du pur amour, utilité ou désintéressement, que Lacan abordera l'année suivante, en 1960-1961, dans son séminaire sur *Le transfert* l'analyse du *Banquet* de Platon.

*

⁵⁸ Voir J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, p. 307-319.

⁵⁹ J. Lacan, *Le séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 221.

Une dizaine d'années plus tard, en 1972-1973, avec le séminaire *Encore*, nous serons dans un tout autre climat intellectuel et nous trouverons une toute différente interprétation de la mystique⁶⁰. Certes, il y a une apparente continuité entre l'approche de la mystique depuis le début de son enseignement et ce séminaire *Encore*. Les références aux auteurs mystiques, Hadewijch d'Anvers, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Angelus Silesius⁶¹ n'ont pas cessé de jalonner la réflexion de Lacan, et c'est sur les mêmes études qu'il s'appuie, la thèse du P. Rousselot, jésuite, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*⁶², les livres de Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*⁶³, et d'Anders Nygren, *Eros et Agapé*⁶⁴. Lacan, par ailleurs, reprend les catégories traditionnelles depuis saint Augustin, utiliser et jouir, dont il travaille de longue date l'opposition.

Mais s'il y a continuité, il y a aussi un considérable renouvellement, peut-être même une rupture. La mise au premier plan de la jouissance, et le parallèle établi entre la jouissance de l'Autre et ce qu'implique le texte mystique conduisent à une réévaluation du rapport de la mystique comme « expérience » avec la mystique comme « connaissance », « science des saints », selon l'expression consacrée au XVII^e siècle. Il y a un retour à une interprétation de la mystique comme « phénomène » (au sens étymologique, « ce qui apparaît », ce qui « se manifeste »), ce que la référence à la mise en scène de la jouissance avec la Sainte Thérèse du Bernin reproduite en couverture de l'édition du séminaire *Encore* en 1971 et ce que l'insistance sur la théâtralisation baroque dans le « christianisme » (il serait plus exact de dire le « catholicisme ») moderne, manifestent abondamment : états du corps, visibilité des émotions et des passions, exposition de la jouissance et de la souffrance, jusqu'au martyr, dont Lacan, soulignant l'étymologie « témoignage », repère bien l'importance cruciale dans le catholicisme moderne⁶⁵.

Cependant nous sommes frappés de constater que, lorsque Lacan évoque sainte Thérèse d'Avila, il ne fait aucune allusion à ses écrits ni à l'élaboration « théologique » et anthropologique qu'a réalisée la sainte dans *Le chemin de la perfection*, *Le château de l'âme*, ou *Le livre des demeures*, ni à l'autobiographie, sa *Vie par elle-même*, toutes ces œuvres qui sont *pour nous* aujourd'hui le seul témoignage de son expérience. Lacan fait allusion à une œuvre d'art, la Sainte Thérèse du Bernin postérieure de près d'un siècle à la vie de la sainte et réalisée dans un tout autre contexte culturel et théologique que

⁶⁰ Voir J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, *op. cit.*, p. 331-340.

⁶¹ Il y a nombre d'allusions à Angelus Silesius dans les séminaires en 1954, 1955, 1957, 1967, 1969, 1973.

⁶² Münster, Aschendorff, 1908, rééd. Paris, Vrin, 1933 et 1981. Dès 1948 Lacan faisait état de cette thèse sans en nommer l'auteur, *Écrits*, *op. cit.*, p. 119.

⁶³ Réédition, Paris, Plon, 1956.

⁶⁴ Paris, Aubier, 3 vol., 1944-1952.

⁶⁵ J. Lacan, *Le séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 105.

celui du XVI^e siècle espagnol. Lacan ne nous invite pas à lire les œuvres de sainte Thérèse, mais à « regarder », comme si le regard était ici la seule voie pour « comprendre⁶⁶ » et comme si l'œuvre du Bernin exprimait non pas l'expérience de l'artiste mais celle de la sainte qu'elle prétend représenter. Ainsi c'est la médiation de l'œuvre d'art, donc d'un part du regard de l'artiste et d'autre part notre regard sur cette œuvre, qui permettrait d'atteindre l'« expérience » de la mystique et d'en conclure que « ça ne fait pas de doute ». Ce n'est plus l'expérience d'écriture de la mystique qui constitue « témoignage » ou « martyr », mais l'expérience artistique et l'immédiateté de sa compréhension : « 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 » ; véritable retournement par rapport à l'approche par l'« écriture », par les textes qui était celle de Baruzi, et qui était aussi celle de Lacan en 1954 lorsqu'il présentait sa communication au congrès de psychologie religieuse.

De plus, mettre, comme le fait Lacan, Hadewijch d'Anvers sur le même plan que Thérèse nous surprend⁶⁷ : aucune image, pas même l'unicité d'un « auteur » ; depuis les travaux des PP. van Mierlo et Axters, dont dom Porion, dans sa traduction publiée aux éditions du Seuil au premier trimestre 1954, avait fait état, nous savons qu'il y eut sans doute deux auteurs dont les œuvres furent mises sous le nom d'Hadewijch ! Pas d'expérience de « regard » possible, sinon par la composition imaginaire d'une femme qui aurait supporté une expérience dont l'expérience poétique des *Strofische Gedichten* est pour nous aujourd'hui la seule trace.

Il est peut-être hâtif, ou insuffisant, d'interpréter cette évolution dans l'interprétation des mystiques par Lacan comme un retour de ce qu'on pourrait appeler le regard « clinique ». Ces « expériences » mystiques, exposant la jouissance du corps, ces « expériences » dont des femmes le plus souvent montrent les manifestations (même s'il serait inexact de parler, ce que ne fait pas Lacan, de « mystique féminine » au sens d'un « genre » ou d'une fonction historique ou sociologique⁶⁸), orientent Lacan vers l'élaboration d'une jouissance de l'Autre. Les points de départ et d'arrivée de la démarche ont pour ainsi dire bougé : il ne s'agit plus d'analyser des expériences à la limite de la pathologie, tout en reconnaissant leur irréductibilité aux schémas psychiatriques, mais de partir de ces expériences posées, non comme « mystiques » au sens vague que Péguy a contribué à populariser, mais comme quelque chose de

⁶⁶ *Ibidem*, p. 70.

⁶⁷ *Ibidem* : « Pour la Hadewijch en question, c'est comme pour sainte Thérèse ».

⁶⁸ Dans la mise au point d'Alain de Libéra, « Angèle de Foligno et la mystique “féminine”. Éléments pour une typologie », dans *Angèle de Foligno. Le dossier*, G. Barone et J. Dalarun, éd., Rome-Paris, École française de Rome-de Boccard, 1999, p. 345-371, on peut discuter l'interprétation de la distinction homme-femme faite par l'auteur à propos de « la version “clinicienne” de la mystique » qu'il attribue à Lacan et à Michel de Certeau, mais on ne peut nier que le séminaire *Encore* donne quelques arguments pour cette interprétation.

« sérieux⁶⁹ » et susceptible de nous « renseigner », en un mot nous dirions, avec Baruzi, des expériences ayant une « valeur noétique », avec cette différence qu'il ne s'agit plus d'expériences « scripturaires », mais d'expériences « artistiques » qui impliquent le regard. Lacan part de ces expériences pour éclairer, du dehors mais d'un dehors non étranger, une « autre » jouissance, la jouissance de l'Autre. En ce séminaire *Encore*, il a pu distinguer en quelque sorte deux faces de l'Autre, l'une « la face Dieu » supportée par une sorte de jouissance, et une autre concernant « l'être de la signifiante [...] cet être n'[ayant] d'autre lieu que le lieu de l'Autre⁷⁰ », distinction qui conduit Lacan à parler de « biglerie », impossible mais nécessaire articulation dans la mystique comme dans la psychanalyse entre expérience et théorie. Car, avant de poser cela, Lacan vient de mentionner, à partir du témoignage des mystiques, d'Hadewijch, de Jean de la Croix et de Thérèse d'Avila, que ces derniers éprouvent une jouissance dont ils ne « savent » rien.

Les mystiques catholiques de l'époque « baroque » conduisent Lacan à la conviction qu'ils aboutissent à une impasse due à la « personnalisation » du Dieu chrétien, qu'ils ne peuvent pas ne pas reconnaître avec ses attributs, bonté, providence, rémunération, etc. Cependant leur expérience même a conduit les mystiques de la nuit et du pur amour à « oublier » cette « personnalisation », ou à constater une pure absence. Car si la révélation chrétienne a permis de penser la jouissance, du fait de l'incarnation d'un Dieu dans un corps et du fait de la jouissance que la passion soufferte dans la personne du Fils fait la jouissance d'une autre personne⁷¹, c'est sous la forme de « paradoxes⁷² » que ces « vérités » se manifestaient, en quelque sorte négativement. Les mystiques furent « témoins », non pas d'un accomplissement qu'on pourrait appeler « rapport sexuel », mais du fait que « ce n'est pas ça⁷³ », naissance d'une négation, expérience négative proche d'un oxymore ; de tout temps, de saint Ephrem à Hadewijch, à saint François Xavier, à Marie de l'Incarnation, à Surin, à Marguerite-Marie Alacoque et à Fénelon, les mystiques ne cessent de proclamer ce qui est devenu un lieu commun de la littérature mystique : on ne peut jamais dire « c'est assez », « *satis est* »⁷⁴.

*

Pour terminer, je voudrais poser quelques propositions, non pas des conclusions, mais quelques réflexions ou questions soumises à votre discussion,

⁶⁹ J. Lacan, *Encore*, op. cit., p. 70.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 71.

⁷¹ *Ibidem*, p. 102.

⁷² *Ibidem*, p. 44.

⁷³ *Ibidem*, p. 101.

⁷⁴ En rapprocher la boutade de Lacan qui clôt le séminaire *Encore*, op. cit., p. 113.

à propos du rapport, et des radicales différences entre les deux domaines, mystique et psychanalyse.

1°) D'abord une constatation : des élaborations et des débats qui peuvent nous apparaître aujourd'hui être devenus anachroniques et sans pertinence, ont constitué, constituent peut-être encore, ce que j'appellerais des bancs d'essai pour la pensée. Un exemple, dans le champ religieux, dans le christianisme, la théologie trinitaire : les inlassables discussions et condamnations qui pendant des siècles ont occupé les esprits les plus considérables de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge ont été la voie d'une élaboration de ce qu'on entend par personne, par nature, par relation, montages sans cesse repris où ont été travaillés paternité et filiation, égalité et dépendance, image et symbole, conduisant à des réflexions sur ce qu'est un homme, une nature humaine, un sujet, etc. On pourrait faire des remarques analogues à propos des débats qui pourraient, à tort, nous paraître sans intérêt sur la grâce, la liberté, la responsabilité, etc. au XVII^e siècle. Est-ce que le discours mystique, les débats dont il a été l'objet n'ont pas aussi constitué des sortes de bancs d'essai pour des débats contemporains ?

2°) La mystique suppose la promotion d'un sujet dans la reconnaissance d'une expérience. Proposition très générale, mais qui a plusieurs aspects ou conséquences. Dans le cadre d'une pensée théologique, cette expérience est posée en référence, ou en dépendance, avec la supposition préalable d'un absolu, sous les noms de Dieu, du Tout, de l'Un, de l'Être, de l'Autre, etc. Il semble que nous sommes fort loin de la psychanalyse pour qui il ne saurait y avoir de référent absolu. Cependant, et c'est là la paradoxale position de la mystique au sein du champ religieux, c'est que, tout en ne mettant pas en cause cette référence, la mystique en constate, ou plutôt pâtit, l'absence ou la cruauté ; et elle le fait de plusieurs façons : d'abord logiquement avec l'acte que l'on appelle la supposition impossible (si par impossible Dieu condamnait celui qui l'aime, ce dernier ne l'en aimerait pas moins, l'aimerait encore plus, car ce serait d'un amour pur, totalement désintéressé). La supposition, qui est hypothétique et non simplement conditionnelle, donne une réalité logique à l'absence de Dieu et à la ruine de ses attributs, rendant pensable l'impensable, possible l'impossible. Elle réalise aussi expérimentalement ou réellement cette absence et cet impensable, car le mystique dans l'état de perte ultime et d'abandon en fait l'expérience en son corps et son esprit. Le cas de Surin entre autres, au XVII^e siècle, est tout à fait significatif : la référence *pour lui* n'existe pas, la folie, la profonde mélancolie, signant la réalité de cette perte.

3°) Une expérience est donc posée dont les mystiques ne cessent de tenter de rendre compte théoriquement par une science qu'on appelait au XVII^e siècle la « science des saints ». À côté de la légalité « scientifique » ou théorique de la théologie ou de la philosophie, s'est constituée une autre scientificité, ce que Surin appelait une « science expérimentale ». Et ici un rapprochement s'impose avec la question récurrente de la scientificité de la psychanalyse, les

débats autour du discours mystique pouvant éclairer, avec toutes les évidentes différences, ceux qui concernent la psychanalyse. Quel est ce type de légalité scientifique qui n'est pas réductible à ce que nous appelons généralement la science ? Un type de scientificité qui serait d'une science *de* l'expérience, en donnant au *de* le double sens de science venant de l'expérience et science s'appliquant et interprétant l'expérience ? Une science du concret ?

4°) Ce qui constitue l'expérience mystique et qui, en même temps, est éclairé par l'expérience est accessible et transmis par des figures, des cas, des récits, des histoires, des biographies et autobiographies.

Quelques éléments de ces expériences :

– l'amour et son rapport avec le désir et la jouissance, la perte et le rapport à l'Autre, le désintéressement, la pureté. L'amour, qui est au centre de l'expérience mystique, retrouve avec Lacan, et dans le champ de la psychanalyse, les articulations mêmes (jouir-utiliser, etc.) qui structurent son histoire depuis l'Antiquité dans un tout autre champ ;

– l'acte est au cœur de l'expérience mystique et s'analyse selon les distinctions activité-passivité, réflexion-spontanéité, volontaire-involontaire, conscient-inconscient, etc. Ces modalités devenues discriminantes ont entraîné de multiples débats, une immense littérature dans le champ de la mystique avant de devenir centrales dans le champ de la psychanalyse ;

– l'institution, et le rapport à l'institution ont toujours été l'objet de débats, d'études, de crises majeures dans le cas de la mystique ; ce n'est pas la même chose que le rapport à un corpus théorique, théologique ou philosophique. Le rapport de la mystique à l'institution est à la fois nécessaire et impossible ; c'est la mise en acte d'un oxymore, la mystique étant peut-être l'ultime garantie de l'institution par son rapport simple, pur, nu, direct à un absolu ou à l'absence de cet absolu, mais étant aussi garantie ultimement par l'institution, garantie de ne pas sombrer dans l'illusion du sens propre, de l'imagination, des passions, voire dans les impasses de la pathologie ; pour chacune, pour la mystique comme pour l'institution, l'autre est vitale mais ne peut que la mettre incessamment en question et la conduire à la ruine ; chacune, pourrait-on dire est l'ultime garantie de ce qui la garantit. L'histoire de la mystique en offrirait bien des exemples. Peut-être le rapport de la psychanalyse à son institution est-il marqué de la même nécessité et de la même impossibilité.

Il serait possible de pointer d'autres éléments, nœuds de questions et d'interrogations dans le champ de la mystique comme de la psychanalyse. Cependant cette mise en regard, quelque pertinente et étayée qu'elle soit, ne saurait nullement conduire à la conception de la mystique comme d'une sorte de « préhistoire » de la psychanalyse ; il n'y a pas dans l'histoire de la pensée de « pré- » qui supposerait une détermination, une visée préalable d'une fin, et la psychanalyse n'est pas l'accomplissement ou la vérité d'autre chose qui en serait le pressentiment. Ce n'est pas le même qui, même sous une autre forme, se dirait dans le nouveau.

On peut plutôt supposer que des disciplines, des pratiques, des théories différentes permettent de se penser en faisant jouer entre elles des analogies, voire même des relations causales. Ce qui est en cause serait alors de penser des différences, de constituer, en tel lieu et en tel temps, des figures, figures théoriques certes, mais tissées d'expériences mises en un rapport qui ne serait ni de dépendance, ni inversement de pure contingence. Un exemple : l'amour selon Platon, selon les mystiques du XVII^e siècle, selon Kant ou selon Lacan s'exprime et se pense en des figures différentes qui se répondent cependant, s'articulent l'une par rapport à l'autre (même explicitement en reprise, citation, réélaboration, etc.), mais dont l'écart mutuel permet de repérer l'irruption, non prévisible mais non fortuite d'un radicalement nouveau dans l'histoire de la pensée et des pratiques, et cela par un geste instaurateur, celui de Socrate, de Jean de la Croix ou de Lacan, qui, sans renier une continuité, effectue une coupure, instaure une rupture dans cette continuité même.