

# PEUT-ON PARLER DE MYSTICISME CHEZ LACAN ?

Jean-Louis Rinaldini

*Il y a quelque chose dans le baroque qui consiste à remplir ou à tenir lieu de contenu à partir du moment où le contenu s'est absenté où la pensée ne peut plus s'appuyer sur des fondements fermes. A ce moment là c'est l'ornement, c'est l'image, c'est le travail du style, c'est le Gongorisme qui en quelque sorte voile la perte, voile le trou mais qui en même temps a cet effet de susciter le travail, car il y a vraiment un travail dans la mystique, dans l'écriture, dans la poésie. Ecriture par laquelle s'explique peut-être comment Lacan n'a cessé d'être passionné à la fois par une expérience qui était de l'ordre de l'impossible et également par une écriture qui était aussi de l'ordre de l'impossible mais qu'il fallait sans cesse tenter. Qu'il y ait le Rien ne peut que susciter la tentative peut être vouée à l'échec mais indispensable d'écrire sur ce Rien, des mots non pas pour effacer ce Rien ou le remplir mais pour en prendre la mesure ou pour pouvoir vivre avec.*

À relire les textes de Lacan comme nous le faisons ici depuis plus de dix années, on est frappé et c'est ce que nous avons déjà pointé, on est frappé de constater quel recours massif Lacan opère au cours de son œuvre au phénomène mystique, et plus particulièrement aux Béguines comme Hadewijch d'Anvers ou à l'école française de spiritualité qui a occupé tout le XVII<sup>e</sup> siècle à la suite du cardinal de Bérulle.

Cette école de spiritualité, à la suite du vacillement baroque qui voit Dieu s'éloigner dans l'infini lointain du ciel (j'y reviendrai), cette école de spiritualité met en scène en effet une mystique du pur amour qui trouve une double source à la fois dans l'œuvre platonicienne et à la fois dans les exemples de Thérèse d'Avila et de Jean de La Croix. On va le voir Lacan s'en est inspiré tant et plus, tout au long de son œuvre, singulièrement il est vrai dans le séminaire XX, *Encore* mais dans d'autres et également dans le séminaire qui nous occupe cette année, *D'un Autre à l'autre* où entre autre la question de la consistance à donner à ce grand Autre est mise en travail. Je me propose de chercher ici à comprendre pourquoi un tel recours et comment, à travers la mystique, Lacan tente de cerner à la fois ce qu'il appelle « l'objet petit a » et l'inconnaissabilité du Réel qui serait au fondement de toute connaissance possible.

Ce que je vais tenter de développer c'est que le recours de Lacan à la pensée mystique

participe pour lui d'une exigence de radicalité dans la définition de l'altérité, de radicalité dans l'ordre de la jouissance. Même si Lacan ne s'en explique pas toujours, comment cela peut-il ou non nous donner un aperçu sur ce qui est le psychisme, sur ce qui est la direction de la cure analytique, sur ce qui est la fonction même du signifiant et comment y a-t-il comme une sorte de perte de l'homme, comment retrouve-t-on peut-être les clefs de l'antihumanisme de Lacan et comment peut-on établir le rapprochement entre ce qui est le cœur le plus pur de l'expérience mystique et cet antihumanisme c'est-à-dire ce dépassement de l'homme dans quelque chose qui est du domaine de l'Autre dans ce qui est du domaine du Réel.

J'utiliserai trois entrées. La première entrée que j'appellerai l'entrée des énoncés linguistiques et sur laquelle je passerai très vite, la seconde l'entrée biographique qui reprend des aspects pour la plupart connus mais qu'il convient de rappeler, la troisième l'entrée théorique sur laquelle je m'attarderai plus spécifiquement.

Pour ce qu'il en est des énoncés linguistiques Elisabeth de Franceschi m'avait communiqué un relevé qu'elle avait effectué sur différents textes et notamment sur le séminaire *L'acte analytique*. En effet, pour qui a parcouru les textes de Lacan apparaît clairement toute une série d'expressions qui ressortissent du domaine religieux ou mystique. Je citerai simplement à titre d'exemples: « **consécration** » (la consécration du psychanalyste p. 160), **official, acte de foi**, (dans le *Sujet supposé savoir* p. 156 « C'est donc un acte de foi singulier que ceci qui s'affirme de faire foi à ce qui est mis en question, puisque à simplement engager le psychanalyste dans sa tâche on préfère cet acte de foi, c'est-à-dire qu'on le sauve »), « **ascèse** » (p. 221 « une ascèse logique qui s'appelle le *cogito*: c'est un signe que j'ai pu, cette ascèse, la développer assez pour y fonder la logique du fantasme » (leçon XII); p. 227 la tâche psychanalytique « prise comme ascèse » (leçon XIII), « **révélation** » (p. 278 à un moment où il récuse les normes, il dit que nous, analystes, « introduisons un ordre de relativité qui [...] n'est pas du tout facile à

maîtriser et qui pourrait être maîtrisé à une seule condition, si nous pouvions reconnaître la place que nous y tenons, nous, en tant qu'analystes, non pas en tant qu'analystes sujets de la connaissance mais en tant qu'analystes instruments de révélation) », « **visitation** » (p. 202 « visitation »: le terme quantificateur, Lacan dit qu'il ne le prononcera jamais qu'entre guillemets « jusqu'au moment où il me viendra quelque chose, que la visitation, la même que quand j'ai donné son titre à ma petite revue, fera peut-être admettre par les logiciens je ne sais quelle qualification qui serait tellement plus saisissante que « quantification » qu'on pourrait peut-être la suppléer »).

Je ne m'étends pas sur ce relevé lexical dont je viens de donner un tout petit aperçu. Je voudrais très vite en venir à ce que j'appelais l'entrée biographique et m'intéresser à la raison de cette référence et à la nature de cette référence mystique. Tout d'abord il faut souligner le fait qu'on est frappé de voir que les références de Lacan à la mystique sont pratiquement toujours des références à la mystique chrétienne et plus précisément à la mystique catholique à partir de la Renaissance où se produit le schisme entre les protestants d'une part, ceux qu'on appelle les Réformés et les catholiques. On voit que sa plus grande tendresse va soit à des expériences mystiques de l'ordre du féminin comme Hadewijch d'Anvers ou Thérèse d'Avila ou alors à ce qu'il est convenu d'appeler l'école française de la spiritualité de la mystique qui se développe au XVIIe siècle sous les règnes de Louis XIII et Louis XIV sous l'influence du Cardinal de Bérulle et de St François de Salle. C'est une mystique extrêmement particulière parce que c'est une mystique qui est celle du pur amour.

Nous avons tous en tête le séminaire *Encore* de 1973 texte où Lacan fait explicitement référence aux mystiques, mais il y a avant, le séminaire sur *l'éthique* de 1959 mais pour comprendre le rapport de Lacan avec la mystique il faut remonter encore dans le temps, c'est le moment où il publie sa thèse en 1932 car dans sa thèse on est frappé de voir avec le cas Aimée qu'il s'intéresse à une personne qui a des discours très proches de ceux des mystiques.

Et Lacan s'intéresse à Aimée comme il pourrait s'intéresser à Mme Guyon. Mme Guyon

De Chesnoy, Jeanne Marie Bouvier De La Motte dite MADAME (1648-1717) celle dont la spiritualité a beaucoup apporté à Fénelon, surtout par sa connaissance des auteurs spirituels, que Fénelon n'avait jamais beaucoup fréquentés. L'originalité de l'enseignement de Jeanne Guyon réside dans le primat de l'expérience mystique sur toute connaissance, et dans une dévotion spéciale à Jésus-Enfant. Cette expérience se poursuit dans une foi d'épreuve, nue, sans consolation, d'amour désintéressé (ce thème étant plus accentué chez Fénelon que chez Mme Guyon) et, davantage, dans la « théologie du cœur », sage simplicité, bienheureuse innocence : le chemin de l'enfance passe par l'anéantissement. Donc Lacan s'intéresse à Aimée comme il pourrait s'intéresser à Mme Guyon car on trouve dans le cas Aimée un grand nombre de thèmes guyoniens : le désir de racheter, de sauver le monde, l'espoir qu'un enfant, une femme sauvera le monde etc. et ce sont effectivement des thèmes qui apparaissent dans la thèse au travers du cas Aimée. Lacan d'ailleurs s'intéresse au cas Aimée en disant qu'elle est possédée par le langage et par l'écriture. Et ce n'est sans doute pas un hasard s'il s'intéresse à l'aspect mystique du cas Aimée car depuis de nombreuses années il lit un certain nombre de textes mystiques. Jacques Le Brun qui est directeur d'études à l'École pratique des hautes études (section des sciences religieuses) et l'éditeur des œuvres de Fénelon dans la Bibliothèque de la Pléiade, nous signale en historien du christianisme dans un ouvrage assez récent<sup>1</sup> où il retrace vingt-cinq siècles de tentatives, de Platon à Lacan, pour penser cet impensable amour, Jacques Le Brun nous signale qu'on a découvert un sonnet de Lacan qu'il a publié en 1929 dans une petite revue de Neuilly intitulé *Hiatus Irrationalis* (Elisabeth Roudinesco le date de 1933) et que lorsqu'on reprend ce sonnet on s'aperçoit que chaque vers de ce sonnet est un thème Böhmien. Et ce titre *Hiatus Irrationalis* il le tire du gros livre que Alexandre Koyré<sup>2</sup> a consacré à la Philosophie de Jacob Böhme.

Donc dans cette année 1929 quand il écrit ce sonnet Lacan connaît déjà très bien un certain nombre de textes mystiques et de thèmes mystiques venus par l'intermédiaire de Koyré.

Il y a une autre voie par laquelle Lacan peut s'intéresser aux mystiques et aux textes mystiques. C'est celle qui lui vient par l'intermédiaire de son professeur de philosophie au collège Stanislas Jean Baruzi le grand historien de St Jean de la Croix qui a publié sur St Jean de la Croix en 1924 et réédité en 1931. D'autant plus que l'approche des mystiques par Baruzi est une approche qui s'appuie sur le texte, sur l'écriture, car c'est à partir de ces textes mystiques que Baruzi tente de dégager la philosophie implicite qu'on y trouve. Il rompt avec l'approche traditionnelle de la mystique « tradition psychiatrique » et même si c'est anachronique pour l'époque de le dire comme ça, on dira qu'il s'intéresse au signifiant. Il se livre à une étude des signifiants de la mystique de St Jean de la Croix dont il dégage la pensée implicite.

On voit là toute une série d'influences qui s'exercent sur Lacan en particulier dans les années 1927-1932 époque où il prépare sa thèse et qui explique sans doute que déjà les mystiques l'ont intéressé. Mais la lecture des mystiques n'est pas lecture de n'importe quel mystique ce qui l'intéresse, c'est en particulier les mystiques de la tradition « moderne » au sens historiographique du terme c'est-à-dire les mystiques qui ont écrit à partir du XVI<sup>e</sup> siècle : les mystiques espagnols tel St Jean de la Croix dont on trouve nombre de références chez Lacan, c'est aussi Angelus Silesius (il y est fait référence dans les *Ecrits techniques* en 1953-1954), des mystiques français, comme l'allusion à Marguerite Marie Allacoque (dans *l'Éthique* en 1959-1960). Il y a donc une sorte de chaîne où la mystique tient une place considérable dans sa pensée et dans son enseignement.

Si Lacan pense à partir des mystiques, utilise les mystiques, peut-on trouver les marques dans ses textes de l'écart radical et fondamental

1 *Le Pur Amour : de Platon à Lacan* Paris, Seuil, « La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », Paris, 2002.

2 KOYRÉ ALEXANDRE (1892-1964) Philosophe et historien des sciences. Né en Russie, Alexandre Koyré, de 1908 à 1911, a suivi à Göttingen les cours de Husserl et de Hilbert, puis à Paris ceux de Bergson et de Brunschvicg. Sa méthode en histoire des sciences est fondée sur sa « conviction de l'unité de la pensée humaine, en particulier dans ses formes les plus hautes » (philosophie, religion, science) ; il lie donc l'évolution de la pensée scientifique à celle des idées philosophiques et religieuses. Par exemple il dit que « la mystique de Böhme est rigoureusement incompréhensible sans référence à la nouvelle cosmologie créée par Copernic ».

qu'il y aurait entre les mystiques et la situation de l'homme du XXe siècle? Pour approcher cette question on peut dire que la distance radicale, cet écart radical ce serait l'existence d'une référence. En effet, la référence des mystiques c'était la référence d'une existence: celle de Dieu. Or on sait que Lacan prend acte dès les années soixante de ce qu'il appelle la mort de Dieu, reprenant ainsi un grand thème, un grand débat théologique qui a eu lieu sur la réflexion sur la mort de Dieu dont les origines Nietzschéennes sont évidentes mais qui s'est développé dans les années soixante. On pourrait dire que, entre les mystiques dont il parle et la situation de l'homme du XXe siècle, Lacan prend acte de cette différence radicale du fait qu'il y a eu en quelque sorte cette chute du Dieu chrétien. En lisant les mystiques du XVIIe siècle St Jean de la Croix en particulier, Lacan met le doigt sur le fait que la mystique de l'époque moderne met en quelque sorte entre parenthèses la référence divine, parce que les mystiques comme Fénelon Mme Guyon St François de Salle, posent l'existence de Dieu comme hypothétique, c'est-à-dire qu'ils en font l'objet d'une supposition, c'est ce qu'on appelle la supposition impossible, d'après laquelle le Dieu qui d'après la théologie devrait récompenser ceux qui le servent, eh bien ce Dieu peut très bien supprimer celui qui l'aime soit le condamner à l'enfer et dans ce cas le mystique moderne (Fénelon, Mme Guyon, St François de Salle) déclare qu'il faudra d'autant plus aimer Dieu qu'il ne donne aucune récompense. Ce Dieu des mystiques du XVIIe siècles est donc un Dieu qui déjà pourrait-on dire s'est éclipsé au moins provisoirement en tant que supposition et on se trouve là dans une situation hypothétique qui pour l'homme moderne du XXe siècle est une situation non plus hypothétique mais réelle (la mort de Dieu).

Nous avons glissé insensiblement à la troisième entrée que je vous propose qui est celle de la théorie. C'est-à-dire d'un système de pensée et de son énonciation.

Si je résume nous avons vu que les références mystiques qui sont celles de Lacan ce sont d'une part des références mystiques pratiquement chrétiennes (en effet toute une tradition mystique au XVIIIe siècle issue de la tradition

piétiste est étrangère à Lacan et pourtant toute cette mystique protestante du XVIIIe siècle qui aboutira à la philosophie romantique allemande est aussi héritière des mystiques français, par exemple Mme Guyon a eu une grande importance sur cette mystique protestante) et d'autre part de mystiques « modernes » c'est-à-dire à partir de la renaissance donc mystiques chrétiens et modernes où est fortement marqué le thème de l'abscissio, (interruption, réticence action de retrancher, amputation). C'est-à-dire le moment où on ne peut plus rien dire. Et on ne peut plus rien dire non pas comme Hadewijch d'Anvers ne peut pas dire quelle est l'intensité de sa jouissance mais on ne peut plus rien dire parce que il n'y a plus rien de dicible dans la mesure où on est rentré dans l'abîme dans le trou dans le précipice intérieur. Chez St Jean de la Croix il y a ce thème de l'absence de Dieu que nous allons retrouver dans toute la mystique du XVIIe où Dieu n'est plus le tout puissant, ce n'est plus l'omniprésence, la toute plénitude, c'est beaucoup plus une absence qui se donne en creux et on ne peut pas s'empêcher de penser à la théorisation de Lacan de ce qu'il appelle le S (A barré) c'est-à-dire le signifiant de l'Autre chez lequel il y a du « il n'y a pas » que l'on peut formuler aussi de la manière suivante: dans l'Autre ça ne répond pas, à l'intérieur de l'Autre c'est le trou qui est le plus important. Cette absence de Dieu c'est vraiment le thème central de ces mystiques du XVIIe. Au fond il y a le Rien et c'est sans doute ce qui nous aide à comprendre l'intérêt qu'a porté Lacan à ces mystiques. Qu'il y ait le Rien ne peut que susciter la tentative peut être vouée à l'échec mais indispensable d'écrire sur ce Rien, des mots non pas pour effacer ce Rien ou le remplir mais pour en prendre la mesure ou pour pouvoir vivre avec.

L'œuvre de quelqu'un comme le Cardinal de Berulle est totalement marquée par cela. C'est pratiquement l'acmé d'une théologie négative où ce n'est pas le néant mais où apparaît la déchirure à l'intérieur de l'expérience, la déchirure à l'intérieur du discours.

Ce qui nous fait rejoindre la question du style et nous poser la question de savoir s'il n'y a pas une structure baroque de la pensée de Lacan. Dans le sens où le style est indissociable de la pensée. On serait en concordance avec ce

que l'on appelle le Baroque où d'une part Dieu s'est absenté, on le cherche désespérément et en même temps, où il y a tout ce travail du langage qui fait qu'on a souvent rapproché l'écriture de Lacan de Gongora<sup>3</sup>. Avec Ste Thérèse d'Avila, avec St Jean de la Croix, nous sommes en présence d'un style qui est ce qu'on appelle le pré-baroque, ou le plateresque en Espagne<sup>4</sup>, jusqu'à Fénelon et Mme Guyon qui est le post baroque. Nous nous sommes tous confrontés aux fioritures, à la complication, à l'obscurité des coquetteries du style de Lacan et certaines pages sont difficiles à lire mais certaines pages d'auteurs baroques du XVIIe siècle pour des raisons analogues sont aussi difficiles à lire. Car il y a quelque chose dans le baroque qui consiste à remplir ou à tenir lieu de contenu à partir du moment où le contenu s'est absenté où la pensée ne peut plus s'appuyer sur des fondements fermes. A ce moment là c'est l'ornement, c'est l'image, c'est le travail du style, c'est le Gongorisme qui en quelque sorte voile la perte, voile le trou mais qui en même temps a cet effet de susciter le travail, car il y a vraiment un travail dans la mystique, dans l'écriture, dans la poésie. Ecriture par laquelle s'explique peut-être comment Lacan n'a cessé d'être passionné à la fois par une expérience qui était de l'ordre de l'impossible et également par une écriture qui était aussi de l'ordre de l'impossible mais qu'il fallait sans cesse tenter.

Autre question. Dans ce rapport de Lacan à la mystique n'y a-t-il pas une façon d'échapper à l'emprise Hégélienne ? Nous en avons parlé l'autre jour. On connaît la très grande influence de Hegel par le biais de Kojève sur Lacan mais en même temps il nous est perceptible comment Lacan ne peut pas céder à la tentative de synthèse hégélienne, même en la comprenant très bien, c'est-à-dire comme le double travail du négatif et non pas comme le gris entre le noir et le blanc comme on le comprend d'habitude, mais qui quand même introduit à une certaine plénitude et qui amène à la réalisation de l'esprit. Et on a l'impression que Lacan se tient rigoureusement à cette idée du Rien à cette idée du trou et donc à

ce refus de la plénitude.

Peut-être est-ce cette lecture des textes mystiques du XVIIe siècle de cette rupture que les mystiques introduisent dans une évolution, dans une histoire, dans une civilisation qui a rendu Lacan sensible à l'impossibilité de toute synthèse, la mystique pour Lacan est peut-être ce qui ruine toute synthèse et ce n'est pas un hasard s'il se tourne vers elle.

Alors, évidemment et je l'ai gardé pour la fin il y a le problème intéressant du rapport entre la question de la mystique et de la jouissance et la définition de la sexualité pour le dire plus explicitement les mathèmes de la sexuation. Je ne reviendrai pas sur ce que nous avons travaillé l'an dernier mais je vous rappelle que la mystique Lacan la place du côté du féminin, de ce qu'il appelle la jouissance Autre, tout de suite après l'évocation de la jouissance de Ste Thérèse :

« 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  $\forall x \Phi x$ . 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. J'ai déjà parlé avec des gens qui étaient pas si mal non plus du côté mystique, mais qui se situaient plutôt du côté de la fonction phallique, Angelus Silesius par exemple — confondre son oeil contemplatif avec l'œil dont Dieu le regarde, ça doit bien, à force, faire partie de la jouissance perverse. Pour la Hadewijch en question, c'est comme pour sainte Thérèse 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. Et de quoi jouit-elle ?

Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprou-

3 GÓNGORA Y ARGOTE (Luis de) 1561-1627 a tenu une place majeure dans la poésie du Siècle d'or. La mode est alors à l'esprit français, et « gongorisme » devient synonyme d'affectation et d'obscurité.

4 Le style plateresque combine avec une très grande liberté des éléments décoratifs d'origine très diverse, puisqu'on y décèle aussi bien une tradition gothique que des emprunts à la Renaissance italienne, sans compter les influences mudéjares plus ou moins puissantes ; le tout traité avec une fougue et un brio souvent synonymes d'exubérance.

vent, mais qu'ils n'en savent rien. »<sup>5</sup>

Voilà : Lacan nous dit que cette jouissance Autre qui n'est pas complémentaire mais qui est dite jouissance supplémentaire, c'est quelque chose qui échappe au registre de la représentation et qu'on trouve justement chez les mystiques.

Comme si il y avait vraiment une sorte de liaison intrinsèque entre le féminin, l'ordre de la mystique et la découverte d'un Dieu retiré dans son silence, retiré dans son abîme, d'un Dieu hors de toute atteinte. Donc pour Lacan il y a quelque chose qui échappe et c'est là que nous trouvons ce supplémentaire et là je résume la doxa lacanienne, dans la mesure où la femme n'est pas toute nous dit-il où on ne peut pas bâtir le concept de femmes il n'y a pas La Femme, il y a quelque chose qui n'est pas de l'ordre du délimité, de la finitude qui permet de bâtir le concept homme, donc il y aurait une sorte d'ouverture vers de l'infini.

Il y a une ouverture vers l'infini puisque nous dit-il, même dans le rapport humain, **Dieu est entier dans l'affaire de l'amour humain.** C'est-à-dire que cette ouverture vers l'infini elle est du fait qu'on n'est jamais dedans l'amour mais qu'il y a Dieu entier et c'est surprenant d'entendre ça dans la bouche de Lacan, Dieu est entier dans l'affaire de l'amour humain parce que ce qui supplée au rapport sexuel c'est précisément l'amour. Or l'Autre comme lieu de la vérité est la seule place que nous puissions donner au terme de Dieu. Il y a donc un parallélisme entre l'ouverture à l'Autre et le fait que l'Autre en fin de compte c'est le terme par lequel on peut désigner Dieu.

Est-ce qu'il n'y a pas un implicite dans la formalisation de Lacan que je viens de rappeler qui nous conduirait à dire que dans cette façon de thématiser le seul rapport sexuel possible qui n'est pas justement du rapport sexuel, est-ce que ce n'est pas très proche de la définition chrétienne de La Trinité ? Où il y a de l'amant de l'aimé et puis il y a du rapport, l'amour même qui est le saint esprit, c'est-à-dire la circulation de l'amour entre les deux ?

Il y a un commentaire de Lacan sur un texte de Freud qui est le texte sur la Verneinung et dans ce texte Freud aborde les questions du passage de l'être à l'existant, du passage d'une subjectivité originaire à un Je parlant qui va s'adresser au monde pour trouver un objet irretrouvable. En commentant ce texte de Freud avec Jean Hyppolite Lacan se met en face de cette énigme à savoir le rapport originaire au signifiant le plus originaire qui pour lui va être nommé le signifiant des signifiants, et il se réfère à quoi ? Il se réfère à la bible pour dire le nom de nom de nom, un des mots par lequel la Bible appelle le signifiant des signifiants c'est-à-dire le signifiant divin, le signifiant du nom du père comme il le nommera plus tard et lorsque ce signifiant n'est pas forclos et bien se produit de l'être si le sujet originaire dispose de la possibilité d'un oui absolu qui est en fait une bejahung qui est un oui accompagné d'un non. Et dans ce non on peut voir les prémices du voile disons du refoulement originaire.

J'évoque cela parce qu'on peut se demander malgré ce que j'ai dit plus haut si on n'est pas assez proche d'un certain nombre de structures, d'homologies de structures de pensée du néo-platonisme, je pense à Plotin. Ce que j'en ai saisi pourrait se formuler ainsi : puisqu'il y a de l'inconnaissable comment peut-on savoir qu'il y a de l'inconnaissable, puisque c'est irreprésentable comment peut-on se le représenter, puisque c'est impaticipable comment peut-on y participer ? Et on voit qu'on a toujours cette idée que de l'Un primordial il se donne quelque chose, il émane, il se manifeste et en se manifestant en même temps il se retire en lui-même. C'est-à-dire que c'est le dévoilement de l'Un premier qui fait que l'Un reste toujours dans son secret et que le dévoilement est précisément un voilement. Et d'une certaine manière l'Un ou le Dieu, on peut se servir du mot que l'on veut, ce Dieu dit oui au monde et en même temps qu'il dit oui au monde en le créant dit non en s'en retirant de la même manière que l'homme en disant oui au Dieu dit non c'est-à-dire qu'il ne peut pas se le représenter c'est-à-dire que finalement de ce qui est du fondamental, du principiel, de l'originaire à la fois on en est marqué à jamais et à la fois on le rate-

ra toujours. Pourquoi penser à Plotin ? Parce que Plotin propose, si j'ai bien compris, une réalité principielle qui est même d'avant l'être, c'est-à-dire qu'on est dans la méconnaissance la plus totale, pour nous cet Un d'avant l'être, cet Un qui n'est pas, comme on dira ensuite, Plotin nous dit qu'il nous fait exister parce qu'il nous donne ce qu'il n'a pas. Ce qui fait penser à une phrase fameuse de Lacan.

Par ailleurs on peut se demander qu'est-ce qui fait que Lacan a trouvé dans le discours féminin ce qu'il cherchait dans la mystique et que chez toute une série de penseurs mystiques ou de l'existence comme Plotin Rousseau Wittgenstein Rilke Goethe il n'en retient pas grand-chose mais que c'est surtout dans le discours féminin, dans le comment une femme parle de ce Réel qu'il y a de l'intérêt pour lui.

C'est vrai qu'un des premiers contacts de Lacan avec ce qui pouvait être la mystique même sous la forme pathologique au moment de sa thèse avec le cas Aimée c'est la rencontre avec une femme et cette sorte de sympathie de fascination que Lacan éprouvait devant les textes de sa malade montre que la mystique est pour lui déjà liée au féminin et cette mystique moderne est déjà une mystique féminine non pas simplement parce que ce sont les femmes qui en ont donné les meilleures expressions comme Ste Thérèse, Mme Guyon et beaucoup d'autres mais aussi dans la mesure où c'est le féminin qui apparaît dans la mystique où nous avons là une forme de pensée et une forme d'expérience qu'il pose comme radicalement **différente**, j'insiste sur ce mot, d'une pensée qu'on pourrait appeler masculine. On peut voir peut-être une divergence de théorisation de Freud et de Lacan : Freud part de l'opposition (du conflit) comme ce qui génère de la différence, et en ce sens il est fondamentalement *dualiste*. Lacan part, lui, de la différence qui implique — non l'opposé avec quoi entrer en conflit — mais l'ensemble au sein duquel chacun se définit alors d'être différent de *tous* les autres. Il est donc fondamentalement *holiste* — jusqu'à se heurter à des problèmes de consistance et de complétude, ce qu'il n'a pas manqué de faire.

Donc Lacan s'attache disons à une mys-

tique moderne catholique et féminine et les exceptions comme St Jean de la Croix sont ramenées par lui au fait que malgré tout la mystique de St Jean de la Croix est une mystique de type féminin.

Lorsque Lacan dit « que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien. », le fait qu'ils n'en savent rien ça veut dire qu'il n'y a pas de savoir sur cette ouverture qui est justement une perte de la représentation. Alors que chez Freud tout vise à maintenir ce qu'il appelle la dictature de la raison et le recouvrement absolument par le Je du royaume du ça, qui est le champ mystique pour lui, au contraire chez Lacan il y a quelque chose du côté de l'ouvert qui est le fait que dans la jouissance mystique comme dans « ce que veut la femme » selon l'interrogation de Freud, il y a quelque chose qui échappe et qui est fondamental autant pour l'homme que pour la femme.

Est-ce qu'on ne peut pas dire que cette attention que Lacan a eu très tôt pour le discours mystique et poétique parce que pendant longtemps il n'a pas dissocié les deux, attention qui n'a pas été celle de Freud, fait par là qu'on peut voir le chemin vraiment autre que prend Lacan par rapport à Freud qui est lié au fait que pour Freud tout part à travers la sexualité, le rapport du sujet à une identification sexuée et que pour Lacan bien avant l'identification sexuée il y a l'existence d'un sujet qui n'est pas encore promis à l'identification sexuée et pour lequel se joue une autre aventure qui est l'aventure de la parole et du fait que rien ne nous spécifie dans la différence avec le mammifère ou l'animal que le fait que nous soyons parlants. Est-ce que pour Lacan l'énigme de l'affaire ne se déplace pas du sexuel vers quelque chose de plus originaire qui est-ce qui porte la parole à se greffer dans le corps de ce mammifère humain, à germer et à produire des effets en particulier le rapport mystique au signifiant, ce qui nous intéresse aujourd'hui. Cependant on pourrait objecter que par exemple ce que Lacan va nommer le signifiant sexuel et qu'il introduit dans la leçon 14 du séminaire « D'un Autre à l'autre » vient contredire cette hypothèse.

La Femme dans son essence, si c'est quelque chose, et nous n'en savons rien, elle est

tout aussi refoulée pour la femme que pour l'homme, et elle l'est doublement. D'abord en ceci que le représentant de sa représentation est perdu, on ne sait pas ce que c'est que la femme, et ensuite que ce représentant, si on le récupère, est l'objet d'une *Verneinung* car qu'est-ce d'autre qu'on puisse lui attribuer comme caractère que de ne pas avoir ce que précisément il n'a jamais été question qu'elle ait.

Pourtant il n'y a que sous cet angle que, dans la logique freudienne, apparaît la femme : un représentant inadéquat, à côté le phallus et puis la négation qu'elle l'ait, c'est-à-dire la réaffirmation de sa solidarité avec ce truc qui est peut-être bien son représentant mais qui n'a avec elle aucun rapport. Alors ça devrait nous donner à soi tout seul une petite leçon de logique et voir que ce qui manque à l'ensemble de cette logique, c'est précisément le **signifiant sexuel**.<sup>6</sup>

Si nous explorons la première hypothèse c'est-à-dire quelque chose de plus originaire qui est ce qui porte la parole à se greffer dans le corps de l'humain, il est vrai que le rapport à la parole est quelque chose d'absolument fondamental dans le sens où lorsque Lacan s'intéresse aux mystiques, il s'intéresse spécialement à des gens qui ne cessent de parler pour dire qu'ils ne peuvent rien dire. C'est comme si c'était une parole qui se dépassait elle-même ou qui se niait elle-même, une parole qui ne fait que rendre compte du silence. La façon dont il prend cette énigme dont témoignent les mystiques c'est je pense la question qui lui vient de Freud, du transfert, c'est-à-dire pour tenir ce discours, le mystique est un être qui s'adresse à une altérité dont il conteste la consistance. Et pourtant le mystique est un être qui s'adresse. Mais alors qu'elle est cette adresse ? Ça ça doit intéresser le psychanalyste. Quelle est cette altérité, auquel le mystique peut être amené à dire qu'il n'y a pas d'altérité ? Et cependant tout son discours dit qu'il s'adresse, qu'il ne s'agit pas de l'Autre d'une religion constituée mais il y a une adresse.

D'un autre côté, lorsque les mystiques parlent du mystère, de ce dont ils n'arrivent pas à dire, est-ce qu'il n'y a pas une différence radicale avec la psychanalyse, même s'il y a une parenté extrêmement profonde, c'est-à-dire que lors-

qu'ils parlent du tout Autre, le tout Autre pour eux c'est la réalité utile, ça existe réellement. Or ce tout Autre dans la psychanalyse c'est un simple signifiant sans que forcément il y ait une réalité ontologique derrière. Dans notre histoire l'humain apparaît, est présenté par la tradition par son accès à la connaissance, comme le chef d'œuvre de la création, alors que par l'expérience analytique en tant qu'expérience du discours, ce dont il s'agit, c'est que cet être se spécifie tout particulièrement par l'aptitude à ne pas savoir. C'est ce sur quoi insiste Lacan avec comme conséquence qu'une fin d'analyse c'est un moment où sans doute l'analysant arrive à un point où il peut faire quelque chose dans la reconnaissance de ce non savoir catégorique. Nous sommes là extrêmement proche d'une théologie négative, c'est-à-dire que de Dieu on ne peut rien dire on ne peut le cerner que par la négation. Il y a donc certainement chez Lacan cette démarche discursive, logique, de la théologie négative mais en même temps une autre veine, c'est une veine par laquelle il quitte cette démarche dialectique pour proposer surtout à la fin de son enseignement, nous l'avons vu lorsque nous avons travaillé « *Le moment de conclure* » que cette ignorance radicale on puisse ne pas l'aborder que par le discours mais qu'on puisse l'aborder par ce que lui appelle le poétique. Il est arrivé à dire qu'une interprétation psychanalytique digne de ce nom ne serait pas une interprétation explicative, discursive mais une énigme. La production d'une énigme de structure poétique c'est-à-dire l'idée que ce non savoir pourrait être abordé autrement.

A ce sujet il insistait sur ce qui nous vient des grecs c'est-à-dire la dimension mantique<sup>7</sup>. Ce qui nous vient des Grecs c'est qu'un consultant allait à Delphes consulter et repartait avec une énigme. Dans la structure de la production de l'énigme qui était donnée au consultant il y avait deux temps il y avait le temps de la réception où dimension purement mystique, la pythie inspirée par le Dieu Apollon produisait des sons, des borborygmes, des manifestations phonématiques, onomatopéiques et dans un deuxième

6 Séminaire « *D'un Autre à l'autre* » p. 181, Ed. de l'ALI, Leçon n° 14 du 12 mars 1969.

7 Art de la divination : La mantique, ou l'art du devin, témoigne, selon ses adeptes ou ses témoins, de l'existence d'une faculté qui permettrait de « savoir », sans utiliser les moyens ordinaires d'information : expérience sensorielle, mémoire, raisonnement.

temps ce qui avait été produit par la Pythie était repris par un prêtre qui lui traduisait en versets de 6 vers en principe et qui produisait, lui connaissant le consultant, connaissant la Pythie, connaissant la culture, produisait l'oracle qui était donné.

A la parole mystique, à la parole mantique, à ce que la Pythie prononce avec le prêtre qui mettait en forme ce qu'elle avait dit ou justement ce qu'elle n'avait pas dit qui était un borborygme dans la mesure où si c'est la parole du Dieu la parole du Dieu ne peut pas être de la parole humaine, on a un couple féminin-masculin, le couple féminin-masculin, c'est-à-dire mystique-logos, la Pythie féminine et le logos du côté des prêtres. On a d'abord la parole oraculaire en tant que telle et ensuite la traduction en énigme versifiée mais cela ne suffit pas il doit y avoir l'implication de la responsabilité du consultant. Il faut que cette « parole » ensuite l'homme s'en empare, qu'il travaille avec, qu'il réfléchisse avec et **qu'il interprète l'interprétation**. Par exemple dans l'oracle de Thémistocle, au moment où la Perse menace la Grèce et où l'oracle de Delphes répond rempart de bois, la majorité des athéniens comprennent qu'il faut bâtir des murailles et Thémistocle répond ah non ! rempart de bois c'est la flotte, il faut des bateaux et ça va être la bataille de Salamine (480) et la victoire d'Athènes.

Peut-être que la pente sur laquelle se trouve Lacan c'est que l'analyste a à vivre cette division distinguée dans l'oracle grec, c'est-à-dire à la fois il devrait être le récepteur mystique et celui qui a à énoncer cette énigme de structure poétique en déchiffrant par la parole à sa façon la production de l'analysant comme la parole qui a découpé les sons de la Pythie en mots articulés.

C'est-à-dire que, en écho à ce que nous disions l'autre jour, nous ne sommes pas dans le même registre de l'interprétation comme coupure. L'interprétation serait donc l'interprétation de l'interprétation, c'est l'interprétation que l'analysant est porté à faire de l'interprétation analytique.

\*\*\*

A partir de quelques pistes j'ai essayé d'interroger le rapport de Lacan au religieux et par

delà le religieux avec ce qu'il est convenu d'appeler la Mystique.

C'est-à-dire l'expérience intérieure, personnelle, individuelle, du rapport de l'être humain avec l'au-delà, avec ce que Lacan appelle le Réel en y mettant une majuscule. Ce n'est pas pour rien que dans le séminaire XX « *Encore* » Lacan débouche sur la question de la jouissance féminine, ce qu'il appelle la jouissance Autre et que c'est Sainte Thérèse d'Avila qu'il va prendre comme emblème de cette jouissance qui en fin de compte a pour objet, objet peut-être purement de l'ordre du signifiant, mais a pour objet ce qu'il est convenu traditionnellement d'appeler Dieu. On sait comment dans sa théorisation dans sa réflexion sur le langage, sur le parlêtre de l'homme qui est la nature même de son inconscient, on sait l'importance que Lacan donnait au fait que la parole rendait compte du silence et que d'une certaine façon du noyau même de l'être humain on ne pouvait rien dire de la même manière que les mystiques par leur expérience disent qu'ils ne peuvent rien dire de ce qu'ils ont vécu.

J'ai le sentiment d'avoir laissé de nombreuses questions de côté comme par exemple celle du surgissement. Par exemple Lacan est très proche et très attentif à cette conception de la création ex nihilo. Il y revient dans plusieurs séminaires lorsqu'il parle du surgissement du sujet. Jamais vous ne verrez Freud s'intéresser à la notion de la création ex nihilo, à partir de rien. En ceci, on pourrait dire que Freud est beaucoup plus grec que Lacan, il est très proche de la pensée grecque c'est-à-dire d'un monde incréé qui ne se pose pas la question du surgissement qui lui est fondamentalement biblique. L'être qui est en question dans la pensée biblique, qui ne s'appelle d'ailleurs pas l'être, mais "je serai qui je serai", cet être-là, est aux antipodes puisqu'il est celui qui introduit fondamentalement le temps, la temporalité, le devenir, qui introduit avec cette dimension du devenir la notion de création du monde. D'une certaine façon on peut donc penser que les relations de Lacan avec le religieux sont extrêmement problématiques et extrêmement ambiguës.

J'ai donc le sentiment d'avoir laissé de nombreuses questions de côté et certaines ne me sont certainement pas venues à l'esprit mais il

me semble que Lacan et la mystique, la mystique chez Lacan, ce n'est pas simplement l'objet d'une curiosité, ce n'est pas simplement l'héritage d'une culture religieuse qu'il possède mais c'est en quelque sorte un compagnonnage de la pensée mais également de l'écriture. Ce n'est

certainement pas une province à l'écart de la culture de Lacan mais c'est quelque chose qui touche à l'essentiel. Je pense que Lacan a découvert à travers ces textes mystiques un analogue de ce que lui-même théorise dans le champ de la psychanalyse.