

Michèle Achard

## Une pure jouissance L'ivre de Dieu, Al hallâj

---

*« Lorsque le mystique sort de cette ivresse, épouvanté d'une audace qui a pour elle l'excuse de l'état théophanique, il se réfugie dans un désir d'abolition de soi-même qui réparerait le blasphème : « Tuez-moi, ô mes compagnons ! Car pour moi, c'est mourir que de vivre et vivre que de mourir » Il se produit alors pour le mystique une situation extrêmement périlleuse. Il lui faut l'assistance d'un shaikh de grande expérience pour le sortir de l'abîme où sa conscience menace de s'effondrer et pour le conduire au degré supérieur, le degré qui est authentiquement le centre divin de son être ».*

---

O n l'appelait « al Hallâj », Le Cardeur, celui qui voyait dans les âmes et dénouait les consciences, celui qui avait démêlé le plus intime secret du Dieu de l'islam : son Unicité. J'en ai entendu parler en Inde, dans les années soixante-dix, sous le nom de Mansour Mastana, « Mansour l'enivré », l'ivre de Dieu.

Né en 244 de l'Hégire (858 après JC) dans la province perse du Fars, Husayn ibn Mansûr fréquenta, dès l'âge de seize ans des maîtres soufis (branche ésotérique de l'islam) et porta la robe de laine blanche (suf) des disciples de cette voie spirituelle.

Husayn se maria, eut trois fils et une fille, Fatima.

Quittant sa famille, il devint l'élève de Junayd célèbre maître soufi qu'il accepta pour directeur spirituel.

Puis, à la suite d'un pèlerinage à La Mecque, suivi d'une retraite spirituelle d'un an, il quitta l'habit des soufis et commença une vie de prédication dans les provinces de la Perse, puis en Inde, (où même les hindouistes parlent encore de lui comme l'un des plus grands mystiques de tous les temps), au Turkestan et en Chine.

Son influence immense fit des jaloux et on l'accusa d'être inspiré par Satan.

Après un nouveau pèlerinage à La Mecque, où il séjourna deux ans, il revint à Bagdad, capitale de la dynastie des Abbassides, où il se livra à une intense activité de prédication.

Prêchant pour les pauvres comme pour les plus puissants, il se fit des ennemis dans tous les groupes et dans tous les partis.

Surveillé par la police à la suite d'une fatwa lancée contre lui, il s'enfuit en Ahwâz.

Arrêté en l'an 913, après un premier procès à Bagdad, on le mit au pilori à l'une des portes de Bagdad avec cette inscription : « celui-ci est un missionnaire des Karmates » (les Karmates étaient partisans d'un état laïc et d'une mise en commun des biens de production) ; descendu du pilori, il fut jeté en prison : il passa huit années dans les geôles de la capitale.

Mais comme l'agitation qu'il avait créée ne se calmait pas, après un second procès, qui dura sept mois, il fut condamné à mort.

Pour celui dont le guide était devenu le Christ, -Issa, le Jésus de l'islam sunnite- commença la Passion. Son supplice (on lui coupa les mains et les pieds) et sa mort sur le gibet, furent complétés par l'incinération de son corps et la dispersion de ses cendres dans le fleuve Tigre, de sorte, pensaient les mollahs, que son corps ne puisse participer à la Résurrection.



Ce véritable martyr, causé au départ pour des motifs politiques, prouve la grandeur de l'effet qu'il avait produit et le danger que ses prédications avaient fait subir à l'orthodoxie d'une religion qui commençait tout juste à trouver une identité. Mais le supplice revêt également un sens religieux qui jette une lumière sur toute son expérience mystique.

Mais que signifie le mot « mystique » ?

Mystique a commencé par être un adjectif dont le substantif corrélatif était « théologie », précise Rudolph Otto, dans son livre « Mystique d'Orient, mystique d'Occident » (page 146) ; « la théologie mystique se distinguait de la théologie ordinaire en ce qu'elle enseignait les mysteria, les mystères, et montrait des profondeurs impossibles à connaître autrement. L'usage suivait en cela une trace plus ancienne encore... là même où l'on ne trouve aucune idée de Dieu, ou encore, là où l'idée de Dieu est indifférente pour l'expérience ultime » ; on parle alors d'une mystique de l'âme (p. 147).

Louis Massignon, l'un des plus grands islamologues et universitaire français du vingtième siècle, a étudié, dans son œuvre « La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam », au cours de quatre volumes superbement écrits, où il fait la biographie de la vie d'Hallaj ; il a traduit les poèmes du Diwan en français, les textes en prose et analysé les particularités de sa pensée et de sa méthode.

La seule œuvre de Hallaj qui a survécu à la destruction des mollahs est le « Kitab al Tawasin », qui comprend, entre autres, deux chapitres consacrés

à un dialogue entre Iblis-Satan et Dieu, qui lui demande de se prosterner devant Adam. Iblis refuse de le faire : il érige sa fidélité à l'Unique en un dogme absolu, privilégiant la loi en fétiche, ce qui attire la colère divine et le relègue dans une solitude millénaire.

Rafah Nached, la psychanalyste d'origine syrienne emprisonnée par les services de répression syriens et libérée, en 2011, sous la pression, entre autres défenseurs, des communautés psychanalytiques, a bien montré l'identification d'Hallaj à la rébellion d'Iblis, dans l'article de son livre paru chez Erès, sur « Le Tâsîn de la préexistence et de l'ambiguïté (p. 53 à 59). « Son amour pour Dieu est unique et exclusif. Il ne supporte aucun intermédiaire : c'est une relation sans troisième ».

Fethi Benslama, dans son livre, « La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam », nous explique, p. 292, que l'une des désignations principales de Dieu en Islam est l'Identique.

« Dieu est en effet appelé 'huwa huwa', ce qui veut dire littéralement Lui Lui ou Lui est Lui. Souvent, dans l'art calligraphique arabe, nous trouvons l'identique représenté par le huwa en miroir.



Huwa est tout à la fois la troisième personne du pronom personnel qui désigne l'absent et la copule qui tient lieu de verbe être en langue arabe.

Dans son étude 'Être et avoir dans leurs fonctions linguistiques' Emile Benvéniste signale ce fait et cite la phrase suivante en langue arabe : 'Dieu, Lui (=est) le vivant'.

Nous disposons de très nombreux exemples où les deux termes huwa huwa sont entrelacés en miroir et figurent en bonne place dans la mosquée, parfois même ornant le mur central, juste au-dessus de la tête de l'Imam, face aux fidèles en prière. La souveraineté absolue est ainsi représentée par cette écriture de l'entrelacement en miroir, c'est l'amour de Soi à Soi, propre à Dieu, auquel non seulement l'homme n'a pas droit, mais qu'il doit, de plus, vénérer comme la figure inaccessible du Tout Autre.

Mais à bien considérer ce fait, dès que le redoublement du huwa devient entrelacement, le miroir est annulé, puisqu'en principe, le miroir sépare de la confusion. »

Le psychanalyste Sami Ali a traduit le Diwan d'Hallaj, (Albin Michel 1998 collection poche bilingue) qu'avait auparavant publié Massignon.

Le poème suivant illustre la relation en miroir, mais fait aussi sentir le

merveilleux parfum qui émane de cette langue où l'extase déploie ses volutes et ses vertiges

- « J'ai un Bien-Aimé que je visite dans les solitudes.
- « Présent et absent aux regards
- « Tu ne me vois pas l'écouter avec l'ouïe
- « Pour comprendre les mots qu'Il dit
- « Mots sans forme ni prononciation
- « Et qui ne ressemblent pas à la mélodie des voix.
- « C'est comme si, en m'adressant à Lui
- « Par la pensée, je m'adressais à moi-même
- « Présent et absent, proche et lointain.
- « Les figures des qualifications ne peuvent Le contenir
- « Il est plus près que la conscience pour l'imagination
- « Et plus caché que les pensées évidentes.

Et cet autre poème, qui laisse entendre l'éclipse du moi par Lui, ce jeu entre moi et Lui, entre je et Celui, « entre la première personne, ana, (qui est dite en grammaire arabe mukhâtib, le locuteur) et la troisième personne, huwâ (désignée encore en grammaire arabe par gâ'hib, l'absent). Lorsque anâ déclare être huwâ, se met en scène la huwiyya, équivalent exact de l'illégitimité, de l'ipséité. (Abdelwahab Meddeb, Contre-Prêches, Seuil 2006) » :

- « Je suis devenu Celui que j'aime et Celui que j'aime est moi
- « Nous sommes deux esprits dans un seul corps
- « Si tu me vois, tu Le vois
- « Et si tu Le vois, tu nous vois.

Dans la tradition soufie, on nomme cette opération shat'h, mot que Louis Massignon traduit par « locution théopathique » et qu'Henri Corbin transpose en « paradoxe inspiré ». Cette forme sémantique, qu'on appelle trope, oxymoron ou shifter (R.Jakobson) est une combinaison de deux mots pas nécessairement en exacte opposition, qui donne un effet paradoxal poussant l'allocutaire à s'interroger non plus sur le sens, mais sur un au-delà de celui-ci.

« Le mot shat'h est un substantif qui dérive de la racine verbale trilitère sh.t'. h., dont le sens renvoie à la crue d'un fleuve, lorsque les flots débordent et envahissent le pays qui s'étend près des berges. Aussi, fidèles à ce sens, il nous faudra rendre shat'h par « débord ». (Abdelwahab Meddeb, ibidem)

Qu'est-ce qui fait « déborder » le mystique en extase ?

Un ami d'Hallaj a dit que les poèmes lui sortaient de la bouche, dans toute leur perfection, quand il était en extase.

Nous allons maintenant nous rapprocher d'Henri Corbin, le philosophe qui a été le premier à traduire en français « Qu'est-ce que la métaphysique » de Heidegger, (en 1937) et qui a créé le département d'iranologie à l'Institut français de Téhéran.

Il y a fondé la Bibliothèque iranienne où ont été publiés, entre 1939 et 1945, les classiques de cette tradition oubliée. En 1954, il est nommé directeur d'étude à l'école pratique des Hautes Études, où il succède à Louis Massignon à la chaire de « l'islamisme et religions d'Arabie ». Il revendique son appartenance au courant philosophique de la phénoménologie, dont il a déployé la méthode de façon très originale. En 1974, il a fondé un Centre international de recherche spirituelle comparée, à l'université Saint Jean de Jérusalem où se rencontrent des spécialistes des trois religions abrahamiques.

C'est le philosophe Christian Jambet qui a reçu son héritage et qui continue son œuvre, tout en montrant comment la révolution iranienne a ignoré la gnose ésotérique, privilégiant le « kalam » dans sa présentation dogmatique du schisme, qui en fait une branche sectaire et fondamentaliste.

Henri Corbin a traduit et commenté le livre sur les paradoxes soufis de Ruzbehan Bâqli (Shar-e shatiyat) : il écrit que la « shatiyat » -qui est le substantif du mot « shat'h »- fait partie des audaces que les fidèles d'amour, ainsi appelle-t-il les mystiques ivres, ne reculent pas à pratiquer, scandalisant les rigides orthodoxes.

Dans le tome 3 de sa somme « En Islam iranien » (p.229) il précise :  
«... le soufisme iranien a dû lutter pour faire admettre que le terme 'ishq (éros) puisse qualifier le rapport du fidèle avec son Dieu...

Pour concevoir et éprouver cet éros divin, il faut s'ouvrir à une épiphanie personnelle et indivise ; le fruit en est cette mystique d'amour nuptial à l'égard de laquelle le sentiment communautaire et égalitaire du monothéisme de la Loi ne pouvait concevoir qu'alarme et jalousie. Hallaj, Sohrawardi, 'Attar, Rûmi, Ibn Arabi, tant d'autres, avec tous leurs disciples, ont été les héros de cette religion d'amour, laquelle pratique le Coran comme une version du Cantique des Cantiques... Le groupe spirituel auquel correspond en propre ce haut degré de compréhension ésotérique est celui des « amants mystiques », plus exactement ceux que nous avons caractérisés comme les « fidèles d'amour », en raison de ceux qui, en Occident, autour de Dante, se sont donné le nom de « fedeli d'amore ».

Dans son livre « Jouir entre ciel et terre », Raymond Aron (l'Harmatan, 2003) montre comment, au XIIe siècle, en Provence, l'amour courtois et la foi cathare ont été un passage pour la société occidentale, qui a permis un décentrement, de la transcendance vers l'immanence et comment ce phénomène a amené la révolution philosophique initiée par René Descartes, apportant aux fidèles la primauté du doute et de son corollaire, la raison.

Mais pour les fidèles d'amour comme Hallaj, qui vivait au Xe siècle, le meilleur moyen d'arriver à Dieu, c'est plus que la foi, c'est l'amour absolu qui amène l'effacement de soi dans l'Unique. Cet élan vers l'Unique n'efface pourtant pas l'existence du corps, mais l'intègre dans un instant où le dedans et le dehors sont fusionnés :

« Je ne cesse de flotter dans les mers de l'amour  
« Les flots me soulèvent et m'abaissent

« Tantôt les flots me soulèvent  
 « Tantôt je choisis et sombre  
 « Enfin Il m'amena en amour  
 « Là où il n'y a pas de rivage  
 « J'appelai Celui dont je ne dévoile pas le nom  
 « Et que jamais je ne trahis en amour  
 « Que mon âme ne t'en veuille pas, Seigneur,  
 « Car tel ne fut pas notre pacte !

Et c'est alors que se dévoile un « état » mystique (bien connu de la gnose), présage de l'Unique, qui se reflète et se condense en orbes tournoyantes, de l'effacement du visible à l'éblouissement, presque à l'évanouissement :

« Les lumières de la lumière de la Lumière  
 « Ont des lumières dans la création  
 « Et le Mystère a des mystères dans la conscience  
 « De qui savent le garder  
 « Et l'Être dans les êtres est un être créateur  
 « Où mon cœur se repose, fait don et élit  
 « Avec l'œil de la raison contemple ce que je décris  
 « Car la raison a plus d'une ouïe consciente et d'un regard.

Quant à la source, elle reste ailleurs, ce « soleil hors d'atteinte » vers lequel tourne le savoir mystique, qui détermine une poésie où s'intègre le silence insondable du Mystère et qui, au lieu de le nommer, fait signe vers un horizon indépassable :

« J'ai donc dit : O mes biens-aimés, c'est le soleil !  
 « Sa lumière est proche mais Il est hors d'atteinte.

La condition de l'Essence divine est de rester à jamais inaccessible.

Nous sommes conduits au septième ciel, en cette terre d'Urqualya dont parle si bien Henri Corbin, mais une question se pose, qui fait choir du sublime notre conscience sécuritaire d'individu européen du XXI<sup>e</sup> siècle :

Pourquoi, mais pourquoi a-t-il appelé le supplice, pourquoi avoir voulu le martyr ?

Car il l'a appelé de tous ses vœux, il l'a provoqué !..... Au moins, l'a-t-il prédit, et tous ses amis ont pu en témoigner. Même sa poésie en témoigne :

« Nullement injuste  
 « Celui qui me convie à boire !  
 « Il me donna à boire comme Il boit  
 « Tel l'hôte traitant l'hôte  
 « Puis quand la coupe circula  
 « Il fit apporter la peau du supplice et le glaive  
 « Ainsi advient-il  
 « De qui s'enivre avec le Dragon, l'été

Ce qu'il boit dans cette coupe, c'est ce vin mystique, l'état d'ivresse que provoque la proximité de la divine présence, ce vin chanté par le grand poète persan Hâfiz et notre contemporain Salah Stétié (Fata Morgana 1998).

Sami Ali, dans son introduction aux « Poèmes Mystiques » d'Hallaj, page 18, explique que ce « Dragon » est l'un des motifs astrologiques de la poésie persane, ce lieu de rencontre entre le soleil et la lune intérieurs, le moment de l'éclipse, de la mort et de la transfiguration de soi. « Mais il est sans doute aussi le Dragon de l'Apocalypse, c'est-à-dire Satan. Celui-ci, Iblis ou Shayttan en arabe, dérive du verbe shatana, qui signifie éloigner ou s'éloigner, si bien que, dans ce poème, sous les espèces du Dragon, Dieu est l'agent de l'éloignement : négatif de Dieu, Dieu en négatif. »

Lorsqu'Hallaj se trouve dans cet état d'ivresse mystique, qui n'a rien d'infamant mais, redisons-le, est le signe le plus haut du pressentiment du Réel, fuse de lui, déborde de lui la « jaculation » qui l'a rendu célèbre à tous les mystiques « Anal'Haqq », « je suis Dieu ».

Nous allons reprendre le livre de Corbin (En islam iranien t.3 page 283), où le soufi Semnani (1961-1336) souligne :

« Lorsque le mystique sort de cette ivresse, épouvanté d'une audace qui a pour elle l'excuse de l'état théophanique, il se réfugie dans un désir d'abolition de soi-même qui réparerait le blasphème : « Tuez-moi, ô mes compagnons ! Car pour moi, c'est mourir que de vivre et vivre que de mourir » Il se produit alors pour le mystique une situation extrêmement périlleuse. Il lui faut l'assistance d'un shaikh de grande expérience pour le sortir de l'abîme où sa conscience menace de s'effondrer et pour le conduire au degré supérieur, le degré qui est authentiquement le centre divin de son être ».

Et Corbin de commenter, (p. 284) : « Ce qui se passe dans le cas du « Je suis Dieu » de Hallâj, c'est en somme une rupture prématurée du processus de croissance et de maturation, une initiation manquée »

Ce drame est causé par le dévoilement d'une réalité « à un moi qui n'est pas encore totalement purifié de l'ivresse, c'est-à-dire de l'inconscience qui obscurcit et fausse les perceptions au niveau » d'un centre spirituel supérieur.

Nous allons maintenant tenter un rapprochement, en ce qui concerne cette « inconscience », avec le travail qu'opère la psychanalyse sur les contenus inconscients. Plus précisément, nous allons poser la question suivante :

Est-ce que « l'ivresse » dont parle Corbin ci-dessus peut être assimilée, dans le vocabulaire lacanien, à ce qu'on appelle « la jouissance » ?

Pour essayer de répondre à cette question, nous évoquerons des moments de l'enseignement de Jacques Lacan, écrits ou dits lors des séminaires.

En conclusion de son écrit « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » Lacan écrit une phrase assez peu facile à comprendre :

« Dans le recours que nous préservons du sujet au sujet, la psychanalyse peut accompagner le patient jusqu'à la limite extatique du « Tu es Cela », où se révèle à lui le chiffre de sa destinée mortelle, mais il n'est pas en notre

seul pouvoir de praticien de l'amener à ce moment où commence le véritable voyage ».

Ce « tu es cela » est une « mahavakia », une grande parole des Upanishads hindous, une grande exhortation, bien connue des connaisseurs du Védanta, qui appelle le chercheur spirituel à réaliser le « Un-sans-second », qui est existence, conscience et béatitude (sat-chit-ananda), l'espace de la non-dualité absolue.

Ceci n'est pas une interprétation hasardeuse, car il est vrai que Lacan cite plusieurs fois des passages de la tradition hindoue (à la fin de « fonction et champ de la parole », ou encore le grand auteur du Shivaïsme du Cachemire, Abhinavagupta) et que sa connaissance de la culture chinoise et japonaise n'est plus à découvrir.

Ce que dit Lacan dans la phrase ci-dessus, c'est que la psychanalyse peut amener le sujet jusqu'à un certain point, « extatique », dit-il, mais qu'à partir de cette limite « commence le véritable voyage ». Et qu'est-ce que c'est que cette limite ? « le chiffre de sa destinée mortelle » et le « véritable voyage », voyage vers la vérité, c'est le « Un-sans-second » du védanta, au seuil duquel Hallâj se trouve dans le « débord » et où il semblerait qu'il ait pris cette pure jouissance pour la fusion de son individualité en Dieu.

Lacan a beaucoup théorisé, au cours des années suivantes et, s'il dit que ses Écrits sont ce qu'il y a de mieux avec ceux des mystiques (1973, Séminaire « Encore » : « ces jaculations mystiques, ce n'est ni du bavardage, ni du verbiage, c'est en somme, ce qu'on peut lire de mieux – tout à fait en bas de page, note – y ajouter les Écrits de Jacques Lacan, parce que c'est du même ordre »), il serait intéressant d'examiner, dans certains de ses séminaires, ce qui a trait au savoir et à la jouissance dans l'enseignement de Lacan.

Dans son séminaire « D'un autre à l'Autre » (1969), Lacan déclare que la spécificité du Dieu des Hébreux est qu'il parle et que la « dimension de la Révélation comme telle, à savoir la parole comme porteuse de vérité n'a jamais été mise dans un tel relief en dehors de cette tradition ». Là encore, comme pour Freud, on voit une mise à l'écart du Prophète Mohamad et de la religion du Coran.

La dimension de la Révélation, c'est donc que la parole est porteuse de vérité.

Mais, « par rapport à ce champ de vérité, le savoir est ailleurs... ça veut dire la distinction de la vérité et du savoir ».

Or, ce que la psychanalyse a révélé, « c'est ce qui se produit dans le savoir, c'est l'objet petit a — cause du désir -, c'est-à-dire cause de la division du sujet, à savoir qu'à côté de cet être dont il croit s'assurer, il est, essentiellement et d'origine, manque. »

Pour Lacan, le Dieu des philosophes a le « même siège » que le Dieu des Hébreux, le principe de raison suffisante, que situe le grand Autre, lieu du code, trésor des signifiants, ce qui sait, et sujet supposé savoir dans la cure analytique.

Or, ce siège commun dont parle Lacan, émet parfois des paroles fondatrices, des phrases structurées grammaticalement comme un langage venant de l'Autre, sous une forme inversée.



Cela paraît mystérieux, ce genre de parole : parce que c'est l'Autre qui est engagé par cette parole ; qui plus est, le sujet qui profère cette parole profère un ordre de meurtre contre lui-même, à travers cette parole qui l'anéantit. C'est le cas, peut-être, pour ce « Anal'Haqq », « Je suis la Vérité », proféré par Hallaj, qui lui prescrit de s'anéantir pour réaliser le meurtre de ce qui lui barre le passage vers ce Dieu qui serait le grand Autre.

Quant à la vérité, qui est la chose freudienne, « elle a pour propriété d'être asexuée ». Le savoir, lui, qui se révèle par l'agir, par l'acte, est de la nature du rapport sexuel « une relation définissable comme telle entre le signe du mâle et celui de la femelle ».

« Ce que nous révèle la psychanalyse, c'est que la dimension de l'acte, de l'acte sexuel en tout cas, mais du même coup, de tous les actes, sa dimension propre, c'est l'échec. C'est pour cela qu'au cœur du rapport sexuel, dans la psychanalyse, il y a ce qui s'appelle la castration ». (Séminaire d'Un autre à l'Autre)

La castration, c'est ce qui fait que le sujet ne sera plus soumis à boucher l'abîme du grand Autre et c'est le phallus qui va stabiliser la structure en faisant frontière au niveau de ce trou, qui va découper le champ du symbolique en un lieu phallique et un lieu Autre, entre jouissance phallique et jouissance Autre.

Il a été avancé que les mystiques ignoraient la castration et ainsi, se trouvaient pris dans cet abîme de la jouissance Autre, que Lacan appelle aussi jouissance féminine.

Si Dieu a été mis du côté de l'Autre, c'est en quelque sorte lui conférer une place dans l'être ; cela ne veut pas dire pour autant qu'il existe, qu'il peut parler, qu'on peut l'aimer.

À propos de l'expérience des mystiques, il est intéressant de poser la question : est-ce qu'il y a un savoir, dans le Réel ?

Dans le Séminaire « Les Non dupes errent », Lacan déclare, le 18 février « il y a du savoir dans le Réel qui fonctionne sans que nous puissions savoir comment l'articulation se fait dans ce que nous sommes habitués à voir se réaliser », plus loin, il ajoute qu'entre la supposition d'être et la pensée ordonnatrice, il y a une articulation qui se fait par « un savoir immanent au Réel, qu'il n'y aucune façon de résoudre sinon à déjà l'y mettre sous la forme du ' nous ', sous la forme de quelque chose que le Réel saurait ce qu'il a à faire ».

Rappelons que le « nous » était pour les Grecs, et Anaxagore en particulier, la cause première de la création, son intelligence agente, dirait Corbin.

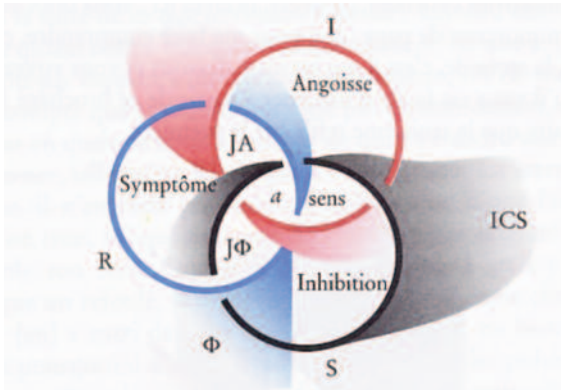
Mais les suppositions d'être et de pensée ordonnatrice font que ce savoir dans le réel apparaît comme une projection imaginaire. Et Lacan rejette toute conception qui pose la pensée comme principe autonome et indépendant.

En plus du discours de la science, qui installe un savoir bien particulier dans le Réel, avec l'écriture mathématique, il y a la lettre, qui « touche au bord du Réel », l'écriture, qui présentifie le Réel.

Le savoir inconscient est réel, plutôt que « dans le Réel », en tant qu'il n'a pas de sujet qui le sache.

Dans son Séminaire RSI, Lacan déclare que ce qui apparaît dans le champ du Réel, ce n'est pas la pure projection du savoir divin, mais le symptôme « effet du Symbolique en tant qu'il apparaît dans le Réel (11 mars 1975) ».

On peut mieux comprendre ceci en observant le dessin des trois ronds RSI où quatre zones viennent border les cercles en trois cornes : l'angoisse pour l'Imaginaire, l'inhibition pour le Symbolique et le symptôme pour le Réel, avec le coincement, à la croisée des trois ronds de la jouissance phallique, de l'objet petit a au centre et de la jouissance Autre.



Et ce qui fait la majeure partie de l'ombre grise, c'est l'inconscient, qui passe sous le symbolique pour venir faire corne dans le Réel avec le symptôme : le symptôme, « effet du Symbolique en tant qu'il apparaît dans le Réel », dit Lacan.

Quand plus rien ne vient fixer la consistance de ce nœud à trois, Lacan trouve une solution, la ligne, l'ouverture du rond en une ligne infinie, travaille qui l'amène à faire référence au concept heidegérien d'existence, qu'il définit comme « ne tenir son soutien que d'un dehors qui n'est pas ».

Pierre Ricard commente : « À l'être plein ou à l'existence comme actualité ou comme fait d'être, il y a à substituer l'être hors de soi de l'extase, une émergence sans assise d'être qui ne consiste que dans l'écart qui la constitue ».

On voit bien, aussi, sur le dessin ci-dessus, que les jouissances (phallique pour le symbolique et Autre pour l'Imaginaire), n'ont pas de lieu d'existence et rencontrent la notion d'impossible, qui qualifie le Réel.

Donc, il n'existe pas de jouissance Réelle, pas de jouissance absolue, pas de jouissance pure.

Assertion qui pourrait rejoindre la remarque d'Henri Corbin sur le fait qu'Hallâj aurait manqué l'étape ultime de son évolution en succombant à une jouissance qui s'est trouvé être meurtrière pour lui et l'a désavoué auprès des docteurs de la tradition, qui disent que seule la « sobriété » convient au mystique, de sorte qu'il ne dévoile pas le suprême secret de la gnose soufie, l'Unicité, qui fait que l'amant disparaît dans l' Aimé.

À l'appui de cette remarque, je citerai le Hadith Bukhari, cher à un Ami qui nous a quittés :

«... Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par des œuvres sur-érogatoires, jusqu'à ce que Je l'aime, et lorsque Je l'aime, c'est Moi qui suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il perçoit, sa langue par laquelle il saisit et son pied avec lequel il marche... ».

Comme l'analyse Abdennour Bidar, dans son livre « L'islam face à la mort de Dieu », (p. 158), et s'appuyant sur l'œuvre du poète-philosophe

pakistanaï Mohamed Iqbal (1873-1938) : « la transcendance que l'homme vise ne le contraint pas à sortir de lui-même. Il ne trouve pas le Soi créateur en se séparant de son ego, mais en portant à son point d'intensité maximale l'expérience de l'égoïté ». Ce qui ouvre encore une autre perspective sur l'expérience des « spirituels » et son importance peut-être considérable pour l'évolution des sujets humains.

Je voudrais, en fin de ce petit essai, faire un aparté sur les raisons qui m'ont donné le désir d'étudier la face mystique de l'islam : elles sont, bien sûr et avant tout, liées à mon histoire personnelle, mais aussi à ma pratique d'éducatrice spécialisée en foyer d'accueil d'urgence pendant plus de trente ans, où un grand nombre d'enfants et d'adolescents, issus des deux et troisièmes générations d'émigrants du Maghreb trouvent un hébergement pour des périodes plus ou moins longues, et, actuellement, les jeunes migrants venus des pays du Moyen Orient ou d'Asie, pratiquants de leur religion sans pour autant être des extrémistes. Il est évident qu'une bonne compréhension des cultures d'islam n'est en rien superflue dans l'accueil de ces jeunes et qu'une certaine possibilité d'ouverture à la psychanalyse ne peut qu'ajouter une approche importante à la connaissance des phénomènes connexes à une pratique religieuse, voire à l'observation des jouissances de l'actuel.

Pour conclure, cette tentative de mettre en regard l'expérience d'Hallâj et certains développements de l'enseignement de Lacan ne semble pas dénuée de résonances, même si le rapprochement est un peu hardi.

Nous n'avions, bien sûr, pas eu pour ambition de faire la psychanalyse de ce grand mystique du dixième siècle, mais il nous a paru passionnant de tourner autour du concept de jouissance, pour le mettre en écho avec cette évocation de l'ivresse des mystiques, si présente dans la poésie arabo-musulmane, du cœur vibrant de l'Andalousie jusqu'aux confins de la Perse et de l'Inde, et qui embrase, encore aujourd'hui, tout autant les fous de Dieu que les fous de Poésie.

#### BIBLIOGRAPHIE :

##### **Louis Massignon**

La Passion de Hallaj (4 vol.)/Gallimard 1975 et 2010  
Le Diwan d'Hallaj poèmes/Seuil 1981

##### **Henri Corbin**

En islam iranien (1, 2, 3, 4)/TEL Gallimard 1971  
Le jasmin des fidèles d'amour/Ed. Verdier 1991

##### **Rudolph Otto**

Mystique d'orient, mystique d'Occident/Payot 1951

##### **Raymon Aron**

Jourir entre ciel et terre/l'Harmattan 2003

##### **Sami-Ali**

Diwan d'Hallaj/Albin Michel Collection bilingue 1998

Kitab al Tawasin : Hallaj, le livre des Tawasin, jardin du savoir  
Editions du Rocher/1994

**Fetih Benslamma**

La psychanalyse à l'épreuve de l'islam/Flammarion 2004

**Abdelwhab Meddeb**

Contre-Prêches/Seuil 2006

**Abdenour Bidar**

L'islam face à la mort de Dieu : Mohamed Iqbal/FB Editeur 2010

Comment sortir de la religion/Ed. de la Découverte 2012

**Rafah Nached**

Psychanalyse en Syrie/Eres2012

Dire l'indicible/Revue « Psychanalyse » n°21

**Salah Stétié**

Le vin mystique/Fata Morgana 1998

**Jacques Lacan**

Ecrits Seuil 1970

Séminaire « D'un autre à l'Autre » (1969)

Séminaire « Encore » (1973)

Séminaire « R S I » (1975)