

Jelica Šumič Riha*

L'écriture mystique ou la « jouissance d'être »

Mystique, l'obscur auto-perception du royaume extérieur au moi, du ça.¹

Il y a une jouissance [...] *au-delà du phallus*. [...] Il y a une jouissance à elle, à cette *elle* qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance qu'elle éprouve – ça, elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. [...] Il est clair que le témoignage des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien. [...] Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ?²

La psychanalyse vise à ce que le sujet se réalise, au-delà de ses identifications, comme une réponse à l'impossibilité de rapport sexuel, à ce que le sujet advienne comme réponse du réel. « Chacun est un poème » dit Lacan pour signaler que la psychanalyse ne vise pas l'universel dans le sujet, mais plutôt ce qu'il y a de plus singulier chez l'être parlant : l'émergence du mode de jouir comme suppléance à cette inexistence du rapport sexuel. Mais en quel sens le nouage de l'écriture et de la jouissance, que nous avons choisi comme point de départ, pourrait nous servir de fil conducteur dans notre interrogation sur les modes singuliers de cette suppléance ? Il s'agit notamment de savoir si la jouissance reste coupée de la parole, indicible comme l'est censé être le Dieu des mystiques. Y'a-t-il une suppléance qui se supporte du langage ou faut-il plutôt soutenir que chacun, dans son mode de jouir, semble réduit à être « le partenaire de sa propre solitude » ?

95

Si, pour repérer les lieux où la psychanalyse rencontre l'expérience mystique, nous partirons de l'enseignement de Lacan et non de celui de Freud qui, comme on le sait bien, n'était pas porté sur la mystique, c'est parce que Lacan n'a pas hésité à coupler Dieu avec une jouissance qui, tout en étant indicible, s'ouvre vers l'Autre, vers le symbolique. Ce n'est nullement un hasard si, juste à la suite de son

¹S. Freud, *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1987, p. 288.

²J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, pp. 69–71.

évocation de cette jouissance que les femmes et les mystiques éprouvent, mais dont ils ne peuvent rien dire, Lacan enchaîne brutalement : « Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ? »³

« Etre-Un avec Tout »

Il faut souligner qu'à la différence de Lacan, les rapports de Freud à la mystique ne sont pas très engageants. Dans une lettre écrite à Romain Rolland à propos de ce que celui-ci avait décrit comme une « sensation océanique », sentiment immédiat d'être attaché au monde par des liens directs, Freud avoue une « fermeté », voire une répulsion, face à cette union avec le grand Tout : « Combien me sont étrangers les mondes dans lesquels vous évoluez ! La mystique m'est aussi fermée que la musique ».⁴ La position de Freud dans cette lettre anticipe en quelque sorte la critique qu'il adresse dans *Malaise dans la culture* au « sentiment océanique », plus précisément, à l'idée que « tout se dirige vers l'Unité océanique, vers la symphonie des mondes en mouvement où s'harmonisent les milliards d'êtres »⁵. En effet, dans le premier chapitre de sa *Malaise*, Freud attribue l'idée d'un « lien indissoluble, d'une appartenance à la totalité du monde extérieur »,⁶ en un mot, l'idée d'« être-un avec le Tout » que le « sentiment océanique » est censé exprimer, à la « restauration du narcissisme illimité »⁷ propre au *Lust-Ich* primitif, puisque, à ce stade, du fait qu'il n'y a pas d'opposition entre le dedans et le dehors, « le moi contient tout ». Ce sentiment océanique, où « les contenus de représentations qui conviennent [à ce moi-plaisir primordial] seraient précisément ceux d'une absence de frontières et ceux d'un lien avec le Tout »,⁸ n'est, dit-il, qu'« un seul état exceptionnel ». Or la psychanalyse

96 nous apprend à connaître un grand nombre d'états dans lesquels la délimitation du moi d'avec le monde extérieur devient incertaine, ou dans lesquels les frontières sont tracées d'une manière vraiment inexacte ; des cas où des parties du corps propre, voire des éléments de la vie d'âme propre, perceptions, pensées, sentiments, apparaissent comme

³ *Ibid.*, p. 71.

⁴ S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, Paris, Gallimard, 1966, lettre du 20 juillet 1929.

⁵ R. Rolland, *Inde, Journal 1915-1943*, Paris, Albin Michel, 1960, p. 428.

⁶ S. Freud, *La malaise dans la culture*, Paris, Quadrige/PUF, 1995, p. 6.

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 9.

étrangers et n'appartenant pas au moi, d'autres cas où l'on impute au monde extérieur ce qui manifestement a pris naissance dans moi et devrait être reconnu par lui.⁹

Si on se propose, comme nous le faisons, de repérer ce qui, sur la mystique, peut se trouver dans les écrits de Freud, il faut bien constater qu'il a une position plus équivoque qu'on le croit face à cette expérience énigmatique. D'une part, Freud attribue le fameux « sentiment océanique » à la « création de fantasmes ». En effet, « avec l'introduction du principe de réalité, dit-il, une forme d'activité de pensée se trouve séparée par clivage ; elle reste indépendante de l'épreuve de réalité et soumise uniquement au principe de plaisir. C'est cela qu'on nomme la *création de fantasmes...* ». ¹⁰ On peut, pour poursuivre dans cette direction, dire que l'expérience mystique refléterait en quelque sorte le pouvoir de l'inconscient lui-même. D'autre part, il laisse la possibilité que l'expérience mystique offre un cadre pour penser le bouleversement des frontières entre les régions du psychisme :

nous nous représentons aisément, dit-il, que certains pratiques mystiques arrivent à bouleverser les relations normales entre les divers fiefs psychiques, que la perception devient ainsi capable de saisir des rapports dans le moi profond et dans le ça qui lui seraient sans cela restées impénétrables¹¹.

La singularité de la mystique, telle que nous présente Freud, consisterait à effectuer, pour reprendre l'expression de Paul-Laurent Assoun, « une curieuse *transgression topique*, sous forme d'une sorte de translation des frontières »¹². Si l'expérience mystique, cette « auto-perception obscure du règne, au-delà du moi, du ça », pour reprendre la définition freudienne du mysticisme, met en chantier une relation à l'inconscient que la psychanalyse a à écarter pour rester fidèle aux Lumières et à l'esprit scientifique, le fait que le sujet mystique ferait l'expérience de ce que, quelque part en lui, règne le ça, permet à Freud de désigner le parcours propre à la psychanalyse. L'expérience mystique désignerait ainsi un état-limite « indicible », suspect, dans la mesure où l'idée de l'auto-perception où

⁹ *Ibid.*, pp. 7–8.

¹⁰ S. Freud, « Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques », *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1984, pp. 138–139.

¹¹ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, p. 111.

¹² P.-L. Assoun, « Freud et la mystique », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, no. 22, automne 1980, p. 60.

sujet et objet coïncideraient attribue le rôle du sujet au ça lui-même. En d'autres termes, Freud se révèle hostile à la mystique parce que l'expérience mystique, selon lui, renvoie à un « langage émanant *immédiatement* de la 'représentation de chose' », pire, dans la mystique, « la Chose parlerait toute seule »¹³. En fin de compte, l'erreur mystique, dans la conception freudienne, consiste à vouloir se passer du passage de la représentation de chose à la représentation de mot. Freud ne peut donc que refuser la mystique puisque celle-ci occulte la brèche du psychique et du somatique, ce point même auquel « les efforts thérapeutiques de la psychanalyse s'appliquent »¹⁴.

A première vue, la mystique et la psychanalyse ont le but commun : élargir le champ de perception et transformer son organisation de sorte que le sujet puisse s'approprier « de nouveaux fragments de ça », comme le dit Freud. Or, comme le souligne Assoun dans son étude sur « Freud et la mystique », le double intérêt de la réflexion freudienne sur la mystique consiste non seulement à concevoir d'où provient l'aptitude de certains sujets à accéder immédiatement aux relations dans les profondeurs du moi et du ça, « normalement inaccessibles », ce qui permet à ces sujets d'accéder à leur propre vérité mais aussi à rendre visibles les limites de la mystique qui « érige en idéal son impasse même »¹⁵. C'est là, en cet indicible, point d'attaque commun de la psychanalyse et de la mystique, que Freud propose la voie obligée pour la psychanalyse : faire passer l'indicible jouissance immédiate du ça par les représentations verbales, c'est à ce point aussi qu'est énoncé le fameux impératif *Wo Es war, soll Ich werden*.

L'Autre jouissance

98 Sur la question de la mystique, Lacan n'est décidément pas freudien. S'il refuse de « pathologiser » la mystique ou de la ramener à « des affaires de foutre »¹⁶, c'est parce que la mystique, comme il l'affirme expressément dans *le Séminaire Encore*, « 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 » (p. 70). Contrairement à Freud qui, nous avons vu, ramène la visée de l'Être-Un avec le Tout de la mystique au fantasme, Lacan, quant à lui, cherche

¹³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 111.

¹⁵ P.-L. Assoun, « Freud et la mystique », p. 63.

¹⁶ J. Lacan, *Encore*, p. 71.

dans les écrits des mystiques une élaboration de la jouissance qui se situerait au-delà du fantasme.

A suivre Lacan, le premier statut de la jouissance est d'être interdite « à qui parle comme tel »¹⁷. Partant de la thèse lacanienne selon laquelle le signifiant a des effets de mortification de la jouissance, on pourrait dire que le sujet lui-même, c'est-à-dire le sujet tel qu'il émerge de la détermination signifiante, est castration de jouissance. Si, d'une manière générale, « rien ne force personne à jouir sauf le surmoi »¹⁸, comme l'énonce d'ailleurs la phrase conclusive de « Subversion du sujet et dialectique du désir » : « La castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la loi du désir »¹⁹, il faut distinguer deux figures du surmoi : le surmoi freudien s'appuie sur l'existence d'un x qui dit non à la castration. C'est l'exception du père qui fonde la règle pour que tout x est soumis à la fonction phallique. En revanche, le surmoi lacanien, soutenu par un énoncé paradoxale : « Jouis ! », est une fonction limite, liée, non pas à la castration, mais à la non-castration, démontrant par là que la castration originelle de jouissance ne tient pas à l'Autre comme tel mais au signifiant, puisque c'est de structure que nulle réconciliation de l'Autre et de la jouissance n'est envisageable. C'est le signifiant qui barre la jouissance et la cause en même temps. Cette jouissance que le signifiant rend possible en la localisant dans certaines limites imposées par la castration, Lacan nomme la jouissance phallique, la seule permise par l'opération signifiante, la seule commune à tout parlêtre : la jouissance, dit Lacan, est « marquée par ce trou qui ne lui laisse pas d'autre voie que celle de la jouissance phallique »²⁰.

Il en découle que pour tout sujet le phallus est le passage obligé pour subjectiver son sexe et permet une jouissance pour tous – la jouissance phallique – fondée dans la castration et bornée par la formule de l'exception paternelle qui crée la règle : il y en a un qui dit non à la castration. Alors que, pour Freud et pour Lacan, quelque soit la voie prise par un parlêtre, elle est entièrement réglée par la position à l'égard du phallus, pour Lacan, il y aurait un « au-delà » du phallus. Il demande, en effet, « comment ce qui jusqu'ici n'est que faille, béance dans

¹⁷J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 821.

¹⁸J. Lacan, *Encore*, p. 10.

¹⁹J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », p. 827.

²⁰J. Lacan, *Encore*, p. 14.

la jouissance, serait réalisé ? »²¹ C'est du côté des parlêtres qui s'inscrivent en position féminine par rapport à la fonction phallique, c'est-à-dire à la castration, que Lacan cherche la réponse à sa question. En effet, il s'avère qu'une part des êtres parlants n'est pas toute prise dans cette fonction. La Femme n'est pas toute, une part y échappe, qui l'exclut de la logique ordonnée par le signifiant phallique. Cette absence de limitation par le phallus se fonde de l'absence d'exception qui construirait un ensemble incomplet, comme du côté homme. Si la Femme n'y est pas toute, il n'y en a pas une qui n'y est pas du tout. C'est de là que la Femme peut être située du côté de la folie, hors de l'ordonnement phallique. On pourrait dire que la particularité de la position féminine est le redoublement du manque du côté des femmes : manque à avoir et manque à être.

En effet, il y a deux solutions possibles pour manier ce double manque : une fausse solution, « psychotique », et une vraie solution qu'on pourrait, à la limite, désigner comme « mystique ». Une femme peut se mettre dans la position d'être tout pour un homme – au nom de l'amour. Ce « être tout pour l'homme » vise à transformer tout son avoir en être : « tout donner pour être tout ». Pour Lacan, ce n'est que la fausse solution du masochisme féminin dans la mesure où le sujet se retrouve vide dès qu'il s'aperçoit qu'il n'est plus rien pour l'autre. La position d'« être tout pour un homme » n'est qu'une fausse solution parce qu'elle implique un recouvrement entre le tout et le rien, un recouvrement qui s'inscrit dans une logique du tout. Posée ainsi en termes de la logique du tout, cette solution est une solution psychotique puisqu'elle se présente sous la forme : « être la femme qui manque à tous les hommes » ou encore : être l'Autre de l'Autre. La vraie solution, celle qui se situe hors de la psychose, n'est pas d'être tout ou rien, mais d'être Autre pour un homme. Sur la vraie solution de la position féminine, Lacan nous donne quelques indications lorsqu'il signale la difficulté de l'accès à l'Autre du phallus chez l'être parlant. Une fois admis que « l'alternance du sexe se dénature », il n'y a d'autre solution pour y accéder que celle-ci : « L'homme sert ici de relais pour que la femme devienne cet Autre pour elle-même, comme elle l'est pour lui. »²² Que la femme devienne Autre, en revanche, signale qu'elle se divise par sa propre jouissance entre une partie qui relève de la jouissance phallique et une autre dimension « mystique » extatique. C'est pourquoi dans son séminaire *Encore*, Lacan s'oppose à la réduction de la jouissance mystique à un substitut de

100

²¹ *Ibid.*, p. 14.

²² J. Lacan, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », *Écrits*, p. 732.

la relation phallique. Ce qui est visé n'est pas la réduction de l'Autre à l'Un, il s'agit, au contraire, de rapporter l'Un à un Autre de telle sorte que l'Autre lui-même se trouve barré, divisé.

Pour Lacan, on voit bien, toute difficulté inhérente à la position féminine est de savoir opérer avec le rien pour se faire l'Autre. Ainsi, Lacan fait valoir la duplicité propre à la position féminine et sa difficulté propre. Pour que le report réel de la « réceptivité d'étreinte » à la « sensibilité de gaine »²³ puisse se faire, comme il l'écrit dans « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », il faut qu'il n'y ait pas d'obstacle à ce que le sujet supporte d'être le lieu d'une jouissance au-delà de « l'étalon phallique ». C'est ce « à quoi fait obstacle toute identification imaginaire de la femme à l'étalon phallique qui supporte le fantasme ».²⁴ Lacan situe la radicale difficulté de la position féminine sous la forme de l'alternative : être pris « entre une pure absence et une pure sensibilité »²⁵. Pure absence, lorsque le sujet s'adresse à l'amour du père mort, pure sensibilité, lorsqu'il y a jouissance. Ce qui constitue la particularité de la position féminine, c'est l'accès à une jouissance supplémentaire, une Autre jouissance, pour utiliser son nom lacanien, qui échappe à la détermination signifiante et qui n'est pas coordonnée à la fonction phallique. A vrai dire, cette Autre jouissance n'est atteinte que dans un effort d'une « déphallisation » de la jouissance. En un sens, l'extase de Sainte Thérèse, évoquée par Lacan dans son séminaire *Encore*, témoigne d'une jouissance singulière puisqu'elle tient à la relation à un père mort, ou, plus précisément, à un père qui serait au-delà du vivant. Sainte Thérèse témoigne qu'au-delà du père mort, il y a la joie de l'Autre, qui n'a pas de nom mais dont la présence est certitude. L'alternative entre la pure absence et la pure sensibilité est ici repensée à partir de la certitude d'une jouissance de l'Autre, au-delà du père idéal dont la menace ne concerne pas directement le sujet féminin.

Cette jouissance au-delà, dite supplémentaire, constitue une épreuve réelle puisqu'elle vient au corps : « il y a une jouissance à elle, à cette *elle* qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve – ça, elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. Ça ne leur arrive pas à toutes. »²⁶ Cette jouissance en plus, les mystiques,

²³ *Ibid.*, p. 733.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ J. Lacan, *Encore*, p. 69.

hommes et femmes, l'éprouvent. La référence aux mystiques ne peut donc trouver sa place que dans un séminaire où il est question d'« une jouissance au-delà du phallus »²⁷.

Essayant d'éclairer les écrits des mystiques, il ne faut pas tomber dans le piège que Lacan dénonce dans le Séminaire *Encore*, et confondre l'aspiration mystique vers Dieu avec l'idée d'un rapport sexuel. Il s'agit plutôt d'une expérience caractérisée par un double geste de traversée : le geste de dépassement du désir, et celui de la clôture de la jouissance masturbatoire de l'organe. On dira donc que, dans la perspective mystique, l'amour exclut le désir et la jouissance phallique pour se retrouver avec une autre jouissance, une jouissance particulière, sans doute, dans la mesure où elle pointe vers l'Autre.

L'ex-sistence divine

Selon Lacan, on pourrait voir dans les écrits mystique qui décrivent les états d'extase, une expérience subjective tout à fait singulière puisque le sujet se présente « comme en un désert / que ne décrivent, que n'atteignent / ni paroles ni pensées »²⁸, la trace d'un savoir « en plus de l'être », pour emprunter l'expression lacanienne, un savoir qui s'inscrirait comme « effet de langage qui est retour de l'Autre », du fait « qu'on suppose l'être à certains mots », Dieu, par exemple. Car ce qui fait le sans-fond de la jouissance qu'éprouve le sujet mystique, c'est que l'Autre, Dieu, trouve en lui sa jouissance, et même que l'Autre ne soit rien d'autre que sa jouissance, celle qu'il éprouve. Précisons : c'est l'insondable de sa jouissance qui postule Dieu. C'est bien à cette pointe de l'extraction de l'être de Dieu du réel du corps que Lacan ne cesse de souligner l'antinomie radicale de la jouissance et du savoir, le nouage paradoxal de la certitude et de l'ignorance :

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'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien.²⁹

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Hadewijch d'Anvers, *Visions*, Paris, O.E.I.L., 1987, p. 152.

²⁹ J. Lacan, *Encore*, pp. 70–71.

Nous pouvons se demander avec Lacan, à quel sorte de réel permet l'accès ce rapport à l'être qui ne peut se savoir, si de cette expérience il n'y a ni paroles ni pensées mais effets sur le corps d'une part, et écriture d'autre part ? Confronter l'impossible à dire, c'est une tâche qui incombe à la psychanalyse justement. Partant de l'hypothèse que « sur ce qui ne peut être démontré quelque chose pourtant peut être dit de vrai », la psychanalyse doit s'affronter à ce qui ne peut se dire et cela précisément dans la mesure où c'est dans le silence, là où ça ne peut se dire, qu'opèrent pulsion et jouissance. Pour Lacan, les écrits mystiques sont là pour marquer que le corps a vraiment joui de quelque chose qui serait au-delà des mots. Ce que les écrits mystiques nous montrent (plutôt qu'ils nous le démontrent), c'est qu'au-delà de tout ce qui est, il y a une ex-sistence, sans nom et sans attributs, et qu'ils l'éprouvent – sans pouvoir la prouver. C'est cette ex-sistence, face à laquelle tout ce qui est se trouve dévalorisé, voire effacé, que les mystiques nomment Dieu.

Dans le fameux sermon « Paul se leva de terre et les yeux ouverts il ne voyait rien », Maître Eckhart poursuit, avec une rigueur qui est assez exceptionnelle, le rapport à Dieu dans une sorte de radicalité qui le conduit jusqu'au point où Dieu lui-même se confond avec ce qu'il appelle *l'Ungrund*, le sans-fond, l'abîme :

Je ne saurais voir ce qui est Un. Il [Paul] ne vit rien, c'était Dieu. Dieu est un néant et Dieu est un quelque chose. Ce qui est quelque chose, cela est aussi néant. Ce qu'est Dieu, il l'est totalement. C'est pourquoi Denys le lumineux [...] ne lui attribue ni ceci ni cela, [mais] ce ne l'est pour la raison qu'il n'est ni ceci ni cela. [...] celui qui parle de Dieu par rien, celui-là parle de lui de façon appropriée. Lorsque l'âme parvient dans l'Un et qu'elle entre là dans un limpide rejet d'elle-même, alors elle trouve Dieu comme dans un néant. Il parut à un homme, comme dans un rêve [...] qu'il était gros de néant comme une femme avec un enfant, et dans le néant Dieu naquit, il était le fruit du néant. Dieu naquit dans le néant. [...] Il vit Dieu, où toutes les créatures sont néant. Il vit toutes les créatures comme un néant, car il a en lui l'être de toutes les créatures. Il est un être qui tous les êtres a en lui.³⁰

103

Pour Maître Eckhart, l'acte de ne rien voir et de voir le néant coïncident parce que, pour Dieu et pour le sujet, il y a un seul et même néant. C'est pourquoi, saint

³⁰ Maître Eckhart, *Du Détachement et autres textes*, traduit et présenté par G. Jarczyk et P.-J. La-barrière, Paris, Payot, Rivages, 1995, pp. 96–101.

Paul, « les yeux ouvert, » ne voyant rien, a tout de même vu quelque chose : « Ce vide était Dieu », à entendre au sens où absence de vision tourne en vision de l'absent – c'est-à-dire de celui qui est tout en cela qu'il n'est rien, rien que le vide de toute détermination. En effet, pourquoi le lier à telle ou telle « chose », demande Eckhart, puisqu'il est en lui-même, comme rien, toutes choses ? Dans la perspective de la conversion d'une négativité en positivité, dire que Paul « ne vit rien », c'est dire qu'en toutes choses il ne vit que le « rien » qu'elles sont ; et, comme ce rien est identique au tout qu'est Dieu, cela signifie qu'en toutes choses « il ne vit rien que Dieu ». Rien en elles-mêmes, « toutes choses » sont identique au tout de Dieu, parce que le propre de la créature, si l'on peut dire, est de ne pas s'ajouter au tout qu'est Dieu : « En Dieu il n'est rien que Dieu. Pour autant que je connais toutes les créatures en Dieu, je ne connais rien. Il [Paul] vit Dieu, où toutes les créatures ne sont rien. » Ne rien voir des choses, c'est voir que Dieu est le rien de toutes choses, et que toutes choses ne sont que le rien qu'il est.

Suivant les indications fournies par Maître Eckhart, ce que visent les mystiques, c'est de se joindre à l'Autre et même de disparaître en lui, en essayant de saisir quelque chose, qu'on ne peut désigner autrement qu'un « rien sans nom » (*sein namenloses Nichts*), par l'énumération des noms de Dieu. Autrement dit, ce que cherchent les mystiques lorsqu'ils écrivent tous les noms possibles de Dieu, c'est un signifiant qui désignerait quelque chose du réel non accessible au symbolique. Au cœur de l'opération mystique de l'énumération, il y a donc le problème de l'incommensurable. Il s'agit d'un effort presque héroïque pour manier la notion de l'incommensurable, du disparate, avec la castration symbolique, dans la mesure où la logique de la progression énumérative implique une rencontre inévitable avec le manque au cœur du symbolique lui-même.

Essayons de démontrer de quelle manière la stratégie du mystique qui veut atteindre Dieu par l'énumération interminable de ses noms diffère de celle d'Achille dans sa quête de la tortue. A première vue, il s'agit de la même démarche, celle qu'on met en oeuvre pour arriver à un point qui n'est accessible qu'à l'infini. Il y a pourtant une différence essentielle entre les deux logiques de progression, qui fait que la logique mystique est en quelque sorte l'envers de celle utilisée par Achille. Alors que, dans la démarche d'Achille, l'Autre se dresse comme une instance insaisissable, intouchable même, car ce n'est que la positivation du rien de la cause qui anime cette métonymie incessante, le Dieu mystique se retrouve, à l'issue de cette opération, barré, inconsistant. En fait, ce résultat est inscrit dans

la logique même du « un par un » sur laquelle repose l'énumération mystique puisque, dès qu'on se met à énumérer tous les noms de Dieu, on se rend compte qu'il y a toujours un « plus-un » qui empêche de fermer la série de ces noms. Comment fermer la suite des noms de Dieu malgré son incomplétude structurelle, comment s'arrêter là où l'Autre semble défaillir, où le savoir fait défaut non seulement au sujet, mais aussi à Dieu ? C'est bien le problème qui hante les mystiques, problème qui n'est résolu que par un virage paradoxal.

On voit bien que rien dans sa démarche ne permet à Maître Eckhart de sortir du symbolique pour atteindre le réel divin. Cependant, en changeant de perspective, Maître Eckhart trouve la voie pour désigner, non pas le Nom de Dieu, le « vrai » nom de Dieu, mais l'impossibilité de le trouver. Face à l'incomplétude de la suite des noms, (l'Un, l'Absolu, la Bonté, la Sagesse, etc.), Maître Eckhart ne dit pas simplement : on n'y arrive pas, l'intelligence humaine est trop faible pour accéder à Dieu par l'énumération de tous ses noms, Dieu restera à jamais un « sans-nom » pour l'homme. Au contraire, sa solution consiste en une véritable opération de « transfinitisation », pour utiliser le terme cantorien. Ce qu'avance Maître Eckhart se résume ainsi : Pour nommer Dieu, il suffit simplement de dire « Dieu ».³¹ Si tout nom attribuable à Dieu le rate, tout ce qu'on peut faire est de marquer ce trou dans le symbolique. S'il suffit de dire « Dieu », c'est précisément dans la mesure où ce signifiant joue le même rôle par rapport à la suite des noms divins que l'aleph zéro par rapport à la suite des nombres entiers.³² Dans les deux cas, nous avons affaire à un signifiant « nouveau » qui représente à la fois une limite inaccessible à la suite en question, et son cadre à l'intérieur duquel la série des noms de Dieu, de même que celle des nombres entiers, peut croître au-delà de toute limite.

Comment s'effectue donc ce saut hors de la suite des noms, de ce « trou sans fond » que représente cette chaîne des noms imperméable à toute addition ou soustraction, puisque le fait que l'on ajoute ou prélève un nom n'y change rien ? Quel est le statut de ce « Dieu » comme nom du « sans nom » ? Bien évidemment, ce n'est pas le « vrai » nom de Dieu. Il faut plutôt le prendre comme un nom nouveau, uti-

³¹ *Meister Eckhart : die deutschen und lateinischen Werke*, hrsh. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft (Stuttgart et Berlin, Kohlhammer Verlag, 1936.) Il faut lire sur ce point l'interprétation proposée par E. Laclau dans son article « On the Names of God », *The eight technologies of otherness* (Sue Golding, ed.), Londres et New York, Routledge, 1997, pp. 253-264.

³² Sur ce point, voir Nathalie Charraud, *Infini et Inconscient. Essai sur Georg Cantor*, Paris, Anthropos, 1994.

lisé pour marquer l'impasse propre à toute suite, à toute chaîne signifiante. En effet, le nom « Dieu » est l'index de l'indétermination de tout nom assignable à Dieu : tous les noms sont indifférents, interchangeables, aucun ne peut s'établir comme le nom privilégié, le point d'exception qui permettrait la totalisation de tous les noms. Le nom « Dieu » est un signifiant foncièrement détotalisateur. Il y a donc chez Maître Eckhart comme une tentative d'écrire le matème : $S(A)$, le signifiant du manque dans le symbolique. Ce qui est désigné par le signifiant « Dieu », c'est l'incomplétude du symbolique lui-même, l'impossibilité de mettre un point d'arrêt à la chaîne des signifiants construite sur le modèle du « plus un ».

Si la position subjective d'Eckhart est marquée par les chicanes de l'infini, c'est parce que le point de départ de sa démarche n'est rien d'autre que la forclusion, et plus précisément la forclusion du Nom-de-Père. C'est parce que Dieu a été originellement refoulé que les mystiques cherchent son nom. Si le Dieu des mystiques est ineffable, c'est précisément parce qu'il est scindé à jamais entre son Nom barré et son réel de la jouissance. L'opération de l'énumération pourrait bien être comprise comme une tentative pour suppléer la forclusion du Nom-de-Dieu. A la place du Dieu réel dont la jouissance est impossible à dire, $S(A)$, s'érige dès lors un semblant, un « Nom sans nom ». La suppléance à laquelle le sujet mystique peut avoir accès implique donc cette absence du Dieu sans nom qu'il rejoint. Mais approcher ce trou, ce vide dans le symbolique auquel se heurte le sujet mystique, ne renvoie pas seulement à la « nuit obscure » dont parle saint Jean de la Croix,³³ mais aussi à une tentative pour combler ce manque par un signifiant. Or, cette solution symbolique n'est pas sans prix : en croyant atteindre Dieu par l'énumération de ses noms, le sujet mystique finit par le « pas-toutiser ». En outre, en étant confinée au symbolique, la solution eckarthienne n'offre aucune réponse convenable quant à la jouissance : la seule jouissance admissible dans cette perspective est la jouissance réduite à la métonymie du désir.

106

Écriture de jouissance

Déduire l'être d'une position subjective à partir d'un manque est une opération qui s'impose du discours mystique. Les écrits mystiques offrent un large éventail de témoignage de ce moment d'extraction du signifiant pris dans le réel, constitutif de leur démarche. Pour illustrer ce moment inaugural de la démarche mys-

³³ Saint Jean de la Croix, *La nuit obscure*, Paris, Seuil, 1984.

tique : saisissement de l'être par un désaisissement subjectif ou, pour utiliser le terme introduit par Lacan, la destitution subjective, prenons l'exemple de Marguerite Porete dont l'ambition ultime était non seulement de « voir sans intermédiaire ce que Dieu est » mais de devenir ce que Dieu est. Pour retrouver en Dieu son être véritable, non séparé, incréé, il faut être « sans nous-mêmes », selon sa propre expression, c'est-à-dire il faut se séparer de tout ce qui nous sépare de Dieu. Le prix à payer pour accéder à ce que Dieu est, c'est donc l'abandon de soi ou l'effacement du moi :

Je suis ce que je suis par la grâce de Dieu. Je suis donc seulement ce que Dieu est en moi et rien d'autre ; et Dieu aussi est cela même qu'il est en moi. En effet, rien n'est rien, et ce qui est, est ; et donc, je ne sus, si je suis, que ce que Dieu est, et personne n'est, sinon Dieu ; et c'est pourquoi je ne trouve que Dieu, où que je pénètre, car rien n'est, sinon lui, à dire vrai.³⁴

Mais une fois l'anéantissement accompli, il ne reste que la jouissance de l'être, une jouissance qui vise le recouvrement du tout et du rien. Il faut souligner qu'il y a deux voies pour accéder à cette Autre jouissance au-delà du phallus : la voie des mystiques et celle des psychotiques. C'est par le biais de la libido et de ses déplacements que Freud, comme on le sait, aborde le grand psychotique : Schreber. Pour Freud, la particularité psychotique tient au fait que l'investissement libidinal se retire tout entier du monde et des objets pour se concentrer sur le moi. Dans la paranoïa, le monde est anéanti, seul le moi, lieu de l'investissement, survit. De fait, une fois que la libido se fixe sur le moi, les humains ne sont plus alors pour Schreber que des « ombres d'hommes bâclés à la six-quatre-deux »³⁵. On voit bien que ce qui distingue la position subjective de la mystique du rapport de Schreber à Dieu, c'est qu'elle doit « s'affranchir d'elle-même ». Pour n'avoir plus qu'un seul attachement : à Dieu, il faut que la libido s'évacue non seulement du monde mais aussi du moi. Il y a, chez la mystique, un désinvestissement de la libido radicale puisque elle se retire des objets du monde et du moi.

107

Cette divergence entre la psychose et la mystique concernant les déplacements de la libido se répercute au niveau de la jouissance au-delà du phallus. S'il importe de

³⁴ M. Porete, *Le miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, Paris, Albin Michel, 1984, p. 137.

³⁵ S. Freud, « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa », *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1966, p. 314.

distinguer la jouissance dans la paranoïa et celle des mystiques, c'est parce que, comme l'écrit Lacan, « Schreber donne support à ce que Dieu ou l'Autre jouisse de son être passivé », à la différence de la mystique qui, tout en s'offrant à l'Autre, n'impute pas la jouissance à l'Autre. De fait, « la paranoïa identifie la jouissance dans le lieu de l'Autre comme tel »³⁶. Schreber ne devient croyant qu'après avoir adopté à l'égard de Dieu une attitude féminine : il se sent la femme de Dieu. La féminisation ainsi que la contrainte de jouissance ininterrompue constituent l'amorce de la reconstruction du monde, une suppléance à la signification phallique mise à mal. Ou encore : du fait du retour dans le réel de la castration forclosée du symbolique, Schreber est menacé dans sa virilité, ce qui prend chez lui la forme d'une effraction corporelle venant de l'Autre divin. Autrement dit, dès lors que la barrière de la jouissance est franchie et celle-ci a cessé pour lui d'être hors-corps, son corps, loin d'être le désert qu'il est pour chacun, se trouve assiégé, traversé par une jouissance indicible. Celle-ci est imputée à l'Autre divin qui veut jouir de lui. C'est cette identification de la jouissance au lieu de l'Autre, dit Lacan, qui fait de Schreber l'objet ou rebut. Or de cette jouissance de l'Autre, dont Schreber n'est que le jouet, il faut distinguer une autre, l'Autre jouissance justement, une jouissance propre à la position subjective de Schreber : être la femme de Dieu. Il s'agit de la jouissance d'être à l'Autre, une jouissance qui ne peut se dire sauf à l'exalter comme indicible, sans limite tout comme la jouissance féminine.

C'est par tout autre que l'expérience énigmatique s'atteste chez les femmes et les mystiques. De façon générale, la jouissance féminine supplémentaire n'est pas saisissable par la mesure phallique, elle l'excède. Sur ce point, nous trouvons des indications précieuses dans *le Séminaire D'un Autre à l'autre* de Lacan qui portent sur « le sens du phallus comme signifiant manquant » :

108

Le phallus est le signifiant hors système, et, pour tout dire, le signifiant conventionnel à désigner ce qui est, de la jouissance sexuelle, radicalement forclos. Si j'ai parlé à juste titre de forclusion pour désigner certains effets de la relation symbolique, c'est ici qu'il faut désigner le point où elle n'est pas révisable. J'ai ajouté que tout ce qui est refoulé dans le symbolique reparaît dans le réel, et c'est bien en quoi la jouissance est tout à fait réelle, car, dans le système du sujet, elle n'est nulle part symbolisée, ni, non plus, symbolisable.³⁷

³⁶ J. Lacan, « Présentation des *Mémoires d'un névropathe*, » *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 214–215.

³⁷ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 321.

Vue dans cette perspective, ce qui distingue la position du sujet mystique, c'est d'être tout(e) dans ce qu'elle fait : la femme n'être pas toute. Elle ne peut rien dire de cette jouissance qu'elle éprouve, puisque cette jouissance est hors discours, dans le réel justement. Nous touchons là la singularité de l'expérience de l'Autre jouissance qu'on pourrait définir comme nouage de l'hystérie et de la psychose, puisque, dans les deux cas, il s'agit d'un signifiant en tant qu'il est forclos. Dans la psychose, c'est le signifiant du père qui manque, d'où sa resurgie dans le réel sous la forme d'être la femme. Dans l'hystérie, c'est le signifiant de la femme qui n'existe pas : il faudrait qu'il existe au moins un qui rangerait enfin la femme, comme l'homme, tout entière, dans la fonction phallique, parce qu'il serait, lui, ce maître, l'exception dont se fonde la règle. Mais puisqu'il n'en existe pas au moins un qui fasse l'affaire, alors la femme n'est pas toute dans la fonction phallique. Elle est donc aussi autre part : dans le réel justement, où reparait ce qui n'est pas symbolisable, à savoir la jouissance. La position subjective de la mystique apporte ici un éclairage : c'est tout entière qu'elle est dans cette autre part qui fait que la femme n'est pas toute dans la jouissance phallique, mais aussi dans une autre jouissance qui est aussi une jouissance folle.³⁸ La formule de J.-N. Vuarnet, « les saintes, deux fois femmes », exprime bien l'idée selon laquelle la posture mystique serait le privilège des femmes. En effet, si « aucun rôle viril n'est possible à l'égard de Dieu, devant Dieu », c'est parce que « Dieu n'est jamais femme. Les mystiques hommes ne peuvent que devenir femmes [ou] devenir enfants »³⁹.

Nous devons donc nous poser la question du statut de la jouissance du psychotique au regard de cette jouissance de la femme. Dans les deux cas, elles se spécifient de l'absence d'exception, de l'absence d'un point d'énonciation qui fonderait un ensemble dans lequel se ranger. Cette absence pousse le sujet vers une jouissance hors limites, en tout cas, hors des limites permises de la jouissance phallique. Alors, si les femmes sont folles en ce que leur jouissance excède la jouissance phallique, cependant elles ne sont pas folles du tout, pas sans le phallus. Elles sont simplement divisées entre la jouissance phallique, celle commune à tous, ce qui les range du côté homme, et une jouissance au-delà du phallus, qui les dépasse et dont elles ne peuvent rien dire. C'est à cela qu'échoue le psychotique : à défaut d'être appareillée par le signifiant, cette jouissance fait retour dans l'Autre comme tel et envahit le sujet. Il s'agit pour Schreber, non de consentir à la castration ; ce qui est le choix du névrosé, mais de parvenir à

³⁸ J. Lacan, *Encore*, pp. 69–70.

³⁹ J.-N. Vuarnet, *Extases mystiques*, Paris, Arthaud, 1980, p. 14.

consentir à la volonté de jouissance sans limites de l'Autre. C'est parce que le psychotique n'est pas pris dans cette division : désarrimé du signifiant, il témoigne du caractère déchaîné, illimité d'une jouissance qui ne l'inscrit en aucun point dans l'ensemble universel de « tout-homme ». Or, Schreber a accès à cette jouissance qui est interdite aux humains. Il doit en supporter la charge et s'emploie à sustenter un Autre, son Dieu, qui ne peut jamais en être privé.

Sur ce point, *le Séminaire des Psychoses* anticipe en quelque sorte ce que Lacan avancera dans *le Séminaire Encore* sur l'Autre jouissance, qui est une jouissance-Autre, une jouissance du corps, donnant son support à l'existence de Dieu – à entendre au sens de l'autre face de l'Autre, celle du symbolique –, quand il opposait, à la « dimension nouvelle de l'expérience » qu'ils soutiennent, la stérilité de l'écriture psychotique, celle de Schreber⁴⁰. Ce qui permet à Lacan de situer les mystiques (saint Jean de la Croix, Angelus Silesius, Hadewijch d'Anvers, sainte Thérèse d'Avila...) à côté des poètes, c'est donc l'engendrement d'un dire, causé par l'absolu d'un vide, d'un rien. C'est précisément dans cette perspective que l'expérience mystique, pour Lacan, concerne l'avènement d'un ordre signifiant, « un nouvel ordre de la relation symbolique au monde » :

S'il [Schreber] est assurément écrivain, il n'est pas poète. Schreber ne nous introduit pas à une dimension nouvelle de l'expérience. Il y a poésie chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre, et, nous donnant la présence d'un être, d'un rapport fondamental, le fait devenir aussi bien le nôtre. La poésie fait que nous ne pouvons pas douter de l'authenticité de l'expérience de saint Jean de la Croix, ni celle de Proust ou de Gérard Nerval. La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde.⁴¹

110 Lacan distingue le rapport de Schreber à Dieu de celui des mystiques pour montrer que Schreber reste à mi-chemin – « plutôt mélange qu'union de l'être à l'être », dit Lacan, empreint de « voracité et de dégoût ». Mais le trait le plus important que Lacan souligne chez Schreber, c'est que « la relation de Schreber à Dieu [...] ne montre rien [...] de la Présence et de la Joie qui illuminent l'expérience mystique »⁴². Car ce que la mystique éprouve, exige que Dieu en réponde – hors d'elle-

⁴⁰ J. Lacan, *Le Séminaire, livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1980, p. 91.

⁴¹ J. Lacan, *Les psychoses*, p. 140.

⁴² S. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 575.

même. C'est pourquoi on pourrait dire que c'est d'extase que Dieu ex-siste. Or, pour accéder à l'état où l'amour œuvre en elle, mais « sans elle », donc pour accéder à une Autre jouissance, la mystique doit écrire. Elle doit écrire et se faisant elle montre qu'« à cause de ce qu'elle parle, ladite jouissance, le rapport sexuel n'est pas »⁴³. En même temps, ce dont elle fait tout de même trace écrite, poésie, c'est de la femme en tant qu'elle n'existe pas, en tant que sa jouissance est le réel même. De fait, lorsque les mystiques insistent qu'il y a dans l'au-delà où ils se trouvent ravis un point du réel qui se tient hors du sens, hors du symbolique, hors de la pensée, ils ne signalent rien d'autre que le corps comme substance jouissante. Or, ce réel, n'est-il pas « la solitude qui découle du rapport qui ne peut s'écrire ? », demande Lacan, car, il enchaîne, « la solitude s'écrit, elle est même ce qui s'écrit par excellence, elle est ce qui d'une rupture de l'être laisse trace ». « L'écrit, c'est la jouissance »⁴⁴ : la mystique est celle qui fait du cri d'amour dont Il ex-siste écrit de jouissance. L'expérience mystique offrirait ainsi un cadre pour penser ce qu'il en est de la jouissance autre que phallique à travers un « voyage aidé par la déraison »⁴⁵, un périple à la fois érotique, poétique, voire logique, un périple qui, bien qu'il soit folie, n'est pas psychose au sens clinique du terme. Car l'impossible de cette jouissance fait la substance même d'où un sujet qui en est comme le vide, dans son être de vivant assujetti au langage, doit advenir. Or c'est précisément sur ce point que Schreber, selon Lacan, avait échoué : « S'il est assurément écrivain, il n'est pas poète... »⁴⁶.

Le dire et le dit

La distinction que Lacan fait entre le dire et le dit, notamment dans la célèbre phrase inaugurale de « L'Étourdit » : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »⁴⁷, apporte ici un éclairage irremplaçable. Si le propre du dire est d'être oublié (« qu'on dise reste oublié... »), alors dans les phénomènes du langage auxquels est confronté le sujet psychotique, la signification manque, non pas parce qu'elle est oubliée mais parce qu'elle ne peut se produire. Autrement dit, bien que les voix de Schreber soient faits de matériel signifiant, elles ne

⁴³ J. Lacan, *Encore*, p. 57.

⁴⁴ J. Lacan, *Lé Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 129.

⁴⁵ J.-N. Vuarnet, *Extases mystiques*, p. 19.

⁴⁶ J. Lacan, *Les Psychoses*, p. 91.

⁴⁷ J. Lacan, « L'Étourdit, » *Autres écrits*, p. 449.

procèdent pas d'un dire. La distinction lacanienne du dire et du dit nous permet de concevoir la distinction de deux modes de relation à Dieu. En effet, à suivre Lacan, Dieu est le nom de ce qui échappe à l'appréhension par le signifiant, c'est pourquoi nous n'avons aucune raison de refuser au fou « le maniement d'un vocable dont nous savons l'importance universelle »⁴⁸. Pourtant, le Dieu du fou ne peut se confondre avec celui du fou de Dieu. La raison en est simple: si le Dieu de Schreber qui se manifeste par les voix est bien leur cause, il n'en est pas l'« auteur » et cela précisément dans la mesure où il ne peut y avoir d'auteur à ce qui n'est pas un dire. Quant au Dieu des mystiques, il émerge dans la parole poétique que les mystiques écrivent comme sous la « dictée » où c'est l'Autre et non le Je personnel qui parle, ainsi dans les poèmes de saint Jean de la Croix. Il ne dit « je » qu'en disant « je ne sais » : « L'amour est un je ne sais quoi / Qui vient je ne sais d'où / Qui entre je ne sais par où / Et donne la mort je ne sais comment. »

Encore une fois, le réel de la psychose tient au dire du psychotique plutôt qu'au contenu de son délire. C'est le témoignage de Schreber. Il s'y engage comme sujet qui parle de son Dieu, de l'Autre. C'est de la jouissance de l'Autre dans le réel qu'il s'agit. Dieu fait jouir Schreber de « son être passivé », comme le dit Lacan et Schreber ne peut que se livrer comme « support de la jouissance de Dieu ». Il en découle qu'au regard de son écriture, il n'y a aucune connexion entre le sujet psychotique et son écrit. On pourrait aller jusqu'à dire qu l'énigme de la position subjective du psychotique, c'est d'être le signifiant qui le représente.

En revanche, affranchir le risque de l'anéantissement de son être par rapport à la jouissance de l'Autre, comme nous enseignent les mystiques lorsqu'ils évoquent le vide, le rien, le néant pour qualifier la position du sujet face à l'Autre, requiert du sujet à trouver appui dans le défaut de tout appui, ce que Lacan appelle l'avènement du sujet. De fait, l'écriture mystique, issue du néant comme le Dieu de Maître Eckhart, confronte le sujet à une angoisse particulière, celle de s'avancer sans garantie. C'est précisément ce trait qui situe les écrits mystiques au-delà du fantasme. Si c'est au fantasme qu'on s'accroche quand on rencontre l'absence de garantie dans l'Autre, d'inconsistance de l'Autre, la question qui reste à élucider est celle qui porte sur la position du sujet mystique par rapport à ce vide de toute garantie. Or si l'effondrement de l'Autre ne se subjective pas plus que la mort ou la castration, ce que les mystiques montrent comme solution, c'est un témoignage en

⁴⁸J. Lacan, *Les psychoses*, p. 140.

acte. La solution qu'ils proposent, ce sont finalement leurs écrits, quelque chose qui est issue, qui est produit de cette confrontation avec le vide de l'Autre.

Comblé le trou dans l'Autre

Sur ce point, il faut souligner que combler le trou, le manque dans l'Autre qu'affronte le sujet dans son rapprochement à Dieu par un signifiant « nouveau », un signifiant « en plus », ne constitue pas la seule solution que les divers courants du mysticisme proposent à l'égard de la jouissance. On peut aussi tenter de boucher ce gouffre que représente l'Autre symbolique par quelque chose qui n'est pas de l'ordre du symbolique, mais plutôt de l'ordre du réel. Au sein du mysticisme lui-même, s'opère donc un passage de la suppléance supportée par le symbolique et dont le paradigme pourrait bien être le mysticisme masculin, Maître Eckhart, par exemple, à une suppléance réelle où c'est l'objet réel qui sert de bouchon. Dans le *Séminaire L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan met en valeur, à propos, justement, des mystiques-femmes, quelques exemples de surgissement du réel de l'objet au point même où l'Autre symbolique, Dieu en tant que Nom, défaille.

Quand il nous raconte qu'Angèle de Folignio « buvait avec délice l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux, » ou que « Marie Allacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, les excréments d'un malade, » c'est pour indiquer cette tentative propre au mysticisme d'atteindre Dieu, non pas au niveau du signifiant (des noms, des attributs, des prédicats qu'on pourrait assigner à Dieu), mais plutôt au niveau du réel, jouant pour cela avec les objets pulsionnels. Il s'agit d'une expérience qui vise l'Autre dans sa singularité, dans sa matérialité même – d'où le privilège de l'objet. En mettant l'accent sur l'érotisme voilé de cette tentative, c'est-à-dire sur la façon dont la jouissance y est impliquée, Lacan ne manque pas de signaler une différence capitale entre la position perverse et celle des mystiques, même si, dans les deux cas, il s'agit de loger l'objet à l'endroit où l'Autre n'existe pas, où l'Autre défaille. D'où toute l'importance du rappel de Lacan : « La portée convaincante de ces faits assurément édifiants vacillerait sans doute quelque peu si les excréments dont il s'agit était par exemple ceux d'une belle jeune fille, ou encore s'il s'agissait de manger le foudre d'un avant de votre équipe de rugby. »⁴⁹

⁴⁹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 221.

Il y a donc, comme le souligne Lacan, un voisinage ambiguë, et en même temps une opposition, entre le mysticisme et la perversion. Si cette proximité troublante est voilée, c'est parce que les objets de la pulsion – l'objet oral et l'objet anal – évoqués dans ces histoires édifiantes, comme le dit Lacan ironiquement, se présentent au niveau de l'universel : ce sont les fèces et les pieds de n'importe qui. Et c'est précisément cet effort pour mettre en valeur dans le singulier le quelconque, voire l'indifférent, cette tentative pour, si l'on peut dire, universaliser le singulier, qui permet au sujet mystique de ne pas tomber dans le piège de la perversion. Ou encore : là où le pervers vise un Autre bien particulier, c'est-à-dire doté d'un certain nombre d'attributs, le mystique cherche l'Autre sous la forme de n'importe qui. Cela ne signifie pas que, dans la perspective mystique, le singulier soit effacé, annulé. Le singulier y est au contraire admis, il est apprécié tel qu'il est, mais, tel qu'il est, il est quelconque.⁵⁰ Cet amour de l'autre dont témoignent ces histoires de mystiques, cet abandon qui va jusqu'à goûter l'autre dans son déchet, nous questionne quant à la manière dont la jouissance y est impliquée : Alors que le mode de jouir propre au pervers vise à provoquer la division de l'Autre, celui du mystique cherche au contraire à le faire exister.

Ce double geste du « pas-toutiser » Dieu, soit à travers une énumération de ses noms – c'est-à-dire par une opération du « plus un » – soit à travers l'universalisation du singulier au niveau de l'objet réel qui rend l'objet quelconque, qui le « désêtrifie », ce double geste, donc, permet aux mystiques (hommes et femmes) de briser le cercle de la jouissance de l'organe, de l'Un, une jouissance foncièrement coupé de l'Autre. Quel est le statut de l'Autre dans les deux procédés ? Dans le mysticisme masculin, que l'on pourrait désigner, à la limite, comme mysticisme de l'Un, le Dieu qui se dessine à l'horizon de l'énumération interminable, est scindé entre l'Autre pas-tout, produit par l'opération énumérative elle-même, l'Autre comme gouffre insatiable, et l'Autre comme point d'arrêt, cet Absolu inef-
 114 fable, inaccessible, qui n'est rien d'autre que la positivation-imaginarisation du « rien » de la cause du désir, de son insatisfaction structurelle. Dans le mysticisme de l'Autre, ou mysticisme féminin, lié non pas au désir mais à l'amour infini, le rôle de Dieu n'est pas celui de l'Absolu inaccessible, il s'agit plutôt d'une opération qui, en sacrifiant l'inaccessible de Dieu, le réduit en quelque sorte au « rien », à un rien qu'on ne peut rejoindre qu'au prix d'une annulation du sujet

⁵⁰ Sur la *quodlibétalité* de l'être du singulier, voir G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990, notamment pp. 22–27.

lui-même. Car pour que l'accès à l'Autre divin puisse se faire, il faut qu'il n'y ait pas d'obstacle à ce que le sujet soit le lieu d'une autre jouissance, une jouissance au-delà du phallus.

L'expérience mystique témoigne donc d'une double stratégie, d'un savoir faire quant à la distinction entre le vide et le rien. Le point de départ de l'opération de la transfinitisation à la Maître Eckhart est un vide dû à la « forclusion » d'un signifiant, d'un Nom justement, supposé devoir se trouver à une place où il manque. Il s'agit de faire voir à sa place la présence d'un « rien », du signifiant « Dieu » en tant que mathème de l'incomplétude divine. L'opération mystique, considérée du côté femme, consiste à faire passer du « vide » au « rien » d'une manière un peu différente, dans la mesure où le sujet mystique, que caractérise un vide qu'il éprouve lui-même comme une désétrification, ne peut être « comblé » que par le « rien » de l'être divin. Néanmoins, ce savoir faire permet au mystique-homme qui assume la tâche d'être le « scribe » de Dieu – une tâche qui, à la limite, dure toute une vie puisqu'il s'agit d'écrire tous les noms possibles de Dieu – d'éviter le danger de devenir le jouet de la jouissance de l'Autre, même s'il se met en quelque sorte au service de l'Autre comme instrument, comme objet de l'Autre. De l'autre côté, ce savoir faire permet au sujet mystique agissant comme, par exemple, Angèle de Foligno, d'assumer comme sienne la position occupée par l'objet petit a, c'est-à-dire, pour utiliser la formule proposée par Lacan, de savoir être un « rebut de la jouissance »⁵¹.

Ici, le point crucial est que le « mariage spirituel » entre Dieu et l'âme ne permet pas au sujet mystique de devenir « tout ». Au contraire, l'expérience mystique pointe vers un rapport avec l'Autre qui ne revient pas à suturer l'Autre (son incomplétude) avec l'être du sujet. La description par saint Jean de la Croix, par exemple,⁵² d'une progression dans la *Nuit obscure* donne l'impression d'un double dépouillement : dépouillement de Dieu dont il élimine successivement toutes les représentations imaginaires, et dépouillement corrélatif du côté du sujet, un

⁵¹ Jacques Lacan, « Télévision », *Autres écrits*, p. 520.

⁵² Si saint Jean de la Croix s'inscrit dans le mysticisme « féminin », c'est parce que, comme le rappelle Lacan, on n'est pas forcé quand on est mâle, de se mettre du côté du tout. 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 entendent, ils éprouvent l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà. » *Encore*, p. 70.

renoncement du sujet à ses identifications, à tout l'imaginaire. C'est ce geste répétitif de rature qui, séparant le sujet de tout objet, le confronte dans son for intérieur à un vide sans bornes. À la limite on pourrait dire que le Dieu des mystiques n'est rien d'autre que ce vide du sujet : ce vide, c'est Dieu identifié à sa propre place dans le sujet. On trouve chez Marguerite Porete une belle définition de cette position subjective quand elle dit : « Et je comprends que je suis aimée par Lui comme il est Celui qui est, et que je suis nue comme j'étais lorsque j'étais ce que je ne suis pas. »⁵³ Comme il s'agit d'une expérience qui permet au sujet de devenir ce qu'il est, une inexistence qui pourtant ex-siste quelque part, un pas-tout donc, on ne peut dire non plus que le sujet lui-même se réduit à être le jouet de Dieu. Si le sujet devient en quelque sorte « inséparable de Dieu », sans pour autant devenir son objet, si son inexistence coïncide avec ce qui dans l'Autre ne lui répond pas, c'est parce qu'il n'y a plus de sujet. Le sujet n'accède donc à l'existence qu'au prix de sa destitution subjective.

Comment expliquer cet effet de désétrification qui caractérise l'expérience mystique dans la mesure où, pour le sujet mystique, l'avènement d'être se traduit par une destitution? Il faut souligner que ce désert qu'est devenu le sujet n'est pas un désert issu de l'évacuation de la jouissance, d'un processus où le renoncement à la jouissance produirait un « plus-de-jour ». Au contraire, s'il n'y a rien d'ascétique dans l'expérience mystique, c'est précisément parce que ce vide qu'est devenu le sujet mystique, cet âme anéantie, dépouillée, se présente comme place où peut se loger cet Autre jouissance qui, tout en étant omniprésente, reste indéterminable, non-localisable. Et c'est seulement en ce sens qu'on peut dire que l'amour extatique ouvre une voie d'accès à Dieu, parce que c'est la voie qui le fait exister : « Si de ce S(A) je ne désigne rien d'autre que la jouissance de la femme, c'est assurément parce que c'est là que je pointe que Dieu n'a pas encore fait son *exit*. »⁵⁴

116

Ce qu'éprouvent les mystiques-femmes, c'est une jouissance de l'Autre qui n'a pas de nom mais dont la présence est certitude. Cette jouissance de l'Autre, même si elle submerge le sujet, ne présente pas pour lui ou pour elle une menace mortelle pour autant. Elle n'est pas menaçante, non pas parce que le sujet serait capable de la maîtriser, de la domestiquer – puisque, dans ce cas-là, l'Autre

⁵³ Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, p. 122.

⁵⁴ J. Lacan, *Encore*, p. 78.

lui-même se réduirait à être l'objet du sujet et qu'on tomberait dans le piège de la jouissance phallique, une option inimaginable pour le sujet mystique – mais plutôt parce que l'Autre lui-même est assimilé à un « rien ». Le Dieu dont il s'agit ici n'est pas l'Être, ni l'Absolu infini, inaccessible. C'est le Dieu dont Lacan parle dans « Subversion du sujet » : « Je puis à la rigueur prouver à l'autre qu'il existe, non bien sûr pas avec les preuves de l'existence de Dieu dont les siècles le tuent, mais en l'aimant, solution apportée par le kérygme chrétien. »⁵⁵

Il y a lieu de se demander ce qui nous reste de l'expérience mystique. Ce qui nous reste, ce sont leurs écrits. Mais, quelle est la valeur de ces écrits ? Le mérite principal en est de témoigner, dans la parole, d'une jouissance indicible. Il y a pourtant une différence essentielle entre les mystiques agissants et les mystiques écrivains : dans le cas des mystiques oeuvrants on ne peut pas ne pas supposer une jouissance inhérente à leur agir. S'il n'y avait pas là de jouissance, leur agir deviendrait complètement incompréhensible. Or, la position des mystiques écrivains est un peu différente puisqu'ils ne peuvent témoigner de leur jouissance, de leur expérience de Dieu, qu'en parlant, en écrivant sur cette jouissance, même si ce qu'ils disent revient à admettre qu'on ne peut rien en dire. Voilà ce que saint Jean de la Croix dit de cette jouissance qu'il éprouve : « quant aux faveurs et aux richesses divines dont l'âme jouit en cet état, il est impossible de les décrire. On aurait beau composer sur ce point des volumes et des volumes que l'on serait bien loin d'en avoir épuisé le sujet. C'est pour ce motif que nous n'en disons rien maintenant ». ⁵⁶ Cela se rapproche de ce qu'avance Lacan :

Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent [cette Autre jouissance], mais qu'ils n'en savent rien [...]. Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'existence ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ?⁵⁷

117

Quel est le statut des dires des mystiques quant à la jouissance ? De quoi témoignent-ils au fond ? La thèse que nous avançons est la suivante : Si les mystiques, de même que les femmes, ne disent rien de cette jouissance qu'ils éprouvent

⁵⁵ J. Lacan, « Subversion du sujet et la dialectique du désir », p. 819.

⁵⁶ Saint Jean de la Croix, *La nuit obscure*, p. 192.

⁵⁷ J. Lacan *Encore*, p. 71.

pourtant, comme Lacan ne cesse de le répéter, il n'empêche qu'il s'agit d'une jouissance qui se supporte du langage. D'une part, les dire et les écrits mystiques ne témoignent de rien d'autre que d'une tentative toujours manquée pour inscrire la jouissance dans le signifiant. Dans cette perspective, les dire mystiques constituent une vérification de l'impossibilité : exprimer l' « inexprimable », dire ce qui ne peut pas se dire : la manière dont ils éprouvent cette Autre jouissance. Mais d'autre part, même si les mystiques n'arrivent pas à inscrire la jouissance dans le signifiant, plus encore, même s'il n'y a, à proprement parler, rien à en dire, puisqu'aucun témoignage ne nous apprend quoi que ce soit sur la nature de cette jouissance, il n'en est pas moins vrai que le principe même de cette expérience est de ne pas cesser d'en parler. De cela découle cet impératif radicalement anti-wittgensteinien qui est à la base des écrits mystiques et qu'on pourrait formuler de la manière suivante : ce dont on ne peut rien dire, il faut quand même essayer d'en dire quelque chose, d'en parler.

Ce dont il s'agit de rendre compte, c'est précisément cette insistance de parler de ce dont on n'a pas grand chose à dire. « Ne pas cesser d'en parler » signale d'abord que cette jouissance se supporte non pas du langage mais de son incomplétude. C'est pourquoi il n'y a pas de bien-dire de la jouissance mystique et féminine. Il n'y a que du mé-dire. Une mé-disance qui, en elle-même, signale que la jouissance mystique, de même que la jouissance féminine, sont de l'ordre du réel. Ne cessant pas de ne pas s'écrire, il ne leur reste que la parole comme seule place où loger leur ex-istance indéterminée et inlocalisable. C'est en ce sens que l'on peut dire de cette jouissance qu'elle est infinie. Pour cette raison, et contrairement à ce qu'on pense d'habitude, à savoir qu'il y a un mur, un obstacle infranchissable qui sépare la jouissance et le signifiant, nous avançons que cette jouissance, cette Autre jouissance, qu'elle se présente sous la forme de la jouissance féminine ou sous celle de l'expérience mystique, loin d'être exclue, bannie du symbolique, du dire, témoigne d'une contamination foncière du signifiant par la jouissance.

118

Cependant, l'Autre jouissance n'est pas la seule qui se noue avec la parole. Il y en a une autre, à savoir celle que Lacan appelle la jouissance du bla-bla : parler pour ne rien dire, un mode de dire couplé à la jouissance de l'organe justement. Il s'agit d'un mode de jouir dans la parole destiné à empêcher la réconciliation du sujet avec son mode de jouissance. Si l'Autre jouissance n'est pas à confondre avec celle du bla-bla, c'est précisément dans la mesure où il s'agit d'un mode

de parole qui permet au sujet de se confronter et de se réconcilier avec la jouissance qui lui est propre. L'obsession de parler de ce qui échappe à la parole, dont témoignent « les volumes et les volumes » des écrits mystiques, constitue déjà une manière singulière, inventé par le sujet mystique, pour se réconcilier avec le disparate, avec ce qui constitue sa singularité même : le mode de jouir comme instauration d'un rapport avec ce qui vient à la place du partenaire manquant.