

UNIVERSITE NICE SOPHIA-ANTIPOLIS

Membre de UNIVERSITÉ **CÔTE D'AZUR** 

U.F.R LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES
École Doctorale Sociétés, Humanités, Arts et Lettres (ED86)
LAPCOS (EA 7278)

THESE DE DOCTORAT

Présentée en vue de l'obtention du
grade de Docteur en Psychologie

présentée et soutenue par

Jessica Jeandel

Quand la voix de Dieu fait appel : l'exemple de Saint Augustin

Sous la direction de : Pr. Serge LESOURD

Thèse soutenue le 17 décembre 2016

devant le jury composé de :

Dominique Reniers, Professeur, HDR à l'institut catholique de Lille (Rapporteur)

Michèle Benhaïm, Professeur, HDR à l'université d'Aix-Marseille (Rapporteur)

Jean-Michel VIVES, Professeur, HDR à l'université de Nice (Examineur)

Serge Lesourd, Professeur, HDR à l'université de Nice (Directeur de recherche)

Remerciements :

Tout d'abord, je souhaite exprimer des remerciements à mon directeur de thèse, Serge LESOURD, professeur à l'université de Nice, qui a accompagné mes travaux de master jusqu'à aujourd'hui et qui a accepté d'encadrer ce travail de thèse. Merci pour vos précieux conseils, votre écoute, votre bienveillance et votre disponibilité.

Merci à Madame Michèle BENHAÏM, Professeur, HDR à l'université d'Aix-Marseille,

Merci à Monsieur Dominique RENIERS, Professeur , HDR à l'institut catholique de Lille,

Merci à Monsieur Jean-Michel VIVES, Professeur, HDR à l'université de Nice,

d'avoir accepté d'être membres du jury.

Merci à ma famille, mes parents et mon conjoint de leur présence et de leur soutien.

RESUME

Quand la voix de Dieu fait appel : l'exemple de Saint Augustin

L'objectif de cette thèse est d'analyser le phénomène subjectif qu'est la conversion religieuse chez le sujet mystique, à l'aide de la théorie psychanalytique et plus particulièrement grâce à des concepts tels que la pulsion invocante et la voix.

A partir de l'ouvrage « les confessions » de Saint Augustin, nous allons analyser de quelle manière s'inscrit chez ce sujet l'appel de Dieu dans sa conversion religieuse. En effet, dans cette œuvre, il témoigne de la recherche de sa foi en Dieu mais aussi de sa conversion en s'interrogeant sur les énigmes majeures de son existence.

Pour ce faire, nous nous interrogerons sur le statut de la voix de Dieu et sur la place fantasmatique qu'occupe la figure déique pour le religieux. Effectivement, la voix du Divin semble venir se loger à la place du refoulement originaire, elle est cause inconsciente du désir et se localise en qualité d'objet a.

Cette voix divine viendrait recouvrir la question du refoulement originaire. Elle ne s'entend pas avec l'oreille mais elle s'éprouve. Elle est source de jouissance et s'inscrit dans une jouissance archaïque.

Mots clés : Mystique, Religion, Dieu, Conversion religieuse, Fantasma, Pulsion invocante, Voix, Jouissance Archaïque.

ABSTRACT

When God's voice makes call : the example of Saint Augustin

The aim of this thesis is to analyze the subjective phenomenon that is the mystic subject religious conversion's, using the psychoanalytic theory and more particularly thanks to concepts such as the invocatory drive and the voice.

From the book « Confessions » of Saint Augustin, we are going to analyze how God's call affected him in his religious conversion. Indeed, in this work he testifies to the search for his faith in God, but also, to his conversion by wondering about the major riddles of his existence.

For that purpose, we wonder about God's voice status and about the fantastical place that the divine figure occupies for Saint Augustin.

Actually, the voice of Lord seems to print itself over of the primal repression. It is the unconscious cause of desire and it seems to impose itself as the « a » object.

This divine voice would be covering the primal repression issue. It is not heard through the ear, it is experienced. It is a source of enjoyment, classified as an archaic enjoyment.

Keys words : Mystic, Religion, God, Religious conversion, Fantasy, Invocatory drive, Voice, Archaic enjoyment.

Table des matières

L'appel de Dieu à l'origine de la conversion religieuse chez le sujet mystique :.....	7
1- Introduction :.....	7
2- Définitions des concepts clés et détours épistémologiques :.....	11
A- La religion:.....	11
a- Détours épistémologiques.	11
La religion de l'antiquité à l'époque contemporaine :	11
b- la religion selon la philosophie au XIXe et XXe siècle :.....	14
Bergson :.....	14
Marx, Feuerbach et Nietzsche :.....	15
Derrida :.....	15
Gianni Vattimo :.....	17
Eugénio Trias :.....	18
Aldo Gargani :.....	20
Vincenzo Vitiello :.....	20
c- Freud et la religion à travers ses œuvres :.....	22
Totem et Tabou.....	22
D'une conception de l'univers.....	25
L'avenir d'une illusion :.....	27
Malaise dans la civilisation.....	28
Moïse et le monothéisme.....	32
d- Lacan et la religion à travers ses œuvres :.....	34
Le triomphe de la religion :.....	34
La science et la vérité :.....	36
Le séminaire Encore :.....	36
e- la religion et ses thèmes :.....	40
La croyance et la foi : La croyance religieuse : un besoin ou un désir ?.....	40
Le sacré :.....	44
Le rite :.....	44
C- Le mystique :.....	48
a- qu'est-ce que le mystique ?.....	48
b- le phénomène mystique au cours des siècles dans la religion chrétienne :.....	50
L'antiquité et le mysticisme :.....	50
Le moyen-âge et le mysticisme :.....	57
L'époque moderne et le mysticisme :	66
L'époque contemporaine et le mysticisme :	72
c- Analyse sociologique du mysticisme:.....	82
d- Analyse philosophique du mysticisme :.....	83
e- Analyse théologique du mysticisme :.....	86
f- Analyse psychologique du mysticisme :.....	87
William James :.....	87
Vergote :.....	89
Henri Delacroix :.....	89
Baillarger et Seglas :.....	92
Lacan, Freud et Michel De Certeau :.....	92
D- Concept psychanalytique :.....	101
a- La pulsion :.....	101
b- La pulsion invocante et la voix :.....	103

3- La vie de Saint Augustin :.....	109
4- Le sentiment de Dieu chez Saint Augustin :.....	112
A- L'invocation et la recherche de Dieu :.....	112
B- L' « être » Divin et l' « être » humain.....	113
C- Dieu détient la vérité sur toutes choses.....	115
D- La voix de Dieu accuse l'homme qui pêche :.....	116
E- De l'enfant à la mamelle, sourd à la voix de Dieu, à l'enfant à la parole :.....	117
F- Dieu nourrit l'homme :.....	117
G- La voix de Dieu chez Saint-Augustin.....	118
H- L'appel de Dieu.....	121
I- Le plaisir de l'ouïe.....	122
5-L'invocation de Dieu ou la constitution du sujet :.....	124
A- L'infans est sourd à la parole de Dieu :.....	124
B- De l'infans à l'enfant : l'ouverture à la parole de Dieu :.....	126
a- Le sujet à la conquête de sa voix :.....	126
b- La voix une source de jouissance :.....	130
C- Le statut de la voix chez Saint Augustin est-elle en place d'objet a ?.....	132
D- La voix de Dieu est une promesse de vie et de jouissance éternelles :.....	135
6 - Dieu ou un retour à la mère archaïque, un retour à l'Autre :.....	139
A- Dieu, une figure de la mère archaïque ?.....	139
B- La voix de Dieu nourrit Saint Augustin et comble le manque de Saint Augustin :.....	140
7- Saint Augustin s'interroge sur l'être de Dieu, le sien et le non-être :.....	142
A- Saint Augustin s'interroge sur l'être de Dieu : Dieu aux prises du réel, pur signifiant :.....	142
B- Saint Augustin s'interroge sur son être :.....	145
a- Le fantasme de la scène primitive chez Saint Augustin :.....	145
Le complexe d'Œdipe :.....	146
Dieu, le créateur de Saint Augustin est-il une réponse aux sentiments ambivalents de l'enfant ?.....	147
Le fantasme des origines de Saint Augustin : Dieu le père :.....	149
L'objet partiel : la voix de Dieu :.....	154
Saint Augustin, le fils de Dieu :.....	156
b- Dieu détient la vérité sur toutes choses :.....	158
8- La conversion de Saint Augustin : Les paroles de Dieu le convertissent :.....	160
A- Saint Augustin élevé au rang de Dieu, comble le désir maternel.....	160
B- Dieu est le dire :.....	162
C- L'ordre converti Saint Augustin :.....	163
D- Dieu où le surmoi :.....	165
9- La loi de Dieu :.....	168
A- Dieu, une nomination de la culpabilité inconsciente :.....	168
B- La parole de Dieu le rend coupable :.....	169
C- La réalisation du désir en la jouissance pleine n'est pas coupable : Le paradoxe de Dieu :... 170	170
10- Saint Augustin et le président Schreber :.....	173
A- Le Dieu de Schreberien est persécuteur, jouisseur et humain:.....	174
B- Le mécanisme de projection chez Schreber et Saint Augustin :.....	176
C- Saint Augustin et la jouissance archaïque, Schreber et la jouissance féminine :.....	177
D- Saint-Augustin et Schreber sont les fils de Dieu :.....	178
11- Conclusion :.....	179
12- Bibliographie :.....	186
.....	190
INDEX DES NOMS PROPRES.....	190

L'appel de Dieu à l'origine de la conversion religieuse chez le sujet mystique :

1- Introduction :

Ce travail de recherche s'intitule « Quand la voix de Dieu fait appel, l'exemple de Saint Augustin ». Il a pour point de départ mon mémoire de Master 2, intitulé « La conversion religieuse chez Sœur C, une réponse au manque constitutionnel du sujet névrosé ».

Lors de cette problématique, je m'interroge sur la croyance et la conversion religieuse au travers du cas d'une Sœur de la communauté des Clarisses, qui a eu la gentillesse de me recevoir en entretien. Dans ce sujet, comme le titre l'indique, je me questionne sur la fonction de la croyance religieuse chez cette femme.

Toutes les recherches effectuées lors de ce mémoire ont soulevé plusieurs séries de questions. Néanmoins, un point particulier a suscité chez moi davantage d'interrogations. Ce point fait l'objet de ce projet de thèse. Ma réflexion concerne l'origine de la conversion religieuse chez le sujet mystique.

Beaucoup d'auteurs dans différents domaines ont travaillé sur le mystique et l'origine de sa conversion. Notamment, William James (1842/1910), psychologue et philosophe américain avec l'ouvrage : « l'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive »¹. Selon lui, la conversion est un ensemble de processus psychiques subconscients, un remaniement du champ de conscience. Il y a un changement qui exclut définitivement les anciens groupes d'idées des sentiments du sujet. Il s'agit d'une transformation de l'âme. Il ajoute que lorsque la pensée transformée est religieuse, brusque et profonde, c'est une conversion. Le phénomène est individuel et subjectif.

Pour Arthur Darby Nock² (1902/1963), professeur d'histoire des religions à Harvard, le phénomène de conversion postule une réorientation de l'âme qui nécessite que la conscience de l'ancien soit néfaste et que celle du nouveau soit bonne.

Selon l'Abbé Gustave Bardy³ (1881/1955), Professeur à l'institut catholique de Lille, qui a étudié la conversion au Christianisme dans l'antiquité, il s'agit, pour le religieux, d'un désir de vérité, de délivrance, de salut et de sainteté.

Notre étude propose donc de tenter de comprendre et d'analyser à l'aide de théories

1 William James, *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*, Ed Felix Alcan, Paris, 1906.

2 Arthur Darby Nock, *The old and the new in religion from Alexander the great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon Press, 1933.

3 Gustave Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, Paris, 1949.

psychanalytiques, ce qui vient faire appel et la façon dont cela s'inscrit psychiquement chez le religieux mystique dans la religion Chrétienne.

Qu'est-ce qui amène le sujet mystique à se convertir ?

Lorsqu'on cherche une définition du vocable « convertir », le point principal que l'on retrouve dans chaque sens de la définition est un changement, une transformation. Qu'est ce qui « change » ou « transforme » une personne l'amenant ainsi vers une conversion religieuse ? Freud utilise lui-même ce terme pour décrire le mouvement de transformation du conflit psychique en symptômes physiques dans l'hystérie.

En effet, le mot « conversion » tire son étymologie du Latin « conversio » qui provient de la langue grecque « epistrophê » qui signifie « changement d'orientation » dans le sens d'un retour à l'origine et de « metonîa » qui se traduit par un « changement de pensée » avec l'idée d'une renaissance.

Dans la Grèce antique, la conversion était un moyen pour l'homme de retrouver sa nature originelle en se libérant du mal. Pour la philosophie, ce concept implique un retour de l'esprit à l'intérieur de lui-même, un retour à l'authentique, à l'essentiel et à une nouvelle perception du monde.

Pour la religion, la conversion demande une foi infinie en la parole de Dieu. L'homme doit renoncer à ses péchés afin de revenir à un état originel idéal. Elle s'inclut dans une idée de répétition et de liberté, l'âme revient vers son créateur par une libre décision du sujet et par la grâce du divin.

De par le témoignage de nombreux mystiques, j'ai constaté que cette conversion passe par « un appel de Dieu ».

En effet, Sainte Thérèse Bénédicte de la Croix, plus connue sous son vrai nom Édith Stein (1891/1942) témoigne « c'est toujours l'aventure que de répondre à l'appel de Dieu, mais Dieu en vaut le risque »⁴. Selon le Pape François, dans la catéchèse du 26 mars 2014, « le Seigneur appelle, il appelle chacun de ceux qu'il veut voir devenir prêtres ». Ou encore, pour Jean-Paul II (1920/2005), « il y a un mystère, de l'appel »⁵, « une vocation est le mystère de l'appel, du choix de Dieu »⁶.

Ainsi, il y a la présence d'un appel. L'appel vient du Latin « Vocare » qui signifie « appeler ». Or, le terme « vocation » vient aussi du même vocable Latin. Selon le dictionnaire Larousse⁷, la vocation est un acte par lequel Dieu prédestine tout homme à un rôle déterminé, qui constitue sa fin

4 Yann Moix, *Mort et vie d'Édith Stein*, Paris, Grasset, 1996, P.4.

5 Jean-Paul II, *Ma vocation, don et mystère*, Paris, Cerf, 1996, P. 15.

6 *Ibid.*

7 Dictionnaire Larousse: www.larousse.fr/dictionnaires/français/vocation/82353.

personnelle, en particulier à une destination, à un sacerdoce ou à la vie religieuse.

De plus, un autre terme prend sa racine latine du verbe « appeler ». En effet, le verbe « invoquer » provient du latin « invocare » qui provient de « voco » signifiant « appeler » et de « vox » se traduisant par « voix ».

En psychanalyse, l'appel est à associer à la pulsion invocante. D'après Vives, le circuit de la pulsion invocante se décline entre un « être appelé », « se faire appelé » et « appeler »⁸.

Pour que le sujet advienne, il faut que l'Autre l'appelle. Cette voix qui invoque le sujet rompt la pure sonorité du son en y mettant du sens. La voix pure sonorité deviendra alors une parole inscrite dans la signification, une voix pour.

La présence de la voix pure et de la voix pour, nous la retrouvons aussi en religion dans l'évangile selon Saint Jean (1,1): « au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu ». Le « Verbe » de Dieu est une parole adressée aux hommes. Cependant pour qu'il devienne cette parole, il a dû s'incarner en une figure humaine, celle de Jésus-Christ : « Le verbe s'est fait chair » (Jean, 1, 14).

Pour être « parole », la voix de Dieu doit se localiser dans un être humain. Selon Saint Augustin, cette dernière est immuable, éternelle, silencieuse, elle parle à l'âme contrairement à la parole de Dieu portée par le Christ, qui est temporelle et s'écoute avec « son oreille externe »⁹. La voix de Dieu s'entend avec « l'oreille intérieure »¹⁰. La voix de Dieu transposée en parole devient voix pour. Elle est une voix pure, elle ne peut se dire avec des mots, elle est hors signification.

Dès lors, Dieu appelle l'homme. Par son appel, il l'assigne à une place, un rôle. Il met du sens sur l'existence du sujet, tout comme la voix maternelle par son appel assigne l'infans à s'inscrire en tant que sujet.

Ainsi, je postule que l'appel de Dieu, en lien avec la voix et la pulsion invocante, serait à l'origine de la conversion religieuse chez le sujet mystique et notamment ici, chez Saint Augustin.

Lors de cette thèse, nous tenterons de démontrer cette hypothèse, au travers de l'analyse d'un

8 Jean-Michel Vives, *Pulsion invocante et destins de la voix*, 2002, Paris, l'harmattan.

9 Saint Augustin, *Les confessions, Livre II, Chapitre V*, Version électronique. 2000, (397/401).

10 *Ibid.*

texte : « Les confessions de Saint Augustin d'Hippone ». Le religieux a écrit cette œuvre autobiographique entre 397 et 401. Il y raconte sa quête de Dieu. L'œuvre est composée de treize livres dans lesquels il rend gloire à Dieu, effectue une introspection, il y confesse ses péchés, il y raconte sa jeunesse et sa conversion au Christianisme. En outre, il s'interroge sur certains sujets comme l'origine de la nature, du temps ou encore de la mémoire.

La religion, le mysticisme sont des thèmes très vastes. Ainsi, afin de mieux cerner tous les concepts qui seront abordés ici, j'ai souhaité tout d'abord présenter la religion et la croyance religieuse, puis le mysticisme et le mystique. Ces détours afin de présenter, définir et faire l'épistémologie de ces concepts me semblent importants. Cela permet de situer mon intervention et de mieux comprendre la position du sujet mystique au cours des siècles dans la religion chrétienne.

Je débute la deuxième partie de cette thèse par la présentation de la vie de Saint Augustin, ainsi que de son œuvre intitulée « les confessions » afin de pouvoir prendre connaissance d'une partie de la vie du mystique et de sa conception subjective de l'univers. Puis, au travers de concept psychanalytique tel que la voix, le fantasme et la jouissance, nous analyserons le sentiment de Dieu chez Saint Augustin afin de répondre à l'hypothèse posée dans ce travail de recherche. Pour finir dans une troisième et dernière partie, nous concluons.

2- Définitions des concepts clés et détours épistémologiques :

A- La religion:

Afin de présenter les différents aspects de la religion, je vous propose de commencer par un détour épistémologique, qui a pour but, d'exposer plusieurs penseurs et idées sur ce thème au cours des siècles. Puis, nous tenterons définir certains de ses concepts et à l'aide de l'article de Philippe Fontaine, nous verrons les diverses dimensions qu'elle apporte pour le sujet humain. Ensuite, nous tâcherons de mettre en évidence chez ces deux premiers objets, la présence de la voix de Dieu en lien avec la pulsion invocante.

a- Détours épistémologiques.

La religion de l'antiquité à l'époque contemporaine :

La religion occupe une place centrale dans la culture humaine. Elle regroupe un ensemble de croyances, de dogmes, de pratiques et de rituels sacrés. Elle est difficile à définir en raison de sa diversité. En effet, par exemple, le bouddhisme ne vénère pas de Dieu et il est selon les points de vue, une religion ou une philosophie, tandis que le christianisme possède un dieu et l'hindouisme plusieurs, d'autres ne sont pas reconnues comme telles et portent le nom de « secte ». De plus, on distingue les religions dites animistes, les religions orientales (hindouisme, bouddhisme, shintoïsme, confucianisme, taoïsme...) et les religions monothéistes (judaïsme, christianisme et islam).

L'étymologie du terme « religion » est incertaine et sa sémantique pose aujourd'hui problème aux spécialistes des sciences des religions¹¹. En effet, la littérature latine de l'Antiquité a transmis deux étymologies de la religion. L'une « relegere », signifiant « relire » et l'autre « religare » se traduisant par « relier ». Ainsi, selon l'origine du mot, le religieux est, soit celui qui « relit » les rites effectués lors d'un culte. Ou, d'après Lucrèce poète et philosophe du premier siècle après J.C, le terme religion viendrait de « religare », c'est-à-dire « relier », en rapport avec ce qui est de l'ordre des obligations ou des liens sociaux. Selon lui, la connaissance du monde doit aider les hommes à se libérer de la superstition et de la religion.

11 Pierre Gisel, *Théories de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 41.

Pour Cicéron (106 av J.C), homme d'État de l'antiquité romaine, la religion est du domaine de l'intelligence et de l'élégance.

Lactance (250 après J.C), rhéteur (qui maîtrise l'art de la rhétorique) déclare que la religion « relie » l'homme à Dieu. Il s'agirait d'une relecture de Dieu en soi. Dans le quatrième livre des *Institutions divines*, il écrit : « c'est par le lien de piété que nous sommes reliés (*religati*) et rattachés (*obstetrici*) à Dieu ».

Un siècle plus tard, Saint Augustin récuse l'idée selon laquelle la religion est de l'ordre des liens de société et des obligations civiques. Il affirme dans *la Cité Dieu* : « Le mot de religion semblerait désigner plus distinctement, non toutes sortes de cultes, mais le culte de Dieu, et c'est pour cela qu'on s'en est servi pour rendre le mot grec « *treskeia* ». Toutefois, comme l'usage de notre langue fait dire aux savants aussi bien qu'aux ignorants, qu'il faut garder la religion de la famille, la religion des affections et des relations sociales, il est clair qu'en appliquant ce mot au culte de la déité, on n'évite pas l'équivoque et dire que la religion n'est autre chose que le culte de Dieu, ce serait retrancher par une innovation téméraire l'acception reçue, qui comprend dans la religion le respect des liens du sang et de la société humaine ».¹²

Ainsi, la religion a questionné les penseurs dès l'antiquité. Epicure (Philosophe, -342, -270 av JC), dans sa « lettre à Ménécée » qu'il adresse à ses disciples, critique la religion populaire : « Les explications des gens à propos des dieux ne sont pas des notions établies à travers nos sens, mais des suppositions sans fondement.. ». Selon lui, les Dieux ne s'intéressent pas aux hommes, il n'y a rien au-delà de la mort, nous devons, donc rechercher le bonheur sur terre. Cependant, il recommande à ses disciples de continuer à célébrer les cultes afin de ne pas être en marge de la société et de ne blesser personne, bien que la véritable piété est la sagesse.

Par la suite, d'autres philosophes travaillent sur la religion. Notamment, comme nous l'avons vu précédemment, Saint Augustin (354-430) qui est le premier grand philosophe chrétien. La religion est une affaire de foi qui est liée à la raison, car selon lui, il faut comprendre pour croire.

Saint Thomas d'Aquin (1224-1274), tout comme, Saint Augustin soutient que la foi n'est pas contradictoire avec la raison. Elle est liée à l'intellect. La révélation vient de Dieu et celui-ci ne peut pas se tromper. L'homme connaît Dieu. Cela, non pas à partir de déduction, mais grâce à la connaissance du monde.

Ce sont les voix cosmologiques qui permettent de comprendre l'existence de Dieu grâce à l'observation de l'univers.

Pascal (un mathématicien, physicien, inventeur, philosophe, moraliste et théologien français, 1623-

¹² Saint Augustin , *La Cité de Dieu*, livre X, 1, Paris, Guérin, 2000, (413).

1662), se consacre à l'apologie de la religion chrétienne. Selon lui, le recours à la foi est rendu nécessaire par l'échec de la philosophie. Cette dernière est incapable d'offrir le bonheur et la sagesse.

L'homme a besoin d'être soutenu par Dieu. La religion assure un sens à sa vie. Elle ne s'arrête pas après la mort.

Ultérieurement, les philosophes des lumières (XVIII^e siècle) s'inscrivent dans un mouvement rationaliste et s'éloignent de la religion. Ils se détachent des dogmes, des préjugés, des superstitions et de l'obscurantisme religieux. Pour eux, les religions sont considérées comme des tromperies au profit d'intérêts sociaux ou politiques.

Comme, Voltaire (1694-1778, philosophe), qui croit en l'existence d'un être divin qui organise le monde, mais rejette les rites et les dogmes qui conduit au fanatisme religieux.

Ou bien, Diderot (1713-1784, écrivain, philosophe et encyclopédiste français) qui s'interroge sur l'existence de Dieu. Dans « Pensées Philosophiques », il s'en prend au christianisme et plaide pour une religion naturelle qui entend faire de la raison le fondement de toute connaissance.

Ou encore, Rousseau (1712-1778, philosophe et écrivain), qui affirme la présence indispensable de la religion dans l'État sous la forme d'une religion sociale qui désigne une religiosité générique, fédératrice, qui rassemble un maximum de citoyens dans une communauté. Elle serait garante du lien social.

Beaucoup d'autres encore se sont intéressés à la religion, comme Kant (1724-1804, philosophe) ou Schleiermacher (1768-1834, philosophe).

Kant juge les traditions religieuses trop dogmatiques. Il distingue la religion des églises qui n'est présente que par les cultes et la religion morale. La première instaure des règles « arbitraires et contingentes » qui les font tomber dans une « illusion religieuse » et donc dans le « faux culte ». La vraie religion est celle faite de loi morale, c'est un ensemble de croyances et d'institutions.

Schleiermacher est le fondateur de l'herméneutique. C'est un art de l'interprétation qui permet de donner aux difficultés rencontrées par la traduction langagière, la critique littéraire, et l'exégèse biblique un lieu commun de compréhension et de sens. Selon lui, Dieu ne révèle pas lui-même de sa doctrine, ce sont les hommes qui la formulent à travers la conscience qu'ils ont de Dieu. Ce n'est donc pas un savoir ou une morale, mais une conscience intuitive et immédiate de l'infini.

Kiegaard (1813-1855, écrivain, théologien et philosophe) s'oppose à Kant ou Hegel. Ces derniers, d'après lui font de la religion une doctrine positive du devoir ou encore la réduit à de l'histoire

révolue. Il fonde l'existentialismeⁱ chrétien. Il différencie trois stades sur le chemin de la vie qui lui permettent de penser la religion. Un stade esthétique à la recherche du plaisir, le stade éthique pour l'accomplissement du devoir et le stade religieux qui est régi par la foi. Pour lui, la foi en Dieu n'a rien de rationnel. Croire au Divin c'est prendre le risque qu'il n'existe pas, car rien ne prouve sa présence.

Ainsi, avec le siècle des Lumières, une nouvelle conception de la religion apparaît. Elle s'oriente vers une conception plus sociale.

Durant le XIXe siècle et XXe siècle, la sociologie s'intéresse aussi à la religion et notamment Émile Durkheim (1858-1917, « *Les formes élémentaires de la vie religieuse* »). Il la définit comme un « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée église, tous ceux qui y adhèrent »¹³.

b- la religion selon la philosophie au XIXe et XXe siècle :

Outre la sociologie, les philosophes de l'époque contemporaine ne cessent eux aussi de s'interroger sur les fondements de la religion, comme Bergson, Marx, Nietzsche. Certains organisent des séminaires afin d'élaborer autour de ce thème, à l'instar de Derrida et Vattimo.

Bergson :

Pour Bergson (1859-1941, philosophe « *Les deux sources de la morale et de la religion* »), il y a deux religions. L'une statique, qui relie les hommes : Elle a une fonction sociale, permet la cohésion des groupes sociaux et d'éloigner l'angoisse de la mort, grâce à la vie éternelle qu'elle promet. En effet, l'homme sait qu'il doit mourir, il y oppose alors, une continuation de la vie après la mort.

La religion est aussi une réaction contre l'égoïsme et l'individualité qui pourraient nuire à la société par l'image bienveillante d'un Dieu protecteur, mais aussi punisseur qui exige de l'homme qu'il travaille pour la communauté.

L'autre religion selon le philosophe est dynamique. Elle est désintéressée, c'est celle des mystiques, qui transporte l'âme vers l'amour. L'homme s'éveille à l'appel de l'amour de Dieu.

¹³ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Puf, 2013, (1912).

Marx, Feuerbach et Nietzsche :

D'après Marx (1818-1883, philosophe), la religion est causée par la frustration sociale qui projette l'idéal humain dans l'imaginaire. Tout comme Feuerbach (1804-1872, philosophe « *L'essence du christianisme* »), et Nietzsche (1844-1900, philosophe) il la perçoit comme une illusion qui masque la difficulté de la vie réelle et la vérité. C'est le désir humain qui la produit. Selon ce dernier (1878), les dieux puisent leurs substances des hommes. En effet, les hommes devant des phénomènes inexplicables cherchent une explication hors de l'événement et les attribuent à une puissance supérieure. Dès lors, ils essayent, grâce à des offrandes et à des prières de rendre les dieux indulgents et bienveillants à leur égard. Le processus de création de la religion relève de l'imagination humaine. L'homme s'invente une explication personnelle du monde en attribuant la cause à un autre, Dieu. Il projette hors de lui ce qui vient de lui. D'après Nietzsche (1887), ce fait est pathologique et la religion vient de la « scission de l'être humain »¹⁴. En psychanalyse, cela nous fait penser au mécanisme de projection. La projection introduite par Freud en 1911, dans le cas Schreber défend le Moi du sujet d'un déplaisir en expulsant les pulsions que le surmoi refuse de reconnaître comme les siennes à l'extérieur de soi. Pour Nietzsche, cela permet au sujet de soustraire sa croyance au doute et de se soustraire à la dureté de la condition humaine en espérant une autre vie. La religion pour le philosophe a donc un soubassement psychologique. Donc, elle agit comme une illusion avec une confusion entre la cause et l'effet.

Derrida :

Afin de parler, de penser la religion, Jacques Derrida et Gianni Vattimo organisent un séminaire le 28 février 1994 sur l'île de Capri. Plusieurs philosophes tels que Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias et Vincenzo Vitiello se réunissent pour aborder le thème de la religion au regard de notre société et culture actuelle. Un ouvrage est alors publié en 1996 : « La religion »¹⁵.

Derrida¹⁶, (1930-2004, philosophe français), s'interroge sur comment « parler »¹⁷ de la religion. Comment la penser dans notre société post-moderne ? Faut-il relier la question de la religion à

14 Friedrich Nietzsche, *Volonté de Puissance*, Paris, Mercure de France, 1985, (1901).

15 Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion*, Paris, Seuil, 1996.

16 Ibid.

17 Ibid, P.9.

l'abstraction qui déracine, qui isole l'un des caractères de l'objet.

La religion évolue dans des systèmes antagonistes entre savoir et foi, technoscience et croyance. Elle est donc dans une contradiction insoluble, mais qui doit pourtant être prise en compte pour la penser.

Derrida part du nom « le messianique »¹⁸ ou « la messianité sans messianisme »¹⁹. Le messianisme est la croyance de la venue d'un sauveur qui mettra fin à l'ordre présent jugé néfaste et instituera un ordre nouveau porteur de justice. Ce messianisme pour Derrida est dépourvu de la parole prophétique, sans quoi, il ne serait pas un événement « singulier »²⁰ et sans « anticipation »²¹.

Cette messianité est en lien avec la foi, qui pourrait conduire une « culture universalisable des singularités »²². Elle s'inscrirait alors dans un acte de foi qui est présent dans l'acte de langage par l'adresse à l'autre. C'est cette « culture universalisable de cette foi »²³ qui selon le philosophe permet un discours « rationnel et universel »²⁴ sur la religion.

D'après Derrida, la religion est liée à la langue. L'idiome, l'écriture est indissociable du lien social, de la nation et il est un élément de la croyance.

Sa pensée s'inspire de nombreux philosophes et notamment Kant. Selon ce dernier, il y aurait deux sortes de religion. La première, dogmatique, qui n'enseigne que la prière, le désir et prétend posséder le savoir. La deuxième est dite morale. C'est une foi réfléchissante où le sujet s'auto-interroge afin d'être digne de Dieu.

Ainsi, d'après Derrida, la religion chrétienne serait « morale »²⁵ et permet de « libérer une foi réfléchissante »²⁶. Dès lors, la morale pure est l'essence du Christianisme et vice versa. Or, d'après le philosophe « pour se conduire de façon morale, il faut faire en somme, comme si Dieu n'existait pas ou ne s'occupait plus de notre salut. »²⁷. Nous retrouvons, ici, une notion de pur altruisme, où le sujet agit et pense sans attendre de Dieu une récompense.

18 Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion*, Paris, Seuil, 1996. P.27.

19 Ibid.

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Ibid.

23 Ibid, P.28.

24 Ibid.

25 Ibid, P.19.

26 Ibid.

27 Ibid, P.20.

Gianni Vattimo :

D'après Gianni Vattimo²⁸ (1936, philosophe et homme politique italien), la religion est vécue comme un exode, un retour, la réactivation d'un refoulé. Il note, un retour du religieux, qui serait dû à l'avancée de la science qui apparaît parfois comme un danger pour l'humanité (le nucléaire...), mais aussi par la présence de la modernisation de notre société qui crée un sentiment de perte de sens de l'existence. En outre, l'abandon de la notion de fondement et de la pensée critique ne cherche plus à donner un sens à la vie contrairement à la religion.

Dès lors, l'avancée de la science et de la technique conduirait notre société à un besoin et à un retour à cette dernière.

Selon l'auteur, pour pouvoir penser la religion philosophiquement, nous sommes dans l'obligation de tenir compte de la positivité. À savoir, nous devons nous appuyer sur l'expérience avant d'affirmer une vérité. Ceci, afin, de vérifier nos connaissances. Il est indispensable de prendre en compte les « conditions historiques »²⁹ de notre époque pour que notre existence actuelle soit mise en rapport avec la pratique de la religion. En outre, il est nécessaire de nous inspirer de la dimension créaturelle. C'est-à-dire que l'homme dépend d'un créateur, ceci est la signature de sa finitude.

Il ajoute que le besoin de pardon, l'énigme de la mort et l'expérience de la prière sont constitutifs de l'expérience religieuse. Ils nous permettent de rencontrer l'existence, de nouer une appartenance, une provenance. Ils constituent le langage de la tradition judéo-chrétienne de la bible.

Dès lors, Vattimo développe ses idées sur la religion à travers sa philosophie empreinte d'herméneutiqueⁱⁱ, de nihilismeⁱⁱⁱ, de métaphysique^{iv} et d'ontologie^v.

L'herméneutique, le nihilisme et la post-modernité sont pour lui, le résultat de la sécularisation^{vi} qui a dissout les structures de la métaphysique, du politique et du religieux. Il s'intéresse à la lecture spirituelle de l'Écriture Sainte et rejette sa portée prophétique.

28 Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion*, Paris, Seuil, 1996. P.87.

29 Ibid, P.94.

Eugénio Trias :

Eugénio Trias (1942- 2013, philosophe), dans son article « penser la religion : le symbole et le sacré »³⁰, s'interroge sur la manière de penser la religion. Il tente de faire une « archéologie des principaux mouvements d'idées qui ont engendré les grandes religions mondiales, jusqu'aux principaux systèmes philosophiques »³¹. Par le passé, la religion fut accusée de superstitions car les philosophes de l'époque étaient à la recherche de « la religion de la raison »³².

D'après l'auteur, aux fils des siècles, la religion fut pensée comme une illusion, une idéologie, un concept inadéquat ou encore une fausse conscience. Cependant, toutes ces tentatives d'analyse se sont faites « d'en-dehors »³³. Elle a été jugée par des jurés porteurs de science et de raison. Pour Trias, pour déchiffrer son sens, il faut considérer son "espace de jeux linguistiques"³⁴. Il différencie, alors, le logos de la raison.

Le logos ou encore la parole, le discours est le propre de l'humain. Il se manifeste par des jeux de langage contenant leur propre logique, vérité et sens.

Par la suite, il ajoute que la religion est au cœur de la vie, des conflits humains et de la culture. Dès lors, il s'interroge sur le présent et dans l'avenir, « quel cadre religieux et culturel est le mieux disposé à s'adapter aux nouvelles formes du capitalisme technologique victorieux? »

Afin de penser la religion, il décide de partir du mot symbole dans lequel il perçoit « une révélation sensible et manifeste du sacré »³⁵. Le symbole est « une unité qui présuppose une scission »³⁶. Ainsi, les deux parties de cette coupure s'emboîtent. L'aspect du symbole est ce qui est symbolisé et porteur de sens. Cependant, rien ne nous permet d'accéder à ce qu'il signifie.

Il y a donc une partie symbolisante et une autre. « L'autre dont on ne dispose pas constitue cette seconde moitié sans laquelle la première manque d'horizon de sens, celle-là même à laquelle renvoie la première pour obtenir sens et signification. »³⁷. Cet événement symbolique possède des catégories et elles forment une échelle. D'après Trias, « la première prépare la deuxième, celle-ci constitue la condition de la troisième »³⁸. Ce sont des révélations qui font émerger les conditions de l'événement symbolique. Pendant ce processus la figure symbolisante apparaît. En premier lieu, le symbole est toujours accompagné d'un support physique qui est transformé pour apparaître comme

30 Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion*, Paris, Seuil, 1996, P.105.

31 Ibid, P.112.

32 Ibid.

33 Ibid, P.109.

34 Ibid.

35 Ibid, P.114.

36 Ibid.

37 Ibid.

38 Ibid, P.115.

forme symbolique. Cette matière est essentielle dans l'événement symbolique. C'est l'élément premier et fondamental de l'intervalle de l'échelle. En deuxième lieu, ce substrat doit avoir été ordonné et délimité comme un monde. Il doit y avoir un découpage spatial et temporel. Dès lors, les temples et les fêtes sont des effets de la transformation de la matière en monde et ils forment un cadre dans la possibilité de l'événement symbolique. Ce dernier est toujours une rencontre entre une présence et un témoin. Cette présence sacrée et ce témoin humain permettent un témoignage et une communication entre les deux parties. Cela parachève le processus symbolisant du symbole en donnant lieu à une révélation sous forme de parole ou d'écriture Sainte qui nécessite une étude, une critique de son côté symbolisant afin de révéler sa signification.

Comme nous l'avons vu précédemment, le symbole est composé de deux parties : la première comme partie symbolisante du symbole. L'autre est le morceau qui possède les clés herméneutiques qui permettent à la première d'avoir du sens et lui offrent de se finaliser par la symbolisation.

Il y a donc, des catégories au sens Kantien^{vii} à partir desquelles l'acte d'unification permet aux deux parties du symbole de s'unifier. Ainsi, il existe, des conditions préalables pour comprendre les catégories symboliques. Nous devons tenir compte des formes génériques du langage. Il doit y avoir un substrat matériel disposé dans un milieu appelé monde. Ce dernier doit établir une rencontre entre le sacré et l'homme qui en témoigne. Cette rencontre, ce témoignage doit s'effectuer à travers la communication langagière et écrite. En outre, il faut que le symbole renvoie à certaines clés herméneutiques qui déterminent les figures qui permettent au sens du symbole de s'y fixer. Les clés exégétiques doivent avoir une limite qui supprime toute recherche de sens afin d'avoir une façon sacrée mystique pour la rémission. Dès lors, que les conditions symbolisantes (matière, cosmos, présence, logos) et celles relatives au symbolisé (clés de sens, substrat sacré) se sont recoupées, l'événement symbolique peut se produire.

Il tente, donc, d'appréhender le phénomène religieux par une réflexion, de la rendre pensable au travers d'un mot clé, le symbole. Il souhaite se détacher du procédé méthodique de penseurs tels que Hegel, Marx, Nietzsche, Freud ou Durkheim qui pour lui critique la religion de manière « indirecte et policière »³⁹.

39 Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion*, Paris, Seuil, 1996, P.107.

Aldo Gargani :

Selon Aldo Gargani, dans « l'expérience religieuse comme événement et interprétation »⁴⁰ (1933-2009, philosophe), Dieu ne peut pas être pensé comme une loi scientifique que l'on confronte au fait et à l'ordre de la nature. Le divin n'est pas une hypothèse scientifique.

Pour le philosophe, le champ d'études de la religion est à repenser. Elle doit être prise comme une discipline qui « transmet une relation différente avec le mal »⁴¹. Selon lui, elle ne tente pas de le supprimer, mais elle l'approche et sait qu'il est à proximité de nous. Cela développe un sentiment de responsabilité « par rapport au mal, à la douleur et à l'injustice. L'homme court d'autant plus le risque de commettre la plus grande des violences »⁴². En effet, l'être humain a souvent fait le mal, sous prétexte de le transformer en bien. Les guerres religieuses en sont un exemple. Ainsi, pour le philosophe, le champ d'études de la religion doit être à réétudier.

Vincenzo Vitiello :

Dans « Désert, *éthos*, abandon : contribution à une topologie du religieux »⁴³, Vincenzo Vitiello (1935, philosophe), reprend l'évangile, selon Saint Matthieu, dans lequel il énonce « gardez-vous de pratiquer votre religion devant les hommes pour attirer leurs regards »⁴⁴ (Mt, 6, 1). Dès lors, créer une église, une communauté afin de se recueillir ensemble paraît éloigné et contradictoire avec la parole de Jésus.

De plus, l'auteur nous apprend qu'afin de porter sa parole le prophète utilise une figure de rhétorique : la parabole. Il utilise des petits récits allégoriques empreints d'une morale. Pour les comprendre, l'auditeur doit aller au-delà des paroles, car ils sont toujours porteurs d'un double sens. Vitiello ajoute que l'enseignement du Christ et sa résurrection n'est pas un retour à la vie, mais qu'elle est la mort même. « La mort de l'extériorité de la loi qui est vie dans l'intériorité de la foi, ou plutôt de la conscience »⁴⁵. Or, cela même ses disciples ne le comprennent pas quand il annonce sa mort. Pierre va lui répondre : « Seigneur, non cela ne t'arrivera pas ». Ce à quoi Jésus répond : « Derrière moi ! Satan ! Tu es pour moi occasion de chute, car tes vues ne sont pas celles de Dieu,

40 Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion*, Paris, Seuil, 1996, P.123.

41 Ibid, P.136.

42 Ibid.

43 Ibid, P.151.

44 Ibid, P.173.

45 Ibid, P.175.

mais celles des hommes »⁴⁶(Mat, 16, 22-23). Le terme « Satan »⁴⁷, représente le monde des hommes. Pour le fils de Dieu notre monde est un piège qu'il craint. Ainsi, la parole du Christ à toujours deux aspects. D'après Vitiello, elle est véridique. C'est-à-dire qu'elle utilise la métalinguistique et permet aux mots, aux verbes utilisés de signifier au second degré la vérité de sa proposition.

Cependant, la parole de Dieu comporte un danger en se transformant facilement en loi. Le discours de Jésus ne se veut pas porteur de prophétie, car rien ne peut soustraire l'homme aux malheurs du monde même pas sa foi. Selon le philosophe, Jésus a divisé Dieu et le monde. C'est un monde de l'extérieur, de la loi et il est représenté par Satan. Or, Saint Paul, les a réunis. Il a rassemblé l'intériorité, la foi et l'extériorité, la loi. Si Jésus a apporté la foi à l'être humain, Paul, lui, voit la loi comme un accomplissement, une réalisation de la foi. L'apôtre du Christ interprète l'enseignement de Jésus-Christ et instaure le christianisme. Il en fait une religion, c'est-à-dire « de la loi fondée sur la foi »⁴⁸.

Dès lors, nous pouvons nous demander si le discours de Jésus n'a pas été sorti de son contexte et réinterpréter. En ce sens, le christianisme est-il le reflet de sa parole ?

Comme nous pouvons le remarquer, beaucoup de penseurs, d'homme de science, de philosophe entre l'antiquité et l'époque moderne ont tenté de penser la religion. Cependant, la création de la psychanalyse par Freud permet une nouvelle approche du phénomène religieux.

Ainsi, Freud (1856-1939, médecin neurologue autrichien, fondateur de la psychanalyse) s'est très tôt interrogé sur les soubassements psychologiques de la religion. On retrouve ces questionnements dans plusieurs œuvres comme Totem et Tabou, d'une conception de l'univers, l'avenir d'une illusion, malaise dans la civilisation et Moïse et le monothéisme.

46 Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion*, Paris, Seuil, 1996, P.175.

47 Ibid.

48 Ibid, P.178.

c- Freud et la religion à travers ses œuvres :

Totem et Tabou.

Dans « *Totem et Tabou* », écrit en 1912, Freud s'interroge sur l'origine de la culture, de la religion et de la croyance à travers quatre récits. Il met en correspondance la vie primitive, la personnalité des névrosés et les différents stades de l'évolution psychologique des enfants. Il tente d'expliquer la naissance du totémisme duquel découle la religion.

Grâce à l'observation par des anthropologues, de tribus primitives dans différents pays, il analyse leurs organisations sociales et religieuses à travers leurs totems et leurs tabous. Pour Freud, le Totem est fondateur du lien social. Il représente à la fois « l'ancêtre du groupe ⁴⁹ » et une protection pour l'homme. De plus, par les lois des interdits fondateurs de la société qu'il instruit, c'est une forme primitive de la religion.

Le totem « est vénéré par un groupe d'hommes et de femmes qui portent son nom, se considèrent comme les descendants d'un ancêtre commun et sont étroitement liés les uns aux autres par des devoirs communs et par la croyance à leur totem commun. »⁵⁰. Pour Freud, le totémisme est à la fois un système religieux et social, il permet le respect et les égards entre l'homme et le totem. Il est le cœur de plusieurs croyances et différents rites. Cependant, il critique ce système qu'il assimile à de l'ignorance.

Selon lui, le père serait en figure symbolique à la place de l'animal totémique. Il en déduit donc, que cela est en relation avec les deux autres crimes d'Œdipe. A savoir, il est interdit de tuer le Totem ou le père et d'épouser sa mère. Ainsi, Freud crée une analogie entre le « primitif » et la psychanalyse.

Le tabou est tout ce qui se rapporte au sacré et à l'interdit. Il ne se fonde sur aucune raison et il existe depuis toujours. Ceux qui le transgressent sont punis par des forces démoniaques. Il fait partie des croyances, de la culture, des coutumes, d'une société et agit comme une loi à laquelle les hommes doivent se soumettre.

Freud le compare à un symptôme bien connu chez le névrosé obsessionnel, qui lui même prohibe certaines choses. Dans les deux cas, la volonté d'accomplir l'action (action sur le tabou) est empêchée par l'inquiétude qu'elle véhicule. De plus, le tabou comme le symptôme du névrosé ont d'autres points communs. En effet, ils ne restent pas fixés sur un objet, mais se déplacent et se

49 Sigmund Freud, *Totem et tabou*. version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1951, (1912).

50 Ibid, P.80.

rattachent à des rituels. Ils sont parfois contradictoires et illogiques. Pourtant, l'homme y adhère tout comme à la religion, qui elle aussi à ses tabous, ses règles et ses lois.

Dans le deuxième chapitre, Freud nous parle de l'animisme. « C'est la théorie des représentations de l'âme : au sens large du terme, la théorie des êtres spirituels en général »⁵¹. Il est en lien avec la superstition et d'après l'auteur, il possède « les conditions préalables de toutes religions »⁵². Il précède la religion.

L'animisme découle de la croyance en la magie qui « soumet les phénomènes de la nature à la volonté de l'homme »⁵³. Ceci afin de protéger ce dernier contre les dangers.

La magie détient des rituels destinés à des divinités qui protègent l'humain. Le sujet cherche à obtenir ce qu'il souhaite par l'intermédiaire de celle-ci. En ce sens, elle dépend des désirs de l'homme. Freud résume l'animisme et la magie « en une toute-puissance des idées. »⁵⁴. Cette toute-puissance des idées se retrouve aussi chez le névrosé obsessionnel qui attribue une efficacité à sa pensée.

En outre, on la rejoint également dans la religion où ce sont les dieux qui la possèdent. Cependant, l'homme la conserve en partie, car il peut influencer ces derniers afin qu'ils répondent à leurs volontés. La façon dont l'humain conçoit le monde à l'aide de l'animisme et de la religion recouvre deux stades du développement psychologique différents. Le premier correspond au narcissisme et le deuxième recouvre le stade de fixation de la libido sur les parents.

Freud reprend les travaux de Darwin sur la « horde primitive » et de Robertson Smith, et les met en parallèle avec la psychanalyse. Le Totem et les Tabous proviendraient d'un complexe paternel des enfants à l'égard de leur père. Ces réflexions portent sur la horde primitive, une horde humaine gouvernée par un père tout puissant qui détient toutes les femmes. Les fils, jaloux, haïssent et admirent à la fois ce père castrateur. Ils se liguent et assouvissent leur haine en le tuant et en le dévorant dans un repas totémique. Cependant, une fois le repas terminé, ils éprouvent des regrets. Afin d'apaiser leur culpabilité issue de ce crime, ils se repentirent en interdisant la mise à mort du totem qui représente leur père et refuse d'entretenir des relations sexuelles avec les femmes de ce dernier. Ainsi, ils prohibent le parricide et l'inceste.

51 Sigmund Freud, *Totem et tabou*. version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1951, (1912)., P. 62.

52 Ibid.

53 Ibid.

54 Ibid, P.67.

Freud fait le parallèle entre la naissance de la religion totémique (première forme de religion connue) et la culpabilité de l'homme qui décide d'obéir au père offensé. Cette religion permet aux membres du clan d'honorer le totem par des rituels. Il y voit ainsi les prémisses de la religion qu'il relie à la culpabilité de l'homme.

Pour lui, la représentation de Dieu est subjective puisqu'il est fait à l'image du père de chacun. De plus, « dans le mythe chrétien, le péché originel résulte incontestablement d'une offense envers Dieu, le Père. Or, lorsque le Christ a libéré les hommes de la pression du péché originel, en sacrifiant sa propre vie, nous sommes en droit de conclure que ce péché avait consisté dans un meurtre. [...] et lorsque ce sacrifice de sa propre vie doit amener la réconciliation avec Dieu le Père, le crime à expier ne peut être autre que le meurtre du père. »⁵⁵.

Dès lors, Dieu est le reflet de l'imgo paternel et la religion chrétienne est liée à la culpabilité envers celui-ci.

En outre, Freud associe, le repas totémique à l'Eucharistie chrétienne. Par l'expiation du fils envers le père, l'homme réalise ses désirs et prend la place de ce dernier. Les frères présents lors de ce repas mangent la chair et boivent le sang du Christ afin de se sanctifier. Le complexe d'Œdipe est donc présent dès le commencement de la religion par la place de la culpabilité de l'homme qui tente de se racheter en vénérant le père.

Donc, par son œuvre « Totem et Tabou »⁵⁶, le père de la psychanalyse esquisse les prémisses de la création de la religion en lien avec le sentiment de la culpabilité de l'homme envers l'imgo paternelle.

55 Sigmund Freud, *Totem et tabou*. version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1951, (1912), P. 116/117.

56 Ibid.

D'une conception de l'univers.

Freud, dans sa septième conférence intitulée « d'une conception de l'univers »⁵⁷ critique la religion et s'interroge sur la place prépondérante qu'elle occupe dans la vie des hommes.

Dans ce discours, il prend pour point de départ, la conception de l'univers créé par l'homme. Elle est basée sur la foi et tente de répondre aux réalisations imaginaires du désir de celui-ci. En ce sens, elle est une illusion. Elle se différencie de celle de la science qui s'appuie sur la raison. En outre, cette foi en la conception de l'univers contribue à la réalisation des systèmes religieux, qui sont, alors, eux aussi des illusions provenant des désirs de l'être humain.

Il va plus loin en ajoutant : « Des trois puissances qui disputent à la science ses droits et ses domaines, la seule dangereuse est la religion. »⁵⁸. Selon lui, la religion tire sa puissance des affects de l'homme. Elle lui permet d'apaiser ses angoisses en répondant à ses questions. En outre, elle est porteuse d'une loi qui dicte au sujet son comportement et ses pensées. Elle est aussi punitive. En effet, ceux qui ne respectent pas ses règles sont privés du bonheur et de la protection qu'elle promet.

La religion prend sa source de la cosmogonie, c'est à dire de « la manière de concevoir la création du monde »⁵⁹. L'univers a été créé par l'être parfait, « une sorte de surhomme idéalisé »⁶⁰, surnommé « Père ». En lien avec la psychanalyse, Freud nous dit qu'il s'agit du « père majestueux tel qu'il apparut au petit enfant [...] Ainsi, le croyant se figure la création du monde à l'image de sa propre naissance. »⁶¹. L'enfant à la naissance est protégé par l'instance parentale, qui, pour lui est forte et puissante. Cependant, en devenant adulte, il s'aperçoit que le père « n'a qu'un pouvoir très restreint »⁶². Il n'a pas renoncé au besoin d'être sécurisé face aux dangers de la vie. L'image de ce père « surestimé » réapparaît. Or, la puissance affective de ce souvenir met en place de ce père protecteur, une divinité en laquelle il a foi. Ainsi, la religion découle bien des désirs de l'humain, de son imaginaire et de ses fantasmes. En ce sens, c'est une illusion.

De surcroît, la religion est porteuse de loi, car le souvenir de l'instance paternelle qui protège l'enfant lui indique aussi les normes et les valeurs à suivre, ainsi que les sanctions s'il ne les respecte pas. Le sujet les transfère ainsi dans sa foi. Tout comme les parents, Dieu est amour, mais aussi

57 Sigmund Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection : « Les classiques des sciences sociales », 1936, (1915), P.95.

58 Ibid, P.97.

59 Ibid, P.98.

60 Ibid.

61 Ibid.

62 Ibid.

punisseur.

Ainsi, selon Freud la religion présente trois illusions majeures pour la société humaine : elle a une fonction théorique, de par sa réponse en ce qui concerne la conception de l'univers, elle a une fonction psychologique en apaisant les craintes des hommes et enfin elle a une fonction politique en véhiculant des normes et des valeurs.

Par la suite, il revient sur l'état antérieur de toute religion avec l'animisme et la magie évoqués dans « Totem et Tabou »⁶³. Il pointe le rapport qu'ils entretiennent tous les trois. A savoir, que la religion comme la magie et l'animisme possèdent des figures démoniaques.

Grâce à l'avancée de la science, les phénomènes inexplicables, les miracles de l'époque ont trouvé des réponses. L'animisme, la magie et la religion découlent de l'imaginaire humain. Ils tiennent par l'ignorance et la naïveté humaine.

En outre, elle interdit au sujet de réfléchir autrement que par la pensée rationnelle puisqu'elle est au-dessus de la raison. La parole de Dieu est la vérité absolue et rien ne peut la remettre en cause. Elle est donc, dogmatique et permet son auto-conservation en influençant l'individu mais aussi la collectivité humaine.

Dès lors, il va dans le sens de Hume (1711-1776, philosophe), qui disait « si nous prenons en main un volume quelconque de théologie ou de métaphysique scolastique, par exemple, demandons nous : contient-il des raisonnements abstraits sur la quantité et le nombre ? Non. Contient-il des raisonnements expérimentaux sur des questions de fait et d'existence ? Non. Alors, mettez le au feu, car il ne contient que des sophismes et des illusions ».⁶⁴

Ainsi, Freud critique la religion qu'il juge dogmatique et qui prend sa source de l'imaginaire, des fantasmes infantiles, mais aussi des désirs de l'homme. Elle n'est qu'une illusion que le sujet se crée pour apaiser ses peurs et ses doutes.

63 Sigmund Freud, *Totem et tabou*. version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1951 (1912).

64 David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection : « Les classiques des sciences sociales », 2002, (1748).

L'avenir d'une illusion :

Dans *l'avenir d'une illusion*⁶⁵, Freud commence son œuvre en tentant de définir la civilisation humaine. Selon lui, elle tend vers deux directions qui rendent possible une vie en communauté.

La première est le savoir. Les hommes l'ont acquis afin de satisfaire leurs besoins.

La deuxième est l'institution. Elle régit le rapport interhumain et permet de contenir les pulsions humaines et leurs tendances destructrices envers la civilisation. Les règles émises agissent sur le sujet comme des interdits et créent des renoncements pulsionnels. Ainsi, les lois apportées par l'institution agissent sur le psychisme de l'homme.

D'après l'auteur, l'être humain a décidé de former une communauté en se liant les un aux autres afin de se protéger contre les dangers de la nature. Ils tentent, ensemble, de se défendre contre les tempêtes, les tremblements de terre, la mort... .

Dans l'intention de répondre et comprendre ces phénomènes effrayants, leur première action est de leur imputer une figure humaine. De la sorte, ils tentent d'apaiser, de conjurer ces « êtres surhumains et violents »⁶⁶. De surcroît, ils confèrent un caractère paternel à ces Dieux.

Ces êtres tout puissants ont une triple fonction : « conjurer les terreurs de la nature, réconcilier avec la cruauté du destin tel qu'il se montre en particulier dans la mort, et dédommager des souffrances et des privations qui sont imposées à l'être humain par la vie en communauté dans la civilisation. »⁶⁷ .

Ainsi, Freud, souligne que les représentations religieuses sont issues du besoin de se défendre contre la nature. Par ce biais, il donne également, une raison d'être à la civilisation. Pourtant, celle-ci peut être considérée comme un fardeau pour les individus, en raison des règles et des lois qu'elle véhicule et qui implique un renoncement pulsionnel.

Par la suite, Freud s'interroge sur la croyance au dogme religieux. Il avance trois arguments en faveur de ce dernier avant de les critiquer. Selon lui, nous y croyons, car nos ancêtres le faisaient. En outre, nous avons des preuves datées de temps lointains, et enfin, ils ne peuvent être remis en cause. Ainsi, en douter entraînerait des punitions.

Il dénonce le premier argument, en décelant une certaine ignorance de ces anciens, qui croyaient en beaucoup de choses qu'aujourd'hui nous savons fausses. La deuxième justification est fictive, car les preuves écrites sont contradictoires. Elles ont été travaillées par différentes personnes et ne sont pas prouvées comme véridiques. Par conséquent, les dogmes religieux apparaissent comme peu crédibles. Ceci d'autant qu'ils se prétendent au dessus de toute raison. Le sujet n'a pas besoin de les

65 Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Points, 2011, (1927).

66 Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Points, 2011, (1927), P. 56.

67 Ibid, P. 58.

comprendre. Il doit simplement y croire.

Dès lors, pour Freud, les représentations religieuses se révèlent illusoire et sont liées à la force des désirs humains : « Nous disons donc qu'une croyance est une illusion quand, dans sa motivation, c'est l'accomplissement du désir qui se met en avant, et nous négligeons alors son rapport avec la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce aux accreditations de celle-ci. »⁶⁸

A travers, ce texte, Freud reproche à la religion de prendre sa source dans l'ignorance, la naïveté humaine et de prétendre détenir la vérité absolue.

Malaise dans la civilisation.

Dans son ouvrage « *Malaise dans la civilisation* »⁶⁹, Freud débute son texte en nous faisant part de réflexions sur la religion qu'il a entretenue avec Romain Rolland (écrivain français). Ce dernier accuse le psychanalyste de ne pas avoir tenu compte : « de la source réelle de la religiosité »⁷⁰. En effet, la base de toute croyance serait le Sentiment Océanique. « Ce sentiment, il l'appellerait volontiers la sensation de l'éternité, il y verrait le sentiment de quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot : d'« océanique » »⁷¹.

Freud s'interroge alors, sur la validité de cette sensation. Est-elle subjective ou est-elle la source et l'origine de la religion? Il analyse ce ressenti de manière psychanalytique. C'est-à-dire en tentant de repérer la représentation, l'affect et l'énergie pulsionnelle.

Romain Rolland décrit le sentiment océanique, comme une sensation d'éternité, un éternel recommencement comparable aux flux et reflux de l'océan qui se répètent cycliquement. Ce mouvement est analogue aux battements du cœur, à la respiration, au bercement. Ceci nous reporte à des images archaïques. En outre, il n'a pas de limite, il s'ouvre vers l'infini.

Freud commence son raisonnement à partir d'un savoir psychanalytique sur le « moi »^{viii}. En apparence, le sentiment le plus stable est celui de nous même. Pourtant cela est erroné : « le sentiment du moi est lui-même soumis à des altérations et ses limites ne sont pas constantes »⁷². Le

68 Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Points, 2011, (1927)., P 80.

69 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1934, (1929).

70 Ibid. P.6.

71 Ibid.

72 Ibid, P.7.

moi évolue aux cours de la vie de l'homme. Au départ, le moi du nourrisson est indifférencié de celui de la mère et du monde extérieur. Il est infini, en « union avec le grand tout »⁷³, donc il est en lien avec le sentiment océanique décrit par Romain Rolland.

Cependant, le sujet en évoluant tente de délimiter son moi. Ainsi, le souvenir de ce moi primaire et illimité rentre en résurgence avec le moi évolué du sujet. « Rien de la vie psychique ne peut se perdre, rien ne disparaît de ce qui s'est fermé, tout est conservé d'une façon quelconque et peut réapparaître favorable dans certaines circonstances, par exemple au cours d'une régression suffisante. »⁷⁴

Dans le chapitre deux, Freud nous dit que l'homme aspire au bonheur. Il souhaite éviter la douleur, la privation de joie et il recherche de fortes jouissances. Afin de tendre vers cet idéal, le sujet utilise divers moyens. Le moyen chimique, en ingérant certaines substances qui provoquent des sensations de bien-être. Ou bien, il tente d'atteindre la sagesse en réduisant ses instincts en pratiquant le yoga... Pour parvenir à se rapprocher d'une telle sensation de plaisir, le sujet emprunte différentes voies afin d'obtenir une certaine jouissance et d'éviter la souffrance. Chaque homme choisit son chemin qui le mène vers le bonheur. Or, d'après Freud, la religion vient imposer sa propre voie, sa vérité se veut universelle. Pour être heureux, l'homme doit suivre une unique direction imposée par Dieu. Ceci en dévaluant l'importance de la vie terrestre et en véhiculant une image tronquée du monde.

Pour Freud, la névrose est une pathologie sociétale. La société rend l'homme névrosé, car elle lui impose des renoncements.

Par la suite, il tente de définir la civilisation : « le terme civilisation désigne la totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal, de nos ancêtres et qui servent deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux. »⁷⁵. Il ajoute que les activités civilisées sont toutes celles qui protègent l'homme de sa nature et assujettissent la terre. Grâce aux avancées technologiques qui permettent à l'être humain de tirer profit de la planète, il s'approche de l'idéal de ses Dieux tout puissants. Cependant, cela ne le rend pas heureux. La civilisation est une collectivité. Or, pour qu'elle fonctionne le plaisir individuel doit se substituer au plaisir collectif. L'homme doit renoncer à ses pulsions instinctives, ce qui crée un sentiment d'hostilité envers la civilisation.

Freud poursuit son œuvre en évoquant un des fondements de la civilisation : l'amour.

73 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1934,(1929), P.8.

74 P.8

75 Ibid, P.23.

Comme nous l'avons vu précédemment, la civilisation tente de dompter les pulsions humaines et elle en fait de même avec l'amour. Il en distingue deux formes : une génitale et l'autre inhibée, détournée de son but sexuel. Certains sujets tentent d'atteindre le bonheur au travers de ce sentiment. En particulier par l'amour universel. Une valeur prônée par la religion chrétienne.

Freud débute son chapitre cinq en critiquant une maxime religieuse « tu aimeras ton prochain comme toi même ». En effet, l'homme pour pouvoir aimer doit pouvoir projeter son « moi » sur l'autre, se reconnaître en lui : « il mérite mon amour lorsque par des aspects importants, il me ressemble à tel point que je puisse en lui m'aimer moi-même »⁷⁶.

L'homme est soumis à des pulsions agressives et il est souvent tenté de les assouvir sur l'autre. Cette transformation de l'homme en « bête sauvage »⁷⁷, qui perd « tout égard pour son espèce »⁷⁸ est dangereuse pour la civilisation. Donc, l'amour universel est illusoire, mais nécessaire afin de limiter l'agressivité humaine. Cependant, l'un ne va pas sans l'autre : « il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens d'amour une plus grande masse d'hommes à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups ».⁷⁹

L'instinct agressif d'une même communauté crée de la cohésion en son sein. Il en va de même pour la religion chrétienne, qui fonde sa communauté sur l'amour universel, mais se caractérise aussi par l'intolérance, la violence, le massacre des non convertis à cette religion au cours des siècles.

Dans le chapitre six, Freud cite une phrase du poète et philosophe Schiller « la faim et l'amour règlent le fonctionnement des rouages de ce monde ».⁸⁰ Selon lui, la faim représente les pulsions qui tendent à conserver l'individu, alors que l'amour est dirigé vers des objets qui permettent de conserver l'espèce. Ainsi, l'instinct du moi s'oppose aux instincts objectaux puisqu'ils n'ont pas le même but. La libido est l'énergie qui les caractérise. De plus, selon lui, s'il existe un instinct qui pousse vers la conservation de l'individu, il doit en avoir un autre qui le conduit en sens inverse. Freud distingue alors, l'instinct de vie et celui de mort. Afin de ne pas s'anéantir lui même ce dernier sert l'Éros (la pulsion de vie) en localisant son agressivité vers l'extérieur. Pour certains, il est difficile d'accepter que l'homme ait une double nature. Notamment pour la religion qui prône que Dieu crée l'homme à son image. Or, si l'homme peut se montrer cruel, Dieu ne peut-il pas l'être autant ? Non, car l'entrée en scène du diable est le meilleur moyen de disculper le divin.

Par la suite, Freud se questionne sur les moyens que l'homme met en place pour « inhiber son désir

76 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1934, (1929),P.36.

77 Ibid, P.38.

78 Ibid.

79 Ibid, P.39.

80 Ibid, P.41.

d'agression »⁸¹. L'homme bride son instinct agressif en le retournant contre lui même par l'intermédiaire de son surmoi. Cette agressivité va se décliner sous la forme de la culpabilité et un besoin de punition. Malgré, un renoncement à accomplir ses désirs, le sentiment de faute reste présent. Le sujet ne peut dissimuler ses désirs interdits au surmoi. Celui-ci pousse l'être humain à se punir. Le sujet est alors, soumis à un perpétuel état de tensions.

Freud, note une deuxième origine du sentiment de culpabilité. C'est l'angoisse devant l'autorité. Dès lors, l'homme renonce à satisfaire ses pulsions afin de ne pas perdre l'amour de ce dernier.

Dans le cas de la névrose obsessionnelle, le sentiment de culpabilité peut s'imposer au conscient. Dans d'autres pathologies psychiques, ce sentiment reste inconscient. « Aussi conçoit-on aisément que le sentiment de culpabilité engendré par la civilisation ne soit pas reconnu comme tel, qu'il reste en grande partie inconscient ou se manifeste comme un malaise, un mécontentement auquel on cherche à attribuer d'autres motifs. »⁸².

En outre, l'homme est soumis au principe de plaisir. Il cherche le bonheur individuel, mais il doit aussi s'unir avec les membres de sa communauté. Or, « le développement individuel est donc en droit d'avoir ses traits particuliers, qui ne se retrouvent pas dans le processus de civilisation collective. Et le premier ne concorde nécessairement avec le second que dans la mesure où il a pour but l'inclusion de l'individu dans la société. »⁸³. Afin de lutter contre l'instinct agressif du sujet, la civilisation en véhiculant ses normes et ses valeurs « de certains de ses grands personnages »⁸⁴, renforce les sacrifices individuels de certains hommes au profit de la collectivité. La religion s'en inspire en nommant la culpabilité par le terme de « péché »⁸⁵. Elle se vante « d'en délivrer l'humanité »⁸⁶ et ceci par « le sacrifice de la vie d'un seul assumant ainsi la faute de tous »⁸⁷.

Donc, Freud, à l'aide de la métapsychologie analyse les bases et les causes du besoin religieux. Il semble que le vécu archaïque de l'enfant, la quête du bonheur, du monde parfait, la sauvegarde de la civilisation qui prohibent certaines pulsions instinctives de l'homme et engendrent chez lui de la culpabilité, attirent ce dernier vers la religion.

81 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1934, (1929),P.46.

82 Ibid, P.55.

83 Ibid, P.58.

84 Ibid, P.59.

85 Ibid, P.55.

86 Ibid.

87 Ibid.

Moïse et le monothéisme.

Dans *Moïse et le monothéisme*⁸⁸, Freud s'interroge sur la portée du mythe de Moïse et sur sa véracité. Il se questionne sur l'étymologie égyptienne de son nom, ainsi que sur la réalité de son histoire relatée dans la Bible. Ainsi, il postule que Moïse n'aurait pas été juif mais Égyptien.

Dès lors, il remet en cause le fondement de la religion Mosaïque. En effet, comment un Égyptien peut-il être à l'origine de la naissance d'une religion chez le peuple juif, alors qu'ils sont martyrisés et considérés comme des sous-hommes par ces premiers ? En outre, les deux religions ne sont-elles pas antagonistes ?

En réponse à ces questions, Freud, retrace l'histoire de la religion égyptienne en la rendant monothéiste grâce à la religion d'Aton. Or, cette dernière et la religion juive ont, selon l'auteur, une identité primitive commune. En outre, pour étayer son hypothèse, Freud avance un autre point primordial dans la religion Mosaïque : la circoncision. Cet acte est à l'origine Égyptien : « Si Moïse a donné aux Juifs non seulement une nouvelle religion, mais encore la loi de la circoncision, c'est qu'il n'était pas juif, mais égyptien, d'où il s'en suit que la religion mosaïque était vraisemblablement une religion égyptienne, non pas celle du peuple, trop différente, mais la religion d'Aton avec laquelle la religion juive concorde sur bien des points importants. »⁸⁹

Par ailleurs, il date l'exode des Juifs à l'époque d'Ikhnaton, plus précisément entre 1350 et 1358 av JC. Pourtant dans la Bible elle est aux alentours de 1280 av JC. De plus, les raisons de cette migration seraient différentes de celles évoquées dans le livre sacré.

Freud continue de s'interroger sur l'authenticité du personnage de Moïse relaté dans la Bible. Notamment, concernant sa personnalité. Dans les écritures bibliques, Dieu apparaît comme « jaloux, sévère⁹⁰ ».

Le psychanalyste se demande si les juifs n'auraient pas projeté ces traits sur le divin. En effet, dans beaucoup de récits « extra-biblique »⁹¹, le prophète apparaît comme « irascible et violent »⁹². De plus, dans la Bible Moïse meurt de vieillesse, pourtant dans de nombreux écrits de prophète, il meurt brutalement lors d'une révolte de son peuple qui abandonna cette religion. Par la suite, il semble que ce même peuple regrettera son geste.

Par conséquent, nous pouvons faire un parallèle entre cette histoire et le récit du père de la horde de

88 Sigmund Freud, *Moïse et le monothéisme*, Version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1948, (1939).

89 Ibid, P.22.

90 Ibid, P.25.

91 Ibid.

92 Ibid.

Freud dans *Totem et Tabou*⁹³, dans lequel il relate une histoire similaire fondatrice de la religion.

En remettant en question la réalité du personnage de Moïse, Freud critique les Écritures Saintes qui apparaissent déformées la vérité historique.

En outre, il avance un nouvel argument en faveur de son exégèse de la Bible, à savoir, son écriture. Elle fut écrite durant plus de trois cents ans et ceci par différents auteurs. De plus, la religion Mosaïque fut abandonnée pendant un certain temps (que Freud nomme la période latence) et fut ressuscitée par la suite : « la religion de Moïse bien que disparue avait laissé des traces, une sorte de souvenir et demeurait, tradition sans doute obscurcie et déformée, tradition d'un grand passé qui continuait à agir dans l'ombre et qui, peu à peu, prit, sur les esprits, un empire de plus en plus grand, pour arriver finalement à transformer le dieu Jahvé en dieu de Moïse et pour rappeler à la vie une religion que ce dernier avait instauré de longs siècles auparavant et qui avait ensuite été abandonnée »⁹⁴. Ainsi, le texte et les faits originaux ont pu être altérés et falsifiés au cours des siècles. D'après lui, la religion « n'est qu'une névrose de l'humanité »⁹⁵. Il compare les phénomènes religieux aux symptômes névrotiques.

Dès lors, Freud fait un rapprochement entre l'apparition des névroses traumatiques, mais aussi du développement psychique de l'enfant et l'apparition de la religion. Il relie les trois par la période de latence, c'est-à-dire, un laps de temps présent dans le développement psychique de l'enfant entre la sortie de l'Œdipe et l'adolescence. Par la suite, la puberté crée un retour du refoulé. Dans le cas de la névrose traumatique, il y a aussi la présence d'une phase d'incubation avant que les premiers symptômes apparaissent. Or, la durée de l'abandon de la religion Mosaïque serait similaire à « une phase d'incubation »⁹⁶, ou « une période de latence »⁹⁷ pour reprendre Freud.

A la suite de ce moment, le refoulé réapparaît. Dans le cas de Moïse, cela serait la culpabilité de son peuple de l'avoir tué. Il l'érige, alors en Totem, générateur de la religion Mosaïque. De plus, « les masses comme l'individu gardent sous forme de traces mnésiques inconscientes les impressions du passé »⁹⁸. En outre, il affirme « que les hommes ont toujours su qu'ils avaient un jour possédé et assassiné un père primitif »⁹⁹. Dès lors, le meurtre de Moïse et du Christ est une répétition, du passé. Si nous suivons l'hypothèse de Freud, nous pouvons en déduire que les religions naissent à partir des conflits psychiques des êtres humains.

93 Sigmund Freud, *Totem et tabou*, version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1951, (1912).

94 Sigmund Freud, *Moïse et le monothéisme*, Version numérique par Jean-Marie Tremblay, Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1948, (1939), P.51.

95 Ibid, P.41.

96 Ibid, P.50.

97 Ibid.

98 Ibid, P.66.

99 Ibid, P.70.

En écrivant ce livre et toutes ces autres œuvres critiques de la religion, le psychanalyste éprouvait certaines craintes, notamment envers l'église et les autorités autrichiennes. Pourtant, il illustre sa critique des fondements de la religion en analysant le mythe de Moïse à l'aide de différentes disciplines intellectuelles et fait de la religion une illusion infantile et la compare souvent à des symptômes névrotiques.

Un autre grand psychanalyste s'est intéressé à la religion : Jacques Lacan (1901-1981, psychiatre et psychanalyste français). Il a un rapport singulier à la religion. Il a grandi dans un milieu catholique. Un de ses frères devient moine Bénédictin. Très tôt, il se questionne sur la religion. Il lit Nietzsche et s'émancipe idéologiquement de sa famille. Ainsi, la religion n'a pas le même statut chez Freud que chez Lacan.

d- Lacan et la religion à travers ses œuvres :

Le triomphe de la religion :

Dans « *le Triomphe de la Religion*¹⁰⁰ », Lacan confronte la religion et la psychanalyse.

Lacan, qui se dit enfant de curé, fait la distinction entre un psychanalyste et un confesseur : « Dans l'analyse, on commence par expliquer aux gens qu'ils ne sont pas là pour se confesser. C'est l'enfance de l'art. Ils sont là pour dire – dire n'importe quoi. »¹⁰¹.

En effet, la confession a une cause et un but déterminés. Le sujet a conscience de ses péchés. Il les confesse au prêtre afin que celui-ci lui donne le pardon de Dieu. En analyse, le sujet se doit d'énoncer tout ce qui lui vient à l'esprit afin de faire émerger l'inconscient. Le psychanalyste ne se fait voix pour personne contrairement à l'ecclésiastique.

Lacan ajoute que l'analyste n'essaie pas de donner du sens au réel, car cela est impossible et illusoire. Le réel émerge et est présent par le symptôme. Or, « à force de le noyer dans le sens du religieux, bien entendu, on arrivera à refouler ce symptôme »¹⁰². La religion guérit l'humain. Elle est

100 Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux Catholiques*, Paris, Seuil, 2005, (1960).

101 Ibid, P. 78.

102 Ibid, P. 82.

faite pour que « les hommes ne s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas »¹⁰³. En ce sens, Lacan rejoint la pensée de Freud dans « *Malaise dans la civilisation* »¹⁰⁴.

Tout comme lui, il postule que la religion apporte une signification sur le monde à l'homme.

Cependant, contrairement à Freud, il prône que la vraie religion est « la Romaine »¹⁰⁵, la chrétienne, elle donne un sens au monde réel. Les avancées scientifiques apportent des « bouleversements »¹⁰⁶ auxquels il manque un sens. La religion va alors, lui en offrir un. Elle explique l'inexplicable.

Par la suite, afin d'illustrer que la base de l'homme est le langage, Lacan reprend la maxime de Saint Jean « au commencement était le verbe »¹⁰⁷. Il ajoute « mais avant le commencement où est ce qu'il était ? »¹⁰⁸. La Genèse entretient un rapport avec le Verbe. Dans l'écriture juive, l'Écriture Sainte, le verbe était avant le commencement. Dieu a « appris à Adam à nommer les choses »¹⁰⁹, « il ne lui a pas donné le Verbe »¹¹⁰.

Pour l'homme, « le drame commence que quand le verbe est dans le coup, quand il s'incarne, comme dit la religion, la vraie. C'est quand le verbe s'incarne que ça commence à aller vachement mal »¹¹¹, il ajoute « pour l'analyse au commencement est le Verbe »¹¹². Dieu a donné à l'homme le pouvoir de nommer les choses, de les signifier. Le Verbe est du côté du signifiant. On ne peut se le représenter, il nous échappe.

Ainsi, ce que l'on retrouve dans la Bible comme dans le psychisme humain, c'est cet écart entre le signifiant et le signifié, ce trou, se vide, que l'homme ne peut se représenter et qui est porteur d'un Dieu irreprésentable, détenteur du Verbe, auquel il n'aura jamais accès.

La religion serait une dénégation de la vérité comme cause. Elle dénie ce qui fonde le sujet. Pour le religieux, Dieu a la charge de la cause et par ce fait, il coupe l'accès à la vérité. Il est le seul à détenir la vérité. Dès lors, l'homme n'y a pas accès et remet au Divin, la cause de son désir. Sa demande est soumise à la volonté d'un Dieu qu'il faut séduire.

103Ibid, P. 87.

104Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Version numérique par Jean-Marie Tremblay. Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1934, (1929).

105 Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux Catholiques*, Paris, Seuil, 2005, (1960), P. 81.

106 Ibid P. 79.

107Ibid P. 88.

108Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux Catholiques*, Paris, Seuil, 2005, (1960), P.88.

109 Ibid, P. 89.

110 Ibid.

111Ibid, P. 90.

112 Ibid, P. 91.

La science et la vérité :

Dans son texte, « *La science de la vérité* »¹¹³, Lacan s'interroge. La religion grâce à la science peut-elle prendre un statut plus franc ? Il rejoint Freud, lorsqu'il évoque les mécanismes de la névrose obsessionnelle qu'elle fait apparaître.

On peut se demander si ce n'est pas une certaine dénégation de la cause du sujet, d'un *je n'en veux rien savoir*.

Dès lors, la religion est un modèle à ne pas suivre. Elle reporte la vérité comme cause finale, à un jugement de fin du monde. En outre, Lacan, nous dit « le religieux installe la vérité en un statut de culpabilité »¹¹⁴. Est-ce parce seule la vérité de Dieu compte ? Si l'homme est hors cette dernière, il est dans le pêché. Qu'est-ce que la vérité de Dieu ? L'homme n'y a pas accès, seul le Divin la possède. Dès lors, l'homme est coupable. Il est coupable par sa nature humaine, Adam et Eve en croquant dans le fruit défendu ont tenté d'atteindre la vérité, celle de Dieu. Ils ont alors été chassés du jardin d'Éden et condamné à vivre une vie humaine. En ce sens la vérité a-t-elle un statut de culpabilité ? Nous reviendrons sur cette question par la suite.

Le séminaire Encore :

Dans le séminaire « *Encore* »¹¹⁵, la question au début de la leçon 9 « *Du Baroque* »¹¹⁶ « comment une science encore est-elle possible après ce qu'on peut dire de l'inconscient ? »¹¹⁷, amène Lacan à nous parler du Christianisme.

Selon lui, le Baroque^{VI} est « l'historiole du Christ »¹¹⁸. D'après Louis Soler, Lacan utilise le terme « d'historiole » en opposition à l'histoire : « le Baroque en tant qu'historiole cherche le trait de la différence, la vérité qui spécifie un individu, vérité particulière, non universalisable. »¹¹⁹ Est-ce une critique de Lacan envers la religion ? L'histoire de Jésus décrite par les évangiles contrairement à

113 Jacques Lacan, *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971.

114 Ibid, P.239.

115 Jacques Lacan, *Séminaire XX*, Version numérique AFI, 1972/1973.

116 Ibid, P.95.

117 Ibid.

VI Au départ le Baroque était un phénomène d'art Religieux en lien avec la contre réforme, afin d'apporter un nouveau corpus doctrinal d'architecture des église pour permettre une meilleure pratique.

118 Ibid, .97.

119 Louis Soler, *Lacan et le Baroque*, Ouvrage de l'EPFCL, Mensuel n°54, P.10.

ce qu'ils prônent ne serait pas universelle, mais seulement propre au Christ qui pensait subjectivement être le fils de Dieu.

Il me semble que Lacan soutient cette pensée lorsqu'il nous dit : « je veux dire ce que raconte l'histoire d'un homme. Ne vous frappez pas, c'est lui même qui s'est désigné comme le fils de l'homme. Ce que racontent quatre textes dits évangéliques, d'être pas tellement bonne nouvelle que annonceurs bons pour leur sorte de nouvelle. Ça peut aussi s'entendre comme ça, et ça me paraît plus approprié. Ceux-là écrivent d'une façon telle qu'il n'y a pas un seul fait qui ne puisse y être contesté – Dieu sait que naturellement on a foncé dans la muleta »¹²⁰.

En outre, il dénonce l'écriture de ces énoncés qui se veulent irréfutables. Cependant, selon lui, ces écrits sont synonymes de vérité et au cœur de la pratique analytique: « ces textes n'en sont pas moins ce qui va au cœur de la vérité, la vérité comme telle et y compris le fait que moi j'énonce qu'on ne peut la dire qu'à moitié »¹²¹. En effet, les textes chrétiens écrits par des hommes se disent vérité, pourtant, en psychanalyse, elle ne se dit qu'à moitié. Il y aura toujours une part à laquelle nous n'aurons pas accès. Cela du fait que l'homme est un être de langage. Or, cette vérité des textes bibliques est elle aussi prise dans le langage et elle est soumise à la loi du signifiant. Il y a toujours une part qui nous échappe.

D'après Louis Soler, Lacan fait du christianisme, la vraie religion, car elle tient compte du fait que la jouissance passe par le fantasme. Elle opère « un par un »¹²². En effet, l'évangile véhicule une vérité de la jouissance, celle du corps du Christ : « l'histoire du Christ est pour les fidèles un corps à corps oral, bien symbolisé par la communion par le sacrement de l'Eucharistie »¹²³. Il ajoute que le Baroque étale la jouissance sous toutes les déclinaisons du fantasme (oral, anal, scopique...).

Par la suite, Lacan reprend Freud¹²⁴ avec le « meurtre du fils », où plutôt le meurtre du père, qui fonde la religion. Cet homicide donne un poids à la parole paternelle par la culpabilité qu'il engendre chez ses assassins. Nous pourrions dire « le père est mort, vive le père ». Ainsi, Lacan, postule que « l'historiole du Christ »¹²⁵ n'est pas présente pour sauver l'homme, mais Dieu.

Le parricide est un mode « de dénégation qui constitue une forme possible de l'aveu de la vérité »¹²⁶. Le père de la horde est un père tyrannique. Les fils le tue afin de lever la castration qu'il opère sur

120 Jacques Lacan, *Séminaire XX, Encore*, Version numérique AFI, 1972/1973, P.97.

121 Ibid.

122 Louis Soler, *Lacan et le Baroque, Ouvrage de l'EPFCL*, Mensuel n°54, P.10.

123 Ibid. P. 11.

124 Sigmund Freud, *Totem et tabou*. version numérique par Jean-Marie Tremblay. Collection: « Les classiques des sciences sociales », 1951, (1912).

125 Jacques Lacan, *Séminaire XX, Encore*, Version numérique AFI, 1972/1973, P.98.

126 Ibid, P.99.

eux. Pourtant celle-ci réapparaît encore plus forte après cet assassinat.

On peut se demander si Jésus n'a pas été tué, car il véhiculait la parole du Père, il était le messie de cette dernière. Les fils de la Horde ont-ils tué cette figure paternelle jouisseuse afin d'accéder à cette jouissance pleine? La conséquence de ce crime n'a pas été celle espérée. On ne peut y avoir accès. Est ce de même avec le Christ?

Le tuer revient à tuer la parole de Dieu afin qu'elle prenne tout son sens. Elle se réactualise dans l'après coup de la mort de Jésus, notamment par sa résurrection. Elle porte l'aveu de la vérité de celle-ci. Dès lors, afin que l'homme puisse lui aussi, monter au ciel après sa mort, il devra suivre les préceptes de ce Dieu tout puissant sous peine d'en être privé.

De surcroît, lorsque Lacan, nous dit « Dieu est trois indissolublement »¹²⁷, il nous dit qu'il est à la fois, le réel, l'imaginaire et le symbolique. Or, si on tue la parole de Dieu en assassinant son fils, l'être du Divin « en prend un coup »¹²⁸ car l'être surgit grâce à la dimension de la parole. Le langage nous impose l'être et nous oblige à admettre que de ce dernier nous n'en savons rien. Il y a une faille dans le fait de parler de Dieu ou d'écrire sa parole, car nous n'y avons pas accès.

Pour lui, le Christianisme ne serait que l'incarnation de Dieu dans le corps de Jésus. La souffrance de l'un entretenant la jouissance de l'autre. Le Christ est l'interprète du Seigneur. Dès lors, pour s'unir à Dieu, il faut incorporer ce corps. En lien avec la pulsion orale, ce dernier devient, alors, jouissance: « Tout est exhibition de corps évoquant la jouissance »¹²⁹. Il est vrai que les églises sont souvent ornées d'images de corps dévêtus et jouisseurs. On y retrouve toute une série de fantasmes sauf celui de « la copulation »¹³⁰. D'ailleurs, d'après la Bible, la Sainte Vierge, Marie, a enfanté Jésus sans aucun rapport sexuel. La copulation est hors champ du fait qu'il y a l'Autre. Il est le lieu où la parole fonde la vérité « et avec elle, le pacte qui supplée à l'inexistence du rapport sexué en tant qu'il serait pensé, pensé pensable autrement dit et que le discours ne serait pas réduit à ne partir – si vous vous souvenez du titre d'un de mes séminaires - que du semblant »¹³¹.

De plus, Lacan se refuse à donner une définition de la religion, car selon lui, il n'y a pas d'histoire de la religion. C'est une « poubelle sans homogénéité »¹³². Il note que Dieu se manifeste uniquement

127 Jacques Lacan, *Séminaire XX, Encore*, Version numérique AFI, 1972/1973, P.98.

128 Ibid, P.98.

129 Ibid, P.102.

130 Ibid.

131 Ibid, P.103.

132 Ibid.

dans des écritures qualifiées de « Saintes »¹³³. Ce sont des modèles de vies. Effectivement, elle pointe l'échec « des tentatives d'une sagesse dont l'être serait le témoignage ».¹³⁴

Ainsi, selon J-A Miller (2005), si Freud supposait que la religion n'était qu'une illusion qui s'évaporerait avec les progrès scientifiques, Lacan, lui, pensait « au contraire que la vraie religion, la Romaine, à la fin des temps, embobinerait tout le monde, en déversant du sens à pleins tuyaux sur le réel. »¹³⁵. D'autre part, pour Freud, dans l'avenir d'une illusion (1927), la culture a pour fonction d'éveiller l'esprit, la religion est là pour maintenir les peuples. Elle conjure la peur de la nature et concilie l'homme à son destin. D'après Lacan, dans le discours aux catholiques (1974), la religion soulage les hommes, les berne (en leur cachant ce qui ne va pas) et crée une appréhension afin de les tenir à distance de La Chose^{ix}. Tout comme Freud, Lacan oppose la religion et la science, mais il va plus loin. Il la présente comme ce qui tend vers l'oblativité (comportement d'une personne qui satisfait les besoins d'autrui plutôt que les siens propres). Il s'appuie sur une hypothèse qui concerne la religion, mais qui ne s'articule pas avec la croyance. Selon lui, la religion est ce qui fabrique du discours infini.

Durant ce détour épistémologique, nous avons pu nous rendre compte que la religion ne cesse de faire débat et aucun de ses détracteurs n'a pu apporter de vraies réponses ou des définitions la concernant. Le sentiment religieux se pense, certes, mais il est difficile d'obtenir une vérité quand à son être.

Ce qui est prégnant dans toutes ces approches est le lien que la religion génère. Elle s'inscrit dans le lien social, communautaire et elle est aussi porteuse de lois qui régissent les rapports sociaux. Cependant, elle est aussi une illusion, un produit du désir humain, une façon de nier les difficultés de la vie et la mort. Elle met du sens, une signification là où il en manque.

Pendant le séminaire de Capri, Derrida aborde la religion dans son abstraction, c'est à dire en essayant de l'isoler des caractères qui la composent. Peut-être est-ce comme cela qu'elle doit être abordée pour tenter de la penser. Car il n'y a pas une ou deux religions, il y en a des milliers. La religion se rapporte à l'être humain et chacun à sa façon de la concevoir, de la pratiquer et de se l'approprier. Elle est comme le symptôme, elle représente quelque chose de subjectif pour chaque individu en s'ancrant dans une histoire personnelle, elle a un sens, une raison et parle du sujet qui la pratique. Pour reprendre le discours de Freud¹³⁶ à propos du symptôme, la religion est riche de sens,

133 Ibid, P.104.

134 Ibid, P.104.

135 Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux Catholiques*, Paris, Seuil, 2005, (1960), P. 112.

136 Sigmund Freud, *Œuvres complètes*, Tome XIV, Paris, PUF, 2000, P.256.

elle a un motif, un sens et une intention.

De plus, dans cette première partie, nous avons abordé plusieurs thèmes liés à la religion : le sacré, le profane, le rite, la croyance et la foi qui occupent une place centrale chez le religieux. Afin de mieux comprendre la religion et les thèmes qui s'y rapportent, ce qui la caractérise, nous allons définir un ensemble de concepts.

e- la religion et ses thèmes :

La croyance et la foi : La croyance religieuse : un besoin ou un désir ?

Mon interrogation porte sur la croyance religieuse. D'après Philippe Fontaine, ce terme est un acte de l'esprit qui affirme la réalité ou la vérité d'une chose sans aucune preuve tangible. Ainsi, on peut dire que le sujet est certain d'un fait ou d'une idée sans pouvoir attester de cette croyance par d'autres preuves que sa subjectivité elle-même.

La croyance regroupe un nombre infini de choses. L'individu peut croire ou imaginer en tout ce qu'il veut puisque c'est une faculté de l'esprit humain. Nous croyons tous en quelque chose.

A l'époque de la philosophie grec, elle était appelée la « *doxa* » qui signifie « opinion ». Selon Parménide (philosophe grec présocratique, VI^e siècle av JC), il s'agit d'une opinion confuse et subjective que l'on se fait sur un aspect de la réalité, le monde qui nous entoure. La croyance est antagoniste avec « *l'epistémé* », ou la connaissance scientifique, le savoir.

Pourquoi l'homme a-t-il besoin de croire ? Est ce un besoin ou un désir ?

Le mot « besoin » provient du Onzième siècle « *Estre bosoinz* » qui signifie « être nécessaire ». Dès lors, ce terme apparaît dès le début de la vie de l'homme. En effet, le nouveau-né a des besoins primaires et vitaux (par exemple : se nourrir), que la mère va satisfaire. Il est soumis à un état de tension (la faim) et vise un objet spécifique (le sein de la mère) afin de résoudre cette situation. Lorsque le besoin est satisfait, la sensation de plaisir apparaît.

Le désir, tire son étymologie du latin « *desiderare* », lui même formé de « *sidus* » qui désigne un astre. En effet « *de-siderare* », signifie « cesser de contempler l'astre ». La langue latine considère

que « *desiderium* », renvoie à un manque, une perte. Cela introduit l'idée que le sujet désirant est manquant.

Comment le sujet peut-il être manquant ? Nous l'avons vu précédemment le bébé a des besoins vitaux que seule la mère peut assouvir puisqu'il est immature fonctionnellement. Il est aliéné à la figure maternelle. Lors de la demande originaire, lorsqu'il pleure pour la première fois, la mère interprète ses pleurs et lui donne le sein. C'est la mère qui injecte du sens sur les hurlements de l'enfant en lui donnant par exemple le biberon et produit un « *plus de plaisir* » en le câlinant, lui parlant... L'apaisement de la tension crée du plaisir. C'est cette première sensation de pleine satisfaction que l'enfant va chercher à reproduire à chaque tétée. Cependant, elle ne sera plus jamais égalable. Il ne peut retrouver cette trace initiale. Il y a alors, un écart entre la demande du nourrisson et la réponse de la mère qui crée chez lui une frustration et un manque. Or, le désir naît avec le manque.

La demande de l'enfant est adressée à l'autre, elle l'inclut. C'est dans cette requête que le désir du bébé apparaît. Il sera alors, sans cesse à la recherche de cette satisfaction originelle que rien ne pourra jamais combler. Le désir est lié au fantasme et à l'imaginaire puisque c'est le souvenir laissé par la trace de la première source de plaisir.

Ce qui agit dans le désir est la pulsion. Elle tente de satisfaire le manque. Selon Freud, elle est composée de quatre parties : la source caractérisée par la faim, l'objet qui est la nourriture, la poussée représentée par l'impulsion et enfin le but qui vise la satisfaction.

Dès lors, on peut s'interroger. Est-ce un besoin ou un désir de croire ? Selon Platon¹³⁷, « celui qui ne croit pas manquer d'un bien ne le désire pas ». Ainsi, il met en étroite dépendance le désir et la croyance.

En ce qui concerne la croyance religieuse, qui est notre thème de recherche, il me semble que cela relève du désir plus que du besoin. Si c'est un désir, elle est donc liée à une demande adressée à un autre. En croyant en l'existence de Dieu, l'homme n'est-il pas dans une demande d'amour adressée à Dieu ? Ne dit-on pas Dieu est amour ? Il nous le promet infini et à cela s'ajoute, la vie éternelle grâce au paradis qui comblera tous nos manques. La croyance religieuse apporte donc une réponse au fantasme humain derrière lequel s'esquisse la présence de l'objet qui constitue la cause inconsciente du désir (l'objet a).

En outre, croire en Dieu permet de dénier la mort. Ramener un mort à la vie est scientifiquement impossible. Or, ce qui échappe à la raison et au fait scientifique n'est que de la croyance subjective puisqu'elle est sans preuve.

137 Platon, *Le banquet*, Paris, Flammarion, 1963, (-380 av JC).

La croyance religieuse apaise les questionnements et les fantasmes de cet irréprésentable finitude humaine. Il me semble que l'homme utilise la croyance, car il ne connaît pas tout du réel, il lui échappe, ou encore, car ce dernier le déçoit, il préfère vivre alors dans l'illusion. La croyance voile le réel et lui donne un autre sens. D'après Freud¹³⁸, le désir humain est à l'origine des illusions. Ce sont des représentations qui évitent au sujet d'affronter la réalité. Philippe Fontaine dans son texte « l'interprétation psychanalytique de la croyance religieuse », nous dit que l'illusion trahit la dimension du désir de croire. « La religion s'inscrit dans la logique du remplissement du désir (Wunscherfüllung) qui se trouve à l'œuvre dans les processus inconscients. Or, toujours selon l'auteur, la psychanalyse dénonce les illusions de la psyché humaine : « Toute illusion renvoie au désir comme à sa source ; c'est ce que Freud a fortement marqué¹³⁹ : « Ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains (...). Ainsi nous appelons « illusion » une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalent, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel.¹⁴⁰ » ». D'après P. Ricoeur, « ce qui appartient en propre à l'illusion, ce n'est pas ce qui l'assimile à l'erreur, au sens épistémologique du mot, mais ce qui la rapproche des autres fantasmes et l'inscrit dans la sémantique du désir. »¹⁴¹.

Ainsi, nous pouvons dire que si la croyance religieuse relève de l'illusion, elle est donc du domaine du désir.

Comme nous l'avons vu, selon beaucoup d'autres auteurs la religion recouvre cet aspect de leurre. Freud est partisan de cette pensée.

Pour Lacan, la religion et la croyance ne vont pas de pair. La croyance (du latin *credere*, croire, avoir confiance) est le fait de tenir pour réel l'existence de quelqu'un ou de quelque chose qui n'est pas perceptible par l'expérience ou prévue par la science. Elle résulte d'interactions entre des individus, parfois avec des textes dogmatiques. Elle est une façon de penser qui permet d'affirmer, sans esprit critique, des vérités, l'existence de choses et d'êtres. Ceci, sans avoir à en fournir la preuve, et donc sans qu'il soit possible de prouver qu'elles sont fausses. La religion est l'ensemble des croyances, sentiments, dogmes et pratiques qui définissent les rapports de l'être humain avec le sacré ou la divinité. Le croyant est alors celui qui a la foi, c'est-à-dire qui se situe dans un état d'adhésion réfléchie et active aux éléments fondamentaux de sa religion. Ainsi, la religion est

138 Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Puf, 1971, (1927).

139 Philippe Fontaine, *L'interprétation psychanalytique de la croyance religieuse*, Paris, Puf, 1966.

140 Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Puf, 1971, (1927), p. 44-45.

141 Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965, p. 230.

l'application de la croyance. Mais toute croyance n'est pas obligatoirement religieuse. La croyance implique toujours un double aspect. Le terme renvoie à la fois à une disposition d'esprit (le fait de croire) et à un contenu déterminé (ce qui est cru). C'est un phénomène individuel et collectif. Il s'agit d'une position intellectuelle où l'esprit va viser un objet. Croire c'est tenir pour vrai un énoncé sans aucune preuve objective. De plus, elle est indissociable du langage. Selon Jacques Derrida¹⁴², le langage permet d'exprimer ses pensées linguistiquement « ce qui forme l'élément de toute révélation et de toute croyance ». Le verbe croire est assujéti à une opinion en proie aux nuances et aux doutes (je crois qu'il pleut demain). C'est aléatoire et incertain. Cela peut aussi être une profession de foi (je crois en toi, Dieu tout puissant). Ici, le « je » ne fait qu'un avec ce qu'il croit. En effet, on ne déclare rien de nouveau sur Dieu, mais seulement sur le sujet. Dans ce cas, le sentiment de certitude est très fort et exclut le doute. Selon, Hegel « Croire, c'est être certain de Dieu autant que de soi-même ». La croyance est paradoxale, car elle est à la fois une certitude subjective et une incertitude objective. En réalité, le croyant est persuadé de sa foi, mais il ne peut pas la justifier par des raisons objectives. En faisant acte de foi, l'homme tient pour vraies des réalités qui lui sont invisibles. C'est une adhésion de l'esprit humain à quelque chose.

Selon A. Lalande philosophe (1867-1963), la foi est un acte de volonté par lequel on adopte comme vraie une vision du monde qui n'est ni rationnellement démontrable, ni évidente¹⁴³. Étymologiquement, le terme de foi provient du latin « *Fides* » et se rattache à une racine indo-européenne « *bheidh* » qui signifie « avoir confiance ».

Ainsi, elle n'est pas obligatoirement religieuse. Nous pouvons avoir foi en une personne, en l'avenir... . La foi religieuse est un sentiment personnel de certitude fondé sur la parole de Dieu. L'être humain est certain de la véracité de choses qu'il ne peut voir et vérifier. Son objet est Dieu et notamment, la parole de Dieu. La foi n'inclut pas le doute contrairement au fait scientifique. Souvent, elle est opposée à la raison. « Raison » vient du latin « *Ratio* », il désigne une faculté de raisonner, de compter. De nos jours, nous retrouvons ce mot en mathématiques. Il indique le rapport entre deux nombres. Dans la Grèce Antique, cela représente l'homme capable de faire une comparaison mesurée avec précision par les moyens de l'intellect et d'instruments de mesure. C'est une faculté propre à l'homme par laquelle il peut connaître, juger et se conduire selon des principes. Dès lors, la croyance et la foi ne sont pas uniquement un phénomène religieux. Cependant, quand elles y sont associées elle deviennent « sacré ».

142 Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2000.

143 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, 1976, (1926), P.360, article *Foi (Acte de)*.

Le sacré :

« Sacré », provient du latin « sacer », « sancio », qui signifie « rendre inviolable, interdire ». Selon le dictionnaire Larousse, dans l'interprétation des phénomènes religieux, c'est le caractère de ce qui transcende l'humain, par opposition au profane. C'est ce qui a rapport avec le divin. Ce qui doit inspirer un respect absolu, inviolable ».

L'étymologie du mot « profane » provient du latin « profanare », de « Fanum » qui signifie « temple » précédé du préfixe « pro » traduisible par « devant ». C'est ce qui n'est pas initié, ignorant.

Dans la Bible, le sacré et le profane s'opposent. « Sacré » et « Saint » ont la même racine hébraïque « hiqdish » qui exprime le fait de mettre un objet de côté pour la divinité, le consacrer. Il faut donc, le rendre saint afin de le protéger d'une utilité profane.

Le livre Lévitique (Lev.,10,10) expose cette nécessité de séparer le sacré et le profane, la pureté et l'impureté. Ce qui est impur ne peut pas participer au culte religieux tant qu'il n'a pas été lavé de ses péchés. Cette distinction entre sacré et profane s'applique aux lieux, aux temps, aux pensées des hommes et aussi aux rites.

Le rite :

Le rite prend sa source du Latin « Ritus », « cérémonie religieuse, usage, coutume ». Ce sont des célébrations laïques ou religieuses. D'après René Guenon (1806-1951, métaphysicien français), les rites sont des symboles mis en gestes, ils s'appuient sur des mythes, qui sont des symboles mis en paroles.

Selon Julien Ries¹⁴⁴ (prêtre catholique, anthropologue, historien des religions), les rites sont des actes de pensée volontaire, exécutés par l'homme au travers de gestes et de paroles. Ils sont soumis à des usages, des règles et des lois. Ils ont pour vocation d'établir un lien avec le surnaturel. Ils possèdent une structure symbolique qui permet à celui qui l'effectue de passer du signifiant au signifié, du signe à l'être. Ils pacifient les pulsions et font référence à une communauté.

Ainsi, la religion constituée notamment, par les phénomènes de croyances, de foi, de sacrements et de rites rassemblent les hommes en une collectivité. Cette idée de groupe qu'elle implique est

144 Julien Ries, *Les religions, leurs origines*, Paris, Flammarion, 1993.

reprise par P. Fontaine dans son article « *L'interprétation psychanalytique de la croyance religieuse* ». En effet, il la juxtapose au phénomène idéologique qui œuvre comme un idéal identificatoire au sein d'une même communauté. Selon lui, elle est le reflet d'un moi idéal et éloigne l'angoisse de castration, apporte une signification et crée des identifications centrales. En outre, l'identification projective assure l'identification groupale. Elle est ce qui permet la cohésion d'un groupe, de personnes qui ont une obligation d'obéissance et de fidélité aux idéaux véhiculés par l'idéologie chrétienne qui clive le rapport à l'extérieur. La collectivité intériorise le bon objet et rejette le mauvais par « une externalisation projective diabolisante »¹⁴⁵. Tout ce qui est hors des valeurs et des normes transmises par l'idéologie est rejeté et perçu comme négatif.

En outre, P. Fontaine reprend Freud et tente d'expliquer le phénomène religieux à partir de deux concepts fondamentaux en psychanalyse, à savoir, le désir et l'illusion. Comme nous l'avons vu précédemment, Freud, porte un jugement critique sur la religion qu'il considère comme dangereuse et illusoire. Pour Fontaine, son caractère illusoire ainsi que la réponse aux désirs qu'elle apporte la rend puissante. Par ce biais, elle est capable de satisfaire des désirs qui remontent à la première enfance et d'apaiser les angoisses humaines. L'auteur¹⁴⁶, s'appuyant sur les écrits de Lebeaux, conclut qu'elle est un système d'identification imaginaire : « c'est à dire des représentations qui donnent forme à la conscience que le sujet a de lui même et soutiennent son narcissisme en lui fournissant l'image d'un moi idéal valorisant »¹⁴⁷. Le Christianisme apporte à l'homme des réponses sur son origine et son but ultime. Le dessein de Dieu permet de créer une signification à tout événement. Dès lors, selon Lebeaux, la religion dicte au sujet ce qu'il doit croire, faire, être, penser et la position qu'il doit tenir pendant son existence. Sa conscience de soi est soumise à l'autorité d'un savoir qui lui est extérieure et détermine l'image à laquelle il doit s'identifier. Les idéaux auxquels il adhère soutiennent son narcissisme. Dès lors, le sujet est asservi à une doctrine.

Cependant, il faut prendre garde que le sujet accroché à ses représentations imaginaires d'une omnipotence d'un Dieu absolu ne se referme pas sur l'illusion d'une autosuffisance. En effet, d'après l'auteur, le christianisme peut refouler une grande partie de la réalité. « Tout ce qui en lui fonctionne comme idéal, pourra se manifester comme un point d'appui d'une force de méconnaissance et de dénégation qui rend l'homme étranger à toute une part de lui même. La sublimité de l'amour évangélique devient alors l'alibi d'un refus du corps et de la pulsion, évitement de la rencontre effective avec autrui, la bonne nouvelle du pardon Divin apparaît comme un piège qui enferme dans une impasse sans issue puisqu'elle alimente sans cesse la culpabilité à laquelle elle est censée

145 Philippe Fontaine, *L'interprétation psychanalytique de la croyance religieuse*, Paris, Puf, 1966.

146 Ibid, P.6.

147 Yves Lebeaux, *Les critiques psychanalytiques de la religion. Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1982, P.494.

répondre. La promesse d'une vie libérée, réconciliée est perçue comme un leurre qui interdit au sujet de s'accepter enfin tel qu'il est et de briser les soumissions infantiles qu'il se crée de façon répétitive pour échapper à sa liberté. La totale compréhension de lui même qu'il trouvait dans la foi lui apparaît fictive par rapport à l'expérience qu'il fait d'une vérité qu'il se donne de façon imprévue, toujours partielle, et qui l'éloigne à chaque fois d'avantages du rêve de se saisir dans l'unité d'une image ou d'un sens maîtrisable. Ce qui faisait la force et la séduction du système identifiable fondé sur le christianisme devient ici, ce qui le rend éminemment fragile au regard d'une démarche qui vient débouter les prétentions de la conscience de soi à se clore sur elle même. »¹⁴⁸. En outre, d'après P. Fontaine, la réactivation des angoisses infantiles, le besoin d'être protégé et aimé fixe l'homme à un père puissant et protecteur.

Le sujet voit en Dieu la représentation du père majestueux du petit enfant. Dès lors, la religion est en lien avec l'instance paternelle, avec ce père réel idéalisé de l'enfant, mais aussi frustrant et castrateur.

Ainsi, comme nous l'avons vu, la religion, tire en partie son essor de la résurgence de la détresse infantile face au danger de l'existence chez l'adulte qui se sent impuissant et faible.

En outre, elle peut-être vécue sur un mode pathologique. En effet, d'après Y. Lebeaux, l'évolution du complexe d'Œdipe peut se figer si la figure de Dieu prend la place du père idéal et restreint la relation au père réel. Une totale obéissance à la divinité permet l'évitement du conflit et une réalisation des vœux de soumissions masochistes du fantasme. Dans le cas du fils, il restera un enfant qui ne dispose pas de son sexe librement et ne peut pas accéder à la paternité. La fille n'accédera pas à la maternité et à la féminité. L'agressivité envers la figure paternelle est refoulée et alimente la culpabilité.

De plus, Lebeaux¹⁴⁹ nous apprend que le père idéal est lié à l'image de la mère archaïque, toute puissante. Les souhaits œdipiens nourrissent les désirs inconscients de retrouver la relation fusionnelle à la mère. « Le caractère profondément régressif de la foi religieuse, dès lors qu'elle exprime la nostalgie d'une relation archaïque synonyme de satiété, symbolisée par la satisfaction nourricière du « bon sein », fantasme régressif d'évitement de toute source de déplaisir. »¹⁵⁰. Ainsi, « la croyance religieuse exprime à sa manière le désir de communion avec la mère archaïque dans la dimension de consolation »¹⁵¹. En outre, Fontaine¹⁵², ajoute que ce souhait de fusion avec la mère

148 Yves Lebeaux, Les critiques psychanalytiques de la religion. *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1982, P.496.

149 Philippe Fontaine, *L'interprétation psychanalytique de la croyance religieuse*, Paris, Puf, 1966, P.15.

150 Ibid.

151 Ibid.

152 Ibid, P.16.

primordiale supporte la permanence de l'image de « l'enfant merveilleux »¹⁵³. Pour Lebeaux, cette image d'autosuffisance anéantit toute altérité et résout la question de l'origine par un fantasme d'auto-engendrement qui efface la distance entre le sujet et lui-même. Il devient un enfant parfait, pourvu de qualité à l'image de l'enfant divin.

En outre, le christianisme conteste la loi paternelle qui permet l'émergence du sujet désirant. Dieu, occupe la place assignée à l'Autre et ouvre une possibilité de rencontre et d'accès à la jouissance totale en abolissant la distance qui immunise le sujet de la réalisation de ses fantasmes mortifères dans lesquels il est l'objet de jouissance de l'Autre.

Bien que, les textes bibliques prônent l'abstinence sexuelle et pulsionnelle, ils risquent de renforcer l'illusion de finitude qui esquivent la limite de la jouissance phallique et la question de la castration symbolique. Selon Fontaine, « la rencontre de l'homme et de la femme est justement le lieu où se manifestent de façon privilégiée ces limites et où se découvre l'impossible du rapport sexuel au regard du vœu de complémentarité harmonieuse des désirs en présence. Fonder sur un amour totalisant, la relation de l'homme à autrui et à Dieu peut conduire à éluder la division que creuse au cœur de la subjectivité le désir en tant précisément que désir de l'autre : ce qui me constitue désirant et désiré est irréductible à toute image ou signification dans laquelle je pourrais m'unifier et renvoie à un objet nécessairement perdu et manquant. Le sujet humain ne peut advenir qu'à l'intérieur d'un champ symbolique dont les lois mêmes rendent impossible tout accès direct à la signification. La psychanalyse découvre le fondement du rapport de l'homme à la vérité, une éthique qui lui interdit la jouissance de ce sens ultime et comblant qui semble être la visée de la religion. »¹⁵⁴.

Dès lors, par ses promesses illusives la doctrine religieuse envoûte l'homme.

Après avoir tenté de définir la religion et son rapport aux hommes, je vous propose de nous attacher à expliquer un terme relevant du domaine religieux et qui est au cœur de cette recherche. Le ou la mystique, le mysticisme.

153 Philippe Fontaine, *L'interprétation psychanalytique de la croyance religieuse*, Paris, Puf, 1966, P.15.

154 Ibid, P.18.

C- Le mystique :

Nous allons d'abord préciser et définir ce mot. Par la suite, nous verrons l'historique et l'épistémologie au cours des siècles, ainsi que les auteurs qui ont écrit autour de ce thème. Pour finir, je tenterai de mettre en lien ce sujet à la psychanalyse.

a- qu'est-ce que le mystique ?

D'après le dictionnaire Larousse, le vocable mystique est relatif au mysticisme qui à trait aux mystères divins. Il tire son étymologie du latin « mysticus », emprunté au grec « mysticos », (relatif aux mystères, secret), et provient de la même famille que le verbe « muéô » qui signifie « initier » et du mot « musterion » qui se traduit par « mystère » et du verbe « muein » qui signifie « fermer ». D'après Henry¹⁵⁵, (Maître de conférence de théologie dogmatique à St Patrick collège, Irlande), le terme « musterion » est présent dans les écritures judaïques de la période Hellénistique. Dans le livre de Daniel, ce mot signifie que le secret eschatologique (discours sur la fin des temps) doit être révélé. Dans le livre de la Sagesse, il indique un culte secret. En outre, il définit l'origine et la nature de la sagesse qui est la révélation d'un mystère Divin au monde entier. Il résume « la rédemption acquise par la vie, la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ »¹⁵⁶.

D'après Andrew Louth (Professeur au département de théologie et de religion orthodoxe et Aumônier à l'université de Durham, Angleterre), le mot « musterion » et « mustikos » possède trois sens. Le premier, herméneutique désigne la meilleure façon d'interpréter les Écritures Saintes et de révéler leurs véritables significations. De plus, il peut s'appliquer aux sacrements chrétiens. Pour finir, il s'emploie dans la théologie au travers du terme « théologie mystique » qui est l'accessibilité de la connaissance de Dieu au Chrétien pratiquant.

Pour Karl Barth (1886-1968, théologien et pasteur protestant suisse), cela signifie que Dieu se manifeste d'une manière voilée. Dieu « ne veut pas et ne peut pas se dévoiler autrement qu'en se voilant »¹⁵⁷. Il y a une donc une incompréhensibilité de Dieu même dans sa révélation.

Selon le CNRTL (centre national de ressources textuelles et lexicales), le mysticisme est une attitude philosophique ou religieuse fondée davantage sur le sentiment et l'intuition que sur la

155 Martin Henry, *Mysticisme et Christianisme*, Études Théologiques et Religieuse, 2005, P.235-259.

156 Ibid, P.239.

157 Martin Henry, *Mysticisme et Christianisme*, Études Théologiques et Religieuse, 2005, P.256.

connaissance rationnelle. Il a pour objet l'union intime et directe entre l'homme et la divinité. C'est un sentimentalisme religieux exacerbé et une forme particulière de l'expérience religieuse. De nos jours, le mysticisme n'est pas toujours en lien avec le religieux. Il est parfois utilisé pour manifester un sentiment de l'au-delà ou de l'irrationnel. Il reflète les croyances ou l'expérience propre au mysticisme qui seraient un état de contemplation, de dévotion, d'extase, de foi, une union mystique. La vie mystique présente dans la religion Chrétienne est une union à Dieu qui est accordée à l'âme par un phénomène de grâce divine. Par la présence divine en lui, l'homme serait donc en relation avec la figure déique.

Selon, Karl Barth, le Christianisme et le mysticisme ne sont pas des religions, mais des révélations, puisque pour l'auteur, ils sont d'origine humaine. La révélation, elle, est de souche Divine.

Pour les Pères de l'Église^x, le mot « mysticisme » est une vérité spirituelle contenue dans la bible et glorifiée dans la liturgie et les sacrements qui introduisent les croyances aux mystères du Christ. L'homme se soumet et désire s'engager envers Dieu et la vérité transcendante des Écritures Saintes. Dès lors, selon Henry, le croyant qui participe au mystère de la foi peut jouir d'une union secrète avec Dieu.

Le mysticisme est lié à la foi. Son aboutissement est une union à Dieu. Il s'exprime au travers d'un sentiment intérieur. Il rejette les péchés au profit de l'amour afin de s'unir à Dieu. C'est une expérience intérieure basée sur la foi et supérieure à la raison. Elle ne peut se dire. C'est peut-être pour cela qu'il est difficile de définir le mystique ou le mysticisme.

Le mysticisme est un sentiment humain qui se retrouve dans beaucoup de religion. Cependant, nous nous concentrerons sur la religion chrétienne. Celle-ci a connu plusieurs périodes.

Afin d'étoffer notre tentative de définir le mysticisme, nous allons nous intéresser au phénomène mystique dans la religion chrétienne puis nous l'envisagerons par une approche sociologique, philosophique, théologique et psychologique.

b- le phénomène mystique au cours des siècles dans la religion chrétienne :

L'antiquité et le mysticisme :

Le phénomène mystique est apparu bien avant l'ère chrétienne qui débuta avec la naissance de Jésus. Les premiers Pères de l'Église ont vécu durant l'aire Hellénistique (-323 av JC).

A cette époque, la vision du monde est marquée par la religion et la théologie qui sont empreintes de la philosophie platonicienne. Selon Louth¹⁵⁸, le platonisme était mystique, car il s'interroge sur l'Âme et Dieu. Cette foi a influé sur la pensée des religieux de l'époque.

La première ère chrétienne est dite « apostolique ». Cependant, elle est aussi appelée « patristique ». Ce terme remonte au XVII^e siècles et vise à interpréter la théologie issue des écrits de ces penseurs.

Cette période est le temps des apôtres et de leurs successeurs, les Pères apostoliques (90- 160 après JC). Ce sont des religieux de l'antiquité chrétienne (I^o et II^o siècles ap JC). Leurs œuvres sont porteuses des principes fondamentaux chrétiens qui sont devenus les soubassements de la pensée mystique chrétienne.

A cette époque, le Christianisme doit faire face à l'empire Romain, à l'expansion du monde oriental et sa religion, ainsi qu'à la philosophie grec.

Au II^o siècles, la religion chrétienne est disséminée dans le monde entier et est culturellement diversifiée. Elle est confrontée au judaïsme, l'hellénisme (civilisation antique grecque), l'encratisme (courant du christianisme qui prône l'ascèse), l'arianisme, le montanisme (mouvement chrétien hétérodoxe, fondé par Montanus s'inspirant de l'Évangile) et à la gnose (concept philosophique religieux, selon lequel le statut de l'âme passe par une connaissance directe avec la divinité). La rencontre de ces différents mouvements religieux conduit, notamment à des persécutions et aux meurtres de religieux chrétiens de l'époque.

Trois religieux mystiques et martyrs reflètent cette époque : Saint Ignace d'Antioche, Saint Justin Saint Irénée, et Tertullien.

Saint Ignace d'Antioche est un évêque du début du II^o siècles. Il est le second pasteur après les apôtres. Étant un leader chrétien, il est arrêté, jeté en pâture aux lions dans les jeux du Colisée à Rome et meurt en martyr.

158 Andrew Louth, *The origins of the christian mystical tradition*, Oxford, OUP, 2007, (1981). P.12.

Durant sa vie, il écrit plusieurs lettres théologiques, qui fondent une « mystique de l'unité ». Dieu est un et il n'y a qu'une seule divinité. Le Christ vient de Dieu et après sa mort, il retourne à l'unité du divin qui est la Trinité (Dogme du Dieu unique en trois personnes : le père, le fils, et le Saint-Esprit provenant d'une même essence.).

Saint Ignace, prône « l'unité du chrétien » avec le Christ qui l'unit à Dieu. D'après lui, les chrétiens doivent célébrer l'Eucharistie (sacrements chrétiens, communion au corps du Christ pratiquée pendant la messe) avec l'Évêque. Les croyants sont ainsi sanctifiés et forment une société, une unité hiérarchique. Selon la pensée du religieux, l'Évêque représente Dieu sur terre suivi des Prêtres et des Diacres. En outre, il lutte contre le lien du Christianisme avec le Judaïsme, qui ne reconnaît pas la résurrection du Christ. Pour lui, la religion juive est porteuse de lois et de morale, alors que la religion chrétienne est libératrice, sauveuse et est gravée dans le cœur des croyants. De plus, il se fait le prophète de la révélation du Christ, de Dieu et d'une exégèse de l'Ancien Testament.

Ces disciples sont Saint Justin et Saint Irénée.

Saint Justin de Nablouse est originaire de Palestine, mais il a vécu à Rome, une grande partie de sa vie. En 165, à l'âge adulte, il se convertit au Christianisme. A cette époque, le monde est imprégné de la philosophie grecque et païenne. La religion chrétienne est donc confrontée à l'Hellénisme.

Saint Justin prêche la parole de Dieu et tente de faire l'apologie de la chrétienté. Pour lui, c'est l'aboutissement de la connaissance de l'être Divin. Il prône cinq qualités nécessaires : l'amour de ses ennemis, la patience, la chasteté, la vérité et le courage. Il s'interroge sur l'Ancien Testament dans son ouvrage « dialogue avec Tryphon ». Il y décrit sa conversion. Au départ, St Justin est un platoniste. Il est attiré par la philosophie Déique qui conduit à l'union avec Dieu. Dès lors, ce courant de pensée platonicienne imprègnera sa foi et il essaiera d'allier la raison à la foi Chrétienne. Il se convertit à la Chrétienté après sa rencontre avec un homme qui lui enseigne l'existence des prophètes et leurs messages. A partir de cette période, il s'installe à Rome, crée une école catéchétique et s'oriente vers la contemplation (pensée selon laquelle la prière et la méditation est le seul moyen d'accéder au Divin). En outre, il écrit deux apologies adressées aux hommes politiques Grecques et dans lesquelles il revendique une défense du Christianisme et des chrétiens. Saint Justin est l'auteur d'autres œuvres qui n'ont jamais été retrouvées.

Il meurt décapité avec ses disciples après une dénonciation par un philosophe Païen à la police impériale. C'est Saint Irénée qui reprendra son œuvre.

Saint Irénée de Lyon a vécu au deuxième siècle. Il est évêque de l'église de Lyon et est originaire de Turquie. Il migre vers l'occident au cours de sa vie. Il est converti au Christianisme par l'évêque

Polycarpe qui fut le témoin de l'Apôtre Jean. Dès lors, Saint Irénée s'instruit grâce aux écrits de Saint Paul et de Saint Jean et participe à la propagation de la « règle de la foi » au sein de l'église apostolique. Au début de son arrivée sur Lyon, un mouvement anti-chrétien se forme et assassine cinquante croyants. Il décide alors, de suppléer l'évêque St Pothin, mort en martyr lors de ces meurtres.

En outre, afin de défendre le droit du peuple chrétien en Gaule Lyonnaise, il écrit cinq livres anti-hérétique.

Il élabore une doctrine de la tradition en référence aux apôtres qui ont diffusés la vérité et la possibilité du salut de l'âme humaine. Il produit une vision d'ensemble du mystère chrétien et accorde une place importante à la Trinité. Il célèbre une théologie de l'unité, tout comme Ignace d'Antioche, et une théologie de l'histoire du salut. Saint Irénée rejette le docétisme (courant de pensée selon lequel Jésus n'a pas de corps physique, il est comme un esprit, en ce sens la crucifixion n'a pas pu avoir lieu.). Pour lui, Dieu a créé l'homme de manière inachevée, il est un être en devenir, libre, responsable de ses actions.

Victime de la persécution envers les chrétiens, notamment par Septime Sévère (empereur Romain 145/211), il meurt en martyr vers 202. Son combat anti-gnosique, sa parole et ses œuvres inspirent ses successeurs, dont Tertullien, Hyppolyte de Rome et Athanase.

L'an 200 est aussi l'ère des Pères Latins et Alexandrins. Ils traduisent la bible de l'Afrique du Nord jusqu'en occident et de la langue grec à la langue latine.

Un des plus célèbres Père Latins est Tertullien (théologien, Père de l'Église, 160/220). Il vit à Carthage, il est juriste et païen, cependant, il se convertit à la religion chrétienne vers 193. Il est un des premiers à proclamer sa foi à travers la langue Latine et crée ainsi un vocabulaire théologique sur Dieu. On y retrouve des termes tels que la Trinité ou le Sacrement.

En outre, il est l'auteur de plusieurs ouvrages destinés, notamment, aux Gouverneurs des Provinces Romaines. Ceci afin de protéger les chrétiens victimes de haine et de persécution. Il se bat contre la Gnose et le Marcionisme (Marcion est un religieux qui crée sa propre doctrine : le Marcionisme. Il se fonde sur l'Écriture Sainte, il nie l'incarnation du Christ et oppose le Dieu de la justice et colérique de la Bible hébraïque au Dieu de l'amour de l'Évangile). Tertullien écrit un traité anti hérétique, « la prescription des hérétiques ». En 213, il s'oriente vers le Montanisme. C'est un mouvement chrétien dit « hétérodoxe » créé par Montanus en Turquie. Au départ, ce partie religieux appartient à l'Église de Saint Antioche mais il est très vite considéré comme hérétique car il rejette le Clergé et la hiérarchie des ecclésiastiques. De plus, il se fonde sur la promesse de Jésus à ses disciples de leur donner la vérité. Les montanistes accablent l'Église de ne pas tenir compte de

manière rigoureuse de l'Évangile et prétendent détenir la vérité par l'Esprit Saint.

Par la suite, Tertullien, constitue son propre groupe appelé par Saint Augustin les « Tertullianistes ». Il meurt à Carthage vers 220.

Au deuxième et troisième siècle, la deuxième ville de l'Empire romain est située en Égypte, il s'agit d'Alexandrie. Cette cité est un centre intellectuel influencée par la culture juive et la langue Grecque. Les Pères Alexandrins vivent dans cette métropole et sont représentés par des hommes tels que Clément d'Alexandrie (150/220) et Origène (186/ 250).

Au début de sa vie, Clément d'Alexandrie est païen, mais il est rapidement influencé par la philosophie qui l'oriente vers la religion chrétienne. Il est partisan de l'Église apostolique. Il écrit trois œuvres principales : « le protreptique, le pédagogue et les stromates ». Dans ces ouvrages, il plaide en faveur de la conversion religieuse, il fait l'apologie de la foi, de la morale chrétienne de l'Évangile et des apôtres. De plus, il fait la distinction entre les sectes et l'Église.

Origène est un eunuque et prêtre. Très rapidement, il subit la répression envers l'Église de septimesévère (Empereur Romain 145/211). Son père meurt en martyr en 202. Il obtient très vite des fonctions importantes dans la vie chrétienne. L'Évêque Démétrius lui confie la formation des catéchumènes. De plus, il donne des cours sur la Bible et la doctrine chrétienne. Pour cela, il s'appuie sur différentes disciplines dont la philosophie, l'histoire, la science... . Dans son interprétation du Livre Saint, Origène distingue trois sens. Tout d'abord, le sens littéral, c'est-à-dire le premier sens que le lecteur va tirer du texte. Puis, le sens moral, c'est l'appel à la conscience de l'homme lors de la lecture. Enfin, le sens mystique qui est le mystère de Dieu introduit par l'œuvre. Par la suite, il devient un guide spirituel et forme certains de ses disciples. Dont, Grégoire de Thaumaturge. En 250, il est arrêté et torturé par Dèce (Empereur Romain, 201/251). Origène meurt deux ans plus tard de ses blessures à soixante-neuf ans.

Au troisième Siècle d'autre grand religieux comme Saint Cyprien et Lactance jouent un rôle important dans le christianisme latin.

Saint Cyprien est évêque de Carthage. Il se convertit au Christianisme vers 246 et décide de faire don de sa fortune aux plus démunis. Il écrit plusieurs traités et recueils en latin, « les Testimonia », composés d'éléments de l'ancien et du Nouveau Testament. Les œuvres de ce religieux illustrent les préoccupations épiscopales de l'époque et le droit canonique. Pour lui, l'Église est un « mystère

d'unité » dans lequel l'épiscopat par son « corps » l'a maintient par l'union des âmes du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi, le schisme (séparation d'un groupe religieux en deux) est considéré comme un péché car il nie les fondements de l'Église.

A partir de 257, l'Église Chrétienne connaît une violente persécution qui conduit Cyprien à s'exiler. En 258, lors de son retour à Carthage il est décapité.

Lactance (250/325) est l'élève d'un apologiste nommé Sicca. Il enseigne la Rhétorique et se convertit à la fin du IIIe siècle. En 302, Dioclétien (Empereur Romain, 244/311) déclenche des persécutions contre les chrétiens. Il faut attendre 312 pour que le christianisme soit toléré. Il sera officiellement reconnu après la conversion de Constantin (272/387). Constantin est le premier Empereur chrétien. Sa vie a été relatée dans une série de quatre livres appelée « Panegyrique ». Il écrit plusieurs œuvres dans lesquelles il lutte contre le Paganisme (ensemble de positions philosophiques et de croyances rejetées par les Pères de l'Église), prône l'importance de la foi chrétienne et réfléchit sur le mystère chrétien. Pour lui, la morale, la religion et la sagesse sont liées et se rapportent à la notion de la justice et de l'égalité.

Ainsi, le IIIe siècle et le début du IVe siècle sont marqués par un monachisme primitif (ce mouvement naît en Orient et provient de la nostalgie de la première communauté Chrétienne) et une ascèse purificatrice en lien à des prières perpétuelles qui s'orientent vers l'oraison mystique et la contemplation.

Dans l'empire Romain de cette époque, l'empereur est l'objet de culte. Or, les chrétiens qui ne reconnaissent pas ce culte sont persécutés. Les apologistes comme Tertullien, Origène et bien d'autres tentent de faire évoluer la société en prônant que l'empereur ne détient pas son caractère sacré en lui-même mais du fait qu'il tire son pouvoir de Dieu.

En 313, la conversion de Constantin permet à l'empire romain de devenir chrétien. Il résout, ainsi, les conflits théologiques avec la mise en place de trois conciles. Le concile de Rome (313), d'Arles (314) et de Nicée (325). Cependant, lorsque l'empereur quitte Rome, l'idée de l'indépendance et de l'impérialisme de cette cité réapparaît. Le pouvoir spirituel se détache peu à peu du temporel. Contrairement à Constantinople où les deux pouvoirs sont détenus par le Roi.

Par la suite, le quatrième et le cinquième siècle sont de grandes époques patristiques avec des religieux comme Eusèbe de Césarée, Eustathe, Athanase d'Alexandrie, Hilaire de Poitiers, Saint Augustin, Pseudo Denys, Grégoire Le Grand. Ces hommes de foi sont confrontés à des doctrines

hétérodoxes comme l'arianisme.

L'arianisme tire son nom d'un prêtre d'Alexandrie, Arius. Pour lui, Dieu existe par lui-même, il est inengendré à la différence du Verbe (Jésus). Par conséquent, il ne peut pas être éternel. Le fils a été créé par la volonté du père et fait à partir de rien. Pour lui, le Christ et l'Esprit Saint sont différenciés de Dieu et sont ses premières créatures. Ils ne sont pas immuables contrairement au Divin.

Cette période est une lutte contre les hérésies. Le concile de Nicée, composé d'évêques, se réunit afin de résoudre les problèmes qui divisent l'Église. Les Nicéens sont dits « homoiousisme » ce qui signifie « semblable en nature au père » contrairement à « l'omoousisme » qui postule que Dieu et le Christ sont de la même substance. En opposition radicale, les ariens déclarent le fils et le père distinct.

Eusthate est à l'origine de la tradition patristique antiochienne. Il est né à Sidé en Panphylie (Asie Mineure). Il fut d'abord évêque de Bérée, une ville Grecque, puis de Syrie et enfin d'Antioche. Il est formé en théologie par Lucien d'Antioche, théologien, il est à l'origine de la critique de l'arianisme, il meurt en martyr en 312. Eusthate décède en exil à Thace en 337. Dans ses œuvres, il critique et juge la christologie arienne qui réduit la part d'humanité du Christ.

Eusèbe de Césarée (263/339) vient de Palestine. Il est persécuté et échappe à la mort grâce à sa fuite vers Tyr. Durant sa vie, il écrit de nombreux ouvrages comme « chronique », « l'histoire ecclésiastique » ou encore « les martyrs de Palestine ». Dans ses ouvrages Eusèbe fait part d'une multitude d'arguments et expose de nombreux faits afin que le lecteur puisse se faire sa propre opinion. En outre, il participe à une nouvelle édition de la Bible. Il crée un nouvel « onomasticon », un dictionnaire de sites bibliques et un commentaire de psaumes dans lesquels il émet un jugement critique.

Saint Athanase d'Alexandrie (295/373), succède à Alexandre en 328 et devient le chef de l'Église d'Égypte. Son épiscopat sera entrecoupé de cinq périodes d'exil par la police impériale. Cependant, il continue à se battre pour sauvegarder l'indépendance de l'Église et de sa foi. Il meurt en 373 à Alexandrie. Athanase a laissé de nombreux écrits qui recouvrent les grands thèmes de l'époque. Il y fait une apologie du Christianisme, de la doctrine du Verbe incarnée en Jésus et confirme la divinité de l'Esprit Saint. Il réfute la doctrine arienne et développe la doctrine trinitaire et christologique, il se situe dans la lignée des Pères Alexandrins.

Après la mort de Constantin en 337, une controverse arienne divise l'empire occidental et oriental, qui se divise alors en deux blocs. Les nicéens et les antinicéens.

Au décès de Constant, Empereur d'Occident, son frère Constance qui dirige l'Orient s'empare des terres de ce premier et y modifie la religion pour unifier les deux empires en y étendant la doctrine antinicéenne.

Ces pressions religieuses conduisent à deux conciles. Le concile d'Arles en 353 et de Milan en 335. C'est dans cette dynamique religieuse que Saint Hilaire adhère à la doctrine nicéenne et devient la cible des ariens. Il est banni et envoyé en exil. Il meurt à Poitiers en 367 en laissant derrière lui des œuvres dogmatiques, des ouvrages historiques, des hymnes, un traité de douze livres sur la trinité. Il y réfute la christologie arianiste en l'opposant à la doctrine orthodoxe. Pour Saint Hilaire, le Christ est humain, mais aussi divin, car Jésus est inclus en Dieu. De plus, selon lui, le Saint-Esprit à la même substance que le Père et le Fils.

Il distingue trois périodes christologiques. Tout d'abord, la préexistence, définie par la présence de Dieu avant celle des hommes. Puis l'incarnation, lorsque le Christ est apparu à la fois aux humains et à Dieu. Enfin, la glorification de la figure humaine et divine du Christ. Il s'incarne, car l'Absolu est le sauveur de l'homme. Ce qui permet à ce dernier de monter rejoindre la figure déique.

C'est à cette époque que vit Saint Augustin (354/430), évêque d'Hippone et un des quatre pères de l'Église. Il est l'auteur de trois œuvres majeures (les confessions, la cité de Dieu et de la trinité) qui par la description de la contemplation, du recueillement, du Verbe ont inspiré de nombreux mystiques. Nous l'étudierons par la suite avec attention.

Notre parcours du phénomène mystique continue avec l'époque moyenâgeuse qui est la plus longue période historique.

Le moyen-âge et le mysticisme :

Le moyen-âge s'étend du Ve siècles au XVe siècles, il débute avec le déclin de l'Empire romain et se termine par la renaissance. Durant cette époque différents courants théologiques et politiques émergent avec des religieux et penseurs comme Pseudo-Denys l'Aeropagite et Saint Grégoire Le Grand.

Pseudo-Denys l'Areopagite (500 ap JC), est l'auteur de traité chrétien de théologie mystique apophatique (théologie qui approche la connaissance de Dieu en partant de ce qu'il n'est pas plutôt que de ce qu'il est). Il donne trois niveaux de sens différents du mysticisme. Celui des Écritures Saintes, du Sacrement et de la connaissance de Dieu. Selon lui, l'Âme veut se purifier, une illumination (éveil spirituel, état de conscience supérieur) s'élabore lorsque l'Âme vit dans la sphère de la grâce. L'union concerne la restauration de l'homme à la vie du paradis.

Selon Louth « la théologie mystique de Denys est le récit du mouvement de l'âme au-delà des symboles et des concepts vers l'obscurité où Dieu se fait connaître dans une extase d'amour »¹⁵⁹.

Un autre grand mystique de l'époque moyenâgeuse est Saint Grégoire Le Grand.

Saint Grégoire Le Grand (540/604) est d'abord magistrat à Rome, puis moine et devient Pape. Il est dans la lignée spirituelle de Saint Benoît de Nursie (480/543). Saint Benoît de Nursie est le fondateur de l'ordre des bénédictins et le créateur de règles de vie monastique, qui impactent fortement la civilisation médiévale européenne.

Nous n'avons que très peu d'information entre le VIe siècle et le IXe siècle. Ce saut dans le temps est dû à un trou dans l'histoire avec une perte de donnée qui fait débat chez les historiens. Nous continuons alors, notre présentation des grands mystiques et de la religion de l'époque avec Jean Scot Erigène.

Jean Scot Erigène (800/876) est clerc et philosophe irlandais. Il est aussi appelé Charles Le Chauve. Il est le philosophe officiel du petit fils de Charlemagne. Ce religieux étudie et s'inspire d'Origène, de Saint Augustin, de l'Évangile selon Saint Jean et traduit les œuvres de Pseudo Denys.

Pour lui, tout part et retourne à Dieu. Tous les êtres créés retournent au créateur. Il distingue quatre catégories. Tout d'abord, ce qui n'est pas créé et qui crée, c'est à dire, Dieu . Deuxièmement, ce qui est créé et crée comme les idées, les causes premières. Puis, ce qui est créé et ne crée pas comme

159 Martin Henry, *Mysticisme et Christianisme*, Études Théologiques et Religieuse, 2005, P.246.

l'homme qui est soumis au temps et au lieu où il se trouve. Enfin, ce qui n'est pas créé et qui ne crée pas, plus précisément, Dieu comme fin de tout, qui est le point de retour de l'humanité.

En 865-867, il est dénoncé comme hérétique par le Pape Nicolas Ier. Ses œuvres furent, alors, censurées par l'Église, puis réhabilitées par le Pape Benoît XVI en juin 2009. Jean Scot Erigène inspire le mouvement du libre esprit, qui, par la suite, sera pourchassé par l'Inquisition.

A partir du Xe siècle, l'église est esclave du système féodal.

Les papes se succèdent et la situation papale se détériore. En 1049, grâce à Léon IX, la conjoncture s'inverse. En 1059, le synode du Latran décide que l'élection du pape est faite par un ensemble de cardinaux. Entre 1073 et 1085, Grégoire VII réforme la structure de l'église en tentant de la libérer du pouvoir séculier et restaure l'autorité papale.

En effet, à cette époque, les rois, de par leurs titres de seigneurs féodaux, peuvent nommer les évêques et les abbés. En outre, les croisades (1096/1244) augmentent l'autorité et la renommée du pape. Cependant, durant cette époque, les massacres des populations civiles et des religieux s'accroissent. Il faut donc attendre le XIe siècle pour que ce régime politique s'ouvre vers un monde communal avec l'apparition, notamment des ordres mendiants comme les dominicains et les cisterciens.

Durant, XVIIe siècle et le XVIIIe siècle, c'est l'empereur qui détient le pouvoir d'élire le pape. Un changement s'amorce lorsque le pape décide de légitimer en 754 Pepin Le Bref. Il libère alors Rome des Lombards et offre au pape les territoires conquis. En 800, sous Charlemagne le pape acquiert le droit de sacrer les empereurs qui peuvent alors diriger l'Église.

Sous le règne de Nicolas Ier (858/867), l'Église peut contrôler l'état, mais le pouvoir séculier ne peut plus intervenir dans les affaires de l'église. Cependant, au Xe siècle et au XIe siècle cette autorité s'affaiblit.

Ainsi, le moyen-âge est influencé par la pensée patristique, la philosophie scolastique, ainsi que différents courants comme l'école Dominicaine, Franciscaine, Cistercienne et les Bénédictins que nous détaillerons par la suite grâce à la présentation de certains mystiques appartenant à ces ordres religieux.

La scolastique est enseignée au moyen-âge. Elle allie la philosophie grecque et la théologie chrétienne issue des Pères de l'Église. Elle débute vers le XIe siècle, connaît son apogée entre le XIIe siècle et le XIIIe siècle et décline au XIVe siècle. Ses principaux représentants sont Saint Thomas d'Aquin et Albert Le Grand. Durant cette époque, on découvre et traduit des philosophies perses, arabes et juives, des textes grecs anciens, dont certains d'Aristote.

Albert Le Grand et Saint Thomas d'Aquin estiment avoir trouvé chez Aristote le système philosophique le plus adéquat pour la construction d'une théologie chrétienne. La controverse s'engage avec les tenants du courant traditionnel défendu par les franciscains Bonaventure et Duns Scot (1266-1308) fidèles au néoplatonisme de Saint Augustin. Le quatorzième et le quinzième siècle voient alors le déclin de la scolastique face à certains mouvements mystiques.

Saint Benoît de Nursie (480/543), fondateur de l'ordre des Bénédictins à largement influencé le moyen-âge et notamment des religieux comme Jean Gerson et Sainte Catherine de Sienne.

Jean Gerson (1363/1429), de son vrai nom Jean Charlier est issu de parents pauvres. Il combat l'astrologie et la superstition mystique. Il soutient, aux conciles de Constance et de Pise, l'indépendance de l'Église contre les prétentions ultramontaines (orientation favorable à la primauté spirituelle et juridictionnelle du Pape sur le pouvoir politique). Il est prédicateur, philosophe, homme politique et enseignant. Il tente de conceptualiser la mystique de Pseudo Denys. Il se bat contre le néo Platonisme et critique les visions et les extases qui sont pour lui décevantes.

Hildegarde de Bingen (1098/1179) est une religieuse mystique, sa famille faisait partie de la haute noblesse.

Elle entre au couvent des Bénédictines à l'âge de huit ans et est placée sous la tutelle de la mère supérieure. Au décès de cette dernière, Hildegarde devient l'abbesse du couvent de Disibadenberg. En 1147, elle fonde son propre couvent et consacre en partie son temps à l'éducation et au développement intellectuel des religieuses. Elle s'engage à la fois dans la vie spirituelle, mais aussi dans la vie politique. Elle écrit de nombreuses lettres qui sont des mines d'informations sur sa vie et son œuvre. Elle rédige un traité sur la règle de Saint Benoît, sur le symbole de Saint Athanase, des commentaires sur l'Évangile, mais aussi des hymnes, des chants, elle crée un alphabet et une langue. Elle correspond avec les plus grands penseurs de l'époque et participe aux débats religieux. Elle inspire Dante par sa conception holistique de l'univers basée sur une unité du corps et de l'esprit.

A quarante-trois ans, elle reçoit de Dieu, l'injonction d'écrire ses visions. Elle les consigne dans le Scivias. Par la suite, elle écrit deux autres volumes, le Liber Vitea Meritotum et le de Operatione Déi. D'après elle, ses visions ne relèvent pas de l'extase, mais de son âme et ceci dans un état éveillé. En outre, elle est médecin, pratique l'art de guérir par les plantes et écrit deux ouvrages médicaux. Elle meurt le 17 septembre 1179 à Rupertsberg d'une longue maladie. Par la suite, de nombreux miracles concernant des guérisons lui sont attribués.

Vers le douzième siècle, le mysticisme évolue vers la subjectivité et l'individualisme qui se

traduisent par un intérêt pour la vie intérieure qui s'amplifie durant tout le moyen-âge et atteint son apogée avec Sainte Thérèse d'Avila. Cet attachement pour l'introspection date de Saint Augustin (354/430).

De plus, il se crée un anti intellectualisme (refus de reconnaître la prééminence de l'intelligence et la valeur des sciences), ce qui crée une division entre l'intelligence et le cœur. Seul l'amour est important. Il unit les hommes à Dieu et est le moteur du sacrifice du Christ.

Thomas Gallus (Théologien (1190/1246) étudie les Écrits de Denys. Selon lui, « la partie la plus profonde de la personnalité humaine est une faculté mystique, non intellectuelle, pour appréhender Dieu »¹⁶⁰.

Saint Bernard de Clairvaux (1090/1153) est un moine français, abbé de Clairvaux. Il promeut l'ordre cistercien et en fait l'apologie par le biais de traités, des homélies et la fondation d'une maison cistercienne en 1115. Par la suite, il fonde 68 nouvelles abbayes. Il recherche par amour du Christ la mortification et l'ascèse monastique. Sa spiritualité est marquée par la pénitence, il fait subir à son corps les plus cruels traitements.

En outre, Saint Bernard, défend les droits de l'Église, conseille les Papes et prêche pour la deuxième croisade. Bien qu'il soit réticent à une croisade en terre sainte, il s'incline par obéissance au Pape. Il réfute les doctrines cathares (religion hérétique qui prétend que Dieu est inaccessible et inconnaissable). Ce mystique s'interroge sur le sens originel du message de Dieu. Le divin est appelé le « principe bon » et n'a pas de fin, il est le créateur, parfait et éternel. A contrario, le néant est le principe « mauvais ».

L'ordre cistercien est connu sous le nom d'ordre de Cîteaux. Il s'impose dans tout l'occident au VIIe siècle. C'est un ordre monastique chrétien fondé par Robert Molesme en 1098. Il prône l'ascétisme.

Hugues de Saint Victor (1096/1141) est un mystique, philosophe et théologien. Sa pensée s'inspire de Jean Scot Erigène et Denys. Il remplace Saint Thomas à l'école de Saint Victor. Il écrit de nombreux traités et ouvrages empreints de théologie, spiritualité, mysticisme, dont le *Didascalion*, mais aussi des méthodes d'herméneutique. Il y développe un art d'étude des textes qui diffuse sa pensée. Ces textes sont fondateurs de l'école de Saint Victor et influencent tout le moyen-âge en formant une des plus illustres congrégations du XIIe siècle. La philosophie des Victorins tente de donner un support au mysticisme et promeut la vie spirituelle.

Saint François d'Assise (1181/ 1226) est Diacre et le fondateur des frères mineurs en 1221, appelé

¹⁶⁰ Martin Henry, *Mysticisme et Christianisme*, Études Théologiques et Religieuses, 2005, P.246.

aussi les Franciscains. Les membres de sa communauté vivent dans la pauvreté, la mendicité et ont pour vocation la prédication. Il promeut la solidarité envers les pauvres. Il s'interpose entre les musulmans et les chrétiens pendant la cinquième croisade en établissant un dialogue inter-religieux. Un de ses disciples est Saint Bonaventure.

Saint Bonaventure (1217/1274), de son vrai nom, Giovanni da Fidenza est Docteur en scolastique, enseignant, écrivain, Cardinal et Ministre général des Franciscains. Il est né en Italie et prêche pour son ordre à travers l'Europe. Il crée la première confrérie des pénitents, la confrérie du Gonfalon. Elle donne un statut aux Laïcs qui agissent selon les règles de l'amour du Christ et qui proclament la foi catholique.

Sa théologie est traversée par la contemplation, l'ascétisme et le mysticisme. Il écrit une série d'opuscules consacrés à la vie spirituelle, le Soliloquim, le Itinerarium mentis in Deum qui est le livre d'or de la littérature Franciscaine et le De Triplici Via, qui classifie les trois voies purgatives, illuminatives et unitives.

En 1215, l'ordre Dominicain est créé par St Dominique. C'est un ordre prédicateur et mendiant qui appelle à la vie sainte, à la contemplation et qui compte sur la charité pour vivre. Il est largement diffusé par Albert Le Grand, Saint Thomas d'Aquin, maître Eckart, Henri Susso et Tauler y adherent.

Albert Le Grand (1200/1280), est évêque de Ratisbonne et docteur en église. Son but est de rendre accessible la pensée d'Aristote et les sciences profanes au Latin. Sa théologie prône la conception affective de la foi et une perception néoplatonicienne de l'univers. Il influe la pensée de beaucoup de religieux en Allemagne.

Saint Thomas d'Aquin (1225/1274) est d'origine italienne. Il est le disciple d'Albert Le Grand. Sa pensée est inspirée d'Aristote et comporte deux grands courants. Une confiance active en la raison et une référence permanente à la nature. Ainsi, il prêche pour l'union de la foi et de la raison afin que la théologie soit érigée en science. De sa doctrine découle le thomisme. Cet enseignement concilie les acquis de la pensée d'Aristote et les exigences de la foi chrétienne. Pour Saint Thomas d'Aquin, la nature est régie par ses propres lois et est offerte à l'action de la raison de l'homme. Ceci afin que celui-ci y trouve avec le secours de la grâce divine, le chemin de son salut.

Maître Eckart (1260/1324) est un des premiers mystiques Rhénans. La mystique rhénane est un

courant théologique et religieux chrétien de la fin du moyen-âge chez les Dominicains. Des religieux célèbres tels que Hildegarde de Bingen, Hadewijch d'Anvers, Tauler, Susso... La pensée de Eckart, prône l'union à Dieu et un total détachement au monde. L'expérience mystique est vécue comme le retour au divin manifesté dans le Christ vivant en l'âme du croyant. La vocation prédestinée de l'homme est d'être en Dieu. Il prêche pour une expérience de Dieu authentique qui propose un chemin de divinisation par le concours du détachement et de la grâce.

Henri Susso (1295/1366), rentre à treize ans dans un couvent dominicain. Il y fait des études de philosophie et de théologie. Il est disciple de maître Eckart et Tauler. Il mène une vie de recueillement et de pénitence. L'amour est le nœud de sa doctrine. Prédicateur, il pratique une sévère ascèse. Il a fréquemment des visions et des extases religieuses^{xi} contemplatives. Sa mystique a pour arrière plan la théologie Thomiste. Il fait une éloge de la souffrance et se soumet aux plus cruelles épreuves allant jusqu'à mettre en danger sa santé, car c'est le moyen le plus rapide d'arriver à Dieu.

Susso invite les croyants à se dépouiller de toute matière. Il identifie l'extase à la perfection, à la vertu, au sentiment d'être identique au tout, c'est un pur phénomène psychologique. La vision extatique n'est pas pour lui une vision de Dieu selon son essence, même quand elle se sent déifiée, l'âme n'est jamais identique à Dieu.

Ce religieux est préoccupé par les limites de son expérience et il tente de se prémunir contre les interprétations hétérodoxes. Sa mystique décrit un itinéraire de l'âme au lieu d'édifier un système. Elle conte l'histoire de l'âme à la quête de Dieu, s'absorbant en lui selon trois stades classiques qui sont la purgation, l'illumination et l'union. Il prône pour un mode de vie intérieure avec une multiplicité d'états de l'âme. Pour lui, le salut n'est nullement attaché au seul exercice de la contemplation. Il donne à l'orthodoxie un sens nouveau, du fait, qu'il ne se contente plus de constater son accord avec la raison. Son appel à l'expérience, son empirisme, sa méfiance à l'égard des spéculations sont des symptômes de son modernisme. Sa position est typique d'une période de bouleversement.

Tauler (1300/1361) est un religieux dominicain et un mystique rhénan. Il est le disciple de Maître Eckart. Il est prédicateur et prêche auprès des Bégards (communauté religieuse laïque sous règles monastiques sans vœux perpétuels), en faveur de l'orthodoxie. Sa spiritualité est traversée par deux thèmes. Le détachement et la naissance déifiante de Dieu dans l'âme. Il rejette la philosophie scolastique et prône pour le détachement et l'ascèse. La mystique rhénane est un courant religieux et théologique chrétien du moyen-âge. Il est principalement présent en Rhénanie, une région

d'Allemagne.

D'autres mystiques comme Jan Van Ruusbroec et Sainte Catherine de Sienne laissent leurs empreintes dans le mysticisme du moyen-âge.

Jan Van Ruusbroec (1293/1381) est un mystique rhénan belge. Il est ordonné prêtre à vingt-quatre ans et devient le chapelain de Sainte Gudule.

C'est un des premiers à avoir écrit en flamand. Son œuvre est entièrement rédigée en moyen néerlandais car ses ouvrages sont destinés à un public ne comprenant pas le latin. Sa production écrite comprend onze traités mystiques et de nombreuses lettres. Son texte le plus célèbre est l'ornement des noces spirituelles. Il s'inscrit dans la lignée des mystiques nuptiales héritées de Saint Bernard pour lequel le Christ est l'époux qui vient unir notre âme considérée comme son épouse. L'essentiel de son enseignement est dans cette rencontre de Dieu et de l'homme dans l'amour. C'est une mystique amoureuse. Il entend indiquer à ses contemporains le chemin d'une spiritualité saine et orthodoxe, opposée à la mauvaise mystique développée au sein de certains courants béguinaux suspectés d'appartenir au libre esprit. Il s'emploie ainsi, à combattre cette hérésie.

Les Béguines et les Béguards forment des communautés de laïcs menant une vie semi religieuse. Ils pratiquent la charité et très vite certains d'entre eux sont gagnés par la doctrine du libre esprit. Ils appliquent une morale libertaire, voir libertine en récusant la notion de péché.

Ruusbroec à l'âge de cinquante ans décide de changer de vie. Accompagné de son oncle, il se retire près de Bruxelles où une communauté de forme. Pendant sept ans, ils vivent sans vœux ni règles monastiques. Cependant, ils suivent les heures canoniales. En 1350, les membres de cette collectivité adoptent la règle des chanoines augustine (famille religieuse apparue XI^e siècle, soumise à la règle de Saint Augustin).

Sa mystique est très ecclésiale. Pour lui, la rencontre directe de l'âme humaine et de Dieu doit toujours être liée à des expressions indirectes. Il a un grand souci de l'apostolat et s'inscrit dans la lignée des mystiques amoureuses. L'essentiel de l'œuvre de Ruusbroec porte sur un seul sujet : la rencontre amoureuse l'âme humaine et Dieu. La mystique brabançonne accorde une grande place à l'amour comme vecteur de la relation entre Dieu et l'homme. Elle est d'inspiration augustinienne et répond au thème de l'âme épouse tel qu'il a été élaboré au XII^e siècle par Saint Bernard. Ruusbroec meurt à quatre vingt-neuf ans.

Sainte Catherine de Sienne (1347/1380) est une tertiaire dominicaine. Elle fait donc partie d'un groupement de Laïcs désirant vivre selon la spiritualité dominicaine. Elle est très vite marquée par

des phénomènes mystiques comme des stigmates et le mariage mystique (élévation mystique d'un saint ou d'une sainte qui atteint une forme d'union avec le Christ, assimilable au mariage). Durant ses extases et ses visions, elle dit s'entretenir avec le Christ.

Sainte Catherine est la Sainte Patronne de Rome et de l'Italie. C'est une figure marquante du catholicisme médiéval. Sa pratique ascétique et de l'oraison lui permette de vivre en étroite union avec le Christ. En outre, elle influence l'histoire de la papauté et est à l'origine du retour du Pape Grégoire XI à Rome. Elle effectue de nombreuses missions qui lui sont confiées par ce dernier.

Cependant, l'élection du successeur pontife est contestée, ce qui aboutit à la désignation d'un deuxième pape. Pour pallier ce problème, le peuple se réunit et en élit un troisième. C'est le Grand Schisme (1378/1431). Finalement, un autre concile composé de cardinaux, d'évêques, de princes et de laïcs se réunissent et élisent Martin V (1417/1431). Les papes suivants se consacrent à l'humanisme, la renaissance et deviennent des mécènes d'arts.

La fin du moyen-âge est donc marquée par différents courants religieux, par l'apparition de nouvelles citées influentes, la disparition de la féodalité. Cela aboutit à de multiples guerres, une division politique, de nombreuses querelles dans l'Église, la peste noire, le massacre des juifs, la guerre de 100 ans (1337/1453) qui oppose le royaume de France au Royaume d'Angleterre.

De plus, nous notons un essor du mysticisme au moyen-âge, il connaît une expansion grâce progrès intellectuel, mais aussi par l'apparition de pandémies avec des maladies mortelles inexplicables telles que la peste. Au cours de cette période, il y a donc, une prégnance de l'expérience religieuse.

Par la suite, la confusion des pouvoirs grandit en France sous le règne du roi Charles VII (1403/1461) de 1422 à 1461. Le clergé français refuse au pape d'intervenir dans la vie de l'église. Le 18 août 1516 est signé entre François 1er (1494/1547) et le Pape Léon X (1475/1521) le concordat de Bologne. Il régleme les rapports de la monarchie française et du Saint-siège pendant plusieurs siècles. Dès lors, le pouvoir de nomination des évêques et des abbés revient au roi. Après plusieurs années de troubles au sein de la religion chrétienne une réforme s'annonce dans toute l'Europe avec Luther (1517), qui est soutenu dans sa démarche par les Papes allemands. Luther (1483/1546) est un moine Augustin. Selon lui, seule la foi de l'homme peut le sauver. Dès lors, il s'oppose à plusieurs dogmes catholiques et réforme l'église. Pour lui, l'unique texte religieux légitime est la Bible. Il conteste notamment, la virginité de la Vierge, les sacrements, la suprématie de l'église. Pour lui, la religion se vit de manière individuelle et subjective plutôt que de manière communautaire.

Cependant, la contre-réforme avec le concile de trente (concile œcuménique 1545/1563) s'oppose au changement induit par le protestantisme et proclame la foi catholique au travers de la

réaffirmation de certaines doctrines comme le péché originel, le salut, le culte des saints, le purgatoire... . En outre, cette assemblée confirme le canon des Écritures de l'Ancien Testament contesté par Luther, seul compte les Écritures Saintes.

En Angleterre, le roi Henri VIII (1491/1547), rompt avec Rome qui lui refuse le divorce. Il devient alors le chef de l'Église Anglicane, qui très vite s'inspire de la réforme et du calvinisme qui pose l'autorité de la Bible et la foi porteuse du salut. Le calvinisme vient d'un homme, Jean Calvin (1509/1564). Calvin reprend les idées de Luther. Selon lui, nous sommes élus ? car nous recevons la parole de Dieu et nous suivons ses commandements.

C'est au sein de cette église que né le méthodisme. John Wesley et son frère Charles rassemblent les étudiants d'Oxford dans des cercles de sainteté où l'on étudie la bible et où l'on pratique les œuvres charitables. Après la mort de Wesley, le méthodisme devient indépendant, il se sépare de l'Église anglicane et se développe surtout aux États-Unis.

Tous ces changements induisent l'apparition de la période moderne (1492/1789), elle apparaît à la chute de l'Empire Romain d'Orient et avec les grandes découvertes, les idées novatrices (1492 : découverte de l'Amérique, 1445 : Gutenberg imprime son premier livre, première encyclopédie...) qui marquent la fin du moyen-âge. Elle s'achève avec la Révolution française. Une nouvelle vision du monde apparaît avec des artistes qui s'inspirent de l'architecture gréco-romaine et de la tradition chrétienne.

Au moyen-âge, les penseurs s'inspiraient de Saint Thomas D'aquin et la scolastique. Ils pensaient que la terre était tout comme l'homme le centre de la création, immobile, placée au milieu de l'univers.

L'époque moderne et le mysticisme :

A partir du XVI^e siècle, des savants comme Copernic (1473/1543) et Galilée (1564/1642) s'appuient sur l'expérimentation et placent cette méthode au cœur de la science.

Copernic postule alors que la terre tourne autour du soleil. Galilée étaye la théorie de ce dernier grâce à l'astronomie. L'église durant cette période soutient l'activité savante. Galilée est soutenu par les Jésuites et développe sa théorie jusqu'à remettre en cause les Écritures Saintes, notamment par l'héliocentrisme qui place le soleil au cœur de l'univers. Dès lors, le scientifique est soumis à l'inquisition qui condamne son postulat. Il faut attendre 1979, pour que le pape Jean Paul II, demande un contre procès concernant Galilée.

En outre, cette époque est aussi marquée par l'établissement de la monarchie absolue et les guerres de religion (1547/1610) entre les protestants et les catholiques qui aboutissent à des assassinats et des massacres comme le massacre de Saint Barthélémy (massacre de personnes de confession protestante en 1572 le jour de la Saint Barthélémy).

En 1598 est signé l'Édit de Nantes qui définit les droits des protestants et met fin aux guerres de religion en France. La France devient alors, le premier pays d'Europe où la religion du roi n'est pas imposée à tous ses sujets. Toutefois, en 1685 Louis XIV signe la révocation de cette Édit et met fin à l'existence légale du protestantisme.

C'est dans ce contexte qu'apparaissent de nombreux mystiques, notamment Ignace de Loyola (1491/1556) qui prêche pour l'Église catholique. Il participe à la restauration de l'Église catholique et fonde avec Pierre Favre et Francisco de Jasso y Azpilicueta, la compagnie de Jésus, appelée aussi les jésuites. Ces religieux sont liés par des vœux de chasteté, de pauvreté, d'obéissance et ont un but apostolique et missionnaire. Ils catéchisent et évangélisent les enfants de Rome et d'autres colonies comme l'Inde et la Chine. Cependant, leur vision moderne est définitivement condamnée en 1715. Cette congrégation connaît des moments difficiles. Ils sont expulsés et martyrisés. En France, il s'oppose aux jansénistes.

Dès lors, le mysticisme n'est pas dans les bonnes grâces de l'Église Catholique. En effet, l'Évêque de Meaux, Bossuet, s'attaqua à Fénelon (homme d'Église et théologien, 1651/1715), et Mme Guyon (mystique française, 1648/1717) et les fait condamner notamment pour leurs attachements au Quiétisme. En effet, Bossuet, craint que cela oriente les hommes vers un rejet de l'autorité de l'église qui dirige les rapports entre l'homme et Dieu.

L'ère du XVII^e siècle voit donc apparaître de nouveaux courants mystiques dans le monde catholique comme le quiétisme et le jansénisme.

Le quiétisme est une doctrine mystique. Elle s'inspire de Miguel de Molinos. Elle consiste à créer un état de quiétude passif et confiant. Ceci afin de trouver un itinéraire spirituel vers Dieu. Le but de la vie chrétienne étant l'union à Dieu avant la mort. Le quiétisme est condamné comme hérétique par l'église catholique romaine en 1687.

Le Jansénisme est un mouvement religieux créé par Jansénius (1585/ 1638) évêque d'Ypres. Il prône une rigueur morale extrême, il prêche pour les écritures et les Pères de l'Église. Cette doctrine s'impose entre le XVII^e et le XVIII^e siècle en Europe. Ses partisans prêchent pour une mystique de cœur, une rigueur morale extrême, ils accordent une grande importance à l'écriture et aux Pères de l'Église. Leurs idées sont condamnées en 1653. En 1728, ils créent un journal clandestin, les nouvelles ecclésiastiques qui est publié jusqu'à la fin du siècle.

En outre, d'autres mystiques célèbres qui marqueront la religion chrétienne apparaissent comme Sainte Thérèse d'Avila, Jean de Lacroix, Alphonse-Marie de Liguori, Miguel de Molinos et Saint Vincent de Paul.

Sainte Thérèse d'Avila (1515/1582), rentre à vingt ans dans le carmel d'Avila. Elle écrit sur l'oraison mystique. Par la suite, elle fonde un monastère de stricte observance qui applique scrupuleusement les principes religieux et crée dix-sept couvents. Elle persuade Saint Jean de Lacroix d'entamer le même changement dans les carmels masculins. Approuvée par le pape en 1580, la réforme gagne presque l'ensemble de l'ordre.

Elle écrit de nombreux ouvrages comme le livre de la vie, le château intérieur. En 1576, une série de persécutions est lancée contre l'ordre carmélite de l'ancienne observance. Toutes les nouvelles ouvertures de couvents sont alors impossibles et Thérèse est assignée à rester dans l'un de ses monastères.

Jean de Lacroix (1542/1591) est un poète, un mystique et un réformateur.

Docteur en église, il suit des cours chez les Jésuites. A vingt et un ans, il entre au carmel au moment où Thérèse d'Avila met sa réforme en œuvre et répond au projet de cette dernière positivement. Cependant, il est arrêté par la contre-réforme. Il est exclu de l'ordre et enfermé dans un cachot. Durant cet emprisonnement, il rédige de nombreux écrits et intensifie sa vie spirituelle. Il devient par la suite le directeur spirituel des carmélites. Il fonde alors de nouveaux monastères.

A la demande de Sainte Thérèse, il devient vicaire du monastère de l'incarnation d'Avila. C'est à

cette époque que remontent ses premiers écrits. Jean est considéré comme un des plus grands poètes lyriques de la littérature Espagnole. Ses plus grandes œuvres sont aux nombres de quatre : la montée du Mont-Carmel, la nuit obscure, les cantiques spirituels, la vive flamme d'amour.

Au cours de sa vie, il développe une doctrine spirituelle et mystique qui prône le silence et le détachement du monde. Son objectif est de décrire un chemin vers la sainteté. Selon lui, la foi est l'unique source donnée à l'homme pour connaître Dieu, il prône trois vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité.

Alphonse-marie de Liguori (1696/1787), est Docteur en église, évêque et fondateur des rédemptoristes qui se donnent pour objectif de continuer la mission du Christ.

A seize ans, il obtient le titre de Docteur en droit civique et ecclésiastique, il devient alors avocat. Par la suite, il se bat contre le rigorisme qui vise le strict respect des règles religieuses et décide de se consacrer à Dieu, ainsi qu'aux personnes pauvres et démunies. Dès lors, il fonde la congrégation des rédemptoristes sous le patronage de Saint François de Sales (évêque de Genève, il fonde l'ordre des Visitandines).

Miguel de Molinos (1628/1696) est un mystique espagnol. Il est membre de l'école du Christ. Il cultive une piété ascétique et l'oraison de quiétude. Selon lui, le mystère divin ne s'atteint pas par la méditation, mais par l'oraison de repos, la contemplation et la foi pure. Son enseignement et ses théories influencent une partie de la noblesse et du clergé. Ses œuvres prônant le quiétisme sont soumises à l'inquisition, il est incarcéré à Rome et déclaré hérétique.

Saint Vincent de Paul (1581/1660) est ordonné prêtre en 1600. Par la suite, il occupe différent poste comme aumônier de Marguerite de Valois, précepteur des enfants du Général des galères et curé de Clichy et des campagnes. En réponse à la misère régnant dans ces dernières, il fonde la congrégation des prêtres missionnaires, les Lazaristes ainsi qu'une communauté de sœurs, les filles de la charité. En 1638, il crée l'œuvre des enfants trouvés, il met en place des retraites sacerdotales pour une réforme spirituelle du clergé et est Président du conseil de conscience qui veille à la qualité des vocations et aux choix des évêques.

La fin du XVIIe siècle ouvre la société à une nouvelle façon de penser et d'envisager le monde, notamment avec l'apparition de la philosophie des lumières, ce qui ne sera pas sans conséquence sur l'Église et la religion chrétienne.

Le siècle des Lumières (1715/1789) est situé entre la fin de l'époque moderne et le début de l'époque contemporaine (1789/1895).

La philosophie des lumières se traduit par une volonté de juger toutes choses par la lumière de la raison. Elle s'oppose, ainsi, à l'obscurantisme de la religion et tente de combattre les ténèbres de l'ignorance par la diffusion du savoir. Certains de ces philosophes se disent déistes, ils prêchent pour une religion naturelle, conforme à la raison qui exclut toute révélation. Selon eux, la religion doit se vivre par l'expérience individuelle et ne repose pas sur une tradition écrite. L'esprit humain doit alors, se délivrer des contraintes théologiques et formelles afin de s'intéresser à la nature. C'est une nouvelle démarche de recherche, de connaissance et de savoir. De ce fait, ils rejettent les dogmes et ont recourt à la raison expérimentale.

Ainsi, la religion du XVIII^e siècle a inspiré et questionné de nombreux philosophes tels que Locke (1632/1704), Voltaire (1694/1778), Hume (1711/1776), Rousseau (1712/1778).

L'émergence de cette nouvelle philosophie qui s'installe dans la société signe une séparation avec la pensée chrétienne. L'État se sépare de l'église. Le Pape n'est plus le chef spirituel de l'église catholique romaine et perd toutes ses assises politiques. On assiste à la crise du gallicanisme. Les tensions sont renforcées par la rédaction de quatre articles anglicans par Bossuet sous l'ordre de Louis XIV. Ces textes se positionnent à l'encontre du pouvoir du pape et soumettent son autorité à celle des conciles. La juridiction de l'église n'est plus sous le contrôle de ce dernier qui dépend de l'approbation de l'Église universelle.

Ainsi, le jansénisme et la crise anglicane ont de lourdes répercussions pour la papauté.

Cependant, ces troubles créent, chez certains, un regain de piété. On voit alors apparaître de nouveaux courants religieux tels que le piétisme, le méthodisme et le passioniste menés par des hommes tels que John Wesley, Saint Léonard de Port Maurice, Saint Paul de Lacroix et Saint Benoît de Labre.

Le piétisme est un mouvement lancé par le pasteur luthérien Philippe Spener (1635/1705) qui réunit des groupes d'hommes qui pratiquent la prière et la lecture de la Bible. Ils luttent contre le dogmatisme de l'église, prêchent pour la restauration du sacerdoce universel, la valorisation de l'expérience personnelle de conversion. En 1694, le mouvement fonde une faculté de théologie qui influence le méthodisme et la pensée allemande du XIX^e siècle.

Le méthodisme est né au sein de l'Église anglicane. John Wesley (1703/1791) est un prêtre anglican

britannique. Ses frères Charles et Georges rassemblent des étudiants d'Oxford dans des cercles de sainteté où l'on étudie la Bible et où l'on pratique les œuvres charitables, comme de nos jours, l'armée du salut. Ce mouvement est caractérisé par l'évangélisation des foules, une indifférence à l'égard des formes culturelles et un sacerdoce universel. En 1735, John est envoyé avec son frère en Amérique du Nord afin de veiller à l'éveil spirituel des expatriés. Dès 1738, après avoir lu les écrits de Pierre, il a une révélation et prêche pour la Bible. De petits groupes de chrétiens isolés se forment. En 1784, Wesley rompt avec l'Église anglicane, le méthodisme devient alors un courant religieux important aux États-Unis.

D'autres mystiques célèbres sont le reflet de ce siècle comme Léonard de Port Maurice, Saint Paul De Lacroix ou Saint Bernard Labre.

Saint Léonard de Port Maurice (1676/1751), est un religieux franciscain. Il est ordonné prêtre en 1702 et se consacre aux missions populaires. Il est un propagateur du chemin de croix (acte de dévotion qui commémore la passion du Christ).

Saint Paul de Lacroix (1694/1775) inspiré de Saint Jean de Lacroix, de Sainte Thérèse d'Avila, ainsi que par sa rencontre avec un homme qui se disait porteur de vision divine, fonde un ordre religieux consacré à la passion du sauveur, les passionistes. Ces hommes vivent pour la prière, sont de fervents prédicateurs, témoignent et enseignent la passion du Christ. Ces religieux méditent sur les mystères, la souffrance et la mort du fils de Dieu. Ils mènent une vie apostolique et ont fait vœux de charité, de chasteté, de pauvreté et d'obéissance.

Saint Benoît Labre (1748/1783), est un mystique qui s'inspire des écrits de Louis de Grenade (dominicain espagnol, écrivain et prédicateur, 1504/1588) et du père Lejeune (religieux et théologien français, prêtre de l'oratoire, 1592/1672) dont la spiritualité est teintée de jansénisme. Il est admis au noviciat à 14 ans. Il pratique la contemplation et un ascétisme exacerbé. Son état dépressif le conduit vers une période d'errance et de vagabondage. Saint Benoît est le saint patron des mendiants.

Suite au conflit et à la crise gallicane, Benoît XIV (1740/1750) tente de réconcilier l'église avec les idées émergentes par la création de chaires de mathématiques, de chimies, de chirurgies et est reconnu par les encyclopédies. Il condamne l'esprit des lois de Montesquieu et de franc-maçonnerie. Clément XIII, influencé par le clergé français, met l'encyclopédie à l'index pensant qu'elle contient des germes anti-chrétiens. En effet, elle a pour vocation de rassembler toutes les connaissances disponibles de l'époque et de les répandre auprès du public.

De plus, ce siècle est porteur de nombreux mystiques fondateurs d'ordres et de doctrines nouvelles comme, Louis Grignon de Monfort, Saint Martin, Martines Pasqually.

Louis Marie Grignon de Monfort (1673/1716), est ordonné prêtre en 1700 et aumônier de l'hôpital de Poitiers. Il est prédicateur pour des missions paroissiales et fondateur de trois congrégations religieuses, les pères missionnaires Montfortains, les filles de la sagesse et les frères de Saint Gabriel. En outre, il est un des représentants de l'école française de spiritualité, qui prêche pour le mystère de l'incarnation et place au centre des préoccupations la sanctification des prêtres missionnaires des âmes.

Saint Martin (1743/1803), a vécu pendant la Révolution française. Son courant de pensée se rapproche de l'illuminisme. L'illuminisme est un courant de pensée philosophique et religieux du XVIIIe siècle qui se fonde sur l'idée d'illumination, c'est-à-dire, par une inspiration intérieure directe de la divinité. Il est avocat, militaire et suit des études ésotériques. Il crée des systèmes philosophiques ésotériques afin de permettre à l'être humain de tenter de connaître Dieu et les mystères de la vérité. Il inspire notamment Balzac et le Munichois Franz Von Baader. En 1765, il intègre l'ordre des chevaliers maçons, fondé par Martines de Pasqually (1727/1774), dont l'enseignement et les rites lui fournissent l'essentiel de sa philosophie.

Martines Pasqually (1710/1774) est le créateur d'une doctrine qui se présente comme l'élément fondateur de la théosophie judéo-chrétienne. Il fonde en 1754, l'Ordre des élus Cohens, qui est l'Ordre des Chevaliers franc-maçons, au sein duquel, il enseignait les opérations théurgiques. En effet, la théurgie est une forme de magie inséparable de cette doctrine destinée à faire apparaître les esprits angéliques et ainsi atteindre Dieu.

L'époque contemporaine et le mysticisme :

La fin du XVIII^e siècle correspond au début de l'époque contemporaine. Elle est marquée par la Révolution française et la constitution civile du clergé avec la création d'un texte écrit le 12 juillet 1790, réorganisant l'église de France. De nouvelles réformes sont alors mises en place. En effet, les prêtres deviennent des fonctionnaires payés par l'État, la nomination des évêques et des curés n'est plus décidée par le Pape mais ils sont élus. Cependant ce décret voté par l'assemblée constituante n'est pas approuvé par Louis XVI (1774/1791), le 24 août il réorganise le clergé séculier. Ceci achève le remaniement de statut de l'église de France qui supprime les ordres religieux et nationalise les biens ecclésiastiques. Néanmoins, cette réforme n'a pas été validée par Rome. Dès lors, l'église se divise en deux. Un premier groupe qui approuve la révolution, les jureurs et un deuxième qui désapprouve, les réfractaires.

En effet, le Pape Pie VI (1717/1799) condamne les principes de la Révolution française en 1791. Les droits de l'homme sont aussi prohibés en tant qu'ils accordent à l'homme des droits indépendamment de Dieu. Le Pape demande la rétractation de tous ceux qui ont juré, c'est le schisme, l'église se sépare en deux.

L'église réfractaire est tolérée jusqu'en 1792. Date de la première République française (1792/1804) à laquelle, ils sont considérés comme des ennemis de l'État. Beaucoup seront expulsés de France et certains prêtres mourront en martyrs lors de massacres. En septembre 1792, l'état civil n'est plus à la charge du clergé, il est confié à la mairie. Le divorce est alors autorisé.

Par la suite, l'exécution du roi du droit divin pour les chrétiens en 1793 est une nouvelle provocation qui engendre des soulèvements. La terreur est marquée par la haine du Christianisme avec des destructions d'édifices et des tueries de religieux et pratiquants. En 1794, Robespierre, une des principales figures de la révolution meurt, cela apaise les tensions.

Entre 1794 et 1801, l'État se sépare de l'église. En 1797, le directoire (forme de gouvernement sous la première République française), craignant une poussée royaliste se durcit à nouveau contre l'église. Il chasse le Pape de Rome, il instaure une république Romaine et il procède à de nombreuses exécutions et déportations.

Certains ordres religieux tels que les carmélites et les ursulines sont emprisonnées et guillotonnées. Cette période est aussi marquée par un changement des mentalités. C'est l'époque des missions populaires avec des religieux qui vont prêcher dans les paroisses à la demande des évêques.

En 1801, le concordat est signé entre Bonaparte et le Pape Pie VII après de nombreuses négociations. Le traité organise les rapports entre la religion et l'État entre 1801 et 1905. Le clergé reste fonctionnaire, le Conseil d'État peut intervenir dans les affaires civiles de l'église, les élections sont abandonnées, le Pape a un droit de veto sur les évêques désignés par le gouvernement et l'État civil est laïc. Cependant, avec la célébration notamment, de Pâques, le culte catholique réhabilite la religion nationale. Les lieux de cultes et les séminaires ouvrent de nouveau. Grâce à Charles X qui a gouverné de 1824 à 1830, le catholicisme devient la religion d'État.

Pendant la révolution et de par sa séparation avec l'État, l'église a perdu tout son pouvoir. Les malheurs des Papes ont ému l'opinion chrétienne qui commence à lui vouer un attachement qui se traduit par l'ultramontanisme. Les catholiques souhaitent alors, une restauration sociale et religieuse. Cependant, certains religieux tentent de concilier les principes de 1789 avec l'évangile, ce qui sera source de conflit. En 1830, les premiers signes de cassures apparaissent, le retour d'affection de l'État pour la religion ne dure pas. L'église condamne la séparation avec l'État. Sur le plan social, des transformations apparaissent. Les catholiques fondent des œuvres pour soulager la misère et tentent de réconcilier les classes sociales.

En 1848, la deuxième Révolution française éclate, elle se répand dans toute l'Europe, réclamant la démocratie. En Italie, les Romains proclament la république et le Pape s'enfuit. C'est l'armée qui reprend la ville. Le Pape ne s'y réinstalle qu'à partir de 1849.

L'anticléricisme réapparaît avec une violence envers l'église. Les catholiques se voient rejetés de l'administration, de l'armée. Ils sont expulsés et interdit d'enseigner.

En 1879, le gouvernement républicain issu du siècle des Lumières et de la révolution sanctionne l'église. En 1880, Jules Ferry vote une loi qui limite l'enseignement supérieur catholique et l'interdit aux jésuites, aux dominicains et aux franciscains. Ces religieux sont expulsés et deux cent soixante congrégations sont dissoutes dont la compagnie de Jésus. Entre 1881 et 1882, l'enseignement devient laïc. Les noms des Saints, dans les rues, sont changés en noms de héros de la république. Toutes ces mutations créent une rupture avec le Vatican au début du XXe siècle.

En 1905, la loi de séparation entre l'église et l'État est votée, ce qui abolit le concordat de 1801. Cette loi reconnaît la liberté de conscience et supprime le budget des cultes. L'église est dans l'obligation d'abandonner des séminaires, des presbytères et des évêchés aux profits de la collectivité.

C'est dans ce contexte de déchristianisation qu'émerge de nouvelles figures mystiques du XIXe siècle, telles que Séraphin de Sarov, Henri Lacordaire, Marie Lataste, Sainte Thérèse de Lisieux, Bernadette Soubirou.

Séraphin de Sarov (1754/1833), entre au monastère à dix neuf ans. Il devient moine, diacre, prêtre et abbé. Il vit en ermite. Il fonde un monastère de femme à Diveyevo. Une de ses œuvres les plus connues est « l'entretien avec Motilev ». Cet écrit pointe l'union mystique qu'il entretient avec l'Esprit Saint.

Henri Lacordaire (1802/1861) est un religieux, prédicateur, journaliste et homme politique français. Il restaure l'ordre des prêcheurs (dominicain) et est considéré comme l'un des précurseurs du catholicisme libéral.

Le catholicisme libéral se développe entre le XIXe siècle et le XXe siècle. C'est un courant religieux catholique qui s'efforce d'accueillir la passion de la liberté du monde contemporain.

Lacordaire, en juillet 1830, crée le journal « l'avenir » dont le leitmotiv est Dieu et la liberté. Il y marie l'ultramontanisme, le libéralisme, ses aspirations démocratiques et catholiques. Il s'oppose ainsi, à Montalivet (1801/1880), ministre de l'instruction publique et des cultes en publiant des articles prônant la liberté d'expression, de la presse et de l'enseignement en dehors du contrôle de l'université.

Avec Monalembert (1810/1870, journaliste, historien et homme politique), et de Coux (1815/1905), ils ouvrent une école libre qui est fermée par la police deux jours plus tard. Leurs idées sont condamnées par le Pape. En janvier 1834, l'abbé Lacordaire commence une série de conférences au collège Stanislas qui rencontre un grand succès. Cependant, l'omniprésence du thème de la liberté, qu'on soupçonne de pervertir la jeunesse déclenche des critiques. Ses interventions sont alors, suspendues. Néanmoins, il continue à prêcher dans le cadre de conférences spécialement destinées à l'initiation de la jeunesse du christianisme.

Par la suite, il rétablit l'ordre des Dominicains en France. Il choisit cet ordre médiéval en raison de leurs vocations qui sont d'enseigner et de prêcher afin de rechristianiser la société de leur époque.

Marie Lataste (1822/1847) est une religieuse et mystique française. Elle fait le choix de consacrer sa vie à Jésus à travers le Saint Sacrement. Elle se dévoue à la charité, l'humilité, l'obéissance et la vie commune. Selon son témoignage, elle aurait vu le Christ plusieurs fois. Au cours de ces expériences mystiques, elle aurait recueilli des instructions doctrinales.

Sainte Thérèse de Lisieux (1873/1897) entre au carmel à quinze ans. Ses publications posthumes en font une des plus grandes Saintes du XXe siècle. Elle est béatifiée et canonisée en 1925. Sa spiritualité est appelée la théologie de la petite voix. Elle propose de chercher la sainteté, non pas dans de grandes actions, mais dans des actes quotidiens à la condition de les accomplir pour l'amour de Dieu.

Bernadette Soubirou (1844/1879) est une sainte catholique, célèbre pour avoir témoigné de dix-huit apparitions mariales (vision de la vierge Marie) dans la grotte de Massabielle entre février et juillet 1858. Au cours de ces apparitions, Bernadette a creusé le sol pour y prendre de l'eau. L'eau de cette source est rapidement devenue réputée pour être miraculeuse, car elle est à l'origine de guérison. Dans un contexte post révolutionnaire, de polémiques sur la question religieuse et après les apparitions mariales de la rue du Bac et de la Salette, celles de Lourdes suscitent un engouement important. La presse internationale s'y intéresse pendant l'été 1858. Une basilique est alors aménagée sur le rocher qui surplombe la grotte. En quelque mois, Bernadette devient une célébrité internationale. Elle continue à vivre à Lourdes, mais elle est sans cesse sollicitée. Elle rejoint les sœurs de la Charité (bénédictines) et entre au couvent de Saint Gildard.

Le XIXe siècle est une période de dévotion mariale. En effet, l'Immaculée Conception de Marie est érigée en dogme de foi. Les apparitions mariales sont nombreuses au XIXe siècle et elles perdurent au XXe siècle avec notamment Fatima au Portugal en mai 1917. Son message est un appel à la conversion, à la pénitence et à la dévotion au cœur de Marie. Elle aurait également confié des secrets à l'intention du pape. Certains pensent qu'il concernerait l'arrivée du communisme et du nazisme. Le dernier secret de Fatima a été révélé le jour du jubilé et concernerait les martyrs du XXe siècle et l'attentat contre le pape Jean-Paul II.

Les plus récentes apparitions sont en Yougoslavie et au Rwanda où Marie aurait demandé de prier afin d'éviter certains massacres. Medjugorje est un petit village dans lequel la Vierge est apparue à six enfants et continue d'apparaître à certains d'entre eux.

Le contexte religieux, politique et sociétal est difficile à la fin XIXe siècle.

La foi et la raison s'opposent et s'affrontent, notamment par la pensée émergente de certains philosophes, comme Kant pour qui Dieu ne peut être atteint que par la raison. Pour Comte, l'âge de la religion a laissé la place à l'âge de la science avec la découverte de la préhistoire (1868). Darwin avec sa théorie de l'espèce (1859) fait remonter dans le temps les origines de l'homme mettant ainsi, à mal la vision chrétienne traditionnelle de la création en sept jours. Dès lors, les textes bibliques

sont comparés et analysés de façon critique. La raison et la science font reculer les interprétations traditionnelles. Le rapport entre l'église et le monde est revu par des théologiens comme Chenu (1895/1990), Congar (1904/1995), de Lubac (1896/1991) et d'autres. Ils fondent de nouvelles relations avec la modernité qui préparent le concile du Vatican II. L'église devient un chemin et un lieu de rencontre du Christ et non plus une société parfaite fondée par ce dernier.

Le concile du Vatican, dans ce contexte, rappelle que le caractère surnaturel de la révélation de Dieu n'est pas incompatible avec la raison, mais se limite aux capacités naturelles de l'intelligence.

En 1907, le modernisme qui impose une révision complète des dogmes et de la foi est condamné.

En réponse, l'église revendique la philosophie thomiste.

Une nouvelle rupture apparaît entre la foi et la raison dans les années 50 avec la crise progressiste qui souhaite instaurer un progrès social et des réformes. Dans les années 60 apparaît la théologie de la libération. C'est un courant de pensée théologique chrétien issu d'Amérique latine. Il est suivi d'un mouvement politique et social visant à rendre l'espoir et la dignité aux pauvres et aux exclus en les libérant de leurs conditions de vie.

De plus, la vision marxiste^{xii} influence certains théologiens qui s'en inspirent pour repenser la foi.

Entre 1962 et 1965, le concile du Vatican II apporte de nouvelle façon de concevoir l'église et son rapport au monde. Il reconnaît le rôle important des laïcs, le modèle de Marie. Il apporte une réflexion sur le mystère de la liturgie et de sa pratique. Il tente d'instaurer un dialogue entre l'église et la société en s'ouvrant sur le monde. La religion doit être au service des hommes et les aider à restaurer les liens familiaux, à accéder à la culture et respecter le droit des peuples.

De plus, le concile du Vatican II accorde une place importante à la parole de Dieu et l'érige au centre de la prédication et de la théologie. Ce qui permet le rapprochement entre les catholiques et les protestants. Le point central de l'enseignement de l'église est l'encyclicale « *humanae vitae* » publiée par le pape Jean Paul II (1920/2005) en 1968. Cependant, incomprise et mal acceptée, elle est la pierre d'achoppement de l'église actuelle.

En outre, il faut attendre le XXe siècle pour que les premiers signes d'une unité au sein de l'église apparaissent avec l'œcuménisme. C'est un mouvement qui promeut des actions communes dans la religion chrétienne et invite les différentes confessions à se connaître.

L'église s'accorde sur la place essentielle du Christ dans l'histoire du Salut et sur l'existence d'un Dieu personnel qui soit à la fois le père, le fils et l'esprit. Un décret sur la liberté religieuse est signé visant le respect de la liberté de l'homme et de sa dignité.

En 1929, le Pape Pie XI (1922/1939) tente d'apaiser les conflits politico-religieux en signant les accords du Latran avec Mussolini. L'état italien reconnaît alors, la souveraineté du Saint-Siège sur l'état du Vatican. Le catholicisme devient la religion d'état en Italie.

Cependant, après s'être montré conciliant avec le fascisme italien, le Pape Pie XI le dénonce, au même titre que le nazisme, comme une idolâtrie. Vers sa mort, il commence à rédiger une encyclope dénonçant les politiques raciales. Le Pape Pie XII (1938/1958) poursuit cette œuvre. Bien que son intervention en 1943 lors d'une rafle de personnes de religion juive permet de sauver quelques milliers d'hommes, ce dernier par volonté de protéger l'église allemande, considérée par le Riech comme une adversaire, ne dénonce pas ouvertement le massacre des Juifs. A cette époque, le sentiment anti-judaïsme est présent. Les évêques allemands prennent la défense des handicapés face aux nazis, mais pas des juifs. Seuls les Évêques hollandais publient un document pastoral pour dénoncer leurs assassinats.

L'église doit donc affronter le totalitarisme, la première et deuxième guerre mondiale. Elle n'arrive pas à se situer par rapport au franquisme en Espagne. Malgré l'assassinat par les républicains des prêtres et des religieux, le franquisme se pose comme défenseur du catholicisme.

Durant cette période , beaucoup de chrétiens prenant position contre les politiques de haines raciales seront exécutés. Ils sont persécutés, car l'idéologie totalitaire souhaite éradiquer le christianisme perçu comme un ennemi. Des religieux et missionnaires sont assassinés, massacrés, emprisonnés et enlevés, comme Édith Stein, Maximilien Kolbe et Yvonne de Beauvais.

Édith Stein (1891/1942) est philosophe, c'est la première Française à présenter une thèse en philosophie en Allemagne. Religieuse Carmélite, elle est canonisée en 1998.

Elle collabore avec le philosophe Edmund Husserl (1858/1938), fondateur de la phénoménologie (étude d'un phénomène dont la structure se base sur l'analyse directe de l'expérience vécue par un sujet, vision du monde dans lequel la réalité est multiple) et développe une théologie de la femme et une analyse de la pensée de Saint Thomas d'Aquin.

Plus tard, elle abandonne la philosophie d'Husserl car elle serait porteuse d'une impasse ne permettant pas d'accéder aux questions de l'éthique, de la philosophie et de la religion. Elle ne laisse pas de place pour Dieu. Pour elle, la philosophie et la religion ne doivent pas se faire concurrence, mais se compléter et s'enrichir.

Issue d'une famille juive, Édith se convertit au catholicisme et entre au carmel. Rapidement, la religieuse est arrêtée par les SS et est déportée à Auschwitz où elle meurt.

Durant sa vie, elle enseigne l'allemand, l'histoire au lycée et à l'école normale féminine du couvent

des Dominicaines de la Madeleine de Spire. A partir de 1926, elle fait de nombreuses conférences sur la place de la femme dans la société.

Elle développe une théologie catholique de la femme en se fondant sur la genèse, l'évangile et prend comme modèle la Vierge Marie. Selon la religieuse, la mission spirituelle de la femme se réalise par la vie en dieu, la prière et les sacrements.

En outre, elle prend position contre le nazisme et rappelle la dignité et le respect de l'être humain. Le nazisme interdisant aux femmes et aux Juifs l'enseignement dans les universités, elle en est donc interdite en 1933. Elle écrit alors, au Pape Pie XI pour lui demander de prendre position. La même année, la jeune femme entre au monastère. La lecture mystique des écrits du carmel et son admiration pour Sainte Thérèse d'Avila, la pousse à rejoindre les Carmélites. Elle entre au carmel de Cologne et reçoit le nom de Thérèse Bénédicte de la Croix. Elle y continue ses études jusqu'en 1939.

Face à la montée du Nazisme, elle quitte Cologne et part en Hollande qui n'est pas encore annexée par les Allemands. Elle continue ses écrits et entreprend l'étude de la théologie mystique de Saint Jean de la Croix. Sa spiritualité est centrée autour de la passion du Christ et l'expérience de la foi vécue dans l'épreuve. L'âme ne peut s'unir à dieu que si elle a été purifiée auparavant par un brasier de souffrance. La mort du Christ marque la fin des tourments et la possibilité d'union à l'amour éternel et à la trinité. Elle rédige « la science de la croix » sur la spiritualité de Saint Jean de la Croix.

Un décret de 1942 conduit à l'arrestation des Juifs de religion catholique. Elle est arrêtée le 2 août 1942 avec sa sœur. Elle est déportée et meurt gazée.

Maximilien Kolbe (1894/1941), entre à seize ans chez les Franciscains. En 1917, il fonde un mouvement marial au service de l'église, « la milice de l'immaculée ». Cinq ans après, il crée un mensuel afin de diffuser la pensée de son école et construit un centre de vie religieuse et apostolique « la cité de l'immaculée ». Il rentre en Pologne en 1936. Il est fait prisonnier par les nazis en 1939 et en 1941. A la suite d'une deuxième évasion, dix prisonniers sont condamnés à mourir de faim enfermés dans un bunker. Parmi eux, un père de famille. Maximilien, s'offre de mourir à sa place. Il est canonisé en 1982.

Yvonne de Beauvais (1901/1951) est une religieuse Augustine Française. Elle entre en 1914 dans la congrégation religieuse des filles de Jésus fondée par Pierre Noury (curé, 1743/1804). En 1922, elle a une crise mystique, dans laquelle, elle voit et parle avec Jésus. En 1927, elle entre au monastère des Augustines de Malestroit, réforme la communauté des sœurs hospitalières et fonde une nouvelle

clinique durant l'année 1929.

Par la suite, elle crée le culte du « petit roi d'amour » qui mêle dévotion au sacré cœur et à l'Enfant Jésus. En 1943, la religieuse est arrêtée par la Gestapo et emprisonnée. Elle parvient par un phénomène de bilocation (personne présente à deux endroits distincts en même temps) à s'évader.

A la fin de la guerre, Yvonne reçoit la croix de guerre, la Légion d'honneur, la médaille de la résistance et de la reconnaissance française.

D'autres mystiques de cette époque ont réussi à échapper aux massacres du totalitarisme.

Comme Charles de Foucauld, Padre Pio, José Maria Escriva de Balaguer, mère Thérèse et l'Abbé Pierre.

Charles Foucauld (1858/1916) est un officier de l'armée française, linguiste, explorateur, ermite et religieux chrétien. Il est béatifié le 13 novembre 2005.

Suite à la mort de ses deux parents, il est élevé par son grand-père avec sa sœur Marie. Après deux ans d'études militaires, il devient officier. Cependant, en 1882, il décide de démissionner de l'armée et s'installe à Alger. Il explore le Maroc, il manque de s'y faire tuer à plusieurs reprises. Après avoir parcouru trois mille kilomètres, il rentre en France et intègre la communauté des moines de Trappes. En 1897, il part en Israël où il vit chez les sœurs Clarisse et est employé comme domestique. Dans le but de partager sa vie, il écrit la règle des petits frères. Il est ordonné prêtre en 1901, à l'âge de 43 ans. Il part alors, vivre parmi les Touaregs afin de les évangéliser. Sa théologie témoigne de Jésus dans le respect de l'autre. Il y réaffirme le primat de la charité et de la fraternité. Il meurt en 1916 assassiné.

Padre Pio (1887/1968), religieux Franciscain, est canonisé le 16 juin 2002. Il mène une jeunesse pieuse durant laquelle il dit avoir eu des visions mystiques et des extases spirituelles. Il éprouve très vite le désir de consacrer sa vie à Dieu.

Dès 1903, il rejoint l'ordre des Capucins et est ordonné prêtre en 1910. Entre 1911 et 1918, des stigmates apparaissent sur son corps et il connaît des phénomènes de transverbération du cœur (phénomène mystique qui transperce le cœur avec quelque chose d'immatériel mais avec un saignement réel). Il est souvent sollicité par des croyants afin qu'il intercède en leurs noms auprès de Dieu. Il fonde des groupes de prière et un hôpital « la maison du soulagement ». Il meurt le 23 septembre 1968.

José Maria Escriva de Balaguer (1902/1975), religieux, Docteur en théologie est le fondateur de l'Opus Dei. Vers 15 ans, il décide de devenir prêtre. Il est ordonné Diacre en 1924 et prêtre l'année suivante. En 1927, il s'installe à Madrid et y en 1928 fonde l'Opus Dei qui signifie « œuvre de Dieu » en Latin. Il propose un chemin de sanctification à travers l'exercice de la vie familiale, sociale et professionnelle. Dès 1930, il crée un apostolat féminin, « la société sacerdotale de la Sainte Croix ». En 1950, l'Opus Dei est approuvé et est érigé en prélatrice personnelle en 1982 (forme juridique particulière désirée par son fondateur).

José Maria, mène une vie de prière et un travail acharné au service de son œuvre qui prêche pour une sanctification du monde par l'accomplissement du travail quotidien avec amour et dans le souci d'élever les âmes à Dieu. Il meurt en 1975, il est canonisé en 1981 et est béatifié en 1992.

Mère Térésa (1910/1997), elle entre à 18 ans dans la congrégation des sœurs Lorette. En 1928, elle arrive à Calcutta et y fonde vingt-deux ans après la congrégation des sœurs missionnaires de la Charité, dans le but d'aider les plus démunis. Elle y crée aussi un orphelinat et un centre spécialisé pour les enfants et devient un modèle international de charité chrétienne. En effet, cette femme consacra sa vie aux pauvres et aux malades.

L'Abbé Pierre, de son vrai nom Henri Grouès est né le 5 août 1912 à Lyon. A l'âge de dix-neuf ans, il renonce à son héritage, il le distribue à des œuvres de charité et entre chez les frères Capucins. Il est ordonné prêtre en 1938 et devient vicaire de la cathédrale de Grenoble en 1942.

Le religieux participe activement à la résistance en aidant les Juifs à s'enfuir. Poursuivi par la Gestapo, il est contraint de prendre diverses identités, dont celle de l'Abbé Pierre. Il fuit la France et se rend en Espagne, puis à Alger où il y rencontre le général de Gaulle en 1943. Il rentre en France l'année d'après et devient Aumônier dans la marine.

Entre 1945 et 1951, il est député de Meurthe-et-Moselle, il fait partie du mouvement républicain populaire et crée « l'auberge de jeunesse internationale », afin de réconcilier la jeunesse des pays d'Europe dans un climat d'après-guerre. En 1949, l'Abbé Pierre accueille les premiers compagnons d'Emmaüs, qui consiste à récupérer des objets afin de les revendre. Les bénéfices permettent de construire des logements pour les familles sans abris. Il consacre sa vie dans la lutte contre la misère. En 1980, il obtient le titre d'officier de la légion d'honneur en matière des droits de l'homme et entreprend de nombreuses actions, comme des jeûnes pour le droit d'asile, la défense des harkis... Il meurt à 94 ans et devient le symbole de la solidarité.

Ainsi, les religieux et les mystiques du XXe siècle ont dû faire face au totalitarisme, aux guerres, aux conflits raciaux et à l'émergence de nouvelles philosophies comme le positivisme.

Le positivisme est un système philosophique mis en place par Auguste Comte (1857/1978). Il considère que toutes les activités philosophiques et scientifiques doivent s'effectuer dans le seul cadre de l'analyse des faits réels vérifiés par l'expérience, l'esprit humain peut formuler les lois et les rapports qui s'établissent entre les phénomènes et ne peut aller au-delà. Cette notion du XIXe siècle a inspiré la pensée mystique du XXe siècle. La pensée positiviste dans la religion postule qu'il faut construire un temple édifié sur la foi indestructible que procure la science et pousse ainsi, le mysticisme vers l'humanitaire et la morale qui dirige les actes vers l'intérêt social. Pour Auguste Comte, la société est la seule divinité de l'avenir.

Ce contexte socio-politique les a conduits vers un idéal de charité, de solidarité, de paix et d'égalité entre les peuples. Ces valeurs sont aussi portées par les intellectuels de l'époque comme Tolstoï (1828/1910, écrivain) qui a été préoccupé par les problèmes relatifs à la vie spirituelle et morale durant toute son existence. Il prône l'amour et le dévouement dans une pensée évangélique de la doctrine chrétienne.

De plus, dans ce siècle de progrès et de modernisme le terme « mystique » sort d'un usage limité à la religion et est utilisé dans d'autres domaines. Durkheim (1858/1917) et Lévy Bruhl (1857/1939) usent de cette notion dans le champ de la philosophie et de la sociologie.

Les tentatives d'écrire et d'expliquer le phénomène mystique sont nombreuses. Elles font appel à différentes théories en anthropologie, psychologie, sociologie, philosophie et bien d'autres.

Dans la deuxième moitié du XXe siècle, de nombreuses œuvres sont traduites, publiées et éditées. Le spectre à partir duquel la mystique est analysée s'élargit et un mysticisme non religieux est envisagé.

Les intellectuels se demandent si la mystique pourrait être athée. Jean-Claude Bologne (né en 1956, poète, romancier et journaliste) se définit comme athée, mais affirme avoir eu des expériences mystiques.

Pour Michel Hulin (philosophe), les expériences mystiques peuvent se produire hors du cadre religieux. La mystique relève pour lui d'états modifiés de conscience « à la faveur desquels le sujet éprouve l'impression de s'éveiller à une réalité plus haute, de percer le voile des apparences, de vivre par anticipations quelque chose comme un salut »¹⁶¹.

161 Michel Hulin, *La mystique sauvage*, Paris, puf, 1993, P.23.

Ainsi, nous avons pu voir comment le mysticisme pris dans la religion, la société et la politique a évolué au cours des siècles. Nous retrouvons certains points communs à tous les mystiques, comme la contemplation, la dévotion, l'introspection, l'ascétisme, l'amour de Dieu par la rencontre de l'âme humaine avec le Divin.

Afin de mieux comprendre le mysticisme, de nombreux penseurs et scientifiques de l'époque contemporaine se sont attachés à analyser le phénomène mystique. Notamment la sociologie, la philosophie et la psychologie.

c- Analyse sociologique du mysticisme:

Les phénomènes mystiques sont analysés par la sociologie et notamment par deux penseurs principaux.

Max Weber (1864/1920) insiste sur la nature des groupes sociaux à l'intérieur desquels le mysticisme se développe. Pour Weber, il y a des religions de type mystique qui se préoccupent peu du monde et une forme de religion de type ascétique qui tente de maîtriser la vie humaine. Il distingue deux formes religieuses. Les extra-mondains, les moines contemplatifs qui vivent hors du monde et les intra-mondains comme mère Térésa qui renonce à tout pour l'humanité. Il y a donc deux formes engagements religieux. Le mystique qui est un don de soi et l'ascétisme qui est un engagement dans le monde politique, économique... .

Dans la *zwischenbetrachtung*, il oppose l'éthique de l'ascèse à celle de la contemplation mystique. Il développe une typologie détaillée.

L'ascèse s'installe dans le monde et le mysticisme le fuit, et inversement. La première se caractérise par la catégorie de l'avoir. Le mystique se considère comme le réceptacle du divin. Pour cette raison il s'exclut du monde et de la vie quotidienne, il entend posséder dieu et donc renonce à toute autre possession et notamment celle économique qui est hostile à la vraie vie religieuse.

La deuxième forme d'ascèse est active. Elle est déterminée par l'agir et se considère comme un instrument de dieu. Le succès de ses actions est assujetti aux bons vouloirs du divin. La contemplation mystique lui apparaît comme stérile et même comme une jouissance condamnable. Cela dépend de la manière de considérer le devoir de l'agir. Il peut être dans la résolution d'atteindre

un idéal religieux. En ce sens l'ascèse devient réformatrice.

Pour Halbwachs (1877/1945), les expériences mystiques s'intègrent dans un certain milieu culturel, de valeur et de norme. Selon lui, le mystique est sur le versant affectif de la mémoire religieuse. Dans la mémoire affective individuelle, l'individu investit les cadres de son émotion vécue au présent. Les mystiques agissent de la même façon en utilisant les cadres officiels de l'église, ils disent revivre directement leurs objets et reconstruisent leurs passés en fonction des exigences affectives de leurs groupes.

Dans le cadre de la mémoire sociale, les mystiques attribuent leur société à un fondateur. Il s'agit un mouvement de pensée transhistorique, celui de la mémoire sérielle. Ils assurent l'unité d'une mémoire d'un groupe existant dans un moment de l'espace temps. L'église n'est pas tournée vers l'expérience et doit chercher dans son passé une réponse aux problèmes politiques ou philosophiques. Elle doit tenir compte des courants mystiques, mais aussi des ordres religieux et donc de la pluralité d'une mémoire collective.

d- Analyse philosophique du mysticisme :

La philosophie s'est aussi penchée sur le phénomène mystique. Bergson (1859/1941) tente d'introduire la mystique en philosophie comme un procédé de recherche philosophique. Dans *les deux sources de la morale et de la religion*¹⁶², il donne une définition du mystique : « le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait l'action divine. »¹⁶³

Le mysticisme pur, complet est rare. Ils se rencontrent cependant chez de grands mystiques chrétiens comme Saint Paul, Sainte Thérèse, Sainte Catherine de Sienne....

Bergson s'interroge et s'intéresse à leurs évolutions intérieures qui leur a permis de s'orienter vers cette voie. Ces hommes, ces femmes, à l'instar de Jeanne d'Arc ont souvent été considérés comme fou. Ceci de par la présence d'extases, de visions et d'états anormaux dont il est parfois difficile de différencier d'états morbides.

162 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige, Puf, Paris, 1990, (1932).

163 Ibid, P.233.

Bergson, nous apprend que beaucoup de mystiques se sont méfiés de ces phénomènes et leur ont accordés peut d'importance, car ces faits peuvent parfois être que de pures hallucinations. Le passage à une nouvelle façon d'envisager la religion, sa foi, son âme peuvent « déranger les rapport entre la conscience et l'inconscient et provoquer des troubles nerveux »¹⁶⁴.

L'extase n'est pas le but ultime à atteindre pour le mystique. En effet, l'union à dieu n'est pas totale, car l'âme rejoint Dieu par la pensée, le sentiment mais la volonté reste en dehors. L'âme passe alors de l'illumination, de la lumière à l'ombre, à « la nuit obscur »¹⁶⁵. L'extase n'est que contemplation. L'âme est proche de Dieu mais pas en dieu. Or, l'âme mystique désire être l'instrument du divin. Le mystique souhaite annoncer, partager l'expérience de sa rencontre avec Dieu mais pas avec des mots, car le divin ne se parle pas. Il se traduit par l'amour. L'amour de l'humanité du mystique est d'essence métaphysique et a pour but de « parachever la création de l'espèce humaine »¹⁶⁶.

Pour le mystique Dieu est amour et il est objet d'amour. A la différence de la religion, dont chacun à sa représentation, l'homme ne peut pas concevoir le mysticisme s'il ne l'a pas ressenti. Nous pouvons donc nous demander si le mysticisme ne serait pas uniquement une sensation.

Pour Bergson, les grands mystiques sont « des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets de ce que fut complètement le Christ des Évangiles »¹⁶⁷. Ils abordent le problème de l'existence et de la nature de dieu.

Blondel (1861/1949) s'est questionné sur le phénomène religieux et le mysticisme¹⁶⁸. Pour lui, la christologie (étude de la doctrine et de le l'œuvre du Christ) aide les hommes à comprendre comment accéder à l'être véritable. L'incarnation permet le passage d'un ordre naturel à un ordre surnaturel et construit le corps mystique.

Pour lui, Saint Augustin est à la fois un métaphysicien, un philosophe est un humaniste. Il allie la foi et la raison. Dès lors, Blondel s'interroge : « est-il concevable qu'il y est une philosophie chrétienne ? »¹⁶⁹. Selon lui, la doctrine de Saint Augustin est principalement philosophique. Le religieux est capable d'avoir un retour sur lui même, sur ses écrits, sur sa position et d'en changer si cela est nécessaire afin « de fortifier et compléter sa doctrine »¹⁷⁰. Or, pour qu'une doctrine soit dite philosophique, il faut qu'elle associe deux éléments : « une systématisation des idées visant à une cohérence de vérités organisées et cherchant dans cette liaison même une preuve formelle de leur

164 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige, Puf, Paris, 1990, (1932) , P.251.

165 Ibid, P.245.

166 Ibid, P.248.

167 Ibid, P.254.

168 Maurice Blondel, *Saint Augustin, l'unité originale et la vie permanent de sa doctrine philosophique*, Collection les classiques des sciences sociales, 1930.

169 Ibid, P.6.

170 Ibid, P.8.

valeur scientifique »¹⁷¹, « une intention finaliste et une réponse de vie, non seulement à la curiosité, mais à l'inquiétude humaine et au problème du devenir universel »¹⁷². Les doctrines tendent à une systématisation de données et de visées qui confèrent le caractère de la cohérence logique par la valeur universelle.

Pour Saint Augustin, il n'y a pas de vérité sans charité. La vraie vérité est dans le « verbe divin »¹⁷³, c'est lui qui l'éclaire « qui trouve la vérité, trouve dieu »¹⁷⁴. Toutes les vérités et toute la réalité sont connaissables par l'illumination en nous de dieu, tout ce que nous pensons de notre conception propre comme vérité est une erreur. Dans sa doctrine, Saint Augustin ne prend pas uniquement en compte le monde sensible, la raison, l'expérience, mais tous les accès et les démarches spirituelles. Il différencie la face humaine de nos pensées et la face divine de la vérité. Il ne pose pas sa pensée comme un roc et nous met en garde contre la facile idolâtrie de nos idées ou de celles dont nous, nous faisons de dieu. Les réalités matérielles sont le fait de notre ignorance subjective, mais attestent aussi de l'action créatrice de Dieu. Le verbe est toute la vérité de notre pensée. Rien n'est plus contraire à la pensée de Saint Augustin que d'attribuer à la vie propre de l'esprit humain une solidité, une clarté suffisante à fonder une démonstration en dieu ou une discipline morale et religieuse.

Pour Blondel, il s'agit de voir s'il est possible d'aborder la question du surnaturel et celle des vérités qui d'origine chrétienne peuvent être assimilables à la conscience humaine. L'esprit participe à la lumière du verbe. Il peut à la fois connaître Dieu et connaître la déficience de cette connaissance. Saint Augustin est le vrai père de la philosophie chrétienne, car il a fourni le principe synthétique qui comporte d'infinis renouvellements et d'accroissements. Un esprit n'est esprit qu'en recevant l'irradiation divine et qu'en tendant à connaître dieu, à participer à sa béatitude. Cependant, nul esprit ne peut par lui-même et avec ses seuls dons de la nature réaliser pleinement ce programme. Augustin demeure « l'initiateur et l'animateur de la pensée catholique et de la philosophie chrétienne. »¹⁷⁵

171 Maurice Blondel, *Saint Augustin, l'unité originelle et la vie permanente de sa doctrine philosophique*, Collection les classiques des sciences sociales, 1930, P.9.

172 Ibid.

173 Ibid, P.16.

174 Ibid.

175 Ibid. P.50.

e- Analyse théologique du mysticisme :

Ainsi, de nombreux auteurs se sont intéressés aux questions mystiques. Des théologiens comme Henri de Lubac (1896/1991) s'interroge sur la théologie et le mysticisme, la connaissance, l'expérience de dieu et l'Écriture Sainte. Pour Lubac, les phénomènes mystiques existent depuis l'antiquité. Le mysticisme naît de la révélation du mystère de Dieu. Le mystique ressemble à l'image divine grâce à l'union dont elle procède avec ce dernier. L'union divine est inhérente à l'homme, il associe la vie mystique à l'intelligence des Livres Saints. En effet, selon Lubac, l'amour du Christ surpasse toutes connaissances. La mystique est « l'actualisation consciente de ce don de Dieu »¹⁷⁶.

Rudolf Otto (1896/1937), afin de comprendre la mystique confronte celle d'orient et d'occident. Pour lui, l'expérience mystique est une pure conscience, non sensorielle, elle est irrationnelle et subjective. Cependant, la présence qui en découle est objective et transcende, elle ne peut se dire.

De plus de nombreux théologiens, comme Karl Barth, Emil Brunner, Ernst Troeltsch, pensent que le mysticisme est une altération, une corruption du Christianisme par « une infection païenne »¹⁷⁷ ou « une forme d'extrême dévotion catholique »¹⁷⁸. Dès lors, pour ces penseurs, la religion catholique et le mysticisme sont incompatibles.

En effet, selon Karl Barth « le mysticisme, comme l'athéisme, vie avant tout à nier le monde surnaturel et la religion comme telle, en les réduisant à la pure intériorité. Autrement dit le mysticisme est un athéisme larvé et ésotérique »¹⁷⁹. Pour le mysticisme, la religion comme manifestation extérieure de dévotion ne donne plus à l'homme tous les éléments de vérité. Le mystique est le royaume de l'intériorité, il pratique une ascèse corporelle, il recourt aux symboles et à la poésie. Il tend à connaître Dieu en se rapprochant de ce qu'il n'est pas plutôt que de ce qu'il est, il est apophatique.

Pour Ernst Troeltsch, il y a trois types d'organisation sociale du christianisme : l'église, la secte et la mystique. Le mysticisme est individualiste, il n'est donc pas communautaire.

D'après Emil Brunner, le mysticisme « est le seul adversaire de taille de la foi chrétienne jusqu'à la fin des temps »¹⁸⁰.

Ainsi, bien qu'il y ait des pratiques religieuses différentes chez le sujet mystique qui peuvent parfois

176 Henri De Lubac, *mystique et mystère*, Théologie d'occasion, 1984, P. 68.

177 Martin Henry, *Mysticisme et Christianisme*, Études Théologiques et Religieuses, 2005, P.255.

178 Ibid.

179 Karl Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1954, P. 111.

180 Emil Brunner, *Revue théologique de Louvain*, volume 17, n°1. Paris, d'esclée de Brouwer, 1984.

plutôt s'orienter comme Weber l'indique vers une praxis communautaire ou individuelle, nous pouvons souligner un point commun présent dans l'analyse sociologique, philosophique ou théologique qui est l'individualité du sentiment mystique. Il est propre à chaque sujet, c'est ce qui fait sa particularité. Il n'y a pas deux sujets mystiques semblables. Comme nous l'avons vu précédemment c'est cela qui le rend si difficile à définir.

f- Analyse psychologique du mysticisme :

William James :

La psychanalyse s'est aussi intéressée au phénomène mystique.

Freud c'est interrogé sur la religion, son essence et son origine, mais peu sur le mysticisme contrairement à William James, Henri de Lacroix, Vergote, Lacan et Michel de Certeau.

William James (1842/1910), affirme que l'expérience religieuse personnelle tire ses racines dans les états de conscience mystique. Dans le chapitre sur le mysticisme¹⁸¹, James réunit dans cette appellation tous les états de conscience qui sont à la fois ineffables et qui semblent contenir une révélation de quelques vérités. Ces états de conscience jouent un rôle considérable dans la vie de beaucoup de personnes et ils constituent une partie substantielle de la vie religieuse.

Dans les états mystiques se révèle la conscience subliminale qui contient la plus grande partie de notre ère, car la religion transmarginale est la demeure de tout ce qui échappe à l'observation. Elle contient tout nos souvenirs, notamment ceux éteints. Elle abrite les ressorts de nos passions, nos préjugés, nos superstitions, toutes nos opérations non rationnelles. Pour lui, c'est d'elles que sortent nos expériences mystiques.

Dans son ouvrage, « *l'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive* »¹⁸², la vie religieuse prend sa source dans les états de conscience mystiques. Il définit les expériences mystiques par quatre critères. Tout d'abord, l'ineffabilité du sentiment mystique. Il ne peut se dire, c'est une sensation, un ressenti. La vérité de l'expérience mystique est incommunicable, elle existe que pour celui qui l'éprouve. Elle ne peut se raconter, ils ne peuvent pas parler de la vérité de Dieu, car la

181 William James, *Les variétés de l'expérience religieuse*, l'année psychologique vol. 12, 1905, P. 566/569.

182 William James, *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*, Paris, Felix Alcan.1906.

mettre en mot est la figer dans un signifié et donc l'amoinrir. Les mystiques écrivent l'absolu en le négativisant : « il est ni ceci, ni cela », car dieu est supérieur à tout langage, rien de peut le qualifier. L'intuition mystique est une forme de connaissance. Puis, l'instabilité de l'état mystique s'inscrit dans la temporalité. Enfin, la passivité, la volonté du sujet n'est plus la sienne, mais celle de dieu.

L'expérience mystique est caractérisée par une certaine sensibilité, mais aussi par la présence de plusieurs niveaux de conscience présents chez chaque individu.

Le phénomène d'oraison permet au sujet de se détacher des signes sensoriels provenant de l'extérieur afin que son esprit soit pleinement à dieu, notamment par la contemplation et l'extase qui lui permettent d'accéder à une révélation, à une vérité théologique et métaphysique.

Le sujet renonce alors à son moi. Cette désappropriation de soi même est spécifiée par l'ascétisme et l'extase qui brisent les barrières entre le sujet et dieu. Le but étant qu'ils ne fassent plus qu'un.

En outre, pour William James, le langage mystique est musical. Cela se traduit par la présence dans leurs littératures de nombreux oxymores. « La musique semble révéler des vérités ontologiques contre lesquelles la critique n'a rien à dire »¹⁸³ .

Ainsi, pour le psychologue, l'expérience mystique est « panthéiste »¹⁸⁴, c'est-à-dire que Dieu est partout. Cela s'oppose au naturalisme qui s'appuie sur la science et l'objectivité des réalités humaines. Pour eux, la conscience rationnelle, la raison objective sont issues de l'entendement et du sens et ne sont qu'un mode de conscience. La vie intérieure s'inscrit à l'encontre de cela. Ce sont des intuitions immédiates. « La conscience mystique est invulnérable. Elle est la foi, c'est-à-dire selon Tolstoï, ce qui fait vivre les hommes »¹⁸⁵

183 William James, *L'expérience religieuse*, essai de psychologie descriptive, Paris, Felix Alcan.1906, P.358.

184 Ibid.

185 Ibid, P.359.

Vergote :

Pour Vergote (1921/2013),¹⁸⁶ le paradoxe mystique fondamental est le désir d'accéder à quelque chose qui n'est pas accessible dans cette vie. Pour lui, aucune présence ne coïncide avec le présent et certainement pas celle de dieu. Si l'homme ne maintient pas un espace dans son union au divin, cela risque de le conduire à l'aliénation mentale. Dieu doit « rester autre » on ne peut pas faire un avec lui. Ce qui conduit l'homme à la folie est l'impossibilité de maintenir la distance avec l'absolu.

Henri Delacroix :

Pour Henri Delacroix¹⁸⁷ (1873/1937), expliquer le mysticisme est un long parcours, car il se retrouve dans toutes les religions. Le christianisme, l'hindouisme, l'islam, le monde hellénique et certains peuples sauvages. Le mysticisme n'est pas uniquement un fait religieux, c'est un fait humain, qui repose sur la nature humaine.

Dans son ouvrage « *études d'histoire et de psychologie du mysticisme* », l'auteur se propose de fournir une contribution au mysticisme chrétien. Il y confronte la psychologie et l'histoire et souhaite analyser les faits dans l'ensemble de leurs conditions. Il étudie les grands mystiques « créateurs et inventeurs »¹⁸⁸ de la religion chrétienne. Ces religieux ont vécu et pratiqués cet état de sensibilité, ils en ont créé à partir de leurs expériences des doctrines, des autobiographies, des lettres, des cantiques... . C'est ces documents personnels qui nous permettent d'analyser de manière psychanalytique le mysticisme. De Lacroix souhaite « dégager la formule individuelle de vie, la direction et les divisions qu'impliquent chacune de ces expériences et poser à propos de chacune d'elles, les questions précises et spéciales que l'histoire exige »¹⁸⁹ . Il souhaite extraire des éléments communs au travers de différentes subjectivités de la chrétienté.

Ainsi, le psychanalyste se propose d'étudier Sainte Thérèse, le mysticisme espagnol du XVIe siècle, Mme Guyon, le quêtisme français du XVIIe siècle, Suso et l'école allemande du XIVe siècle.

Selon lui, le mysticisme est à l'origine de la religion. Les états mystiques sont marqués « par la passivité, la présence divine, obnubilation du sentiment du moi et des fonctions mentales sur

186 Antoine Vergote, *Dette et désir, deux axes chrétiens et la dérive du pathologique*, Paris, Seuil, 1978.

187 Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : les grands mystiques chrétiens*, Paris, Librairie Felix Alcan et Guillaume Reunies. 1908.

188 Ibid, P.3.

189 Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : les grands mystiques chrétiens*, Paris, Librairie Felix Alcan et Guillaume Reunies. 1908, P.5.

lesquelles il repose »¹⁹⁰. Il pense pouvoir appréhender le divin et souhaite unir son âme à dieu laissant ainsi disparaître son individualité et devenir ce que l'auteur qualifie « d'être même »¹⁹¹. Pour ce faire il transforme sa personnalité en faisant disparaître son moi au profit de la présence divine dans un sentiment d'extase. Cependant si cette dernière perdure elle se transforme en une « mortelle léthargie »¹⁹². Quand elle s'arrête le sujet réinvestit son moi. Il la remplace par une conscience permanente de dieu. Toutes ses actions sont alors issues de l'être suprême.

L'intuition intellectuelle développée chez certains mystiques soutient qu'il existe une autre faculté au-dessus de tout, de la raison capable d'atteindre l'absolu. Parfois la plénitude ressentie lors de l'extase se transforme en vide qui conduit à une mort spirituelle, une certaine mélancolie. L'extase est « l'anéantissement de la conscience personnelle par la suspension de l'activité sensorielle et motrice, en même temps qu'apparaît un état positif, difficile à définir, la conscience de la présence divine »¹⁹³.

Le mysticisme chrétien prône un dieu inaccessible, qui se fait verbe, logos, la raison de ce monde. De Lacroix transpose ce que le sujet mystique vit à la psychologie . Le sujet mystique est soumis à des états non voulus par lui même. C'est une présence étrangère, Dieu qui les produit. Pour le psychologue cet état renvoie au subconscient qui peut être incarné par le divin chez le sujet mystique. En effet, l'inconscient apparaît au sujet comme une extériorité. Dès lors, sous l'apparente passivité de ces sujets il y a de l'activité.

En outre, les états d'oraisons résilient le sentiment, l'appréhension du moi pour laisser place à dieu. Ces phénomènes ne sont pas que joie, bonheur et plénitude. Ils peuvent aussi s'inscrire sur le versant du vide, de l'absence, de la séparation et des obstacles entre l'âme humaine et celle du divin peuvent apparaître. C'est la vie qu'il faut abandonner afin d'atteindre la présence de l'absolu.

Pour De Lacroix, l'expérience mystique est un moment qui démarre soudainement avec une inquiétude, un sentiment de malaise puis s'oriente vers la passivité et la béatitude. S'en suit une période de dépression et enfin une quiétude infinie.

Les mystiques écrivent sur leurs vies, sur le cheminement intérieur afin d'expliquer leurs ressentis, mais aussi d'enseigner leurs expériences.

Le psychologue note un élément prépondérant chez le mystique, la passivité. Ils ne sont pas responsables de ce qui leur parvient. Ils distinguent deux manières de penser. L'une par le discours, c'est-à-dire la méditation, la pensée logique. L'autre par l'intuition qui permet d'avoir une vision d'ensemble, une réalité absolue. Le mysticisme débute quand le discours, la pensée discursive

190 Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : les grands mystiques chrétiens*, Paris, Librairie Felix Alcan et Guillaume Reunies. 1908, P.10.

191 Ibid, P.8.

192 Ibid, P11.

193 Ibid, P.61.

disparaît et laisse place à l'intuition. L'intuition apparaît sur un fond inconscient et d'exigence interne soutenue par une doctrine, une morale et des règles. L'intuition est nécessaire, car elle va là où le discours ne peut pas aller. Pour illustrer ces dires, De Lacroix, reprend la formule de Schopenhauer : « toute doctrine qui tend à donner le sentiment direct de ce que l'intuition et le concept et toute connaissance en général sont impuissants à atteindre »¹⁹⁴. Pour le mystique la haute réalité ne peut pas être comprise uniquement par un mode supérieur à l'intelligence. Dieu est intelligible et ineffable, il se révèle à travers la contemplation. Le mystique doit alors par l'intuition dépasser cette inintelligibilité en transcendant l'intelligence humaine, car elle est faite de connaissance, d'un lien d'amour et d'union à dieu.

Dans l'extase, la pensée du sujet s'efface dans l'inconscient. Elle se vide et devient un objet pour la conscience, un rien qui est. C'est ce paradoxe qui rend divin l'extase, qui fait point d'expérience et de doctrine. L'intuition agit dans l'extase et est à la fois une vision béatifique qui marque la présence de dieu, une peine extatique face au vide que laisse l'absence de l'être absolu. Le discours mystique justifie et produit l'intuition. Il expérimente Dieu, il l'éprouve, le subit au travers de visions, de paroles, d'oraisons, de théopathies (aspects passif de certains états supérieurs de contemplation, dans lesquels l'homme éprouve, expérimente les choses divines). Il apparaît d'abord comme un étranger au moi puis s'incorpore en lui. Lors de l'oraison, le mystique perd la conscience de son moi afin d'y substituer celle de Dieu. Le moi s'efface pour laisser place à la passivité de la contemplation. La passivité peut se traduire par le fait que dieu est présent en l'homme et c'est lui qui le guide en excluant sa volonté réfléchie.

Pour De Lacroix ces états de passivité peuvent s'expliquer par une activité subconsciente qui véhicule la grâce divine. Le mystique doit souvent combiner Dieu et les obligations religieuses. Pour ce faire, son moi doit s'atténuer au profit de la présence divine. Tout ce qui est habituellement prêté au moi est ici allégué à dieu et l'homme devient alors un de ses instruments. Les grands mystiques distinguent les paroles intérieures et les visions imaginaires, les paroles intellectuelles et les visions intellectuelles. Le mystique subit les phénomènes d'hallucinations d'allure divine et ne peut s'y soustraire. Il n'en est pas l'instigateur. Le contenu de ces phénomènes dépasse la conscience ordinaire. Les faits observés semblent s'accorder avec ceux décrits par Séglas (psychiatre, 1856/1939) dans les hallucinations psychiques.

194 Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : les grands mystiques chrétiens*, Paris, Librairie Felix Alcan et Guillaume Reunies. 1908, P377.

Baillarger et Seglas :

Baillarger (médecin aliéniste, 1809/1890) différencie les hallucinations psychosensorielles, faisant appel au sens et à l'imagination, des hallucinations psychiques qui apparaissent chez certains sujets mystiques.

Pour Seglas, les hallucinations psychiques sont parfois psychomotrice en lien avec le centre moteur de la fonction du langage. Elles peuvent aussi être des rêveries et des représentations mentales. Il y a différentes visions intellectuelles chez le mystique, celles qui occasionnent la connaissance et les autres comme la présence. Les hallucinations de présences ont souvent lieu au réveil. Le sujet se réveille avec une vive émotion et brusquement, l'état de rêve et de réveil se confonde.

Lacan, Freud et Michel De Certeau :

Lacan (1901/1981) dans son séminaire « Encore » développe le thème de la jouissance féminine, qu'il aborde par le biais des mystiques et notamment d'Hadewijch d'Anvers.

La jouissance féminine relève du pas tout, c'est-à-dire de la jouissance phallique et d'une jouissance hors corps, supplémentaire, une jouissance Autre. L'Autre est l'être de la signifiante, le lieu où se produit le dire, le lieu de la vérité pas toute, le lieu où le signifiant touche au silence du réel. C'est une jouissance dont elle ne sait rien, mais que la mystique éprouve. La mystique est du côté du « pas tout », il y a une distance entre le réel, l'imaginaire et le symbolique. Ce trou, se vide auquel nous n'avons pas accès ne permet-il pas à Dieu « d'ex-ister ? »

Jacques Sedat et Alain Didier Weill sur France culture¹⁹⁵ abordent l'étude que Lacan fait de la mystique. La position de Lacan est différente de celle de Freud. Pour ce premier, l'église est le modèle qui a pu transmettre la culture et une vérité qui reste à interpréter.

Lacan oriente son analyse de la mystique par le biais d'une réflexion sur l'amour et le rapport sexuel. Au delà de la jouissance phallique, il y a quelque chose chez la femme qui échappe. C'est une jouissance supplémentaire, qui échappe à la représentation. C'est cela qu'on retrouve chez le sujet mystique, cette jouissance Autre. Les mystiques éprouvent cette jouissance supplémentaire mais ils ne peuvent rien en dire.

¹⁹⁵ Jacques Sedat, Alain Didier Weill, Lacan et la mystique, pourquoi la mystique ? France Culture : les vivants et les dieux. 14 mai 2005, par Michel Cazenave.

Chez Freud, tout vise à maintenir la dictature de la raison et le recouvrement par le « je » du royaume du « ça ». Pour Lacan, il y a de l'ouverture dans la jouissance mystique, quelque chose qui échappe au sujet.

Pour Freud, tout part de la sexualité, le rapport du sujet est à une identification sexuée. Pour Lacan, avant cette identification, il existe un sujet pas encore soumis à cette dernière et pour lequel se joue l'aventure de la parole. Rien ne nous distingue avec l'animal à part le fait que nous soyons parlant. L'homme parle pour dire qu'il ne peut rien dire.

Dès lors, les mystiques ne peuvent rien dire de leurs expériences, car l'homme est un parlêtre. La parole rend compte du silence. Le noyau même de l'être humain est qu'il ne peut rien dire. Il n'a pas de savoir sur dieu, il n'a pas de maîtrise intellectuelle, car le divin échappe à toute représentation.

Dieu ne dit rien. Dans la Grèce antique, les prêtres choisissaient une pythie. Une femme oracle qui transcrit les paroles du divin par des cris, des hurlements que les prêtres traduisaient en énigme versifiée. La parole de l'être absolu n'est pas une parole humaine. Ainsi, cette ignorance de dieu peut s'aborder par la place de la poésie, car sa structure produit une énigme. L'homme doit interpréter le mystère divin. La poésie de la mystique met en mot un impossible à dire notamment grâce à des oxymores (jonction de deux termes qui se substituent au troisième est le pose comme absent) qui renvoie au signifiant manquant, au trou dans le langage. Ainsi, la parole mystique est une parole mantique, liée à la divination de la parole de dieu. Elle cherche à dire un impossible qui échappe au langage.

En outre, Lacan aborde l'énigme mystique par le transfert. En effet, il s'adresse à une altérité. C'est une ouverture vers l'infini. On est jamais deux dans l'amour, il n'y a que le Divin, car ce qui supplée au rapport sexuel est l'amour. L'Autre est le lieu de la vérité. Le mystique est un sujet capable d'accueillir cet Autre.

Jean Daniel Causse (professeur au département de psychanalyse de l'université Paul-Valéry-Montpellier III et professeur d'éthique à la faculté de théologie de protestante de Montpellier) dans « le corps et l'expérience mystique, analyse à la lumière de Jacques Lacan et de Michel de Certeau » étudie la question du corps au cœur de la mystique chrétienne. En effet, la mystique à un rapport particulier au corps, elle en fait un lieu d'énigme. Le corps est lieu le plus intime de notre être, mais est aussi un lieu d'étrangeté par le corps de l'autre. La jouissance mystique met en scène quelque chose du corps. C'est le lieu d'un langage.

Dès lors, Lacan s'intéresse à la mystique comme une structure du discours. L'important n'est pas ce qui se dit, mais la manière de le dire. Ce n'est pas le contenu spirituel qui intéresse Lacan et Michel de Certeau mais la forme de l'énonciation, la manière de dire, la tournure du discours. La mystique

invente-t-elle un nouvel art de parler ?

Causse, repère trois-points communs entre Lacan et Michel de Certeau. Tout d'abord, les deux intellectuels énoncent que la mystique entretient un rapport étroit à la folie. Il n'ignore pas que la mystique peut constituer quelque chose de l'ordre du délire et de toutes sortes de pathologies psychique.

Michel de Certeau parle d'un corps folié, un grand Autre, un dieu, s'empare du corps du sujet. Il devient alors l'objet de cet Autre et se trouve au prise d'une demande toute puissante, sans limites et sans règles. Le corps peut alors être martyrisé.

Lacan, lui évoque une scène masochiste d'exploit mystique où la jouissance mystique corrèle quelque chose de l'ordre de l'abjection. Le sujet se livre à un Dieu sans limites, qui peut exiger n'importe quoi. Cette figure du Divin est alors comparable à une figure diabolique qui persécute et semble se réjouir des tourments de ses fidèles. Il y a donc un déni du corps, les mystiques font du corps le lieu où ils viennent vérifier qu'ils cherchent à s'en défaire. Ils n'ont donc pas un rapport indifférent à ce corps, mais ils le mortifient. Ils le mettent en scène. Par ce biais le corps dit quelque chose.

Pour De Certeau, la mystique vient figurer de son propre corps, elle l'inscrit dans le dépouillement du moi. Elle incarne la perte de tout ce qui fait la gloire du corps, ce qui donne à voir et qui chez le sujet mystique devient de l'ordre du déchet. C'est le prédicat inessentiel de l'être, ce qui doit choir. Cependant dans la société c'est ce qui nous fait exister. Il y a donc un dispositif de dépossession volontaire de ce qui constitue dans la mondanité, dans la société l'attribut imaginaire de l'être, quelque chose qui nous donne une représentation de nous même. Il y a donc un dépouillement du moi qui donne un autre statut et rapport au manque et au désir. Apparaît alors, ce qui est absent qui organise une production du corps constitutif du christianisme. Le symbole du tombeau vide, la perte du corps et à travers lui une histoire collective à écrire. Le corps chrétien se construit sur une absence inaugurale qui est un point de focalisation mélancolique selon Causse. C'est celui qui est envahi par l'absence de l'objet perdu.

Tout comme Lacan, Michel De Certeau (1925/1986) historien, analyse lui aussi le phénomène mystique en lien étroit avec la psychanalyse et notamment le champ freudien. En 1965, il cofonde l'école Freudienne de Paris avec Lacan. Il est formé à la théologie et à la philosophie.

Dans son livre *la fable mystique*¹⁹⁶, il retrace l'historique de la mystique chrétienne en lien à son

196 Michel De Certeau. *La fable mystique I, XVI-XVII siècle*, Paris, Gallimard. 2007, (1982).

discours, du XVIe au XVIIe siècle.

Pour l'auteur, la question de l'oraison et de la contemplation sont essentielles pour le sujet mystique. L'oraison est une prière prolongée et silencieuse en présence de Dieu. Le religieux s'ouvre à l'action mystérieuse de l'esprit de Dieu qui agit dans le cœur de l'homme. Il adhère à la présence du Divin. Il l'invoque.

La contemplation est un moyen d'accéder à l'Absolu, notamment au travers de la prière. Ils laissent Dieu parler à leurs âmes. Nous pouvons donc en déduire qu'une des interrogations essentielles pour le sujet mystique est d'entendre et de se faire entendre. En outre, De Certeau, nous dit que le mystique fonde son existence sur le rapport de ce qui lui échappe. Depuis le treizième siècle « les mystiques relèvent le défi de la parole »¹⁹⁷. Ils se situent du côté de la fable. En effet, la parole dans les traditions religieuses est prise dans le récit, plus particulièrement dans les fables. Elles symbolisent une société. C'est son écrivain qui énonce le savoir qu'elle dit à son insu.

Au XVIIIe siècle, siècle de l'écriture, de l'alphabétisation, une question se pose « qu'est ce qu'il reste de la parole sans laquelle il n'y a pas de foi ? »¹⁹⁸. « Les religieux ont le sentiment que les voix prophétiques d'autrefois ne parlent plus »¹⁹⁹. Ceci bien qu'ils se fondent sur une promesse : « l'esprit parlera »²⁰⁰. En effet, les voix du mysticisme s'éloignent du sens de l'écriture pour se rapprocher du chant ou du cri.

Pour De Certeau, le mystique du XVIe-XVIIe prolifère autour d'une perte qui symbolise une absence produisant du désir. Les textes mystiques se questionnent sur l'existence, sur certaines vérités insaisissables qui sont fondées sur la foi d'un commencement qui doit devenir présent. Ils ont leurs dispositifs, des expressions, des tours du langage, des effets de styles, des maximes. Les textes chrétiens cherchent à aller vers un au-delà en s'articulant sur une tradition détériorée, opacifiée par le temps. Tous ces discours ont un point commun. Ils traitent d'une passion, de ce qui est. Ce qui est pour soi et par soi. Ils peuvent être sur « le mode de la douleur, de la jouissance ou d'un laissé être, un ab-solu habite le supplice, l'extase ou le sacri-fice du langage qui indéfiniment ne peut ce dire qu'en s'effaçant »²⁰¹. On n'a pas accès à cet absolu, on ne peut le dire.

La mystique, dans ses récits, se soustrait de l'extérieur et se replie en lui même. D'après De Certeau, elle ne fonctionne pas sur l'idéal du moi, elle se perçoit « comme vue par l'autre »²⁰².

197 Michel De Certeau. *La fable mystique I, XVI-XVII siècle*, Paris, Gallimard, 2007, (1982), P. 24.

198 Ibid, P. 23/24.

199 Ibid, P. 24.

200 Ibid.

201 Ibid, P. 27.

202 Ibid, P. 54.

Selon lui à partir du VI^e siècle, la mystique dans les récits prend l'appellation de « fou » ou encore « d'idiote ». L'idiote est le terme qui caractérise la mystique au IV^e siècle. Cela la situe hors de la relation au symbolique, car la folie de cette dernière n'entre pas dans le discours de la communication et dans le discours communautaire. En échappant à la symbolisation, elle ne participe pas à la circulation du signifiant. En ce sens, l'idiot, serait uniquement un corps, « un corps qui reçoit les coups, il fait déchet »²⁰³. Leur apparente folie participe « à une stratégie des apparences qui joue sur le paraître sage et sur le paraître fou »²⁰⁴. En effet, l'Évangile prône un troisième terme qui abolit les deux premiers. Ainsi, s'efface la différence entre fou et sage ou femme et homme. Leurs corps doivent être un non-lieu.

Le mysticisme du moyen-âge est surtout traversé par la question du corps, « le corpus mysticum »²⁰⁵. Le Christianisme c'est fondé autour de la perte et de la disparition du corps de Jésus. Ceci accompagné d'un impossible deuil. Dès lors, le corps manque au mystique qui le rejette et rejette par ce fait le monde. Le corps mystique est vécu comme de la douleur, de la jouissance et un discours. Il donne lieu à une vérité et à des pratiques. Il est un langage symbolique, ce qui ne peut pas se dire, se dit au travers du corps du mystique.

C'est seulement à partir du moyen-âge que le terme « mystique » se répand. Au départ, c'est un adjectif qui désigne « des façons de faire », « des façons de dire »²⁰⁶. A la fin du XVI^e siècle, ce mot devient un substantif, un nom et s'élabore comme une science en tentant d'isoler son objet. Cependant celui-ci étant inaccessible et indéfinissable, le terme mystique tend à disparaître vers la fin du XVII^e siècle. Au XVII^e siècle, ce mot se rapporte à un certain type d'écriture. En conséquence, le terme mystique est lié au langage, à la langue. Par ce biais, des mystiques célèbres ont pu écrire leurs pensées, leurs histoires et ont ainsi fondé une théologie mystique.

Cependant, il y a une limite entre la possibilité de décrire le visible et de nommer ce qui est caché. Entre le signifiant et le signifié. Pour ce faire, les textes bibliques utilisent souvent des allégories qui rendent perceptible l'irreprésentable. Dès lors, selon De Certeau, le textuel mystique est en lien avec une problématique du secret. Il qualifie tout objet dont l'existence ou la signification échappe à la connaissance immédiate. Il oscille entre un « vouloir savoir » et un « vouloir cacher »²⁰⁷. Il est possible que le secret ne soit qu'un simulacre, car personne ne sait ce qui s'y cache. Les paroles mystiques sont prises dans ce piège de cette possible tromperie. Mais il est nécessaire, car sans lui il n'y a rien à chercher.

Comme nous l'avons vu, la mystique est prise dans le champ du langage. Différentes expressions

203 Michel De Certeau. *La fable mystique I, XVI-XVII siècle*, Paris, Gallimard, 2007, (1982), P. 62.

204 Ibid, P. 64.

205 Ibid, P. 107.

206 Michel De Certeau. *La fable mystique I, XVI-XVII siècle*, Paris, Gallimard. 2007, (1982),P. 104.

207 Ibid, P. 133.

qualifient leurs expériences comme, spirituelles, contemplatives, illuminées. D'après Christine Morhmann (étude sur le latin des chrétiens, Rome, 1958, P. 136.), c'est à partir du latin médiéval qu'une langue technique de la mystique va naître et prendre pour origine des termes paléochrétiens. A partir du XVIIe siècle, la langue mystique module la parole nouvelle, celle de l'Évangile. Cela va à l'encontre du mutisme antique et suppose un « parler Dieu »²⁰⁸. La fin du Moyen-âge se traduit par un passage de la langue latine, instrument scientifique vers une nouvelle littérature soutenue par une « élite laïque »²⁰⁹ qui apparaît avec des écrits en langues vernaculaires (langue parlée au sein d'une même communauté, une langue locale). On y trouve la présence de mystiques tels que Béatrix de Nazareth (1268), les poèmes d'Hadewijch d'Anvers (1240). Durant cette époque apparaît donc, de nouvelles langues et une mobilité géographique avec des échanges entre les pays.

D'après De Certeau, la mystique prend sa source dans cette hétérogénéité et « tente d'être la langue traversière de ces langues »²¹⁰. Les récits mystiques sont marqués d'autobiographies, d'itinéraires, d'ascensions spirituelles, de règles... Ils créent aussi des doctrines. Des ouvrages qui analysent les dires, le parler des révélations divines. Ces œuvres de rhétoriques se disséminent à travers le monde tout comme les réseaux monastiques. De plus, les mystiques tentent de restaurer un espace social par de « nouveau lieu d'énonciation »²¹¹ tel que les retraites et de nouveaux ordres monastiques nécessaires à la création d'un dire afin « d'unifier la connaissance dans un nouveau langage »²¹² et de remplir la place laissée par le Latin médiéval par une langue référentielle. Ainsi, la science mystique a permis de nouvelles méthodes spirituelles.

La langue mystique utilise l'oxymore. Elle montre ce qu'il ne se dit pas en postulant l'existence d'un troisième terme absent. Ceci crée un trou dans le langage, quelque chose que l'on ne peut pas dire.

Diego de Jésus (1570/1621) a relevé quelques principes du discours mystique. Tout d'abord « l'unité clivée ou l'interdit »²¹³. La phrase mystique « produit dans le langage des effets relatifs à ce qui n'est pas dans le langage. Ce qui doit être dit ne peut l'être que par une brisure de mot. Le clivage interne montre qu'il y a un trou dans les mots, quelque chose qui manque entre ce qu'ils désignent et le réel de leurs désignations.

Le deuxième principe est le signe spécifié. Le discours mystique fait disparaître la chose signifiée au bénéfice du signifiant. C'est-à-dire que les mots qu'ils utilisent sont privés de signifié. Ils produisent une sorte de secret auquel nous n'avons pas accès. Dès lors, le mot ne dit plus ce qu'il vise. Le signe chute et sa partie reconnaissable disparaît. Grammaticalement, les phrases mystiques

208 Michel De Certeau. *La fable mystique I, XVI-XVII siècle*, Paris, Gallimard, 2007, (1982), P. 159.

209 Ibid, P. 160.

210 Ibid, P. 162.

211 Ibid, P. 169.

212 Ibid.

213 Ibid, P. 200.

utilisent « l'indécence »²¹⁴. D'après De Certeau c'est un effet littéraire, « une apologie de l'imparfait »²¹⁵. Cet effet de style à la forme du solécisme ou du barbarisme. C'est une erreur de langage qui enfreint les règles de la syntaxe ou de forme. Ils construisent leurs discours sans tenir compte de la grammaire. Selon l'historien, le barbarisme met en scène une érotique dans le langage avec des absences, des contradictions, des quêtes mimées par le rapport des mots à leurs sens et correspondant à un jeu avec la langue maternelle.

D'après Denys l'Aéropagite, quand le langage parle de Dieu, il ne dévoile pas, mais au contraire voile, car il utilise des termes dissemblables. Les mots perdent leurs sens. Ils ne sont plus que des signes hors significations. Le dissemblable provient « des choses corporelles »²¹⁶, sensible, il a une relation paradoxale avec l'esprit et est fondé sur un usage biblique de la langue. Les écritures issues de ce dernier sont considérées dans un rapport du langage à l'absolu. L'absolu soude tous les signes en « un seul démonstratif qui est la langue »²¹⁷, qui est travaillée par ce qui lui échappe et lui manque. La parole dissemblable montre qu'elle est incapable de parler du corps, « un corps parlant et muet, attestant ce qu'il ne peut ni dire, ni savoir »²¹⁸.

Le dissemblable blesse la langue et crée un glissement des mots qui leur fait perdre leurs sens et leurs référentiels. Dès lors, d'après De Certeau, la phrase mystique « est un artefact de silence »²¹⁹, « elle produit du silence dans la rumeur des mots »²²⁰.

Selon De Certeaux, vers 1653, le mystique a tendance à écarter l'écriture. Seul l'essentiel de la parole de Dieu compte. Il interroge la nature de ce dernier, celle de la croyance et du savoir. Il est animé par une question : « comment parler ou être parlé est-il constitutif de l'existence ? »²²¹.

En outre, le discours mystique doit produire lui-même la condition de son fonctionnement comme langage que l'on peut parler. Il tente, ainsi, de rendre possible une communication spirituelle. Pour qu'elle ait lieu, le vouloir, l'implication des deux sujets (locuteur et interlocuteur) et de leurs désirs doivent être présents. Dès lors, l'acte de vouloir soutient le discours. Il pointe l'investissement du locuteur et son action. Le « volo »²²² rend présent la potentialité de donner naissance à l'énonciation à partir du Je. Or, le Je est « le substitut du volo, qui le constitue comme actant »²²³, « il donne un

214 Michel De Certeau. *La fable mystique I, XVI-XVII siècle*, Paris, Gallimard. (2007), 1982, P. 201.

215 Ibid.

216 Ibid, P. 205.

217 Ibid, P. 206.

218 Ibid.

219 Ibid, P. 208.

220 Ibid.

221 Ibid. P. 225.

222 Ibid, P. 240.

223 Ibid, P. 238.

lieu au sujet parlant »²²⁴.

La mystique se situe dans une position où il doit y avoir une parole, même si elle est inaudible. Pour ce faire son « je » se substitue en un « je » divin, car il représente ce qu'il manque, quelque chose qu'il ne peut pas remplacer. C'est la condition de l'être parlant. Il a toujours quelque chose qui échappe. Le discours mystique est le vecteur d'un langage muet, car il vient avant ce qu'il dit. Il énonce l'âme en quête d'un lieu pour parler, se faire entendre. Cependant, elle reste silencieuse, car elle est séparée de celui qui pourrait lui donner la « langue »²²⁵, le grand Autre. Dès lors, le discours de la mystique représente à la fois le dire du sujet croyant et l'âme par « un parlé inaudible qui lui fait écho »²²⁶.

Ainsi, la littérature mystique renvoie à un acte de parole. Leur démarche s'effectue entre parler et entendre. Elle traite de l'oraison et de la relation spirituelle entretenue avec les autres et avec les représentants de l'institution ecclésiale. Pourtant, la communication est biaisée dans le langage, car il y a trou, quelque chose auquel nous n'aurons jamais accès. Ainsi, il y a une « absence du verbe »²²⁷. Les Écritures Saintes sont, elles aussi, soumises à ce manque. Outre la place de la parole, l'écoute est un grand thème présent chez le sujet mystique, notamment chez St Jean de Lacroix, « c'est une chose rude et pénible qu'une âme ne s'entende pas et ne trouve personne qui l'entende »²²⁸. Pour que le sujet s'entende, il faut la présence d'un tiers qui écoute.

Donc, si le sujet mystique fonde son existence par rapport à ce qui lui échappe, cela signifie comme nous l'avons vu qu'il est soumis à un manque. Ce manque est un lien avec le fait d'être pris dans le langage. Ce dernier crée un trou, un manque, quelque chose à quoi l'individu doit renoncer pour être un sujet, et accéder au langage. Ce quelque chose est la voix. La voix pure, dénuée de sens, ce qui semble être recherché par le sujet mystique. Michel De Certeau nous dit que le mystique s'interroge sur comment entendre et se faire entendre. Cette question remonte à des temps archaïques de l'être humain, un temps où il n'était pas encore sujet, à l'infans et tout ceci est par conséquent directement en lien avec la pulsion invocante.

Ainsi, par ce bref exposé, nous avons pu tenter de définir le mysticisme et de montrer son évolution au cours des siècles. J'utilise le verbe « tenter », car le mystique est comme nous l'avons vu, dans l'éprouvé, dans le subjectif, le ressenti est différent selon chaque sujet. Il n'y a pas une définition du sujet dit « mystique ». Il est pris dans la société et il est soumis à ce qu'elle véhicule comme

224 Michel De Certeau. *La fable mystique I, XVI-XVII siècle*, Paris, Gallimard, 2007, (1982), P. 240.

225 Ibid, P. 259.

226 Ibid.

227 Ibid, P. 217.

228 Ibid, P. 219.

émergence de nouvelles technologies, ces contextes géopolitiques ou socio-économique. La société évolue et la place qu'il y occupe aussi.

D- Concept psychanalytique :

a- La pulsion :

Le mot « pulsion » tire son étymologie du latin « Pulsio » qui signifie « action de repousser » et de « Pello » qui se traduit par « mettre en mouvement, pousser ». En psychanalyse, Freud la théorise sous le terme allemand de « Trieb ». Elle est un des concepts élémentaires de la théorie psychanalytique de Freud (1932), « la théorie des pulsions est, pour ainsi dire, notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, grandioses dans leurs indéterminations »²²⁹. Sa doctrine constitue la partie centrale de la métapsychologie. Il distingue les pulsions du moi qui ont pour fonction l'auto-conservation et les pulsions orales, anales, génitales, scopiques et vocales, issues de la libido, c'est-à-dire de l'excitation psychique d'origine sexuelle.

Ainsi, le terme « Trieb » se retrouve chez Freud (1905) à la base de la théorie de la sexualité. D'après lui, elle se définit par quatre composantes. Tout d'abord la poussée (moteur de la pulsion), son but (la satisfaction qui permet la levée de la tension et de retrouver un état interne d'homéostasie), sa source (localisée sur le corps) et enfin son objet (censé apporter la satisfaction).

Pour le psychanalyste, la pulsion est « le représentant psychique d'une source continue d'excitation provenant de l'intérieur de l'organisme, que nous différencions de l'excitation extérieure et discontinue. Ce concept est donc à la limite des domaines psychiques et physiques.

Les pulsions ne possèdent aucune qualité par elles même, mais elles existent seulement comme une quantité susceptible de produire un certain travail dans la vie psychique. Ceci distingue les pulsions des unes des autres et les marque d'un caractère spécifique. Ce sont les rapports qui existent entre elles et leurs sources somatiques d'une part et leurs buts d'autre part. La source de la pulsion se trouve dans l'excitation d'un organe et son but prochain est l'apaisement d'une telle excitation organique »²³⁰.

Lacan a aussi travaillé sur le concept de pulsion. Selon lui, « la pulsion en tant qu'elle représente la sexualité dans l'inconscient n'est jamais que la pulsion partielle »²³¹. Par conséquent, les pulsions ne sont que les aspects partiels selon lesquels le désir se réalise.

Il reprend la théorie de Freud, selon laquelle la pulsion aurait une poussée, un but, une source et un objet. Pour lui les quatre thèmes sont disjoints. Au début de son texte Freud assimile la poussée à une décharge, un stimuli, une excitation ou plutôt à un besoin. La pulsion n'est pas en lien avec le

229 Sigmund Freud, *Les nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1989, (1933), P.129.

230 Sigmund Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, Métapsychologie, Paris, Gallimard, 1968, (1915-1917). P.11-14.

231 Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, Version numérique AFI.

monde extérieur, elle est interne au sujet. Pour Freud, c'est une force constante qui vise une satisfaction. Elle est inhibée dans son but et peut trouver une satisfaction par le phénomène de la sublimation. La satisfaction est paradoxale, car elle n'est jamais entière, elle est impossible, car le réel vient faire obstacle au principe de plaisir. Aucun objet ne peut satisfaire la pulsion, car l'objet premier, l'objet a est à jamais perdu. Tous autres objets procurent qu'une satisfaction illusoire. La jouissance primordiale ne peut se retrouver.

D'après Lacan, les pulsions sont liées à un facteur économique qui dépend des conditions dans lesquelles s'exerce le principe de plaisir. Ce dernier s'exerce au niveau du « real ich »²³², c'est comme un système qui régule les tensions internes et maintient une certaine homéostasie. Dans ce système de « l'ich »²³³, la sexualité s'inscrit sous la forme de pulsions partielles, car elle est soumise à l'inconscient. D'un côté, il y a le refoulé et le symptôme liés au signifiant et de l'autre le désir. Entre les deux, il y a la sexualité qui s'intègre sous la forme de pulsions partielles et interroge l'inconscient.

Lacan, reprend une formule d'Héraclite : « A l'arc est donné ce nom de Bios, l'accent serait sur la première syllabe si c'était la vie, mais son œuvre est la mort ». Il fait alors un parallèle entre les pulsions et l'arc qui porte le nom de vie, mais qui donne la mort. En effet, les pulsions nous poussent à désirer un objet, cependant nous ne pouvons les satisfaire pleinement, car elles ne sont que la demande d'un retour à la satisfaction originnaire, à une jouissance pleine. Or, si nous l'obtenons le sujet disparaît.

Chaque pulsion partielle à un mouvement circulaire de va-et-vient, d'aller et de retour. Lacan cite alors, Freud pour illustrer ses propos. Ce dernier accole les deux termes « sadomasochisme »²³⁴. Le but de la pulsion partielle est le retour, ce va et vient, ce trajet circulaire, car rien ne peut la satisfaire. Elle contourne l'objet éternellement manquant. De par la sexualité de l'être humain, la pulsion est partielle. En outre, il ajoute qu'il n'y a pas deux temps dans la pulsion, mais trois, le troisième étant le sujet de la pulsion.

De plus, le manque intervient dans cette dynamique pulsionnelle. En effet, il y a d'une part l'existence du signifiant, auquel le sujet n'a pas accès et d'autre part le fait d'être vivant et donc de tendre vers la mort. En étant vivant, le sujet perd quelque chose, c'est l'immortalité.

Il ajoute que la libido permet de comprendre la nature de la pulsion.

Il reprend pour illustrer ses dires le discours d'Aristophane dans lequel Platon explique qu'à l'origine

232 Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, Version numérique AFI, P.205

233 Ibid, P.205.

234 Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, Version numérique AFI, P.208.

il y avait trois êtres: le mâle, la femelle et l'androgynie. Chaque être était une sphère avec quatre mains, quatre jambes, deux visages sur une tête unique, quatre oreilles et deux sexes. Zeus décide de les affaiblir en les coupant en deux. Chaque morceau regrettant sa moitié souhaitait s'unir à elle. Zeus plaça alors les organes sexuels à l'avant du corps afin qu'un engendrement mutuel entre un homme et une femme soit possible. L'amour des deux êtres ne fait plus qu'un. Dès lors, en devenant sexué, homme ou femme, l'être humain perd un organe. Il est manquant, et incomplet.

b- La pulsion invocante et la voix :

Lacan est le premier à caractériser la pulsion invocante. D'après lui, elle est destinée à se faire entendre.

Invoquer, tire son étymologie du latin « invocaré » qui signifie « appeler au secours » et du latin « vox », signifiant « voix ».

La genèse de la pulsion invocante chez l'être humain est le cri du bébé. Ce premier cri est l'expression d'une souffrance. Ce n'est à priori pas un appel. C'est la mère en l'interprétant comme tel en fonction de son désir qui lui donne un sens. Ainsi, l'origine de la pulsion invocante est le cri du nouveau-né au moment de son expulsion du ventre de la mère. Ce vagissement exprime une souffrance, une tension. Par la suite, aux prises de la voix de l'Autre qui le marque de son désir, « il installe la naissance du sujet en un corps marqué du souvenir des commencements et porté du désir de l'Autre, dans l'alliance du souvenir et du désir par la parole scellée »²³⁵. Pour que le sujet existe, il est nécessaire que cet Autre prenne le cri comme un appel et l'invoque à son tour. Ceci, afin de le nommer et de l'introduire au langage. Le son est alors masqué par la signification de la parole et lui permet d'advenir. En effet, au commencement, le bébé est « soumis aux féroces injonctions de la voix de l'Autre qu'il perçoit dans le réel [...] c'est dans une certaine dépossession de son cri que l'infans simultanément perd et trouve sa voix. A partir de là, la voix est ce réel du corps que le sujet consent à perdre pour parler »²³⁶, « elle est l'objet chu de l'organe de la parole »²³⁷.

Le sujet de l'inconscient pour advenir devra se détacher de la voix originare de la mère en constituant un point sourd. Il devient alors, à son tour, invoquant. Dès lors, le premier objet perdu est sa voix.

235 Joël Clerget, *La pulsion et ses tours*, Paris, Puf, 2000, P.35.

236 Jean-Michel Vives, *Pulsion invocante et destins de la voix*, Recherche cliniques en psychanalyse, Paris, L'harmattan, 2002, P.79.

237 Jacques Lacan, *le séminaire Livre XXI, Les non dupes errent*, Version numérique AFI, 1973-1974.

Ainsi, au départ, l'infans dépend de l'autre maternel qui attribue une signification à son cri. Elle l'interprète comme l'expression de la faim et procure à l'enfant une première satisfaction en lui donnant le sein. Le bébé associe alors à ce cri une jouissance primitive. Ce moment s'inscrit dans son psychisme sous forme de trace.

Lorsque l'autre donne du sens au cri du bébé, il l'inscrit dans le signifié, dans le langage. L'enfant est dépossédé du cri comme pure voix. De plus, autour des cris de l'enfant, la présence et l'absence de la mère s'installent, ce qui l'inscrit dans le symbolique.

A partir de cet instant la quête du sujet est de retrouver cette jouissance archaïque auprès de cet Autre.

Cependant toutes les réponses apportées par l'instance maternelle ne seront jamais satisfaisantes car l'objet de la jouissance primordiale est perdu.

Comme nous l'avons vu précédemment, Lacan est le premier à avoir repéré la voix comme pulsion invocante. Cette dernière oscille entre « appeler » et « être appelé ».

Selon J.M Vives, l'invocation et la demande sont différentes. Quand le sujet est dans la demande, il est dépendant par rapport à l'autre qui a le pouvoir d'y répondre. Dans l'invocation, il n'est plus soumis à la dépendance de l'autre, il s'agit d'une invocation supposant qu'une altérité puisse advenir d'où le sujet, pure possibilité, serait appelé à advenir.

Pour Lacan, la pulsion invocante est destinée à « se faire entendre », la voix serait comme nous l'avons dit « l'objet chu de l'organe de la parole » afin que le sujet puisse accéder au langage. Dès lors, la pulsion invocante va vers l'autre. Pour le psychanalyste, les oreilles sont le « seul orifice, le seul champ de l'inconscient qui ne peut pas se fermer »²³⁸. Il associe la voix au désir de l'Autre. La pulsion invocante porte un appel vers l'Autre, elle souhaite se faire entendre. Le bébé par son cri convoque et invoque l'instance maternelle qui y porte un désir, un désir de répondre à cet appel en y mettant du sens. Cette voix adressée à l'Autre revient vers le sujet qui répond à cet appel et l'appelle à advenir à son tour.

L'infans perd alors la matérialité de son cri. Il perd la voix comme pur objet et devient invoquant.

Pour Lacan, la voix est ce réel du corps que le sujet perd afin de pouvoir parler et s'ouvrir à l'autre.

Ainsi, la voix pure matérialité sonore est à jamais perdue. Elle est la trace d'une expérience de jouissance qui disparaît et qui n'est jamais retrouvée.

Donc, pour que le bébé advienne, l'Autre doit l'appeler, l'invoquer le cri de l'enfant devient alors un cri pour. Le cri pur se voile face à la signification de la parole. Il peut alors advenir comme sujet.

238 Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Version numérique AFI, 1964, P.230.

Selon Vives, dans son article *Pulsion invocante et destins de la voix*²³⁹, pour que l'infans différencie sa voix et celle de la mère, il doit se rendre sourd, « le lieu où le sujet, pour advenir comme parlant, doit en tant qu'émetteur à venir, pouvoir oublier qu'il est le récepteur du timbre originaire »²⁴⁰. Il ajoute que grâce à la parole et la constitution de ce point sourd le sujet devient invoquant à son tour. L'enfant doit rester sourd à la voix de l'Autre. S'il échoue, il reste alors accroché et envahi par la voix de cet Autre.

La voix est à la fois introjectée à l'intérieur du sujet et rejetée à l'extérieur. Ceci va permettre de constituer une part du surmoi. D'après Vives « il s'agit de la première partie du circuit de la pulsion invocante : l'Autre s'adresse au sujet, mais le sujet est incapable de faire quoi que ce soit dans cette adresse et d'autre part, permettra l'émergence de la voix du sujet, en tant que pour pouvoir avoir une voix, il a du perdre celle de l'Autre après l'avoir accepté »²⁴¹. Il ajoute que la partie non symbolisée va rester comme « un père mort increvable menaçant »²⁴². Il y a donc une part réelle de la voix incorporée au cours de l'identification première au père archaïque qui est l'élément constitutif du surmoi « féroce et obscène ». Le deuxième destin de la voix du père va se constituer comme sujet de l'inconscient.

Afin d'étayer son article, « pulsion invocante et destin de la voix », Vives (2002) prend comme point d'appui le mythe des sirènes. Selon la tradition grec, les sirènes étaient des êtres symbolisant les âmes des morts. Elles étaient représentées d'abord en oiseaux à tête humaine. Plus tard, elles apparurent sous la forme d'êtres à moitié femme et à moitié poisson. Elles entraînaient les marins qui suivaient leurs voix vers la mort. Ulysse les rencontre pendant son odyssée. Il se fait enchaîner au mat de son vaisseau afin de pouvoir les entendre sans être tenté de se jeter à la mer sous leurs charmes. Ceci après avoir enduit les oreilles de cires de ses compagnons. Les sirènes au travers de leurs chants appellent les hommes « vient ici, viens à nous... ». D'après Vives (2002), ce que véhiculent ces voix est une promesse de jouissance. Elles ordonnent à l'homme de jouir. Cette jouissance archaïque retrouvée reconduit le sujet à l'infans, c'est-à-dire à un temps avant la loi où le désir ne s'était pas encore actualisé. Un temps, où il revient à une jouissance pleine.

En ce qui nous concerne, en lien avec la religion, nous pouvons comparer ces sirènes à Dieu dans sa dimension d'appel. Dieux se fait voix et appelle tout comme ces êtres mythiques. En effet, le Seigneur dit « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés et je vous donnerai du repos ». Cependant si le chant des sirènes est mortifère nous pouvons nous demander pourquoi l'homme les suit ?

239 Jean-Michel Vives, *Pulsion invocante et destins de la voix*, Recherche cliniques en psychanalyse, Paris, L'harmattan, 2002.

240 Ibid.

241 Ibid.

242 Ibid.

Un élément de réponse est peut-être que le sujet est un être désirant. Sa quête vise à retrouver cette jouissance primitive. Le désir oriente le mouvement pulsionnel. D'après Vives (2002), il ne peut totalement « s'accommoder de cette logique du renoncement, il est toujours tenté par cette voix et la jouissance qui l'invite à renouer avec l'archaïque, avec ce temps mythique où le désir n'avait pas encore eu à s'actualiser [...] c'est le désir de l'autre qui vient chercher le sujet et le perd en utilisant son propre « tropisme » de jouissance : « désir de non désir », pour reprendre la formule de Piera Aulagnier »²⁴³.

Comme nous l'avons vu précédemment, j'ai décidé de lier la question de la pulsion invocante au phénomène religieux, notamment celui de conversion religieuse chez le sujet mystique.

Le latin « vocare », signifiant « appeler », a donné lieu au terme de « vocation » qui a longtemps désigné l'appel à s'engager dans la vie religieuse. Ce concept s'enracine dans la bible, il est en étroite relation avec le terme de l'écoute. La vocation religieuse conduit souvent à la conversion religieuse. Du latin « conversio », qui se traduit par un changement de direction et de « metanoïa » qui est un changement de pensée et implique une mutation une renaissance. Tout comme le latin « vocare », « invoquer » prend sa source de « invocare », renvoyant à l'appel, mais aussi de « vox » qui signifie « voix ». En psychanalyse, nous l'avons vu précédemment, la voix est l'outil dans lequel se manifeste le désir de l'Autre maternel. La pulsion invocante concède au sujet sa vocation à faire entendre sa propre voix.

Quand Vives reprend le mythe des sirènes, il pointe que c'est la voix de ces êtres mythiques qui font appel. Une voix dans le réel, une vocifération qui enjoint le sujet à la jouissance. Selon Ranson²⁴⁴ (agrégé en philosophie, prêtre orthodoxe et fondateur de la communauté orthodoxe Saint Grégoire Palamas à Paris), Dieu s'est fait voix dans l'appel de Saint augustin. Cette voix, d'après lui, surgit dans le vide comme un objet détaché et inconnu. Cette voix répète « tolle, lege », « prend, lit ». Une voix impérative qui n'est que sonore, en dehors de toute chaîne signifiante comme celles des sirènes. La voix de Dieu serait à l'instar de celle de ces figures mi-poisson et mi-femme, une voix que le sujet rencontre dans le réel en dehors de tout repère, une voix qui ordonne . La bible est remplie d'exemple d'ordre : « invoque-moi au jour de la détresse ; je te délivrerai et tu me glorifieras », « remets ton sort à l'éternel, et il te soutiendra »... . Or, la voix impérative par excellence et qui commande de jouir est celle du surmoi tyrannique. Selon Lacan (1972), « le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance, jouis ! »²⁴⁵. Ainsi, tout comme le surmoi féroce, l'appel de

243 Jean-Michel Vives, *Pulsion invocante et destins de la voix*, Recherche cliniques en psychanalyse, Paris, L'harmattan, 2002, P.79.

244 Patric Ranson, *Saint augustin*, l'âge d'homme, Paris, les dossiers H. 1988.

245 Jacques Lacan, *Séminaire XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, (1972/1973).

Dieu se fait voix et se fait entendre sous forme d'une sommation à la jouissance.

La jouissance primordiale, si elle est retrouvée mène à la perte du sujet. Dans cette jouissance, il ne fait plus qu'un avec l'Autre. Or, ne dit-on pas dans la religion chrétienne « Dieu est en toi, il respire en toi, il vit en toi, il connaît tes pensées... ». Nous pouvons, alors en déduire que tout comme l'infans en fusion avec la mère archaïque, Dieu et l'homme ne font qu'un. Si Dieu est l'homme souhaite faire qu'un, cela ne reviendrait-il pas en psychanalyse à comparer le Seigneur à cette mère archaïque?

Pour Freud (1895), la fonction du cri apparaît dans un lien à l'autre humain. Cet autre est l'instance maternelle. Elle garantit la survie du bébé et est supposée savoir ce qu'il lui convient, tout comme Dieu qui garantit la subsistance de l'âme et sait ce qui est bon pour l'homme. De plus, d'après Ranson, une parole a été dite à Saint Augustin, une voix a retenti, a appelé, puis elle s'est tue, « mais le silence, même de Dieu est appel, car le verbe de Dieu est silence, un silence qui ouvre le champ de la parole et voue l'homme au langage. L'homme appelle parce qu'il a déjà été appelé »²⁴⁶. Cette phrase prise dans le champ de la psychanalyse nous renvoie à la nomination du bébé et à son inscription dans le langage par la mère. Encore une fois, Dieu comme l'instance maternelle invoque le sujet. Augustin appelle, car il a été appelé, il a été nommé et donc pris dans le champ de la parole et du langage « une voix a crié, puis s'est faite basse, silencieuse, voix perdue qui cause le désir : « je courrais après cette voix »²⁴⁷. Dès lors, Saint Augustin est assigné par le silence de Dieu. Ce qu'il souhaite n'est-il pas régresser au stade de l'infans ? Ne souhaite-t-il pas comme le dit Lacan retrouver « cet objet chu de l'organe de la parole »²⁴⁸ qu'il a perdue en y renonçant par l'entrée dans le langage, ce qui lui a permis d'accéder au symbolique et de ce constituer en tant que sujet ?

Ainsi, comme nous avons pu le constater, Dieu se fait voix et porteur d'un appel à la jouissance primitive par des injonctions tout comme le surmoi tyrannique. Il est présent dans le sujet et sait ce qui est bon pour lui. Il lui promet le paradis, lieu de la jouissance absolue et illimitée. Mais ce lieu est aussi synonyme de mort. En effet, pour y accéder, il faut quitter son enveloppe charnelle. Le paradis ou le serment de la jouissance absolue vise l'anéantissement du sujet. Pourtant l'humain ne peut renoncer à retrouver ce plaisir ultime du fait de son essence d'être désirant. Il répond consciemment et volontairement à l'appel du Seigneur. Cependant, cette volonté consciente de rencontrer Dieu est certainement un désir inconscient de renouer avec la jouissance primitive et à l'Autre archaïque maternel.

246 Patric Ranson, *Saint augustin*, l'âge d'homme, Paris, les dossiers H. 1988.

247 Ibid.

248 Jacques Lacan, *le séminaire Livre XXI, Les non dupes errent*, Version numérique AFI, 1973.

Ainsi, L'appel de Dieu est possiblement en lien avec la pulsion invocante. Le statut que la voix occupe chez certains sujets peut conduire certaines personnes à se convertir religieusement et les orienter vers le mysticisme. C'est ce que nous allons tenter de démontrer en s'appuyant sur les textes de Saint Augustin afin de les analyser à l'aide de la psychanalyse et de mettre en évidence certains points qui iront ou non dans le sens de notre hypothèse, à savoir, l'appel de Dieu, en lien avec la voix et la pulsion invocante est elle à l'origine de la conversion religieuse chez Saint Augustin ?

3- La vie de Saint Augustin :

Saint Augustin est contemporain de la décomposition de l'Empire Romain et notamment de la prise de Rome par les Barbares en 410. A cette époque l'Empereur Constantin fait de la religion catholique, une religion d'État.

Saint Augustin est né à Thagaste en Algérie en novembre 354, d'une mère, Monique, très pieuse, sanctifiée par l'Église catholique romaine et l'église orthodoxe, et d'un père, Patricius citoyen romain et païen.

Le religieux est un Maître de langue et de culture latine, philosophe et théologien chrétien. Avec Ambroise de Milan et Jérôme de Stridon, il est l'un des quatre pères fondateurs de l'église.

A seize ans, il part à Carthage pour parfaire son éducation. Il fait des études de rhétoriques et est influencé par la philosophie néo-platonicienne élaborée par Plotin.

Pour Plotin, l'univers est composé de trois réalités fondamentales : l'Un, l'intelligence et l'âme. L'homme doit, par une introspection remonter de l'âme, à l'intelligence, puis de l'intelligence à l'Un et accomplir ainsi une union mystique avec Dieu.

Il s'oriente rapidement vers la philosophie puis vers le Manichéisme qui est une religion de l'antiquité. C'est la doctrine des disciples de Mani considérée comme une gnose. Selon eux, deux natures coexistent, l'une bonne et l'autre mauvaise. C'est donc le dualisme qui constitue le fondement de l'univers. Cette interrogation sur l'origine, la création du monde, le bien, le mal et la personne de Dieu se retrouve dans toute l'œuvre du religieux.

Cependant, par la suite, il se détache des manichéens et récuse leurs théories.

En 375, il enseigne la rhétorique et l'éloquence à Carthage. Il y devient évêque. Par la suite, il part vivre à Rome avec sa famille composée de sa femme et de son fils. Il enseigne à Milan et rencontre Saint Ambroise qui devient un modèle pour lui.

En 386, il entend une voix qui lui dit « prends et lis ». Il ouvre alors la bible près de lui et y lit une phrase de Saint-Paul qui l'interpelle. Après cet événement, il décide de se convertir au christianisme, qu'il doit à la grâce divine. Il est baptisé et vit pendant trois ans en communauté. Puis, en 395, il devient évêque d'Hippone. Il y passera le reste de sa vie et devient un des Pères de l'église entre l'an 381 et 430. Il décède le 28 août 430.

Saint Augustin s'est abandonné à Dieu tardivement. En effet, il a longtemps hésité à renoncer aux plaisirs de la vie. En outre, il concevait difficilement que Dieu ne soit qu'un pur esprit. Sa mère a

longuement prié pour sa conversion.

Saint Augustin est issu du courant spiritualiste. Cette doctrine professe que l'esprit est une réalité distincte de la matière et supérieure à tout ce qui est perçu par les sens. L'âme est indépendante du corps. Elle est immatérielle, invisible, indivisible et immortelle. La vie terrestre prépare notre âme à sa libération dans un autre monde.

Il se base sur l'expérience pour décrire ses rapports à Dieu. C'est ce qui lui permet d'élaborer une pensée sur l'âme.

Selon lui, l'homme est livré à un conflit intérieur et est victime de son penchant pour le péché.

De plus, le religieux combat l'hérésie des donatistes, créée par l'évêque Donat qui organise le parti des intransigeants. Le Donatisme est une doctrine chrétienne hérétique. C'est un schisme qui divise l'église pendant trois siècles.

En outre, Saint Augustin est l'auteur de plusieurs ouvrages, traités, lettres et sermons sur la conception du christianisme. Il commente les écritures, compose des dialogues sur la philosophie de Platon et des essais sur la religion romaine antique. Ces principales œuvres sont au nombre de trois. Dans « les confessions », ouvrage autobiographique que nous étudierons ici, il y confesse ses péchés et proclame Dieu. Pour lui, l'homme est souvent victime de son penchant pour les péchés et il est livré à un conflit intérieur. Par la suite, il rédige la « cité de Dieu », qui est une œuvre en vingt deux volumes dans laquelle, il envisage deux cités. L'une terrestre, l'autre céleste. A cette époque l'Empire Romain se décompose et Rome tombe aux mains des barbares. Les chrétiens s'interrogent alors : comment Dieu peut-il abandonner Rome qui vient de se convertir au Christianisme ? Cette question inspire Saint Augustin qui rédige alors la Cité de Dieu. Puis, il compose « de la trinité ». C'est une œuvre en quinze livres qui tend à démontrer la vérité de la trinité en un seul Dieu. Pour le mystique, cette connaissance est essentielle pour comprendre le seigneur.

Afin de tenter de comprendre l'origine de la conversion religieuse de Saint Augustin nous allons nous intéresser à son œuvre autobiographique « les confessions ».

Saint Augustin rédige un ouvrage composé de treize livres à l'âge de quarante-cinq ans. Il est alors évêque d'Hippone depuis deux ans.

Il y analyse son enfance, son adolescence et sa vie à l'âge adulte. Ces périodes sont pour lui remplies de péchés jusqu'au moment de sa rencontre avec Dieu. Il y confesse ses erreurs, et tente d'en comprendre les causes en s'accablant et se justifiant. Il se questionne sur la transcendance divine, la présence de Dieu, le mal, la grâce, l'âme, les mystères de l'univers, un Dieu intemporel contrairement à l'homme. Tout ceci au travers d'une réflexion théologique.

L'œuvre « les confessions » de Saint Augustin est le récit de la recherche de la foi et de sa trouvaille lors de sa conversion qui instaure chez le religieux un changement de vie intégrale.

Nous allons d'abord prendre connaissance, en partie, de la parole de Saint Augustin au travers de ses confessions. Puis nous tenterons une analyse, à l'aide de théories psychanalytiques afin de mettre en évidence le statut de la pulsion invocante et la voix chez ce mystique en lien avec sa conversion religieuse.

4- Le sentiment de Dieu chez Saint Augustin :

A- L'invocation et la recherche de Dieu :

La première interrogation qu'aborde Saint Augustin est l'invocation et la recherche de Dieu.

Il se questionne. Quel est le premier acte ? Invoquer ou louer le Seigneur ? Faut-il connaître Dieu ou l'invoquer ? Sinon comment l'appeler si on ignore son existence ?

Ainsi, faut-il d'abord appeler en soi le Divin ou le célébrer, lui rendre gloire ?

Selon Saint Augustin, quand l'homme cherche Dieu, il le trouve. Quand il l'a trouvé, il le loue, car l'Éternel est grand.

Le religieux nous dit croire en Dieu car il lui a été annoncé. En effet, il a été proclamé par la parole de Jésus Christ. Ce premier, c'est donc fait voix au travers du corps de son fils. D'après Augustin, le verbe s'est fait chair. Il est porteur de l'éternelle vérité.

La croyance du religieux repose donc sur un énoncé qu'il tient pour vrai. Dès lors, il est à la recherche de Dieu par l'invocation de la foi que ce dernier lui a donnée. Cette foi est pour lui un don de Dieu.

Saint Augustin, nous dit avoir invoqué Dieu dès son enfance. « Tout enfant, je vous priais »²⁴⁹. Par son invocation, il demande au Divin de le délivrer, de le protéger. Il invoque le Seigneur par la prière.

Par la suite, le religieux confie qu'il a été appelé par la figure déique, il a été invoqué. « Il me pressait de me retourner et d'appeler à moi, celui qui m'appelait à lui. »²⁵⁰. Il a donc entendu, la voix de ce dernier le « rappeler »²⁵¹.

Dieu appelle le mystique par ces paroles « je suis la voie, la vérité, la vie »²⁵².

Le Seigneur lui a dit à l'oreille du cœur qu'il est éternel, insoumis à la temporalité, il lui a énoncé d'une « voix forte »²⁵³, que Dieu est le créateur de « toutes les natures, de toutes les substances »²⁵⁴.

Il n'y a pas d'autres volontés que celle de Dieu.

Par ailleurs, le mystique s'interroge. Si invoquer Dieu c'est l'appeler en soi, peut-il le contenir ?

Dieu est le créateur de la terre et de l'homme. Or, si les créations de ce dernier le contiennent, le

249 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 7. Format Kindle, 2000, (397-401).

250 Ibid, Livre 13 chapitre 1.

251 Ibid, Livre 12 chapitre 10.

252 Ibid, Livre 7 chapitre 18.

253 Ibid, Livre 12 chapitre 11.

254 Ibid.

seigneur est inclus dans Saint Augustin et Saint Augustin est inclus dans le Divin. En effet, s'il ne le contenait pas il ne serait pas. Ainsi, pour lui, le Divin et l'homme ne font qu'un. Dieu est en l'homme et l'homme est en Dieu.

Il est à la recherche du Seigneur, il le cherche en lui. C'est pourquoi, pour le trouver, il doit se trouver lui-même

Dès lors, d'où appeler Dieu et d'où celui viendrait-il, s'il est dans toutes ses créations ? Et qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-il ?

Par conséquent, tous ces questionnements sur l'invocation, la recherche de Dieu l'amène à s'enquérir sur l'être de Divin mais aussi sur le sien.

B- L' « être » Divin et l' « être » humain.

Saint Augustin s'interroge sur l'être de Dieu. Il tente d'en donner une description. Dieu est « très présent, très caché, très beau et très fort, stable et incompréhensible, immuable et remuant tout, jamais nouveau, jamais ancien... ». Dieu est entier, grand, partout et ineffable. On ne peut l'exprimer, le dire par des mots.

Selon lui, nous ne pouvons nous représenter le Seigneur avec une forme humaine. Il ajoute, ne pas pouvoir parvenir à se représenter un être sans une étendue, sans limites car pour lui cela revient au rien, au néant. Le religieux considère alors, la figure déique comme une substance infiniment étendue.

Il ne peut pas se figurer Dieu au-delà de ce que ses yeux lui permettent de s'imaginer. Il ne peut aller au-delà de l'inimaginable. Pour lui, Dieu ne peut-être connu par les sens.

Selon le religieux, l'âme ne peut trouver son repos dans les créatures, dans l'homme. Elle le trouve auprès du Divin. Les créatures changent, l'Éternel est immuable. Les âmes trouvent en Dieu le repos et l'immutabilité.

Son interrogation sur l'être Divin, l'amène au cours de ses confessions à s'interroger sur lui-même.

Le mystique tente d'expliquer l'homme. Il serait composé de deux êtres. L'un extérieur, le corps. L'autre intérieur, l'âme qui lui permet de monter vers Dieu. Le corps permet ainsi à l'humain d'avoir connaissance de l'extérieur du monde, de l'univers afin d'appréhender l'œuvre de Dieu.

De plus, il se questionne sur ce qu'il été avant d'être sujet, sur ce qu'il a oublié de son enfance, sur son origine. Cependant, bien plus que s'interroger sur son être, il élabore autour de son non-être.

Le mystique se questionne sur son être et sur son non-être. A-t-il était avant de naître ? Il énonce n'avoir aucun souvenir de sa période infantile : « je n'ai nul souvenir d'alors »²⁵⁵, « cet âge, seigneur, que je ne me souviens pas d'avoir vécu »²⁵⁶. Durant cette époque, il ignorait la nature et la voix du Seigneur, il pêché, écoutant uniquement ses besoins et ses envies : « car alors que savais-je ? Sucrer, savourer avec délices, pleurer aux offenses de ma chair, rien de plus. »²⁵⁷.

En outre, il évoque les moments d'allaitement. Selon lui, le lait qu'il boit des seins de sa mère et de ses nourrices est un don, une prédisposition donnée par Dieu. Ainsi, il est allaité par le lait de Dieu. Il rend alors, grâce à Dieu pour les dons qu'il a reçus pendant son enfance.

Par la suite, il s'attache à expliquer comment il est passé du nourrisson à l'enfant doué de parole.

Saint Augustin a acquis la parole, par la force de l'intelligence donnée par Dieu. Il explique comment il a pu y accéder. En alliant les gestes à la parole, les cris, l'agitation par lesquels il tenté de s'exprimer se sont peu à peu transformés en mots. En mettant du signifié sur le langage du corps, sur les gestes et le ton de la voix, il a pu entrer dans « la société de la vie humaine »²⁵⁸.

255 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 5. Format Kindle, 2000, (397-401).

256 Ibid, Livre 1 chapitre 7.

257 Ibid, Livre 1 chapitre 5.

258 Ibid, Livre 1 chapitre 7.

C- Dieu détient la vérité sur toutes choses.

Pour répondre à tous ses questionnements, il doit trouver la vérité de Dieu. En effet, seul le Divin détient la vérité de toute chose, la vérité absolue. La recherche de celle-ci sera récurrente tout au long de sa vie. Il s'oriente d'abord vers les manichéens pour la trouver. Puis, il s'aperçoit de son erreur et de leurs impostures. Il se tourne alors vers Dieu et l'église.

Dès lors, il est en quête du Seigneur, il l'appelle, l'invoque, afin qu'il lui réponde.

La voix de Dieu est porteuse de la vérité absolue, sur tout et pour tout, puisqu'il est à l'origine de toutes choses, tout né de la grâce de Dieu. Mais, elle est aussi détentrice d'une promesse de jouissance illimitée et éternelle : « nous ressusciterons tous sans néanmoins être tous changés »²⁵⁹.

Il demande à Dieu de dire à son âme qu'il est son salut : « parler haut, que j'entende. L'oreille de mon cœur est devant vous, Seigneur ; ouvrez-la, et « dites à mon âme: je suis ton salut », que je cours après cette voix et que je m'attache à vous »²⁶⁰. De plus, l'œuvre de Dieu représente « un lieu de repos inaltérable »²⁶¹. Dieu promet « tu ne perdras rien, tes plaies seront fermées, tes langueurs guéries, tout ton être éphémère rétabli, renouvelé, lié à toi même. »²⁶². N'est-ce pas là alors, la promesse de ces paroles ?

De ce fait, la voix du Divin est porteuse de la rédemption. Il sauve l'homme du mal et du péché afin de lui rendre sa liberté. Dès lors, la parole de Dieu est accusatrice. L'Éternel accuse l'homme de pécher et lui pardonne.

259 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 2 chapitre 9, Format Kindle, 2000, (397-401).

260 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 5. Format Kindle, 2000, (397-401).

261 Ibid, Livre 3 chapitre 11.

262 Ibid.

D- La voix de Dieu accuse l'homme qui pêche :

Saint Augustin, nous dit se souvenir qu'il a été un de ceux que ces paroles accusent. Il dit dans sa jeunesse avoir été impur, débauché et emprunt aux vices, il été soumit « aux charnelles corruptions de son âme »²⁶³. Il souhaite les énoncer afin de pouvoir aimer Dieu.

Il évoque alors l'Action de grâce, qui est une attitude de reconnaissance envers Dieu, qui pardonne notamment les péchés de l'homme, il reconnaît l'amour de Dieu et en le remercie.

Il se confesse alors à Dieu, il avoue donc ses péchés et demande l'absolution. Il déclare ainsi sa foi au Seigneur. En effet, la déité bénit l'homme juste, cependant, l'être humain a d'abord été pécheur, ceci par le péché originel d'Adam.

Saint Augustin se reconnaît dans les paroles de Dieu. Dieu dit « fils des hommes, jusqu'à quand ces cœurs appesantis ? Pourquoi-aimez vous la vanité et cherchez-vous le mensonge? »²⁶⁴.

Dans ces propos, le religieux y voit un écho avec son propre être qui aimait la vanité et le mensonge puisqu'il refusait la vérité de Divin.

Il nous dit pécher contre Dieu : « C'est de lui que mon âme implore sa guérison, parce qu'elle a péché contre lui »²⁶⁵. Il s'accuse et confie avoir commis des crimes contre le Seigneur, contre les autres et contre lui-même.

Au départ, Saint Augustin nous dit qu'il préfère dénier cette nature humaine qui l'oriente vers le mal. Il accuse un autre extérieur à lui. Pourtant, il s'aperçoit que ces deux entités n'en forment qu'une. Elles sont en lui. Dès lors, le religieux s'interroge sur l'origine du mal.

Il énonce lutter contre ses pulsions : « souffrais et je me torturais, m'accusant moi-même avec une amertume inconnue, retournant et me roulant dans mes liens [...]votre sévère miséricorde me flagellait à coups redoublés et de crainte et de honte »²⁶⁶.

Pour lui, il y a alors, deux natures. L'une bonne, Dieu et l'autre mauvaise qui l'en éloigne. Il perçoit donc deux volontés.

D'après le religieux, l'origine de son déni était son manque de croyance. Et ce qui va l'éloigner de cette vile nature est la parole de Dieu. La voix de ce dernier le délivre des ténèbres.

Il se confesse alors, « non de la bouche et de la voix, mais en paroles de l'âme, en cris de la pensée qu'entend votre oreille »²⁶⁷.

263 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 2 chapitre 1, Format Kindle, 2000, (397-401).

264 Ibid, Livre 9 chapitre 4.

265 Ibid, Livre 4 chapitre 11.

266 Ibid, Livre 8 chapitre 11.

267I bid, Livre 10 chapitre 1.

E- De l'enfant à la mamelle, sourd à la voix de Dieu, à l'enfant à la parole :

Pour Saint Augustin, le temps où il était « l'enfant à la mamelle »²⁶⁸, celui de l'infans est un moment de péché : « la faiblesse du corps au premier âge est innocente, l'âme ne l'est pas »²⁶⁹.

De cette période, il n'en a aucun souvenir : « des prémices de ma vie et de mon enfance dont je n'est point souvenir »²⁷⁰, « à cet âge, seigneur, que je me souviens pas avoir vécu »²⁷¹.

Par la suite, il passe de l'enfant au sein à l'enfant à la parole. A partir de ce moment, des souvenirs émergent : « car déjà, l'enfant à la mamelle était devenu l'enfant qui essaye la parole »²⁷². Il tente alors, de définir son accès à la parole. Il dit avoir eu recours à sa mémoire pour « s'emparer des mots qui frappaient mon oreille, et quand une parole décidait un geste, un mouvement vers un objet, rien ne m'échappait et je connaissais que le son précurseur était le nom de la chose qu'on voulait désigner »²⁷³, « ces paroles exprimant des pensées différentes dans une syntaxe invariable, je notais peu à peu leurs significations et dressant ma langue à les articuler, je m'en servais enfin pour énoncer mes volontés. Et je parvins ainsi à pratiquer l'échange des signes expressifs de nos sentiments et j'entrais plus avant dans l'orageuse société humaine, sous l'autorité de mes parents et de la conduite des hommes plus âgés »²⁷⁴.

F- Dieu nourrit l'homme :

Pour Saint Augustin « l'aliment de son enfance »²⁷⁵, le lait maternel est un don de Dieu : « mes nourrices me donnaient ce qu'elles avaient reçu de vous »²⁷⁶. Selon le religieux, c'était une affection prédisposée qu'elles voulaient lui donner ce que l'opulence du Divin leur prodiguaient.

Dieu est le principe tandis que sa mère et ses nourrices sont la source de cet allaitement.

A plusieurs reprises, dans la suite de ses confessions, Dieu a cette fonction, il est le principe qui nourrit l'homme : « c'était de vous seul, ô vérité, sans changement et sans ombre que j'avais faim et

268 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 7. Format Kindle, 2000, (397-401).Ibid.,

269 Ibid.

270 Ibid, Livre 1 chapitre 5.

271 Ibid, Livre 1 chapitre 7.

272 Ibid.

273 Ibid.

274 Ibid.

275 Ibid, Livre 1 chapitre 5.

276 Ibid.

soif »²⁷⁷, « voilà donc trois bouches affamées exaltants entre elles leurs mutuelles indigences et attendant de vous leurs nourritures au temps marqué »²⁷⁸

G- La voix de Dieu chez Saint-Augustin.

La place de la voix, de la parole de Dieu et ce quelle véhicule est prépondérante chez Saint Augustin.

Il s'interroge sur la différence entre la voix de l'homme et celle du Divin. Ce qui lui permet de tenter d'appréhender l'être de cette dernière. C'est pourquoi il s'efforce d'analyser la voix humaine et celle de Dieu.

Pour lui, les voix humaines commencent et finissent, elles sont inscrites dans le temps.

Il souhaite que Dieu parle, un Dieu éternel, tout comme sa voix, contrairement à celle de l'homme : « Et qu'il parle lui seul, non par ses créatures, mais par lui-même, et que son verbe nous parle, non plus par la langue charnelle, ni par la voix de l'ange, ni par le bruit de la nuée, ni par l'énigme de la parole, mais qu'il nous parle lui seul que nous aimons en tout, qu'en l'absence de tout, il nous parle »²⁷⁹.

Dieu parle à Saint Augustin. Selon lui, la parole de l'Éternel provient des écritures, « qu'elle parle dans le temps ; et le temps n'atteint pas jusqu'à mon Verbe qui demeure en moi dans mon éternité. Ce que tu vois par mon esprit, c'est moi qui le vois, et ce que tu dis par mon esprit, c'est moi qui le dis, mais tu vois dans le temps que je vois, tu parles dans le temps et ce n'est pas dans le temps que je parle. »²⁸⁰

Il s'interroge sur ce qu'est la parole de Dieu. Selon lui, la voix de Dieu laisse place au silence. Mais avant cela, « elle commence et finit, ses syllabes résonnent et s'évanouissent, la seconde après la première, la troisième après la seconde, ainsi de suite, jusqu'à la dernière, et le silence après elle »²⁸¹. Dès lors, cette voix qui n'est pas éternelle, mais s'évanouit peu à peu est l'expression d'une créature dotée d'un corps qui provient de la volonté de Dieu. Ainsi, une créature transporte sa voix en parole et l'inscrit dans la temporalité humaine.

277 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 3 chapitre 6. Format Kindle, 2000, (397-401).

278 Ibid, Livre 10 chapitre 6.

279 Ibid, Livre 9 chapitre 11.

280 Ibid, Livre 13 chapitre 29.

281 Ibid, Livre 11 chapitre 5.

La parole de Dieu est humaine et portée par Jésus-Christ, mais la voix de Dieu est immuable et éternelle. C'est une voix intérieure qui parle à l'être humain. Pour lui, la parole divine enseigne, car elle est le principe de la connaissance, elle est la cause et à la fois la voix qui parle. La vraie parole de la Dété est celle transmise par Jésus, le Verbe de Dieu fait chair. Cette parole apprend à l'homme grâce à « l'immuable vérité de Dieu »²⁸², si elle ne le faisait pas elle ne serait pas une parole.

Dieu appelle l'homme par ses paroles : « je suis la voie, la vérité, la vie »²⁸³. Elle s'est incarnée dans la chair en la personne du Christ pour promulguer la sagesse du Divin afin qu'elle nourrisse les êtres humains.

Pour lui, le Verbe de Dieu, n'est pas un homme, bien qu'il en ait le corps, mais il est Dieu. Ainsi, il se fait voix au travers d'une enveloppe corporelle.

D'après Saint-Augustin, la voix de celui que Dieu appelle son « fils aimé »²⁸⁴, « retentit et passe, elle commence et finit »²⁸⁵. Puisque cette voix est temporelle, elle est l'expression « d'une créature, organe temporel »²⁸⁶ de l'éternelle volonté de Dieu.

En contrepartie, l'être humain perçoit la voix du Seigneur au travers de son fils, par son corps, par « son oreille extérieure »²⁸⁷ qui porte les paroles à l'âme qui possède « une oreille intérieure »²⁸⁸ qui s'approche selon lui, du Verbe éternel et donc de la voix hors temporalité de Dieu : « L'âme a comparé ces accents fugitifs à l'éternité silencieuse de votre Verbe »²⁸⁹. Pour Saint Augustin, le Verbe est la voix intérieure qui lui parle, elle est le principe de tout.

Ainsi, l'oreille humaine est uniquement capable de percevoir la parole de Dieu porté par une créature issue de ce dernier, par une voix temporelle, contrairement à l'âme, qui est proche de la voix éternelle de Dieu, une voix silencieuse. Elle est « sans fin, sans successions, sans écoulement »²⁹⁰, elle est infinie, car Dieu est éternel. Les paroles du Seigneur sont créatrices, portées par ses créatures qui sont passagères, tout comme ses créations. Elles créent le monde et toutes les choses. Il est le créateur de toutes les créatures, « que la lumière soit, et la lumière fut »²⁹¹, « et vous avez parlé, et cela fut, et votre seule parole à tout fait »²⁹².

Il s'interroge alors, mais de quelle parole de Dieu s'est-il servi pour « produire le corps »²⁹³ dont les

282 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 11 chapitre 8. Format Kindle, 2000, (397-401).

283 Ibid, Livre 7 chapitre 18.

284 Ibid, Livre 6 chapitre 11.

285 Ibid.

286 Ibid.

287 Ibid, Livre 11 chapitre 5.

288 Ibid.

289 Ibid, Livre 11 chapitre 6.

290 Ibid, Livre 11 chapitre 6.

291 Ibid, Livre 13 chapitre 10.

292 Ibid, Livre 11 chapitre 5.

293 Ibid, Livre 11 chapitre 6.

paroles créatrices sont sorties ?

Saint Augustin nous apprend que pour entendre Dieu, il faut s'ouvrir à sa voix, sinon on y reste sourd. C'est un don, un acte volontaire, un acte intérieur aidé par la grâce du Seigneur.

Si l'homme ne s'ouvre pas au « langage de la miséricorde »²⁹⁴ du seigneur, il y reste sourd.

Le religieux ne veut pas rester sans entendre cette voix qui, selon lui, s'écoute avec « l'oreille du cœur »²⁹⁵, cette voix qui s'adresse à l'intérieur de l'âme. Ainsi, il demande à Dieu d'ouvrir son oreille et de dire à son âme « je suis ton salut »²⁹⁶. Il adresse une demande au Seigneur. Il souhaite être entendu.

Il souhaite écouter la voix du Divin. Une voix qui lui est « plus douce que la chaîne des voluptés. Donnez moi ce que j'aime, votre voix est mon amour et vous m'avez donné de l'aimer »²⁹⁷.

La voix de Dieu semble, pour le mystique enivrant. C'est une voix qu'il souhaite entendre, qu'il aime et l'attire, une voix qui l'appelle, et qui est porteuse de vérité. Elle l'a dit et l'a porté. Cette vérité n'a pas de langage, pas « d'organe »²⁹⁸, elle est « sans voix, [...] sans murmure de syllabe »²⁹⁹. La vérité de l'être Divin ne peut être dite par des mots, elle est sa voix, pas sa parole. Dès lors qu'elle devient parole, elle n'est plus la vérité, car elle ne peut tout dire, elle est manquante et échappe.

Ainsi, il souhaite entendre Dieu et que Dieu l'entende.

Les événements de la conversion de Saint Augustin sont en lien avec cette voix de Dieu, puisqu'il nous expose trois événements majeurs qui l'ont aidé dans sa recherche du Divin. Tout d'abord, deux oracles racontés par sa mère, puis le chant d'une jeune fille.

Ainsi, il évoque le récit d'une vision de sa mère. Puis, il nous fait part de la parole d'un évêque en réponse aux interrogations de cette dernière.

294 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 10 chapitre 6. Format Kindle, 2000, (397-401).

295 Ibid, Livre 1 chapitre 5.

296 Ibid.

297 Ibid, Livre 11 chapitre 2.

298 Ibid, Livre 11 chapitre 3.

299 Ibid.

H- L'appel de Dieu.

La mère de Saint Augustin a des visions. Pour Saint Augustin ce sont des oracles, donc une réponse de Dieu que ce dernier donne à sa mère. Elle l'interroge donc Dieu au sujet de son enfant et celui-ci lui répond.

Elle transmet alors la parole du Seigneur à son fils.

Lors du premier oracle, sa mère pleure de désespoir de ne pas voir son fils trouver la foi en Dieu. Elle a alors une vision qu'elle raconte à Saint Augustin.

Un jeune homme vient à elle. Il l'interroge sur l'origine de sa peine. Elle lui répond qu'elle pleure la perte de son fils. L'homme dit alors, de ne plus être peiné. Il ajoute que là où elle est son fils est aussi. La femme se tourne et voit alors son enfant à ses côtés. En conclusion de ce récit, elle lui dit : « il ne m'a pas été dit, où il est tu seras, mais il sera où tu es »³⁰⁰. Cette parole a « frappé »³⁰¹ le mystique.

Le deuxième oracle, à lieu par la suite, de la bouche d'un évêque. La mère de Saint Augustin lui demande de l'aide afin que son fils trouve la foi. Celui-ci lui répond de le laisser et de prier pour son enfant. Il ajoute qu'il reconnaîtra ses erreurs, car lui aussi a été auparavant manichéens : « il est impossible que l'enfant de telles larmes périsse »³⁰². Cette réponse pour la mère de Saint Augustin est « une voix sortie du ciel »³⁰³. Elle est donc encore une fois rattachée à Dieu.

A chaque fois, que la mère du religieux s'adresse à Dieu pour pleurer le manque de foi de son fils et demande de l'aide au Seigneur, elle reçoit une réponse qui lui dit que le Seigneur n'abandonne pas son fils. Qu'il est avec lui.

Bien que, Saint Augustin entend la voix de Dieu, il ne peut s'empêcher de douter.

Cependant, alors que le religieux s'interroge sur la vérité, car il ne peut la voir, une parole lui ôte se doute. Dieu dit alors, « je suis celui qui est »³⁰⁴. Cette parole est pour le religieux la preuve de l'existence de la vérité du Seigneur.

Mais le réel déclencheur de la conversion de Saint Augustin est la voix d'une jeune fille qui sort

300 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 3 chapitre 11. Format Kindle, 2000, (397-401).

301 Ibid.

302 Ibid, Livre 3 chapitre 12.

303 Ibid.

304 Ibid, Livre 11 chapitre 7.

d'une maison voisine et qui chante « prends, lis ! Prends, lis ! »³⁰⁵. Cette voix survient alors, qu'il pleure sur ses erreurs passées. Il cherche si cela est un refrain en usage dans un jeu d'enfant, mais rien ne lui revient en mémoire. Il l'interprète alors, comme un ordre divin d'ouvrir le livre de l'apôtre et de le lire. Il se remémore qu'Antoine à la lecture d'un évangile avait perçu comme adressées à lui certaines paroles. Cet oracle l'avait converti à Dieu, tout comme la chanson de la jeune fille convertie Saint Augustin à Dieu. A l'ouverture du livre de l'apôtre et il lit « ne vivez pas dans les festins, dans les débauches, ni dans les voluptés impudiques, ni en conteste, ni en jalousie ; mais revêtez-vous de notre Seigneur Jésus-Christ, et ne cherchez pas à flatter votre chair dans ses désirs »³⁰⁶. Le religieux y reconnaît ses péchés.

En outre, on note que c'est un chant, chanté par une jeune fille qui l'attire. Une mélodie frappée de parole. Or Saint Augustin est attiré par le chant et notamment les plaisirs de l'ouïe.

I- Le plaisir de l'ouïe.

Dans le livre 10 au chapitre 33, il énonce que l'harmonie des chants permet aux paroles sacrées de pénétrer son esprit par une flamme d'amour. C'est le chant des paroles de Dieu qui l'attire.

Saint-Augustin nous apprend qu'il a été délivré par Dieu des plaisirs de l'oreille. Pourtant, il reste sensible aux mélodies qui véhiculent les « saintes pensées »³⁰⁷. Il se demande s'ils ne leur accordent pas trop d'importance, « sentant que par cette harmonie, les paroles sacrées pénètrent mon esprit d'une vive flamme d'amour ; et je vois que les affections de l'âme et leurs natures variées retrouvent chacune sa note dans les modulations de la voix »³⁰⁸.

Ainsi, lors de ses confessions, Saint-Augustin aborde plusieurs points au travers de Dieu et de lui-même. Notamment, l'invocation et la convocation, l'appel, l'être, le non-être, le péché et la rédemption.

Il s'interroge sur la voix du Seigneur. Une voix accusatrice, créatrice de toutes choses, porteuse de la vérité absolue, de la jouissance et de la vie éternelle.

305 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 8 chapitre 11. Format Kindle, 2000, (397-401).

306 Ibid.

307 Ibid, Livre 9 chapitre 33.

308 Ibid.

Il nous confie son difficile chemin vers Dieu, rempli de doutes, de sacrilèges et parfois d'impiétés. Ses confessions lui permettent de se repentir et d'accéder à l'amour de Dieu.

Saint Augustin dans le Livre VII, chapitre IX, le religieux analyse la divinité du Verbe dans les livres platoniciens en nous relatant ce qu'il y a lu et ce qu'il n'y a pas lu. A l'instar du religieux, dans une certaine mesure, cette première partie énonce ce que nous avons pu lire des confessions du mystique. A présent, nous allons aborder ce que nous n'y avons pas lu.

Partie analyse :

5-L'invocation de Dieu ou la constitution du sujet :

A- *L'infans est sourd à la parole de Dieu* :

Comme nous avons pu le constater, un des questionnements de Saint Augustin, porte sur l'invocation et la connaissance de Dieu.

En effet, comment invoquer quelqu'un dont on ignore l'existence.

Le religieux soulève un point fondamental. L'invocation de l'Autre passe par sa connaissance ou plutôt par sa reconnaissance.

D'après J.M Vives, dans son article intitulé « pulsion invocante et destins de la voix », au commencement de son existence le nouveau-né exprime sa souffrance par un vagissement. En première instance ce hurlement n'est pas un appel. Cependant, il le devient par la réponse de la voix de l'Autre : « que veux-tu que je te veuille »³⁰⁹p.6.

Cet Autre inscrit alors, l'enfant dans son désir, il appelle le sujet à être. Ainsi, pour que le sujet existe, il faut que l'autre l'appelle et le nomme.

Il le reconnaît en tant qu'être en localisant un désir sur ce cri.

Dès lors, ce cri dénué de toutes significations, pur signifiant, par la réponse et l'interprétation désirante de cet Autre inscrit le sujet dans la signification.

Le cri « pur » devient un cri « pour ». Vives ajoute que la matérialité du son est voilée par le travail de la signification et permet au sujet d'advenir.

L'enfant est dépossédé de son cri, il trouve alors sa voix. Il doit être invoqué, appelé par l'Autre afin qu'il advienne en tant que sujet.

Ainsi, il est possible que Saint Augustin, bien plus que se questionner sur l'invocation et la connaissance de Dieu, s'interroge sur la constitution du sujet, de l'être doué de parole. Ceci, notamment, au travers de la constitution d'un point sourd.

En effet, le mystique, dans les confessions s'interroge sur son être et sur ce qu'il était quand il était nourrisson. Il tente de se remémorer l'époque infantile dont il n' a aucun souvenir : « je n'ai nul souvenir d'alors »³¹⁰, « cet âge, seigneur, que je ne me souviens pas d'avoir vécu »³¹¹. De ce temps,

309 Jean-Michel Vives, *Pulsion invocante et destins de la voix*, Recherche cliniques en psychanalyse, Paris, L'harmattan, 2002.

310 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 5. Format Kindle, 2000, (397-410).

311 Ibid, Livre 1 chapitre 7.

donc, il n'en trouve aucun vestige. Durant cette époque, il ignore la nature et les dons de Dieu : « car alors que savais je ? Sucrer, savourer avec délices, pleurer aux offenses de ma chair, rien de plus ». ³¹² Il était dans une jouissance aut centrée et sourd à la voix du Seigneur. En effet, d'après Vives, pour que l'enfant puisse advenir en tant que sujet, il doit se rendre sourd à la continuité produite par la voix de la mère, mais aussi à celle du cri de l'infans.

Ce point sourd permet à l'infans de devenir parlant et émetteur, « il doit pouvoir se rendre sourd au timbre primordial pour parler sans savoir ce qu'il dit, c'est-à-dire comme sujet de l'inconscient. » ³¹³. Il doit donc, se rendre sourd au son pur et réel de la voix, se détacher de la musicalité pour entendre le sens.

Dès lors, à l'époque de l'infans, Saint Augustin ignorait la voix de Dieu, il ne pouvait l'entendre. Il n'avait pas encore été invoqué par l'Autre et n'avait pas encore constitué ce point sourd qui lui permet de ne pas rester dans la pure matérialité sonore de la voix de l'Autre et d'invoquer à son tour un autre non sourd qui l'entende.

Lacan, dans son séminaire l'angoisse ³¹⁴ (1963), nous apprend que la voix résonne dans le vide de l'Autre. Le sujet doit incorporer la voix de l'altérité pour advenir. C'est-à-dire, une voix caractérisée par l'autre. Dès lors, la voix détachée du sujet apparaît comme étrangère. Pour le psychanalyste, la voix ne s'assimile pas, elle s'incorpore. C'est-à-dire, qu'elle n'est pas une substance extérieure au corps que le sujet aurait transformé à l'intérieur de lui-même mais elle fait partie de lui, elle est en lui. En ce sens, elle peut moduler le vide qui est en chaque être humain, chaque sujet manquant, soumis au refoulement originaire.

Ainsi, au départ, Saint Augustin énonce qu'il était sourd aux paroles du Divin, transportées vers l'homme, en parole, par son Verbe, Jésus Christ. Mais l'était-il vraiment ?

Ce n'est pas une réelle surdité, il n'était pas sourd à la voix de Dieu, si nous la plaçons du côté du grand Autre. Durant le temps de l'infans, il ne faisait qu'un avec cette dernière. Ceci dans un état d'omnipotence, d'indifférenciation et de fusion à l'Autre. Ainsi, il ne pouvait pas l'attribuer à Dieu. Elle ne pouvait pas venir d'un ailleurs. Lorsqu'il s'est constitué en tant que sujet, au moment où il a créé le point sourd, cette voix Autre a pu se constituer et n'être qu'un pur signifiant auquel Saint Augustin n'a pas accès. Il localise alors cette dernière sur la voix de Dieu. Il remplace ce trou, ce vide, ce manque, laissés par le refoulement originaire par le signifiant Dieu. Ce dernier, loin de combler son manque le renvoie à cette béance. Dès lors, il désire trouver la figure Divine afin de

312 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 5. Format Kindle, 2000, (397-401).

313 Jean-Michel Vives, *Pulsion invocante et destins de la voix*, Recherche cliniques en psychanalyse, Paris, L'harmattan, 2002, P.79.

314 Jacques Lacan, *Séminaire X, L'angoisse*, Leçon du 5 juin 1962-1963. Version numérique AFI. P.333.

comblent son incomplétude. Le désir conscient de Dieu vient masquer le désir inconscient de retourner à l'Autre auquel il a dû renoncer pour s'actualiser en tant que sujet.

Par la suite, il a pu entrer « dans la société de la vie humaine »³¹⁵ en créant ce point sourd, il s'est ouvert au sens, à la parole et à la voix de Dieu. Il a entendu la voix du Seigneur quand il n'était plus « l'enfant à la mamelle [...] l'enfance ne s'est pas retirée ; où serait-elle allée ? Et pourtant, elle n'était plus, car déjà l'enfant à la mamelle était devenu l'enfant qui essaie la parole »³¹⁶. Il dissocie donc bien les deux phases de la construction psychique de l'enfant. Une première dans un état de fusion à l'Autre, l'infans ou « l'enfant à la mamelle » et l'enfant en tant que sujet, « l'enfant qui essaie la parole ».

B- De l'infans à l'enfant : l'ouverture à la parole de Dieu :

Le religieux continue son analyse, il tente de donner une explication de son accession à la parole. Selon lui, en alliant les gestes à la parole, les cris et l'agitation qui lui servaient de moyens de communication se sont peu à peu transformés en mots.

Donc, en transposant du sens sur le langage du corps, sur la voix, il a pu accéder à la parole.

Selon Didier Anzieu dans *psychanalyse et langage*³¹⁷, le langage parlé est une élaboration ultérieure de ce cri dont le sujet garde une efficacité magique, et même dans certains cas, la parole est le moyen privilégié de satisfaction quasi hallucinatoire.

a- Le sujet à la conquête de sa voix :

En outre, si nous reprenons Lacan, le sens que met l'instance maternelle sur le cri de l'enfant, l'assigne à une place. Le cri pur son, le cri réel, hors représentation, hors symbolisation, pur signifiant, devient alors pris dans le désir de la mère qui lui attribue un sens. De ce fait, ce cri pur, comme nous l'avons dit, devient un cri pour. Il signifie quelque chose pour quelqu'un. L'enfant va alors conquérir sa voix. Cette voix pure son, s'inscrit dans la symbolisation et la signifiance.

315 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 7. Format Kindle, 2000, (397-401).

316 Ibid.

317 Didier Anzieu, *Psychanalyse et langage : du corps à la parole*. Paris, Dunod, 2003, (1977).

Pour Lacan, le signifiant est en lien avec la voix. Il dit : « le fait qu'il y est du signifiant y est absolument essentiel, et le principal truchement de son expérience de la réalité, c'est tout de même la voix »³¹⁸.

Le langage gestuel et sonore utilisé par le bébé se transforme peu à peu en mot, car il perd sa matérialité et il l'associe à la permanence d'un sens. Lacan, dans le séminaire *Angoisse*³¹⁹, énonce qu'au départ le sujet ne peut pas communiquer, car tous les instruments de la communication sont du côté du grand Autre. Il va alors les recevoir de ce dernier. Le psychanalyste ajoute, « c'est par l'Autre qu'il reçoit son propre message »³²⁰. Ce qui émerge en premier est un « qui suis je ? ».

Cette question est inconsciente, car il ne peut pas la formuler. La réponse apportée par l'Autre est « tu es », il reçoit donc tout d'abord son message sous forme inversé. Il commence par avoir la réponse.

Ce « tu es » est d'abord entendu sans interruption, sans attribut et pourtant « si interrompu que soit le message et donc insuffisant, il n'est jamais informe, à partir de ce fait que le langage existe dans le réel, qu'il est en cours, en circulation et qu'à son propos, à lui, le sujet dans son interrogation supposée primitive, qu'à son propos beaucoup de choses dans le langage sont d'ores et déjà réglées »³²¹.

Lacan ajoute, tout ce que reçoit le sujet de l'Autre par le langage, il le reçoit sous la forme vocale. Ainsi, pour lui, le langage est lié à une sonorité perçue par l'oreille qui est un appareil sensoriel résonateur.

L'enseignement que l'enfant reçoit lui vient essentiellement de la parole de l'adulte.

Dans le séminaire « le désir et son interprétation »³²², il ajoute le sujet dans une première étape se constitue par rapport au sujet qui parle.

Le sujet l'interroge donc comme sujet, il est sujet pour l'autre, il est inscrit dans la dimension du langage car l'autre l'est. Il est alors sujet pour un sujet.

La première position de sujet se fait par le fait que l'Autre est le lieu de l'articulation de la parole.

L'enfant à sa naissance est dans l'articulation à l'Autre, si celui-ci lui répond au-delà de ce qu'il a formulé dans sa demande. Il va alors se saisir dans l'au-delà de la parole, en tant que sujet barré, sujet divisé, soumis à la même « tragédie »³²³ que l'autre, sujet de la parole. Cependant, la vraie réponse, il ne l'obtient pas, car elle est dans l'Autre. Il y a un vide, un manque. Il aura rencontré dans

318 Jacques Lacan, *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*. Leçon du 05/02/58. Version numérique AFI, 1956-1957.

319 Jacques Lacan, *Séminaire X, L'angoisse*, Leçon du 5 juin 1963, Version numérique AFI. P.333, 1962-1963.

320 Ibid, P.338.

321 Ibid

322 Jacques Lacan, *Séminaire VI, Le désir et son interprétation*, Leçon du 20 mai 1959, Version numérique AFI. P.388, 1958-1959.

323 Ibid, P.391.

l'Autre une première satisfaction originelle, mais qu'il ne retrouvera plus jamais.

A chaque demande, la réponse apportée ne sera plus jamais satisfaisante. Il sera alors toujours à la recherche du premier objet entièrement satisfaisant. Il s'inscrit alors dans l'imaginaire dans le fantasme de retrouver cet objet « a » perdu.

En effet, l'imaginaire est en lien avec le stade du miroir qui permet au sujet d'émerger. Au départ, l'enfant se vit comme morcelé. Il est dans l'indifférenciation entre le corps de sa mère, le sien et le monde extérieur. Par la suite, lorsque l'enfant est dans les bras de sa mère, il verra son image dans le miroir et se reconnaîtra comme un autre. C'est l'autre du miroir. Il s'instaure alors une méconnaissance inaugurale de l'être humain sur la vérité de son être et de son aliénation à l'image qu'il va donner de lui-même. C'est l'avènement du narcissisme primaire. L'enfant se tourne vers la mère qui le nomme. Cette nomination l'inscrit dans le symbolique. Le stade du miroir se place à la formation du moi.

C'est à ce moment, note Lacan, que surgit le « a », « en tant qu'il est directement par rapport au désir »³²⁴. « Cet objet est le support autour de quoi, au moment où le sujet s'évanouit devant la carence du signifiant qui répond de sa place au niveau de l'Autre, il trouve son support dans cet objet ».³²⁵ L'objet a est ce qui chute de l'imaginaire, il n'est pas pris dans le spéculaire, il s'inscrit dans la division du sujet.

Le sujet est donc divisé. Il tente de « s'authentifier »³²⁶ comme sujet de la parole dans la demande adressée à l'Autre. Mais il reste en tant que sujet divisé, suspendu au niveau de l'Autre. Il remplace alors le trou de cet Autre du signifiant qui lui répond par un reste.

Le fantasme s'inscrit dans cette division du sujet et le reste. Il marque le moment où le sujet disparaît ne trouvant rien dans l'Autre qui lui permet de s'unifier, de se situer et de se nommer dans le discours de l'Autre, en tant que sujet de l'inconscient. C'est alors à ce moment que surgit selon Lacan, le « a » qui supplée au signifiant manquant.

Le manque inscrit le sujet dans la parole. Il est donc un effet de la marque du signifiant sur l'être de parole. Le message langagier vient de l'Autre. Ainsi, le désir du sujet parlant est le désir de l'Autre. Le sujet devient désirant à partir de l'inscription du manque dans le désir de la mère qui l'inscrit comme un manque propre au langage. Ce manque sépare le sujet de l'objet perdu.

Le désir émerge dans un au-delà de la demande, dans un manque d'objet. L'instance maternelle doit laisser de la place au manque dans la satisfaction de la demande. La formation d'un fantasme,

324 Jacques Lacan, *Séminaire VI, Le désir et son interprétation*, Leçon du 20 mai 1959, Version numérique AFI, P.392, 1958-1959.

325 Ibid.

326 Ibid.

représentation imaginaire de l'objet perdu vient enregistrer la perte de l'objet. L'objet a est la cause du désir, le socle du fantasme.

Le sujet se crée des scénarios fantasmatiques derrière lesquels on y retrouve l'objet a, qui est la cause du désir inconscient. Ici, il se localise sur la voix, Saint-Augustin désire celle-ci, l'entendre, entendre la voix de l'Autre. Nous reviendrons sur la notion de fantasme par la suite.

Par conséquent, c'est cette accession à la parole en le délivrant « de la volupté de l'oreille »³²⁷ qui permet à Saint Augustin d'entendre dans la voix de Dieu. Toutefois, il ajoute rester charmé et sensible à la musicalité des chants, plus qu'à la parole, donc au pur son.

Ainsi, Saint Augustin a du créer un point sourd afin de se détacher de la pure voix pour se subjectiver, entrer dans le monde humain, dans un monde de parole, par le refoulement originaire de la voix.

Le mystique a donc du se rendre sourd « au timbre primordial »³²⁸, « le son réel »³²⁹, « la musicalité de la voix »³³⁰.

Selon Vives, c'est à cet instant que le sujet « qui était invoqué par le son originaire va, par la parole, devenir invoquant »³³¹. Pour Saint Augustin, cet accès à la parole est un don de Dieu. Un don de l'Autre. En effet, il y accède, car l'Autre l'a invoqué, sans cette invocation, il est impossible pour lui de conquérir son propre être. Il est en capacité d'appeler, car il a été appelé.

C'est par ce biais qu'il conquiert sa voix et peut donc, à son tour, invoquer un autre non sourd en capacité de l'entendre.

327 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 9 chapitre 23. Format Kindle, 2000, (397-401).

328 Jean-Michel Vives, *Pulsion invocante et destins de la voix*, Recherche cliniques en psychanalyse, Paris, L'harmattan, 2002.

329 Ibid.

330 Ibid.

331 Ibid.

b- La voix une source de jouissance :

Vives ajoute, que c'est sur ce point sourd que vient agir la pulsion invocante. Le sujet n'a pas oublié l'acte par lequel il s'est rendu sourd à la voix originaire. Il a une source de jouissance liée à la voix. Pour devenir invoquant, il a dû renoncer à cette voix primordiale, accepter de perdre cet objet pure continuité vocale de l'Autre. Ainsi, si Saint Augustin reste sensible à la pure musicalité des chants, au pur son, ce n'est pas par hasard. C'est certainement que cela fait écho à cette perte primordiale.

En effet, le religieux aborde à plusieurs reprises les plaisirs de l'ouïe, il est donc possible qu'il y est à cet endroit un point de fixation de cette jouissance. Il dit que c'est le chant des paroles de Dieu qui l'attire, il reste sensible aux mélodies bien qu'il tente de renoncer à ce plaisir qu'il ressent comme un pêché et qui l'empêche d'entendre les paroles de Dieu. La musicalité, le son pur attire le religieux et le décentre du son pour, du sens, des paroles véhiculées par ces chants. De plus, la conversion de Saint Augustin a été déclenchée par un chant qu'il a perçu comme un appel de Dieu. Nous développerons ce point plus tard.

Alain-Didier Weil, en 1976/1977, dans le séminaire XXIV « l'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre » de Lacan, nous apprend que la musique fait de l'effet à l'auditeur, car en apportant une réponse, elle fait sortir la question qui habite le sujet en tant qu'Autre, son désir et son manque inconscients dont il ne sait rien. Il y aurait alors, un retournement de la pulsion invocante en pulsion d'écoute. Le but de ce retournement est une deuxième tentative d'approcher l'objet perdu.

En effet, au début le sujet se reconnaît comme auditeur, celui qui entend la musique. Mais à l'inverse, la musique le reconnaît aussi comme auditeur. Elle lui est adressée et l'assigne dans sa position de sujet supposé entendre. Ainsi, la production musicale est une réponse inaugurale. Le « j'entends » devient une question, elle s'adresse à l'autre, au sujet supposé entendre.

En outre, A.D Weil ajoute, que la musicalité transmute l'objet, elle le fait disparaître. Il prend comme exemple la transmutation de la tristesse comportant la désignation de l'objet qui la cause avec la nostalgie dans laquelle il est impossible de désigner le manque. Ce dernier devient une jouissance, l'objet a disparait au profit de la sublimation. La jouissance est alors, déssexualisée.

Quand Saint Augustin nous dit que son plaisir d'écouter les chants le détourne des paroles de Dieu. Il est possible qu'à cet instant, la musicalité qui le renvoie à la jouissance fasse disparaître le sens, les paroles de Dieu.

De plus, selon A-D Weil, lorsqu'un sujet écoute une musique qui l'émeut, la première sensation est

que « la musique chante l'amour »³³². Ici, ce n'est pas le sujet qui parle de son amour à l'Autre, mais il lui répond en tant que sujet supposé entendre ce son. Il répond à l'Autre, à son amour. Le psychiatre fait alors un parallèle avec la position de certains mystiques.

Pour lui, « le mystique est celui qui ne vous dit pas qu'il aime l'Autre, mais qu'il ne fait que répondre à l'Autre qui l'aime ; et qu'il est mis dans cette position, qu'il n'a pas le choix, qu'il ne fait qu'y répondre »³³³.

Or, Saint Augustin, à plusieurs reprises, nous dit que Dieu aime les hommes et qu'il les appelle à lui par certaines de ses paroles. Il envoie un message d'amour. Le religieux ne peut pas s'empêcher d'y répondre. Il aime, car il a été aimé, tout comme il invoque, car il a été invoqué. D'ailleurs, d'après ses dires, la voix de Dieu s'écoute avec l'oreille du cœur, il demande au Seigneur de pouvoir l'aimer en retour. Ce dernier a donné à l'homme d'aimer sa voix. Or, quand Saint Augustin chante pour Dieu, pour l'invoquer, il s'adresse à un Dieu supposé l'entendre.

Le religieux entend les paroles de Dieu au travers du chant, chanté par un autre. Il est auditeur de la musique, les paroles du Seigneur sous forme de chant lui sont adressées en tant que sujet supposé entendre. Ce sont des paroles, des chants d'amour. C'est donc bien qu'il y a un Autre qui l'assigne à répondre à cette demande d'amour. Le religieux y répond alors en invoquant Dieu à son tour par des prières ou des chants.

Saint Augustin est à la fois celui qui entend et celui qui parle. Il tente donc de se faire entendre du grand Autre car il a entendu l'appel de ce dernier par un petit autre qui a porté sa voix en parole, le Verbe c'est fait chair. Il a dû renoncer au grand Autre pour entendre le petit autre. Ce que le religieux désire est de retrouver ce premier.

Il tente d'entrer en communication, de rejoindre, d'avoir une réponse de cet Autre, qui est plein et détient la vérité sur toutes choses, contrairement à l'homme qui est divisé et donc manquant.

Plusieurs fois, Saint Augustin demande à Dieu de l'entendre afin de pouvoir entendre à son tour la voix du Seigneur mais pas une voix portée par un autre : « et qu'il parle seul, non par ses créatures, mais par lui-même, et que son Verbe nous parle, non plus par la langue charnelle, ni par l'énigme de la parole, mais qu'il nous parle lui seul que nous aimons en tout, qu'en l'absence de tout il nous parle. »³³⁴. Il souhaite entendre ce à quoi il a dû se détacher pour pouvoir devenir sujet, il désire à nouveau entendre la voix primordiale. Il est donc à la recherche de ce à quoi il a dû renoncer, ce qui a fait de lui un sujet divisé et manquant. Il souhaite entendre la voix de Dieu au travers de son âme,

332 Jacques Lacan, *Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une bête s'aile a mourre*, Version numérique AFI, P.41, 1976-1977.

333 Ibid, P.42.

334 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 9 chapitre 11. Format Kindle, 2000, (387-401).

il y aurait alors, une rencontre de la voix du Seigneur à l'âme du religieux. Il tente donc d'atteindre une jouissance extatique, un état mystique où l'âme s'unit directement à Dieu.

Ainsi, pour Saint Augustin la voix a un statut particulier. N'est-elle pas en place de l'objet a ?

C- Le statut de la voix chez Saint Augustin est-elle en place d'objet a ?

Quand l'infans expérimente les différentes sensations qui composent sa vie humaine, l'apaisement où pas de ses tentions internes par l'Autre maternelle, le font fluctuer entre un état de plaisir et de déplaisir. Ceci laisse une marque chez ce nouvel être que Freud appelle « Das Ding » et que Lacan reprend sous le nom de « la Chose », qui au départ est indifférenciée de lui.

Lorsque le sujet émerge, cette « Chose » laisse place à un manque, une perte. La jouissance archaïque, la jouissance de la chose est perdue. Le sujet n'a alors de cesse de viser le retour à cette première sensation. Elle est au début de l'existence de l'infans et devient le lieu de création de la vie fantasmatique du à cet Autre primordial, l'instance maternelle indifférenciée en lien à la jouissance mythique et qui par la suite guidera ses relations aux objets du désir. En effet, le désir en quête d'objet pour se satisfaire ne cherche que Das Ding. Tous les autres ne sont que des leurres. Il n'y a pas de représentation de cette trace, elle n'est pas symbolisable. C'est à partir de ce néant que peut se créer le signifiant. Les signifiants tournent autour de la Chose, c'est le centre du désir.

L'objet a est un objet primitif, il est ce réel à jamais perdu, comme le sein maternel ou la voix primordiale à laquelle il a du renoncer afin de s'actualiser comme autre non sourd. Il apparaît dans le fantasme, il est ce que le sujet divisé tente de retrouver par des objets imaginaires. L'objet cause de son désir l'objet a, l'objet du désir du fantasme est hors jouissance, il n'est pas spécularisable.

L'objet « a » a été théorisé par Lacan. Il postule l'existence d'un moi idéal qui est une forme d'identification première du moi à certains objets qui seront à jamais perdus par l'enfant. Ce dernier devra y renoncer pour s'inscrire dans le manque et donc dans le désir, notamment par la castration.

A. Green nous dit que pour Freud, il y a une série de castration comme le sevrage, le dressage sphinctérien. C'est ces expériences répétées de castrations qui sont signifiantes et structurantes pour

le sujet. En effet, le rapport du sujet à l'Autre se construit en fonction de quatre modalités de perte d'objet : le sein, qui est l'objet de la demande faite à l'Autre, les fèces qui est l'objet de la demande venant de l'Autre, le regard qui est l'objet du désir adresser à l'Autre et la voix qui est l'objet du désir émanant de l'Autre.

L'objet a, nous dit Green, est ce qui de ces expériences va choir de sa position d'exposant au champ de l'Autre pour prendre la place d'objet du désir.

Ainsi, « le désir entre dans l'Autre où il est attendu, de toute éternité sous la forme de l'objet que je suis en tant qu'il m'exile de ma subjectivité en résumant tous les signifiants, à quoi cette subjectivité est attachée »³³⁵.

Pour mieux comprendre la place qu'occupe cet objet a, nous allons revenir au moment où le nourrisson pousse le premier cri.

Selon Lacan, à cette époque, l'enfant est dans une impuissance originelle. La satisfaction de ses besoins dépend de la volonté de l'Autre. Il faut attendre que cet Autre prenne en compte ce cri, l'entende comme un appel et en y répondant y mette de son désir. Il y a alors, ici, quelque chose qui se détache et qui permet d'articuler la constitution du « a » en lien avec la fonction de l'Autre, le lieu de la chaîne signifiante. Le « a » est donc aliéné comme support du désir de l'Autre. En effet, « l'objet a est le premier support dans le rapport à l'Autre de la subjectivation »³³⁶. Il est défaut de la jouissance qui se situe au niveau de l'Autre, une jouissance primordiale à jamais perdue. Il y a donc un manque, « une béance centrale »³³⁷ qui sépare au niveau sexuel le désir du lieu de la jouissance. C'est à se trou que ce réfère le « a ».

Le désir du sujet est de retrouver ce lieu de jouissance, mais il ne peut pas l'atteindre, car elle est localisée au niveau de l'Autre.

Chez Saint Augustin la voix de Dieu à un statut particulier. Elle est nourricière, créatrice, vérité et elle promet la vie et la jouissance éternelles. De plus, le religieux nous apprend qu'il est sensible à la musicalité ou qu'il désire entendre la voix de Dieu. En ce sens le mystique tente-t-il de retrouver cette jouissance inscrite dans l'Autre ? La voix de Dieu aurait alors chez le religieux comme statut ce « a », structure de la fonction du désir, ce manque non spéculaire, qui se localise dans la béance qui sépare au niveau sexuel le désir du lieu de la jouissance qui se situe au niveau de l'Autre.

335 André Green, « L'objet (a) de J. Lacan, sa logique et la théorie Freudienne, (convergences et interrogations) », http://psychanalyse.com/pdf/L_OBJET_LACAN.pdf, P.21, 1995.

336 Jacques Lacan, *Séminaire X, L'angoisse*. Leçon XXV, du 3 juillet 1963. Version électronique AFI. P.406, 1962-1963.

337 Ibid.

L'objet cause du désir de Saint Augustin semble être la voix de Dieu. Entendre cette dernière s'inscrit dans un fantasme de retrouver l'objet total, Das Ding. Il souhaite en retrouvant l'objet a, lieu où la voix de Dieu semble venir prendre place fantasmatiquement, remplir l'absence qui est le lieu de la chose.

Ici, il y tente d'y revenir par l'articulation de la voix. Une voix silencieuse qui s'entend avec l'âme. L'âme de dieu et la sienne seraient alors, dans un état de fusion, il retournerait alors à cet Autre archaïque, à un temps primordial.

Ainsi, au travers de ses réflexions Saint Augustin, fait apparaître le statut de la voix de Dieu ici en place d'objet a. En constituant un point sourd, en renonçant à la pure continuité de la voix, le religieux a pu conquérir la sienne, devenir un être de parole et s'ouvrir à la dimension de l'autre. Il est passé de l'infans à l'enfant. Ce qui lui a permis d'accéder, de s'ouvrir et d'entendre le Verbe de Dieu. Tout ce cheminement est pour lui un don du seigneur. Il faut s'ouvrir à la voix du Divin, sinon on y reste sourd. C'est un don, un acte volontaire aidé par la grâce de Dieu.

Si l'homme ne s'ouvre pas au « langage de la miséricorde de »³³⁸ du seigneur, il y reste sourd.

Le religieux ne veut pas rester sans entendre cette voix qui s'écoute avec « l'oreille du cœur »³³⁹, et qui s'adresse à l'intérieur de l'âme. Dès lors, il demande à Dieu d'ouvrir son oreille et de dire à son âme « je suis ton salut »³⁴⁰. Il adresse une demande au Seigneur. Il souhaite être entendu.

Il souhaite écouter la voix du Divin. Une voix qui lui est « plus douce que la chaîne des voluptés. Donnez moi ce que j'aime, votre voix est mon amour et vous m'avez donné de l'aimer »³⁴¹.

La voix de Dieu semble, pour le mystique enivrant. C'est une voix qu'il souhaite entendre, qu'il aime et l'attire, une voix qui l'appelle.

338 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 10 chapitre 6. Format Kindle, 2000, (397-401).

339 Ibid, Livre 1 chapitre 5.

340 Ibid.

341 Ibid, Livre 11 chapitre 2.

D- La voix de Dieu est une promesse de vie et de jouissance éternelles :

A l'époque infantile, le mystique nous dit qu'il a été sourd à la voix de Dieu. En effet, il vivait dans un état auto centré, de fusion à l'Autre. Par la suite, l'accession à la parole le délivre de la volupté de l'oreille, il y a donc la création d'un point sourd qui lui permet d'entendre le Verbe de Dieu.

Cependant, ce que souhaite le religieux après avoir pu s'actualiser en tant que sujet manquant et désirant est d'entendre la voix de Dieu. Il ne s'agit pas des paroles portées par son Verbe, bien que Dieu appelle l'homme par ses paroles : « je suis la voie, la vérité, la vie »³⁴². Pour lui, la parole de Dieu s'est incarnée dans la chair en la personne du Christ pour promulguer la sagesse du Divin et qu'elle nourrisse les hommes. Le Verbe de Dieu, n'est pas un homme, bien qu'il en ait le corps et sa chair, mais il est Dieu lui-même. Il se fait voix au travers d'une enveloppe corporelle.

En effet, il distingue les voix humaines, de celle de Dieu.

Pour lui, les voix humaines commencent et finissent, elles sont inscrites dans le temps. Il souhaite entendre celle du Divin, que Dieu parle, un Dieu éternel, tout comme sa voix, contrairement à celle de l'homme. « Et qu'il parle lui seul, non par ses créatures, mais par lui-même, et que son verbe nous parle, non plus par la langue charnelle, ni par la voix de l'ange, ni par le bruit de la nuée, ni par l'énigme de la parole, mais qu'il nous parle lui seul que nous aimons en tout, qu'en l'absence de tout, il nous parle »³⁴³.

Dieu parle à Saint Augustin. Il lui dit que la parole de Dieu provient des écritures, « qu'elle parle dans le temps ; et le temps n'atteint pas jusqu'à mon Verbe qui demeure en moi dans mon éternité. Ce que tu vois par mon esprit, c'est moi qui le vois, et ce que tu dis par mon esprit, c'est moi qui le dit, mais tu vois dans le temps que je vois, tu parles dans le temps et ce n'est pas dans le temps que je parle. »³⁴⁴

Cette voix hors mots, hors temps, pure continuité, l'appelle et l'attire, elle lui promet la vie éternelle. Ainsi, Saint Augustin est à la recherche de Dieu, un Dieu plein de promesses, mais aussi une figure archaïque.

Il le cherche, l'appelle, l'invoque, car ce que véhicule la parole de Dieu chez le mystique est justement cette promesse de vie éternelle. « Nous ressusciterons tous sans néanmoins être tous changés »³⁴⁵, n'est-ce pas là alors, la promesse de cette parole ?

A l'instar d'Ulysse qui s'est attaché au mat de son bateau et a enduit les oreilles de cires de ses

342 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 7 chapitre 18. Format Kindle, 2000, (397-401).

343 Ibid, Livre 9 chapitre 11.

344 Ibid, Livre 13 chapitre 29.

345 Ibid, Livre 2 chapitre 9.

marins afin d'entendre les voix des sirènes pour ne pas succomber à leurs tentations sous peine de disparaître en tant que sujet, Saint Augustin hésite à aller vers ce trop-plein de jouissance, à répondre à cette parole de vie éternelle dans laquelle Dieu lui dit « lève toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts et le christ t'illuminera »³⁴⁶. Le religieux nous dit ne pas savoir quoi y répondre. Il y répond « tout à l'heure ! Encore un instant ! Laisse-moi un peu ! »³⁴⁷. Cette réticence n'est-elle pas le signe d'un danger pour le sujet ? En effet, il énonce : « si je demeure en lui, je ne saurais demeurer en moi »³⁴⁸.

Cette voix, en tant que sujet désirant, il ne peut s'empêcher de la rechercher. Cependant, s'il la réintègre il disparaît en tant que sujet. S'il ne « demeure » plus en lui, c'est qu'il est en Dieu, dans un état de fusion à l'Autre, un temps avant la création du sujet où ils ne font plus qu'un.

Cette voix et cette parole interrogent Saint Augustin, il tente de la définir. Pour lui, la parole de Dieu est créatrice, elle crée le monde et toutes les choses. Il est le créateur de toutes les créatures, « que la lumière soit, et la lumière fut »³⁴⁹, « et vous avez parlé, et cela fut, et votre seule parole à tout fait »³⁵⁰.

Saint Augustin s'interroge sur ce qu'est la parole de Dieu. Selon lui, la voix de Dieu laisse place au silence. Mais avant cela, « elle commence et finit, ses syllabes résonnent et s'évanouissent, la seconde après la première, la troisième après la seconde, ainsi de suite, jusqu'à la dernière, et le silence après elle »³⁵¹. Dès lors, cette voix qui n'est pas éternelle, mais s'évanouit peu à peu est l'expression d'une créature dotée d'un corps qui provient de la volonté de Dieu. Ainsi, une créature transporte sa voix en parole et l'inscrit dans la temporalité humaine. La voix « Autre » devient une voix « autre », prise dans le sens et l'énonciation, une voix discursive.

Le corps, par « son oreille extérieure »³⁵² porte les paroles à l'âme qui possède « une oreille intérieure »³⁵³ qui s'approche selon lui, du Verbe éternel et donc de la voix hors temporalité de Dieu. Ainsi, l'oreille humaine est uniquement capable de percevoir la parole de Dieu portée par une créature issue de ce dernier, par une voix temporelle. L'âme, elle, est proche de la voix éternelle de Dieu, une voix silencieuse. Elle est « sans fin, sans successions, sans écoulement »³⁵⁴, elle est

346 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 8 chapitre 1. Format Kindle, 2000, (397-401).

347 I bid.

348 Ibid, Livre 6 chapitre 11.

349 Ibid, Livre 13 chapitre 10.

350 Ibid, Livre 11 chapitre 5.

351 Ibid, Livre 11 chapitre 5.

352 Ibid.

353 Ibid.

354 Ibid, Livre 11 chapitre 6.

infinie. Si cela n'était pas ainsi, Dieu ne serait pas éternel. Les paroles du Seigneur créatrices, portés par ses créatures sont passagères, tout comme ses créations.

Il s'interroge alors, mais de quelle parole de Dieu s'est-il servi pour « produire le corps »³⁵⁵ dont les paroles créatrices sont sorties ?

Ainsi, il différencie la parole de Dieu et sa voix. La parole du Seigneur est portée par un être humain. Le Divin a besoin d'un sujet pour porter ce qu'il énonce. Il ne peut le faire lui-même. Dieu n'est pas en place de sujet, mais de grand Autre. Il est ce à quoi l'infans a dû renoncer pour s'actualiser en tant que sujet, il est ce à quoi le sujet n'a pas accès, ce qui échappe.

En effet, si la parole de Dieu prend forme dans le langage humain, c'est qu'elle est portée par un autre, Jésus-Christ qui s'est détaché du grand Autre, à savoir Dieu, mais qui est appelé à y retourner. Ceci, tout comme le sujet, pour accéder à la parole doit se détacher de l'Autre, son désir s'oriente alors sur ce à quoi il a dû renoncer pour s'actualiser. Tout comme Saint Augustin qui est appelé par la voix de Dieu à retourner vers cet état de jouissance pleine.

L'homme devient objet de la voix du Seigneur, il porte sa parole. Cependant, si la parole de l'être suprême provient d'un sujet, d'un être humain, elle est donc trouée, elle ne peut pas tout dire.

Pour Lacan, quand le sujet se constitue en accédant au symbolique et au langage, il perd quelque chose de fondamental, sa vérité.

Le langage est pris dans le signifié, le symbolique, hors signifiant, hors réel. C'est dans ce réel que vient se loger la voix du Seigneur. Dieu est plein, non barré, il est l'Autre, il est le signifiant. Il représente ce réel inaccessible au sujet. Pour que sa voix se transforme en parole, elle doit s'inscrire dans un sujet divisé, son Verbe s'est donc fait chair.

Saint Augustin tente malgré tout de décrire cette voix hors mots, hors langage, hors temps, pure continuité. Pour cela, tout comme quand il a voulu décrire l'être de Dieu, il emploie toute une série de vocables. Dieu parle, mais il ne peut dire comment : « Selon lui la vérité de Dieu parle mais pas avec l'organe de la voix, elle est sans syllabes. Le Verbe « prononce tout et de toute éternité, une parole sans fin, sans succession, sans écoulement, qui dit éternellement, et tout à la fois, toutes les choses »³⁵⁶.

Il y a donc un réel de la voix du Divin qui lui échappe. Elle a pour Saint Augustin le statut de la voix de l'Autre.

355 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 11 chapitre 6. Format Kindle, 2000, (397-401).

356 Ibid, Livre 11 chapitre 7.

Ainsi, Saint Augustin a été appelé à Dieu, il a été invoqué. « Il me pressait de me retourner et d'appeler à moi, celui qui m'appelait à lui. »³⁵⁷. Il dit avoir entendu, la voix de Dieu le « rappeler »³⁵⁸.

Si Dieu le rappelle, c'est qu'il l'a déjà appelé. Il a été invoqué, convoqué par Dieu et peut à son tour l'invoquer en lui demandant de répondre à cet appel.

Saint Augustin, nous dit avoir invoqué Dieu dès son enfance. « Tout enfant, je vous priais »³⁵⁹. Par son invocation, il demande à Dieu de le délivrer, de le protéger, tout comme l'enfant qui attend la protection de ses parents. Il invoque Dieu par la prière.

Tout comme la mère avec l'enfant, Dieu appelle, invoque Saint Augustin. Il l'appelle par ces paroles « je suis la voie, la vérité, la vie »³⁶⁰. Le Seigneur lui a dit à l'oreille du cœur qu'il est éternel, insoumis à la temporalité, il lui a dit d'une « voix forte »³⁶¹, que Dieu est le créateur de « toutes les natures, de toutes les substances »³⁶². Il n'y a pas d'autre volonté que celle de Dieu. Dieu voulait créer le monde, l'homme et Saint Augustin. Cela s'inscrit dans une volonté, donc dans un désir. Tout comme l'enfant qui est le désir de ses parents, de sa mère. Il dit : « Je vous ai invoqué, et vous m'avez entendu »³⁶³.

Dieu a invoqué Saint Augustin, il l'inscrit donc dans un désir. Tout comme la mère qui inscrit son enfant dans son désir.

Ainsi, ce Dieu pure voix, pure jouissance sans fin, promettant la vie éternelle, serait-il en lien avec la mère archaïque ?

La voix, les paroles, l'appel, le désir de la divinité comme nous l'avons vu, enjoignent le mystique à revenir en Dieu, dans un état où le sujet disparaît. Mais est-ce vraiment le désir de ce grand Autre barré ? Il ne semble pas, si le grand Autre était barré, il deviendrait manquant. Or, le Dieu de Saint Augustin est plein, il est non manquant. Il semble plus juste de penser que Saint Augustin projette son désir d'être désiré par Dieu, ce qui implique de retourner à la jouissance pleine de l'Autre archaïque.

357 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 13 chapitre 1. Format Kindle, 2000, (397-401).

358 Ibid, Livre 12 chapitre 10.

359 Ibid, Livre 1 chapitre 7.

360 Ibid, Livre 7 chapitre 18.

361 Ibid, Livre 12 chapitre 11.

362 Ibid.

363 Ibid, Livre 9 chapitre 4.

6 - Dieu ou un retour à la mère archaïque, un retour à l'Autre :

A- Dieu, une figure de la mère archaïque ?

Quand Saint Augustin aborde le temps de l'infans, il évoque sa surdité à la voix de Dieu, une jouissance auto centrée, mais aussi l'allaitement.

Ce moment de l'infans, cette période où il ne s'était pas encore actualisé en tant que sujet, dans un rapport fusionnel à l'Autre maternel est pour lui un péché, une erreur, car il n'était pas en Dieu, il était uniquement à la recherche de la satisfaction de ses plaisirs.

Pour le religieux, cette période d'allaitement est un don de Dieu. Le lait maternel provient de ce dernier. Il objectalise le rôle de sa mère et de ses nourrices. Selon lui, il a été nourri par le Seigneur, car le lait humain qui a été l'aliment de son enfance est donné par la figure Divine à ces femmes.

Elles en sont donc la source, mais pas le principe. L'affection de sa mère et de ses nourrices est prédisposée. C'est leurs rôles, leurs natures.

Qu'elle est la place du désir de l'instance maternelle ? Saint Augustin semble le nier, le seul désir est celui de Dieu. Un Dieu, suffisamment bon qui par son don a permis à la mère du religieux et à ses nourrices de répondre à ses besoins.

La voix de Dieu cri à l'intérieur du mystique que tout vient de l'être suprême protecteur et sauveur en offrant le salut à l'homme.

N'est-ce pas lui qui a le rôle de cette mère nourricière, aimante et protectrice ? Cette mère primordiale ?

Si le Divin est celui qui lui donne le lait n'est-il pas une image de la mère archaïque, nourricière, toute puissante et enveloppante, puisqu'à cette époque le sein de la mère est un prolongement du bébé. Il ne fait qu'un avec elle, ils sont indifférenciés. N'est-ce pas cet état de première union totale à jamais perdu que tente de retrouver Saint Augustin ?

En effet, pour que le sujet s'actualise et accède au champ du symbolique, au langage, il doit renoncer à cet état d'unification à l'Autre.

Il doit renoncer à cette jouissance pleine et absolue, à son objet afin de s'actualiser en tant que sujet et s'ouvrir vers l'extérieur, vers le monde.

Ainsi, il n'aura de cesse de vouloir retourner à ce moment d'extase, son désir sera de retrouver ce premier objet à jamais perdu, cette première expérience de satisfaction.

Saint Augustin serait donc nostalgique de cette première relation. Dieu vient, ici, se loger à la place de l'Autre auquel le sujet a dû renoncer pour s'actualiser.

B- La voix de Dieu nourrit Saint Augustin et comble le manque de Saint Augustin :

Le mystique dit avoir « faim et soif »³⁶⁴ de la vérité du Seigneur. Il se compare à un nourrisson allaité du lait de Dieu. Ainsi, le désir et la recherche du Seigneur non satisfaite sont perçus comme une faim, une soif. Il laisse un creux, un vide, tout comme l'enfant réclamant le sein de la mère, se sentant vide par la sensation de faim. La voix de Dieu le nourrit.

La faim, pour Lacan, est au premier plan des satisfactions et des frustrations primordiales qui se produisent dès le début de la vie du sujet. Elles nous font part des relations à la mère. Comment elle répond aux besoins de l'enfant. La réalité du sujet est primordialement préparée et sous-tendue par la constitution essentiellement hallucinatoire et fantasmatique des premiers objets. Ils fixent une première relation primordiale qui par la suite, donnera les principaux types de modes du sujet avec la réalité.

Le sein de la mère satisfait l'enfant en lui procurant une jouissance primordiale en étanchant la sensation désagréable de la faim. Ce temps d'omnipotence semble être un pêché pour le religieux, car il était dans une jouissance aut centrée, sourd à la voix de Dieu. Pourtant, c'est ce moment qu'il souhaite retrouver quand la voix du Seigneur devient nourricière comme le sein de la mère. L'objet du désir de Saint Augustin par une fonction nourricière, tout comme le sein de la mère comble le manque.

Le Divin dit être la nourriture des forts « crois et tu le mangeras et je ne passerais pas dans ta substance comme les aliments de ta chair ; c'est toi qui passeras dans la mienne ».³⁶⁵

Son désir est d'être dans l'Autre. En incorporant l'aliment du Seigneur, le mystique passe en Dieu, ce qui tend à nier sa subjectivité, il retourne au lieu de jouissance absolue, il fusionne avec l'Autre, il annihile tout ce qui le constitue comme sujet. C'est d'ailleurs ce qu'il verbalise : « Si je demeure en lui, je ne saurais demeurer en moi-même »³⁶⁶. Il régresserait dans un moment de pure jouissance, il s'abolit dans l'Autre.

Dès lors, l'infans sourd à la voix de Dieu qui recherche le plaisir de « sucer, savourer avec délices »³⁶⁷, de « l'enfant à la mamelle »³⁶⁸, il passe au stade de sujet doué de parole, il s'ouvre à la voix de Dieu et c'est elle qui à présent a une fonction nourricière pour Saint Augustin, il dit en parlant du

364 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 3 chapitre 6. Format Kindle, 2000, (397-401).

365 Ibid.

366 Ibid, Livre 6 chapitre 11.

367 Ibid, Livre 1 chapitre 5.

368 Ibid, Livre 1 chapitre 7.

Seigneur : « vous portez, remplissez et protégez, vous créez, nourrissez et perfectionnez »³⁶⁹.

La voix de l'être divin nourrit l'homme et vise à combler son manque. Encore une fois, nous retrouvons la voix en tant qu'objet a. Dieu prend alors, ici, une figure fantasmatique de la mère archaïque, synonyme d'un retour à la jouissance pleine. La voix est en place d'objet a, car elle échappe au sujet. La voix de Dieu, il n'y a pas accès, il la cherche la désire. S'il y accédait, il retournerait à cette jouissance primordiale.

Ce qui l'attire vers ce retour est la voix de Dieu, mais aussi ces paroles qui promettent un « un lieu de repos inaltérable »³⁷⁰. Dieu promet « tu ne perdras rien, tes plaies seront fermées, tes langueurs guéries, tout ton être éphémère rétabli, renouvelé, lié à toi même. »³⁷¹. Dieu promet donc que l'homme ne sera plus privé de rien ? mais au contraire, il va le remplir en le soignant et en lui promettant la vie éternelle. Il offre de revenir à la plénitude en nous soustrayant à la mort. Il soustrait l'homme à la mort, au non-être.

Nous pourrions nous dire que cela est paradoxal car le Seigneur promet ma vie éternelle, la jouissance absolue, mais si le sujet retrouve cet état de plénitude totale, sa subjectivité disparaît. Il ne sera plus en tant que sujet. Ne sera alors t-il pas dans le non-être ?

Il sera dans l'Être, dans le pur Être, il sera un Être plein, non manquant, omnipotent. Cette question du non-être, de l'être de Dieu et de lui-même, questionne le religieux. Dieu, la mort, le non-être, l'être, ces sujets d'interrogations viennent faire échos à son être propre. L'être d'un sujet parlant, donc manquant, dont il y a quelque chose qui lui échappe de cet être.

369 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 4. Format Kindle, 2000, (397-401). I

370 Ibid, Livre 3 chapitre 11.

371 Ibid.

7- Saint Augustin s'interroge sur l'être de Dieu, le sien et le non-être :

A- Saint Augustin s'interroge sur l'être de Dieu : Dieu aux prises du réel, pur signifiant :

Saint Augustin s'interroge sur l'être de Dieu. Comment se représenter Dieu ? Comment le concevoir ?

Il tente de donner une description. Dieu est « très présent, très caché, très beau et très fort, stable et incompréhensible, immuable et remuant tout, jamais nouveau, jamais ancien.... ».

L'homme n'a pas accès à l'être, mais seulement au par-être. En effet, Lacan³⁷² nous dit que le langage impose l'être et nous oblige à admettre que de l'être nous n'en savons jamais rien, car nous sommes pris dans le par-être et le parle-être. Le religieux tente de parler, d'appivoiser son être et celui de Dieu. Selon lui, nous ne pouvons nous représenter le Seigneur avec une forme humaine. Il ajoute, ne pas pouvoir parvenir à se représenter un être sans une étendue, sans limite car pour lui cela revient au rien, au néant.

Il ne peut pas s'imaginer Dieu au-delà de ce que ses yeux lui permettent de s'imaginer. Il ne peut aller au-delà de l'inimaginable.

Mais peut-il concevoir ce Dieu plein, non manquant, étant le tout et le rien ? Sa signification est inaccessible au sujet, il tente de se forger une représentation d'un être irréprésentable. Le mystique ne peut pas nier l'existence de Dieu mais ce dernier est au-delà de ce que la pensée humaine est capable de se représenter. Dès lors, n'est-il pas du côté du réel, un pur signifiant ?

Son inscription dans le langage fait de lui un sujet barré, un sujet qui a perdu quelque chose qui ne peut se représenter et dire, car il a renoncé à cette part du réel en entrant dans le symbolique.

Lacan³⁷³ énonce que le langage dans son effet de signifié n'est jamais du côté du référent. Le signifié rate le référent. Le sujet par le biais du signifié est forclos du signifiant.

L'homme saint tente alors de définir l'être du Seigneur par une chose et son contraire, il est un tout qui aboutit à un rien.

Prenons comme exemple quand Saint Augustin dit de Dieu qu'il n'est jamais nouveau et jamais ancien, toujours en action et toujours en repos. Un terme annule l'autre. Il est l'irréprésentable. Il ne peut parler de Dieu pur signifiant.

372 Jacques Lacan, *Séminaire XX, Encore*, version numérique AFI, P.44, 1972-1973.

373 Ibid.

Le signifiant c'est l'irreprésentable. Une chose à laquelle nous n'avons pas accès. Il n'y a pas de mots, pour le décrire, pour le représenter. Il est d'un impossible à dire. C'est sans doute pour cela que Saint Augustin décrit Dieu par une chose et son contraire. Dieu est sans limites et ineffable.

Il y a donc un indicible concernant l'être de Dieu. Il est hors langage, hors signification et représentation. D'ailleurs, pour que les paroles arrivent à l'humain, il a dû se faire chair au travers du Christ, car la voix de l'Être Suprême est en dehors des mots.

L'homme ne peut se représenter Dieu, que s'il peut dire quelque chose de l'être du Divin. Mais celui-ci est ce réel qui lui échappe. D'où son éternel questionnement sur la substance de l'être suprême. Or, qu'est ce qui échappe au langage sinon le réel ?

En outre, cela laisse penser que Dieu est sans « besoin » et que rien ne lui manque. Il est donc plein, contrairement à l'homme. Chez Saint Augustin, encore une fois, le Seigneur vient incarner une figure d'un grand Autre non manquant, représentant la jouissance à laquelle le sujet a dû renoncer. Ce que cherche le sujet névrosé c'est retrouver cette première jouissance ou le manque ne s'était pas encore actualisé.

En effet, le manque est constitutif du sujet névrosé. Or, comme nous l'avons vu, dans les premiers mois de son existence, le nourrisson connaît le premier apaisement de la tension qu'il ressent, cela laisse la trace d'une première jouissance inaccessible à nouveau.

De plus, l'enfant se vit dans un état de fusion à la mère. Ils ne font qu'un. Le bébé ne fait pas la distinction entre lui et le monde extérieur. Par la suite, il s'aperçoit qu'elle désire ailleurs, notamment par le cycle de présence et d'absence de celle-ci. En nommant l'enfant, la mère l'inscrit dans le langage. L'infans refoule les traces de la jouissance archaïque et renonce à être le pur objet pour l'instance maternelle. C'est le refoulement originaire qui permet l'émergence de l'inconscient, mais il est aussi un trou dans le savoir auquel le sujet n'aura jamais accès.

En outre, si l'instance maternelle désire ailleurs, c'est qu'elle est manquante. Ce manque sera défini dans un après-coup de la castration, car cette castration est d'abord celle de la mère.

L'enfant lors de sa séparation avec celle-ci cesse d'être son phallus, d'être l'objet qui la comble. De plus, l'intrusion du père par son injonction force l'enfant à renoncer à son désir originel d'être le phallus. Il s'inscrit alors dans la loi du symbolique et dans la dynamique d'être à avoir le phallus. Il y a donc une perte. Le sujet doit perdre, renoncer à être pour l'avoir.

Le phallus est la conception imaginaire de l'enfant désirant, qui se substitue au manque de pénis de l'instance maternelle. Il est le signifiant du désir de celle-ci. C'est ce à quoi il va s'identifier. En effet, c'est ce qui lui manque pour la combler. Par la suite, cette identification lui sera interdite par le

père symbolique, le père de la loi auquel la mère aura fait une place dans son désir. Ce père représente alors la loi de l'interdit de l'inceste, c'est la loi du nom du père que l'enfant va intégrer à sa manière.

Le nom du père désigne la fonction paternelle intériorisée par l'enfant, elle se situe au cœur de la question œdipienne.

Selon Nasio³⁷⁴, bien plus que la place symbolique du père elle est l'expression symbolique produite par la mère ou par l'enfant représentant une instance tierce, c'est la loi de l'interdit de l'inceste.

Le nom du père est un signifiant, il dépend de la façon dont la mère va l'inclure dans son désir et se situer par rapport à la loi symbolique de l'interdit, mais aussi de la manière dont l'enfant désirant à intégré cette loi. Le sujet est donc assigné une place symbolique, mais il est aussi pris dans celle que lui donne la mère en l'inscrivant dans son désir.

Ainsi, l'enfant cesse d'être le phallus de la mère et existe en dehors de celle-ci. Cela fonde son désir. Pour Lacan, ce qui comble la faille de la castration, mais aussi la cause et l'objet du désir, c'est l'objet a. Il provient de la constitution du sujet, de sa jouissance à jamais perdue et de son manque impossible à dire. Dès lors, le sujet névrosé désire combler ce manque en retrouvant cet objet a.

L'enfant s'inscrit alors face à l'Autre dans une demande de satisfaction jamais comblée. Le refoulement originaire éloigne du sujet une partie de lui à jamais perdue, l'époque où il été plein, sans manque. Le moi du sujet devient désirant, l'objet a devient alors le moteur du désir. Le sujet ne pourra jamais tout dire de son désir et de son objet. C'est un signifiant. Il est troué par le réel. Le sujet, lui, sera pris dans le symbolique. En effet, l'enfant ne peut dire « je » que s'il s'inscrit dans le symbolique le rapport de son désir. En nommant son désir par le langage, il l'instaure d'un impossible à dire du réel.

Ainsi, Dieu est pris dans le réel de l'irreprésentable. Or, Augustin s'interroge sur l'être de Dieu et de cet être, il ne peut rien en dire.

Où se trouve ce Dieu aux prises du réel ? En partie dans Saint Augustin, puisqu'il dit auparavant que Dieu contient toute chose qu'il a crée. Le créateur contient sa création et sa création contient le créateur. En pensant ainsi, le mystique ne tente-t-il pas dans un rapport immédiat à Dieu de s'inscrire alors lui aussi dans cet infini, dans l'Un ? Il y aurait alors une fusion avec l'absolu et une perte du moi pour le religieux. Mais n'est-ce pas à cela qu'aspire le sujet mystique ? Ne faire plus qu'un avec Dieu ?

374 Juan-David Nasio, *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, 2007, (1988).

Saint Augustin est un homme. L'homme est défini, limité par une enveloppe corporelle. Or, dire que Dieu est en lui, n'est ce pas nier ces contours corporels dans la volonté d'un retour à l'Un illimité ? N'est ce pas cela que souhaite le mystique ? Se défaire de son enveloppe charnelle afin de rejoindre Dieu dans son unité ?

Saint Augustin nous dit rechercher Dieu, qui est en lui. Pour le trouver, il doit se trouver lui-même. En se trouvant, il trouvera Dieu et vice versa.

Son être et l'être de Dieu sont indissociables. En comprenant celui de Dieu, il aura connaissance de lui même. Il s'interroge sur son être peut-être car il manque à être. En effet, le manque à être se caractérise en faisant sortir le sujet de l'impasse du désir de l'Autre par le biais du langage.

Ainsi, en s'interrogeant sur l'être de Dieu, si ce dernier est en l'homme et l'homme en lui, Saint Augustin ne se questionne-t-il pas alors sur son propre être ? Lacan nous dit « en aimant Dieu, c'est nous même que nous aimons »³⁷⁵. Le mystique ne projette-t-il pas ses propres questionnements sur la figure divine ?

B- Saint Augustin s'interroge sur son être :

a- Le fantasme de la scène primitive chez Saint Augustin :

Le religieux s'interroge sur son être. En effet, un des points constitutifs du sujet et qu'il est divisé. De ce fait, il y a un trou dans le savoir de ce dernier.

Qu'est-il ? Il est un homme. Selon lui, l'homme est composé de deux êtres. L'un extérieur, le corps. L'autre intérieur, l'âme qui lui permet de monter vers Dieu. Le corps permet ainsi à l'humain d'avoir connaissance de l'extérieur du monde, de l'univers afin d'appréhender l'œuvre de Dieu.

Il se questionne sur ce qu'il été avant d'être sujet, sur ce qu'il a oublié de son enfance, sur son origine. Ne s'interroge-t-il pas sur la scène originaire de sa création ?

Freud a théorisé la scène primitive. Pour le psychanalyste, l'enfant est spectateur réel ou fantasmé

375 Jacques Lacan, *Le séminaire XX, Encore*, version numérique AFI, P. 66, 1972-1973.

de la relation sexuée des parents. Cette vision est souvent perçue comme violente et provoque un effroi. Le spectateur refoule cette scène ou tente de maîtriser ses fantasmes par de nouvelles théories sexuelles. La scène primitive constitue la représentation de l'interdit de l'inceste.

Le complexe d'Œdipe :

S'interroger sur sa création est la question œdipienne par excellence.

Le complexe d'Œdipe apparaît chez l'enfant vers trois ans. Ce concept nous vient de Freud en 1895. Il est baptisé ainsi en référence au nom d'Œdipe, héros de la tragédie de Sophocle : Laïos est roi de Thèbes, il est marié à Jocaste dont il a un enfant. Les oracles annoncent que cet enfant quand il aura grandi, tuera son père et épousera sa mère. Laïos n'est pas d'accord et décide alors d'assassiner son fils. Il confie ce crime à un guerrier qui, au lieu de le tuer, va le perdre dans la forêt. Il perce les chevilles de l'enfant et l'attache par une corde à un arbre. Ceci provoque la pitié d'un couple de bergers qui le recueille et le confie à Polybe, le roi de Corinthe. Il reçoit alors le nom d'Œdipe qui signifie en Grec « pieds gonflés ». A la puberté, il va dans la ville de Thèbes, sans savoir qui il est. Il rencontre un vieillard (le roi de Thèbes, son père) qui, pour ne pas lui avoir laissé le passage, le combat. Œdipe le tue. A l'entrée de la ville, il rencontre le sphinx défenseur de la cité. Il a l'habitude de poser des énigmes aux habitants qui ne doivent la vie sauve qu'à une bonne réponse. Jusque là, personne n'a pu répondre à ses énigmes. Le sphinx pose la devinette suivante au jeune homme : « quel est l'animal qui marche à quatre pattes le matin, à deux pattes à midi et à trois pattes le soir ? » Œdipe trouve la réponse (l'homme) et rentre en héros à Thèbes. La ville lui propose de monter sur le trône, puisque la place est libre. Il épouse Jocaste (sa mère), en a des enfants et durant quinze ans vit le bonheur. Puis la peste ravage la ville. Le roi interroge alors l'oracle qui lui répond : « la peste est la punition des Dieux vis-à-vis d'un parricide et d'un inceste ». Œdipe découvre qu'il s'agit de lui. Il se crève les yeux de désespoir, Jocaste se pend. Antigone sa fille l'accompagne hors de la ville, qui le chasse. Ils partent tous deux trouver asile à Athènes.

Ainsi, l'œdipe désigne l'ensemble des représentations et affects représentant chez l'enfant la combinaison de motions amoureuses envers la mère et de motions agressives dirigées contre le père. Pour Lacan, ce complexe se localise sur des désirs infantiles refoulés pour la mère.

Comme nous l'avons vu précédemment dans le complexe de castration, le premier objet d'amour de l'enfant est la mère. Il est en rivalité avec le père. De cette rivalité et grâce aux menaces verbales surgit la menace fantasmée et angoissante de la castration. Par la menace du père de castration, il doit renoncer à la possession de la mère. Il éprouve alors, des sentiments ambivalents à l'égard du père. A la fois, de l'amour, de la crainte et de la haine. Il y a donc chez l'enfant un désir œdipien, tempéré par la menace fantasmatique de castration. L'angoisse est surmontée grâce à l'identification au père mettant fin à l'œdipe. Pour la fille, à l'inverse du garçon, c'est l'angoisse de castration qui la fait entrer dans l'œdipe. Elle renonce à la mère par identification, ce qui lui permet d'habiter sa personnalité féminine. Le complexe d'œdipe met en évidence la dimension inconsciente fondamentale de l'amour, prise dans cette dimension incestueuse fantasmatique. Cela structure le désir humain.

Dieu, le créateur de Saint Augustin est-il une réponse aux sentiments ambivalents de l'enfant ?

Le Seigneur est le créateur, il a réalisé le ciel et la terre et à partir d'eux il a créé Saint Augustin.

Donc, si c'est le Divin qui a donné à l'humain d'être, comme l'énonce Saint Augustin, que devient la scène originare ?

Dans son écrit, Saint Augustin parle souvent de sa mère, mais à aucun moment de son père. Il ne se demande pas explicitement comment sa mère l'a mis au monde. Dieu l'a créé comme le ciel, la terre, le monde, l'univers. Les hommes sont des créatures de Dieu. Cela revient-il à nier que l'acte sexuel entre un homme et une femme engendre l'homme ? Il dissocie la sexualité et l'engendrement. C'est un engendrement sans acte sexuel.

Comment la mère de cet homme a-t-elle intégré dans son éducation et son enfance la figure de Dieu ? En effet, c'était une femme très pieuse qui espérait avec beaucoup d'ardeur la conversion de son fils. Comment a-t-elle introduit le père de Saint Augustin dans son discours ? A quelle place a-t-elle mis Dieu ? Et comment l'enfant s'est-il saisi de son discours ?

Saint Augustin aurait-il refoulé cette première scène qui lui a permis de naître? Il semble ne rien vouloir en savoir, comme s'il y avait un trou dans ce savoir qui lui échappe. Il énonce que c'est Dieu qui la créé, des pères et mères de sa chair. Mais de ce temps, il ne s'en souvient pas. Il ignore d'où, il

est venu. La scène primitive semble avoir été effacée de l'histoire de l'individu, certainement afin de répondre aux conflits infantiles du mystique.

De plus, il ne nomme pas ici, sa mère ou son père, mais des pères et des mères qui sont comme lui chair. C'est comme si Dieu avait besoin d'un réceptacle pour sa création. Saint Augustin objectalise son engendrement et la fonction parentale. Tout comme il a objectalisé la mère nourricière, les parents deviennent l'objet d'un Dieu créateur qui présente une dualité masculine, féminine. Donc soit dieu à tous les sexes, soit il est asexué.

Le triangle œdipien se retrouve chez Saint Augustin pour se transformer en relation duelle. Dieu l'a créé, il est donc à la fois la mère et le père.

La mère « de chair » de Saint Augustin a aussi été créé par Dieu. Ce dernier est donc aussi son père et sa mère. Dès lors, le religieux et sa mère ont le même créateur, ce qui en ferait un frère et une sœur. La mère est donc sœur de son fils et vice versa. Mais elle est aussi ce support qui a permis au mystique de naître de chair et d'os, ce qui lui a permis de le « former dans le temps »³⁷⁶.

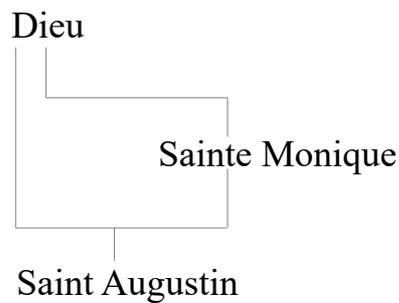
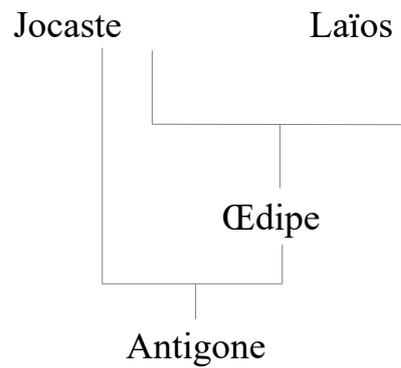
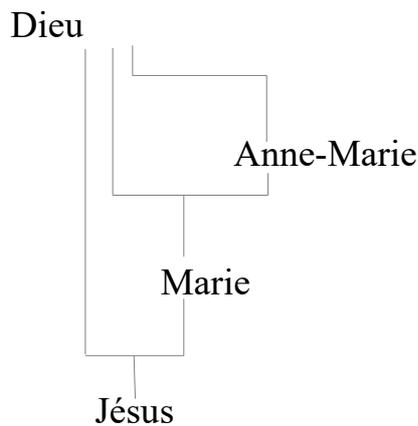
Saint Augustin semble se tourner vers un père et une mère unique, seul objet créateur. Ceci ne vient-il pas répondre aux sentiments ambivalents du petit garçon face au complexe d'Œdipe ?

De plus, Lacan nous dit dans les Écrits techniques, la leçon du 31 mars 1954, que ce qu'on aime, c'est la femme qui nourrit et l'homme qui protège.

Or, nous retrouvons ces deux figures chez Dieu pour le mystique. Ceci ne lève-t-il pas la question de rivalité et de la dualité des sentiments entre le père et la mère ? Cela résout le choix d'objet, il peut aimer les deux, puisqu'ils ne font qu'un. D'une relation triangulaire (père, mère, enfant), nous passons à une relation duelle (Dieu, enfant).

A l'instar d'Antigone, fille d'Œdipe, que ce dernier a engendré avec sa propre mère et épouse, Jocaste, ou également comme Jésus, né de Dieu et Marie, qui est elle-même fille de ce dernier et d'Anne, Saint Augustin serait issu du Seigneur et de Sainte Monique, elle-même engendrée par Dieu.

³⁷⁶Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 5. Format Kindle, 2000, (397-401).



Le fantasme des origines de Saint Augustin : Dieu le père :

Saint Augustin nous fait part d'un fantasme des origines au travers de la scène primitive entre Dieu et sa mère. Il serait donc, le fils incestueux du Seigneur et de Sainte Monique. Ce fantasme s'inscrit à l'origine du religieux, lors de sa conception.

Laplanche et Pontalis, donne une définition du fantasme, c'est « un scénario imaginaire où le sujet est présent, et qui figure de façon plus ou moins déformée par les processus défensifs, l'accomplissement d'un désir, et en dernier ressort d'un désir inconscient »³⁷⁷.

Le fantasme est à la fois un effet du désir archaïque inconscient et la matrice des désirs conscients et

³⁷⁷ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, Article « Fantasme », Paris, Puf, 2007.

inconscients actuels. Son support est l'objet perdu, source du désir découlant du manque où vient se loger l'objet a.

Freud, l'aborde sous le terme de « phantasie ». Il vient d'une force inconsciente qui pousse l'homme à reproduire sous forme hallucinatoire la première expérience de plaisir. Dès lors, le fantasme oscille entre cette première jouissance et les désirs actuels. Le sujet est à la recherche de la réalisation de ses fantasmes archaïques inconscients.

Selon Lacan, il est composé d'éléments à la fois imaginaires et symboliques. Il vient colmater, boucher le réel.

Le réel est de l'ordre d'un impossible, il est inaccessible. Il échappe à l'imaginaire, au symbolique, au sujet. Tout comme l'objet a, il se situe hors du champ spéculaire. Le fantasme vient faire écran entre le sujet et le réel. Il vient faire barrière entre un passé inaccessible et l'illusion, les souvenirs du sujet. En effet, il concerne le rapport qu' a le sujet à sa propre histoire.

Selon Lacan, l'imaginaire est du registre du leurre. Il reflète le désir de l'image que le sujet a de lui même, il est pris dans l'identification, dans le moi. Pour le psychanalyste, il est relié à l'image spéculaire, en lien avec le stade du miroir qui permet la création du « je » avec l'identification imaginaire : « c'est en assumant son image spéculaire que le « je » se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet. Cette forme devrait plutôt être désignée comme « je-idéal », comme socle des identifications secondaires. »³⁷⁸.

Pour Lacan, le fantasme est bordé par le champ de l'imaginaire et du symbolique. Il permet de recouvrir le réel.

D'après le psychanalyste, l'inconscient structuré comme un langage est fondé sur le symbolique. Le symbolique est dans le champ du langage et de la loi. En effet, selon Jean-Claude Sempé³⁷⁹, le sujet parlant, se définit dans un ordre symbolique, notamment au travers du Nom du Père qui est une figure symbolique qui intervient au niveau du complexe d'Œdipe et donc d'un interdit qui se résout par le dépassement de la castration symbolique.

D'où l'écriture de Lacan en mathème du fantasme : $\$ \diamond a$. Ce dernier représente le rapport que chaque sujet entretient avec son inconscient.

Le sujet barré : $\$$, est pris dans le symbolique, dans le langage.

378 Jean-Pierre Cléro, *Le vocabulaire de Jacques Lacan*, Paris, Ellipses, 2006,(2002).

379 Jean-Claude Sempé, Encyclopédie Universalis. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/symbolique-psychanalyse>.

Le a : est en place d'objet a, à jamais perdu, le vide que le sujet tente de combler.

Le nouage : \diamond , est l'opération du fantasme, il protège le sujet du réel et des effets de sa division.

Le sujet désire donc retrouver cet objet a. C'est sur ce point que se loge le fantasme. Il est la cause inconsciente du désir. Le fantasme regroupe donc des éléments symboliques et imaginaires en lien avec le réel, l'objet a. L'objet a voile la chose perdue en y substituant « le leurre des représentations et des idéaux »³⁸⁰

Pour Saint Augustin, le fantasme se localise sur ses origines, sur sa filiation. Il est le fils de Dieu, il a été engendré par la voix de ce dernier. Sa mère de chair est le socle qui lui a permis de naître.

Il nous renvoie donc à la théorie de sa naissance. Il vient combler la faille de son non-savoir sur cette première instance qui lui a donné d'être.

De plus, dans le livre 1, chapitre 11, le mystique dit à propos de sa mère « qu'elle n'oubliait rien pour que vous me fussiez un père, mon dieu, plutôt que lui, et ici vous l'aidiez à l'emporter sur son mari, à qui, toute supérieure qu'elle fût, elle obéissait, parce qu'en cela elle obéissait à vos ordres. ». Ainsi, le religieux localise chez sa mère un désir où Dieu viendrait prendre la place du père occultant totalement celle de son époux. La place fantasmatique de Dieu est celle d'une instance paternelle.

Cette première instance qui lui a donnée d'être est ce que l'on appelle la scène primitive. Celle-ci découle de la rencontre du sujet avec la différence des sexes et particulièrement l'absence d'organe sexuel masculin chez la mère. La mère est alors castrée, ce qui crée une sidération chez l'enfant. Le sujet est confronté à un impossible à savoir. Les hypothèses qu'il avait créés dans son roman individuel s'écroulent. Il reste l'énigme de cette scène originare.

Ainsi, par le fantasme de cette scène primitive entre Dieu et sa mère dans son roman individuel, il pointe la place qu'il occupe dans le désir de l'Autre. Il interprète le désir de sa mère pour le Seigneur. Dieu est en place de père : « je ne suis qu'un petit enfant, mais j'ai un père qui vit toujours »³⁸¹. Il devient alors, le fils du Divin. Dès lors, l'être de Saint Augustin est lié à celui de Dieu. Il devient une partie de ce grand Autre. D'autant que dans le fantasme du religieux, ce Dieu est capable de combler sa mère, il dit à propos de Sainte Monique : « quand donc ce vide de son amour avait-il commencé d'être comblé par la plénitude de votre grâce »³⁸². Dès lors, en étant une partie du Divin, il peut lui aussi combler sa mère qui a longtemps espéré que son fils trouve Dieu, le père.

Lacan dans le Séminaire les formations de l'inconscient, la leçon du 5 février 1958, nous dit que

380 Nestor Braunstein, *La jouissance, un concept Lacanien*, Paris, Eres, 2005, (1992).

381 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 10 chapitre 4. Format Kindle, 2000, (397-401).

382 Ibid, Livre 9 chapitre 11.

l'enfant afin de répondre au désir de la mère se situe de toutes parts pour tenter de rejoindre l'objet du désir de cette dernière.

Le roman individuel que se crée l'homme montre la place qu'il se donne face à la demande de l'Autre. Comment Saint Augustin interprète-t-il la demande du grand Autre ? Comment s'identifie-t-il au phallus imaginaire ? Ce phallus est en place de Dieu capable de combler sa mère. Or, si son être et celui du Divin ne font qu'un, il peut, à son tour, combler lui aussi l'instance maternelle.

Comme nous l'avons vu précédemment, le sujet manque à être. C'est un vide fondamental dans la structure du sujet. Il manque à être l'objet du désir maternel. Mère qui semble uniquement tournée vers Dieu d'après ce que relate Saint Augustin. L'enfant inscrit donc son désir dans le manque à être de la mère en devenant son phallus.

Or, ici, si c'est Dieu qui comble la mère et afin de répondre au manque à être de cette dernière, le religieux a-t-il d'autres possibilités que de chercher Dieu afin de ne faire qu'un avec lui, tout comme le souhaite l'enfant qui n'a pas encore été soumis à la castration ? Saint Augustin ne se rêve-t-il pas non castré, non marqué par la loi du nom-du-père, dans un retour à ce grand Autre archaïque ?

Par ce fantasme, il nous fait part de sa vérité en tant que sujet, concernant l'objet a, l'irreprésentable. Le sujet est nommé dans le discours et par la parole de l'autre. La vérité sur son être, il n'y a pas accès. Il se reconnaît par rapport au désir de l'instance maternelle. Pour exister, le sujet a besoin d'être reconnu, il intègre des représentations de lui-même que les autres lui renvoient.

Dans le discours de Saint Augustin, Dieu tient une place de choix dans le désir de la mère. Le religieux est pris dans le désir et le discours maternel qui l'installe à une place privilégiée auprès du Divin. Quand le religieux s'est actualisé en tant que sujet, qu'il a été pris dans le langage, il a perdu quelque chose de la vérité sur son être, il semble alors la chercher dans les images à partir duquel il s'est construit, il s'est identifié dans son enfance.

Le religieux pointe, ici son rapport à sa réalité, la façon dont il aborde son passé, sa vie, son imaginaire, son moi idéal et son idéal du moi, qui comme je l'ai dit précédemment reflète le désir de l'image que le sujet se fait de lui-même, donc son narcissisme.

Il y a deux sortes de narcissisme. Le narcissisme primaire et le secondaire. Ils sont en lien avec le moi qui se développe progressivement. Le narcissisme primaire intervient quand le moi du sujet n'est pas encore développé.

Nasio³⁸³ nous dit que le narcissisme primaire représente un espace de toute puissance qui se crée dans la rencontre entre le narcissisme naissant de l'enfant et celui renaissant des parents. Les parents projettent leurs rêves et leurs désirs qu'ils n'ont pas pu accomplir. C'est dans cet espace que viennent s'inscrire les images et les paroles des parents. L'enfant en sort lorsqu'il s'aperçoit que sa mère désire ailleurs. Dès lors, le sujet tente de se faire aimer par l'autre afin de reconquérir son amour en satisfaisant des exigences de l'idéal du moi. L'idéal du moi se construit à partir de relation d'objet, par identification à ceux-ci.

Ce à quoi aspire le moi est de retourner à ce narcissisme primaire, « l'amour et la perfection narcissique »³⁸⁴. Le sujet étant séparé de l'Autre n'a plus cette « immédiateté de l'amour »³⁸⁵. En outre, le complexe de castration vient perturber ce narcissisme, car le sujet prend conscience de son incomplétude. Dès lors, il désire retrouver cette perfection narcissique.

Lacan, dans les écrits techniques, la leçon du 3 mars 1954, nous dit que le sujet ne peut renoncer à la perfection narcissique de son enfance, il cherche à la retrouver dans la nouvelle forme de son idéal du moi. En effet, pour se développer le moi consiste en un éloignement du narcissisme primaire.

Le narcissisme secondaire correspond au narcissisme du moi. C'est l'investissement libidinal de l'image du moi. Pour qu'il se construise, il est nécessaire que se produise un retournement de l'investissement des objets en investissements du moi.

Comme l'énonce Lacan, il se peut que Saint Augustin se projette dans le champ de l'idéal, « dédoublé entre l'alter ego spéculaire, moi idéal, et ce quelque chose, au-delà, qui est l'idéal du moi »³⁸⁶.

Lacan associe le moi idéal au registre imaginaire, c'est une première ébauche du moi investi libidinalement.

L'idéal du moi est « une instance psychique qui choisit parmi les valeurs morales et éthiques requises par le surmoi celles qui constituent un idéal auquel le sujet aspire »³⁸⁷. Pour Freud c'est un substitut du moi idéal. En effet, le sujet abandonne les premières satisfactions narcissiques du moi idéal sous l'influence du milieu extérieur. Par la suite, il le raccroche au surmoi. Pour Lacan, l'idéal du moi se réfère à une instance de la personnalité dont la fonction symbolique régule la structure

383 Juan-David Nasio, *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2007, (1988).

384 Juan-David Nasio, *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, p.81, 2007, (1988).

385 Ibid.

386 Jacques Lacan, *Séminaire X, l'angoisse*, leçon du 19/06/63, Version numérique, P.365. 1962-1963 ;

387 Le grand dictionnaire de la psychologie. Larousse. Paris, 1991.

imaginaire du moi. Il ajoute³⁸⁸ que l'idéal du moi commande un certain jeu de relation d'où dépend toute la relation à autrui. De cette relation à autrui dépend le caractère plus ou moins satisfaisant de la structuration imaginaire.

Ainsi, la figure de Dieu chez Saint Augustin, semble se situer dans un narcissisme primaire. Le religieux le décrit comme un être splendide, tout puissant, jouissant, créateur, aimant et protecteur. Il correspond à un idéal porté par sa mère et sur quoi semble se localiser le désir de cette dernière. Il tente donc de satisfaire aux exigences d'un idéal du moi inscrit par identification à un Dieu sublime qui pourrait répondre au désir maternel qui semble se positionner sur un narcissisme primaire. Il désire alors, retrouver cette perfection narcissique.

De plus, comme nous l'avons vu précédemment, son fantasme vient lui barrer l'accès au réel de la scène originaire. Ce fantasme que le sujet s'est construit est aussi pris par le discours de l'Autre et la façon dont la mère a introduit la place de son fils dans son désir. Ce qu'elle lui a dit sur son origine. La portée créatrice de la voix de Dieu vient boucher le réel de l'engendrement du religieux. Il vient faire écran, occulter le surgissement de la sexualité, puisque Dieu est asexué et engendre par sa voix.

L'objet partiel : la voix de Dieu :

Dieu est donc à l'origine de la création de Saint-Augustin. Encore une fois, nous allons noter ici, l'importance de l'objet voix, car le Seigneur crée grâce à sa voix. C'est celle-ci qui origine, qui engendre les productions du Divin. En effet, le religieux nous apprend à plusieurs reprises que Dieu est le « créateur de nos âmes et de nos corps »³⁸⁹, il crée par son Verbe, « Au commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu, et qu'il était au commencement en Dieu, que tout a été fait par lui et rien sans lui », il ajoute « si à l'instant immédiat de sa création votre don, porté sur toutes choses muables, ne l'eût exaltée à l'appel de votre voix, que la lumière fut, et la lumière fut »³⁹⁰ ou encore « la parole de Dieu crée le monde, les choses »³⁹¹.

388 Jacques Lacan, *Les écrits techniques de Freud, livre 1* (1953-1954) . Version numérique, http://www.valas.fr/IMG/pdf/S1_Ecrits_techniques.pdf

389 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 7 chapitre 1. Format Kindle, 2000, (397-401).

390 Ibid, Livre 13 chapitre 10.

391 Ibid, Livre 11 chapitre 6.

Comme le désir s'inscrit dans une première satisfaction, de laquelle toutes les autres ne seront qu'une forme hallucinée d'un souvenir de cette dernière. Nous retrouvons dans le fantasme ces premiers objets sources de plaisir et d'apaisement que le désir ne cesse de rechercher.

L'objet partiel «voix » tient une place importante dans le scénario fantasmatique de Saint-Augustin. Il se dessine donc ici, la présence de l'objet, la cause inconsciente du désir, l'objet a.

La voix de Dieu vient prendre la place de l'objet perdu. Elle vient répondre au manque du mystique puisque cette dernière lui promet tout ce à quoi il a dû renoncer en s'actualisant en tant que sujet. Il verbalise chercher un objet à son amour, car son cœur « défailait vide de la nourriture intérieure, vide de Dieu »³⁹².

Saint Augustin sent qu'il y a quelque chose qui lui manque, qu'il a oublié, il se demande quand a-t-il oublié l'objet, « si la mémoire, elle même laisse échapper l'objet; quand par exemple, nous l'avons oublié et le cherchons pour nous en souvenir, où le cherchons nous, sinon dans la mémoire ? »³⁹³.

Pour le religieux, cet objet perdu ne l'est pas totalement : « c'est à l'aide de ce qui nous reste que nous cherchons ce qui nous échappe. La mémoire se sent dépourvue de son lest ordinaire et comme disloqué par l'absence d'un membre, elle réclame ce qui lui manque »³⁹⁴.

Le religieux a donc la sensation d'avoir perdu un objet, il est donc manquant. Il compare sa recherche de l'objet perdu, à sa recherche du Seigneur. Pour lui la quête de Dieu est un retour à la vie heureuse, à la jouissance pleine, à la promesse du Divin.

Il s'interroge : « Est-ce par souvenir, comme si je l'eusse oublié avec conscience de mon oubli? Est-ce par désir de l'inconnu ? Soit que j'en ai jamais rien su, soit que j'ai tout oublié, jusqu'à la mémoire de mon oubli »³⁹⁵.

En effet, comme nous l'avons vu le bébé doit renoncer à la jouissance primordiale pour s'actualiser. Saint Augustin semble avoir une sorte de réminiscence de ce refoulement originare. Il sent qui lui manque un objet pour le combler, mais il l'a oublié. Il s'interroge, d'où lui vient le désir de retrouver ce dernier? « Ou l'ont-il connu pour le désirer ainsi ? Ou l'on t-il vu pour l'aimer ? Il faut qu'elle soit avec nous, comment ? Je l'ignore, il faut quelle soit en nous, mais à différente mesure. Quelle est cette notion dans l'homme ? Je ne sais. Réside-t-elle dans sa mémoire ? C'est le problème qui m'intéresse, car il faut que nous ayons été autrefois heureux »³⁹⁶.

Saint Augustin cherche d'où vient ce manque de cette vie agréable. Pour lui c'est la notion de cette dernière qui inspire l'amour et le désir de sa possession : « mais où, mais quand ai je vécu ma vie

392 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 3 chapitre 1. Format Kindle, 2000, (397-401).

393 Ibid, Livre 10 chapitre 18.

394 Ibid.

395 Ibid, Livre 10 chapitre 20.

396 Ibid.

heureuse pour m'en souvenir, pour l'aimer, pour la désirer ?³⁹⁷

Ainsi, la voix de Dieu vient par ses promesses de vie de plénitude faire écho à la voix primordiale, à ce que le religieux a refoulé durant l'époque de la jouissance absolue pour s'actualiser en tant que sujet.

Cette voix du Divin prise dans le fantasme du religieux ne cesse de le questionner. Il tente de la définir, mais il n'y parvient pas. Dieu est un signifiant, sa voix aussi. L'objet partiel « la voix de Dieu » est indéfinissable, pris dans le signifiant. De plus, elle vient faire écran, mais aussi écho à la voix primordiale que le sujet a du refouler pour exister. Saint Augustin sent qu'il y a quelque chose de l'ordre de l'indéfinissable, qui va au-delà des « seules limites que lui assignait mon imagination »³⁹⁸. La voix de Dieu, en tant que pure voix ne peut se traduire en parole, elle est hors mots. Cette voix est jouissance, du côté de ce qui ne se dit pas, qui ne peut pas se dire, mais s'éprouve.

Dès lors, si le fantasme du religieux est en lien avec une voix primordiale de Dieu qui promet une jouissance du même ordre et engendre, ce dernier est le Père et Saint Augustin est le fils.

Saint Augustin, le fils de Dieu :

Si Dieu est le père de Saint Augustin, il est donc en place de fils de Dieu. Or, une autre figure mythique de la religion chrétienne est le fils du Seigneur : Jésus-Christ. A plusieurs reprises, le religieux fait un parallèle entre lui et ce dernier.

Notamment, lorsqu'il annonce à sa mère qu'il n'est plus manichéen, mais pas encore Chrétien catholique. Il décrit alors sa réaction : « son âme ne portait plus le deuil d'un fils perdu sans espoir ; mais ses pleurs coulaient toujours pour vous demander sa résurrection, sa pensée était le cercueil où elle me présentait à celui qui peut dire « jeune homme, je te l'ordonne, lève-toi ! Afin que le fils de la veuve reprenant la vie et la parole, fût rendu pas vous à sa mère »³⁹⁹. Il cite un passage de l'Évangile selon Saint Luc, qui narre la résurrection du fils de la veuve de Naïm.

Selon le religieux, sa mère souhaite donc aussi sa résurrection, le passage de la mort à la vie. Tout

397 Ibid.

398 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 6 chapitre 5. Format Kindle, 2000, (397-401).

399 Ibid, Livre 6 chapitre 1.

comme le fils de Naïm et Jésus lui-même, elle porte devant Dieu son enfant afin qu'il soit sauvé.

Nous retrouvons dans les confessions de Saint Augustin un autre parallèle avec la figure du Christ. Le mystique allait être baptisé, car il allé mourir : « ce baptême où j'allais être lavé, en vous confessant, Seigneur Jésus, pour la rémission des péchés quand soudain je me sentis soulagés. »⁴⁰⁰ Saint Augustin allait mourir, lors de son baptême, il revint à la vie, la maladie, l'ombre de la mort disparaît. Ainsi, il ressuscite tout comme Jésus-Christ. Il est issu d'une union asexuée tout comme Marie a enfanté l'Enfant Jésus. Tout comme ce dernier, il est lui aussi le fils incestueux de Dieu.

Le fantasme du religieux ne vient-il pas identifier son moi à Dieu lui-même ? Puisque le fils du Seigneur est une partie de ce dernier qui s'est fait Verbe afin de diffuser sa parole aux hommes. Or, d'après Nasio⁴⁰¹, l'identification primaire de Freud dans laquelle, la première identification totale du moi avec l'objet total est l'allégorie du père de la horde qui est celle d'un parricide. Les fils tuent et dévorent leur père.

Saint Augustin, se nourrit de ce père qui se dit être la nourriture des forts : « crois et tu le mangeras et je ne passerais pas dans ta substance comme les aliments de ta chair ; c'est toi qui passeras dans la mienne ». ⁴⁰²En se nourrissant de Dieu, il est incorporé par Dieu. Contrairement, au fils qui incorpore le père en le mangeant, ici, c'est le fils qui fait l'action de manger, mais il n'incorpore par le père, c'est Dieu qui est dévorant et qui l'assimile à sa substance. Le religieux passe alors en Dieu. Saint Augustin est, ici, dans une identification projective. Il s'identifie à ce qui est dans l'Autre. En outre, la religion chrétienne, par l'ostie prêche pour cette incorporation cannibalique. Les chrétiens mangent le corps du Christ qui a été tuer par l'homme, donc par ses fils, puisque Dieu est le créateur de toutes choses.

Le fantasme Saint Augustin, son identification au fils de Dieu, qui est nourriture, qui l'incorpore à lui, lui permet au cours de son évolution de devenir symboliquement un des « Pères » fondateurs de l'église Chrétienne. En incorporant le père, par identification projective, il le devient lui-même. Il érige alors un ensemble de doctrines, de lois, d'écrits, de règles fondamentales sur la religion, sur Dieu en place de totem par Jésus-Christ sur la croix, tout comme les fils du père de la horde.

400 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 11. Format Kindle, 2000, (397-401).

401 Juan-David Nasio, *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2007, (1988), p. 81.

402 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1, Chapitre 5, Format Kindle, 2000, (397-401).

Ainsi, par ses questionnements sur son être Saint Augustin nous fait part de son fantasme. Cependant, ses interrogations se portent aussi sur son non-être : sur un temps avant sa création, avant que sa mère ne le porte « ai-je été quelque part et quelque chose ? »⁴⁰³

Il s'interroge sur son être avant sa conception. Mais était-il avant cela ? Il se questionne sur l'irreprésentable encore une fois, sur le vide, le néant.

C'est le même processus quand il se demande comment se représenter Dieu. Finalement Saint Augustin ne s'interroge-t-il pas sur le non-être ? La mort ? Ne tente-t-il pas de combler une angoisse de mort en croyant à la parole de Dieu ? Un Dieu sauveur, miséricordieux et qui lui promet la vie éternelle en son sein ? Le religieux cherche à répondre aux énigmes majeures de son existence.

Ainsi, Saint Augustin cherche à répondre à se vide qui le constitue, vide du manque à être, vide de l'être dont il ne sait rien. Pour lui, la seule figure pouvant lui apporter une réponse aux questionnement qu'il se pose est celle du Divin, détenteur de la vérité absolue.

b- Dieu détient la vérité sur toutes choses :

En effet, le religieux nous dit qu'il souhaite respirer l'air pur et vif de la vérité de Dieu. La vérité de Dieu est donc porteuse de vie et est essentielle à l'homme. De ce fait, la question de la vérité est récurrente chez Saint Augustin. Dès le départ, il est à sa recherche. Il se tourne d'abord vers les manichéens pour éteindre sa soif, puis vers Dieu qui est la vérité même.

Dieu est le lieu de la vérité pour le mystique. La vérité sur le réel qui échappe à l'homme. Le réel ne peut être pensé. La vérité est extérieure au sujet qui s'appuie sur le désir du grand Autre Divin pour tenter d'y accéder. Pour Lacan, Dieu est lié au « dire »⁴⁰⁴. Selon lui il est impossible de dire quoique ce soit de Dieu sans le faire substituer sous la forme de l'Autre. Dieu est un signifiant, nous n'y avons donc pas accès.

Pour trouver ce savoir sur le réel de sa conception et de son être, il se tourne vers le Seigneur. Il recherche la parole du Divin porteuse de vérité, d'un savoir qui lui échappe, le réel.

Cependant, cette vérité le religieux la cherche et c'est d'après lui, chez Dieu qu'il la trouve. Alors s'il

403 Ibid.

404 Jacques Lacan, *Le séminaire XX, Encore*, version numérique AFI, P. 66, 1972-1973.

l'a véritablement trouvé pourquoi continue-t-il à se questionner ? Peut-être car la parole de Dieu est portée par les hommes, par leur langage. Or, l'être humain ne peut dire quelque chose du réel. Le langage est troué, il y a une part qui lui échappe. La vérité de Dieu ne peut être dite par l'homme.

Par conséquent, il s'interroge sur la vérité, sur son être et sur son non-être, sur les mystères de l'existence, de la nature humaine et de l'univers. Il est à la recherche du sens de sa création, de sa cause car il n'est pas cause de lui-même. Il dépend du désir du Divin, du grand Autre. Cette vérité sur sa cause, il ne peut rien en dire et Dieu non plus car elle ne peut être prise dans le langage, elle ne peut se dire. Seul la langue de Dieu peut en dire quelque chose pour Saint Augustin.

Lacan dit « la vérité se fonde de ce qu'elle parle »⁴⁰⁵, ne pourrait-on pas alors dire, la vérité se fonde de ce que Dieu parle ? Pour Saint Augustin, l'être humain est imparfait. Porteur de péchés, mais libre de ses choix. Pour accéder à Dieu et à la vérité il faut renoncer aux péchés. Ainsi, comme le dit Lacan⁴⁰⁶, le religieux n'installe-t-il pas ici la vérité, en place de culpabilité ? Où plutôt, la culpabilité en place de vérité ?

Dès lors, pour le mystique, Dieu détient la vérité sur toutes choses et notamment sur l'être et la création de l'homme, car il en est à l'origine. Dès lors, l'appel à Dieu de Saint Augustin dans une recherche de la parole Divine, porteuse de vérité absolue n'est-il pas une demande de retour à la mère primordiale, à l'infans, à un état de jouissance absolue où le sujet ne s'était pas encore actualiser, tout comme la culpabilité?

405 Jacques Lacan, *Ecrits II*, Paris, Seuil, 1971. P.233.

406 Ibid, P.239.

8- La conversion de Saint Augustin : Les paroles de Dieu le convertissent :

A- Saint Augustin élevé au rang de Dieu, comble le désir maternel.

La mère de Saint Augustin a des visions qu'elle lui raconte. Pour Saint Augustin ce sont des oracles, donc une réponse de Dieu que ce dernier donne à sa mère. Il nous fait aussi part de la rencontre de Sainte Monique avec un évêque que la femme a interrogé à propos de son fils et des erreurs qu'il a commises. Elle interroge donc Dieu à propos de son enfant et celui-ci lui répond.

Le Divin parle à travers Sainte Monique, elle transmet alors la parole du Seigneur à Saint Augustin. Elle inscrit dans son désir la parole de Dieu qu'elle porte à son fils.

Saint Augustin nous raconte alors son souvenir à propos de l'oracle dont sa mère lui a fait part. Ainsi Dieu aurait répondu à Sainte Monique.

La mère du religieux pleure comme si son fils était mort : « elle pleurait avec plus de larmes que d'autres mères n'en répandent sur un cercueil »⁴⁰⁷, « elle voyait ma mort à cette foi »⁴⁰⁸. Dieu a alors écouté, entendu la femme et lui est apparu sous la forme d'un rêve. Un jeune homme vient vers la femme qui se tient sur une règle de bois en lui demandant la cause de sa tristesse. Elle lui explique qu'elle pleure la perte de son fils. Ce dernier lui répond : « qu'où elle était, là j'étais aussi, moi »⁴⁰⁹.

A cet instant, Sainte Monique aperçoit son fils à côté d'elle sur la même règle.

Saint Augustin nous apprend qu'après que sa mère lui est fait part de cette vision, elle transforme quelque peu les paroles de Dieu, ce qui selon le religieux est pertinent. Elle lui dit : « non, il ne m'a pas été dit, où il est, tu seras, mais il sera où tu es »⁴¹⁰. Cette parole frappe le mystique.

La vision de Saint Monique est racontée par Saint Augustin qui la qualifie de souvenir. Ceci nous permet de tenter de comprendre comment le religieux s'est saisi de ce discours, comment il s'inscrit dans son fantasme et son désir.

La mère de Saint Augustin pleure comme si son enfant était mort, mort à la foi de Dieu. Dans le discours du religieux, encore une fois sa mère est confrontée à la perte de son fils. Tout comme celui-ci avait failli mourir lors de son baptême où encore lorsqu'elle demande la résurrection de son enfant à la foi du Seigneur en apprenant qu'il n'est plus manichéens.

407 Saint Augustin. *Les confessions*, Livre 3, Chapitre 11. Format Kindle, 2000, (397-401).

408 Ibid.

409 Ibid.

410 Ibid.

A chaque fois, Sainte Monique pleure la perte de son fils.

Quand Saint Augustin tend à disparaître et quand se produit le manque face à cette perte chez l'instance maternelle, Dieu se manifeste et remplit celle-ci en ressuscitant son fils. La résurrection, c'est le retour de la mort à la vie et elle est synonyme dans la religion chrétienne d'un retour vers Dieu, dans l'être même de ce dernier.

Dans le discours de Saint Augustin, Dieu par son action agit sur l'objet du désir de la mère. Le religieux en étant appelé à Dieu, en ne faisant plus qu'un avec lui, la comble.

De plus, lors de la vision de Saint Monique, la réponse du Divin est que là où elle est, son enfant est aussi. Ce qu'elle transforme selon le religieux, en localisant Saint Augustin en Dieu : « il sera où tu es »⁴¹¹. Le mystique n'est pas là où Dieu est, c'est la divinité qui est où est le religieux.

Sainte Monique disparaît au profit d'une figure de son fils déifié. Là où Saint Augustin est, Dieu l'est aussi.

Le fait que l'homme Saint soit élevé au rang de Dieu comble le désir maternel. C'est cette parole qui vient frapper le mystique.

Le fantasme du religieux est porté et vient s'inscrire sous la forme d'une parole du Seigneur.

Le deuxième oracle que nous narre Saint Augustin s'inscrit dans le même sens. Cette fois-ci, sa mère sollicite un évêque afin qu'il aide son fils à trouver la foi en Dieu. Celui-ci lui répond de le laisser et de prier pour lui. Il reconnaîtra ses erreurs, car lui aussi a été auparavant manichéens. Mais il s'est rendu compte qu'il fallait fuir cette hérésie. Il ajoute, « il est impossible que l'enfant de telles larmes périsse »⁴¹². Cette réponse pour la mère de Saint Augustin est « une voix sortie du ciel »⁴¹³. Elle est donc encore une fois rattachée à Dieu.

En outre, Saint Augustin entend la voix de Dieu, mais il ne peut s'empêcher de douter.

Cependant, alors que le religieux s'interroge sur la vérité, car il ne peut la voir, une parole lui ôte se doute. Dieu dit alors, « je suis celui qui est »⁴¹⁴. Cette parole est pour le religieux la preuve de l'existence de la vérité du Seigneur.

411 Saint Augustin. *Les confessions*, Livre 3 Chapitre 11. Format Kindle, 2000, (397-401).

412 Ibid, Livre 3 chapitre 12.

413 Ibid.

414 Ibid, Livre 11 chapitre 7.

B- Dieu est le dire :

Dieu est celui qui est. Il est l'Être. Il est ce réel auquel le sujet n'a pas accès, ce dont il a dû renoncer pour s'actualiser. Il est aux antipodes du parle-être qui est marqué d'un manque à être fondamental du fait que le sujet est inscrit dans la parole.

Pour Lacan : « l'être nous n'en savons jamais rien »⁴¹⁵. Il ajoute, « l'Autre comme lieu de la vérité est la seule place, quoi que irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin de Dieu »⁴¹⁶. Dieu est le Dire.

Le Dire est du côté de l'ex-sistence, il échappe au dit. Il est du registre du réel, du non-représentable. Le Dire est le mode de l'assertion. En linguistique et en philosophie, une assertion, est un énoncé considéré comme vrai. En mathématique, c'est une proposition vraie.

Le dit est du côté du langage. Le Dire se réfère à l'incidence du réel dans le langage.

Ainsi, si Dieu est celui qui est, il est ce réel qui échappe, il est comme le dit Lacan, le lieu de la vérité. Le Dire est le vrai et est la vérité, puisque le terme vérité vient du latin « Veritas », dérivé de « Verus » signifiant « vrai ».

Le Seigneur est donc la vérité. Celle que n'a de cesse de rechercher Saint Augustin : « votre loi est la vérité et la vérité c'est vous »⁴¹⁷, « j'étais dans la défiance et le désespoir de ne trouver jamais la vérité »⁴¹⁸. Cela vient faire écho à ce qui le trou, il n' « est » pas, il « étant », il n'a pas accès au Dire, à la vérité, contrairement à l'instance Divine. La voix primordiale, à jamais perdue, ne peut se dire.

415 Jacques Lacan, *Le séminaire XX, Encore*, version numérique AFI, P. 44, 1972-1973.

416 Ibid.

417 Ibid, Livre 4 chapitre 9.

418 Ibid, Livre 6 chapitre 1.

C- L'ordre converti Saint Augustin :

Le réel déclencheur de la conversion de Saint Augustin est la voix d'une jeune fille qui sort d'une maison voisine et qui chante « prends, lis ! Prends, lis ! »⁴¹⁹. Cette voix survient alors, qu'il pleure sur ses erreurs passées, il cherche alors si cela est un refrain en usage dans un jeu d'enfant, mais rien ne lui revient en mémoire.

Il nous dit : « et tout à coup, j'entends sortir d'une maison voisine comme une voix d'enfant ou d'une jeune fille qui chantait et répétait souvent : « Prends, lis ! Prends lis ! » »⁴²⁰.

Ce qui vient faire écho, résonner chez le mystique est une voix qui chante. Dans un premier temps, il n'entend que cette voix, puisqu'il cherche si c'est un refrain en usage dans un jeu d'enfant. Le sens des mots n'est donc pas perçu dans un premier instant. Il cherche à se souvenir de la musicalité. C'est cette voix hors signification, qui traverse d'abord le mystique.

La première question qui parvient à Saint Augustin lorsqu'il entend la voix de la jeune fille est de l'associer à un jeu d'enfant.

Cela peut possiblement se mettre en lien avec le jeu du For-Da théorisé par Freud après l'avoir observé chez son petit fils Ernst.

Le For-Da est le jeu de la bobine lié avec un fil. L'enfant s'amuse à lancer la bobine loin de lui et de la ramener pour la relancer. Pendant ce jeu, deux cris accompagnent les mouvements de la bobine, « ooo », « da ». Selon la mère de l'enfant cela signifie « fort » qui veut dire « partie » et « da » qui se traduit par « là ».

Au départ, tout comme le jeu du For-Da, il y a une répétition de signifiant, « prends, lis ! ». Puisque le religieux ne les perçoit pas comme des paroles, mais une voix, un chant.

Cependant, il y a quelque chose qui manque qui choit. Il tente de se rappeler où il aurait pu entendre ce refrain, mais il est confronté à une béance, il ne trouve rien.

Dans un premier temps, cette voix se répète et fait écho dans un point de réel pour le religieux. Puis, il perçoit cela comme un ordre Divin d'ouvrir le livre des apôtres. Les mots prennent alors, leurs sens. Ils passent du signifiant au signifié. Ils résonnent dans le symbolique.

A ce moment, Saint Augustin passe d'un Dieu absent, qu'il cherche, à sa présence, puisqu'il perçoit cela comme une injonction de Dieu et se saisit des paroles comme lui étant adressées.

Cette voix, « prends, lis », lui permet de passer symboliquement de l'absence à la présence de Dieu. Bien que le Seigneur soit indéfinissable et inaccessible, cela lui permet de penser, tout comme le jeu

419 Saint Augustin. *Les confessions*, Livre 8 Chapitre 11. Format Kindle, 2000, (397-401).

420 Ibid, Livre 8 chapitre 12.

du For-Da chez l'enfant, la présence du Divin dans son absence.

La voix de Dieu s'inscrit dans le vide du refoulement originaire, d'un Autre dont le sujet a dû se séparer, qui était présent et qui est absent. Le passage à la parole de cette voix lui permet de nommer cette absence-présence. En effet, quand l'enfant accède au langage, il s'engage dans le manque, l'Autre n'est pas présent en permanence, il s'absente. C'est le cri du nourrisson qui, par sa fonction d'appel, en passant du cri pur au cri pour, fait réapparaître l'Autre.

Dès lors, l'absence-présence est liée au cri. Il assure la permanence de l'Autre et permet à l'enfant de symboliser l'absence-présence. Cette voix pure qui chante, il la perçoit comme une adresse de Dieu qui symbolise sa présence. Il est la réponse que Saint Augustin apporte au trou structural du symbolique. Le religieux perçoit cette voix, comme lui étant personnellement adressée, une voix qui l'interpelle au travers du vide, de l'absence de l'Autre.

Pour la première fois, Dieu s'adresse, par le biais de la voix d'une jeune fille, directement à Saint Augustin. Jusqu'à présent, le religieux n'avait pas perçu la voix du Divin comme lui étant personnellement adressée.

Le Seigneur adresse ces paroles à Saint Augustin. A la question « que me veux-t-il ? » Saint Augustin peut donner une réponse en ce faisant objet du désir de ce Dieu. Dès lors, le religieux est converti au Seigneur.

Or, le mot⁴²¹ Latin « *conversio* » qui signifie changement de direction, retournement, correspond à deux mots grecs, « *epistrophe* » qui se traduit par « changement d'orientation » et implique l'idée d'un retour à l'origine, et « *metanoïa* », qui est un changement de pensée, une renaissance. La conversion du mystique est donc à prendre comme un renouveau fantasmé, une renaissance. L'appel de Dieu, lui ouvre fantasmatiquement une possibilité de retrouver cette jouissance archaïque. Par son injonction, « prends, lis » il ordonne à Saint Augustin de renoncer à la jouissance terrestre, non pleine, manquante pour accéder à la jouissance divine, une jouissance pleine.

421 [www. Universlis.fr/encyclopedie/conversion](http://www.Universlis.fr/encyclopedie/conversion).

D- Dieu où le surmoi :

En outre, il interprète les paroles divines comme un « ordre »⁴²², une injonction d'ouvrir le livre de l'apôtre et de le lire.

En psychanalyse, il y a une instance de la personnalité du sujet qui s'exprime sur un mode injonctif, c'est le surmoi.

Freud élabore ce concept dans le cadre de la deuxième topique. Il s'inscrit à la période de la disparition du complexe d'Œdipe, vers l'âge de cinq ans.

Nasio⁴²³, nous dit que l'interdiction des parents, sur l'enfant, par rapport à la réalisation d'un désir incestueux, devient dans le moi, une série « d'exigences morales et de prohibitions »⁴²⁴ que le sujet s'impose. Dès lors, les prohibitions sont intériorisées par le sujet sous la forme du surmoi qui est, selon Freud, « l'héritier du complexe d'Œdipe »⁴²⁵. En effet, le sujet sous la menace de castration régule ses motions pulsionnelles par l'interdiction de la jouissance.

D'après Nasio, « le surmoi est une trace psychique et durable de la solution du conflit majeur de la scène œdipienne. »⁴²⁶. Le conflit se situe entre la loi interdictrice et la satisfaction. Ainsi, la loi n'interdit pas à l'enfant de désirer, elle prohibe « la jouissance absolue de l'inceste »⁴²⁷.

L'enfant par peur d'être châtré se soumet à l'interdit parental. Une partie du moi, s'identifie à la figure interdictrice, le surmoi, alors que l'autre partie du moi reste désirante.

Ainsi, selon Nasio, le surmoi est « l'empreinte permanente de la loi de l'interdit de l'inceste, mais aussi le garant de la répétition au cours de l'existence, des trois gestes fondamentaux qui ont marqué l'Œdipe »⁴²⁸. Il s'agit de « renoncer à la jouissance interdite, garder son désir envers cette jouissance considérée comme inaccessible »⁴²⁹ et « sauver son intégrité physique et psychique du danger d'éclatement qui serait survenu si le moi de l'enfant avait accédé à la jouissance tragique de l'inceste »⁴³⁰.

Il y a une partie du surmoi que Nasio nomme le surmoi conscience. C'est celui qui règle nos conduites, juge et offre un modèle idéal. Le moi répondrait alors aux exigences conscientes d'une morale à suivre et d'un idéal à atteindre. C'est le garant de la loi morale, de l'interdit de l'inceste.

422 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 8 chapitre 11. Format Kindle, 2000, (397-401).

423 Juan-David Nasio, *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2007, (1988), p. 81.

424 Ibid, p.215.

425 Ibid, p.216.

426 Ibid, p.215.

427 Ibid.

428 Ibid, p.217.

429 Ibid, p.217.

430 Ibid, p.217.

L'autre partie du surmoi est cruel, tyrannique et féroce. Il enjoint le sujet à la jouissance absolue.

Pour Freud, il est un appel du ça qui pousse le moi vers la jouissance pleine.

Selon Lacan, le surmoi est l'impératif de la jouissance, jouis !

Le surmoi tyrannique pousse à la jouissance, mais il est aussi interdicteur, commande et il exhorte.

Ainsi, tout comme le surmoi, la parole de Dieu ordonne. Elle ordonne à Saint Augustin d'ouvrir le livre de l'apôtre. C'est une injonction de soumission à un ordre symbolique, sa parole est porteuse de la loi. Ce qu'il y lit est interdicteur : « ne vivez pas dans les festins, dans les débauches, ni dans les voluptés impudiques, ni en conteste, ni en jalousie, mais revêtez-vous de notre Seigneur, Jésus-Christ, et ne cherchez pas à flatter votre chair dans ses désirs »⁴³¹.

Dieu, tout comme, le surmoi interdit la réalisation des désirs.

Le religieux nous dit que les lignes qu'il a lues se répandent dans son cœur et lève le voile de ses incertitudes.

En effet, au cours de ses confessions, Saint Augustin s'interroge et nous fait part de deux natures qui s'opposent en lui.

Une partie de lui souhaite « entrer au service du Seigneur »⁴³², une autre refuse. Il se sent donc divisé, « une âme livrée au flux et reflux de ses volontés »⁴³³.

Pour lui, il y a deux natures chez l'homme, l'une bonne, l'autre mauvaise.

Une partie de lui souhaite aller vers Dieu, mais cela signifie renoncer aux plaisirs de la chair, aux voix des femmes qui l'attirent, ces voix l'appellent aux péchés, le retarde, le font hésiter à se rendre là où il a été appelé. C'est comme s'il y avait deux appels. Il se bat contre l'appel des plaisirs de la chair, le péché et l'appel de Dieu, un Dieu bon, vérité, qui lui promet la vie et les plaisirs éternels. Il y a donc deux natures, l'une bonne, Dieu et l'autre mauvaise qui l'en éloigne, il perçoit deux volontés. Tout comme le surmoi interdit la jouissance, mais il est aussi son impératif.

Cette parole de Dieu que le religieux lit dans le livre de l'apôtre vient faire écho à son ambivalence et se pose en tant qu'interdictrice. La parole de Dieu à l'instar du surmoi fait office de loi, « votre loi est la vérité »⁴³⁴, une loi qui prohibe la réalisation des désirs.

La loi symbolique interdictrice portée par la parole de Dieu, le père, protège le sujet de la voix des femmes qui l'éloignent de la jouissance de ce dernier, qui le pousse à jouir.

Mais elle est aussi tyrannique et féroce qui « flagelle » le religieux de crainte et de honte. Elle peut donc se montrer cruelle, sadique dans ses interdictions et être porteuse de culpabilité.

431 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 8 chapitre 12. Format Kindle, 2000, (397-401).

432 Ibid.

433 Ibid.

434 Ibid, Livre 4 chapitre 8.

En effet, le mystique lutte contre ses pulsions : « souffrais et je me torturais, m'accusant moi-même avec une amertume inconnue, retournant et me roulant dans mes liens [...]votre sévère miséricorde me flagellait à coups redoublés et de crainte et de honte »⁴³⁵. Il est soumis à un surmoi tyrannique en place de Dieu qui le défend et l'exhorte à jouir. Tout comme la voix des femmes, celle de Dieu bien qu'interdictrice par sa parole et la loi symbolique quelle véhicule, l'appelle aussi vers la jouissance, par sa voix qui résonne dans le réel.

La voix de Dieu lui promet une jouissance illimitée et éternelle. Il dit que ce n'est pas la lumière, la gloire, la beauté, les parfums, la volupté humaine qu'il aime en aimant Dieu, car tout cela est temporel et limité. Ce qu'il aime chez Dieu c'est tout cela, mais avec une jouissance pleine, sans limites, « qui défient les limites de l'étendue, et les mesures du temps »⁴³⁶. La voix de Dieu est hors du temps. L'homme voit, entend et parle dans le temps. Hors Dieu dit : « ce n'est pas dans le temps que je parle »⁴³⁷.

La voix de Dieu est pleine, absolue, hors de la temporalité, hors langage, éternelle, tout comme la jouissance qu'elle promet.

Ainsi, la voix du Seigneur se manifeste à plusieurs reprises et vient faire écho au manque du mystique. Notamment au travers d'oracles qui élèvent le religieux au rang de Dieu capable de combler

le désir maternel. Mais aussi par la phrase « Dieu est celui qui est »⁴³⁸. Il est l'Être, la vérité ce qui échappe au religieux. Cependant, le réel déclencheur est le chant d'une fillette, qu'il perçoit comme la voix Divine qui s'adresse à lui. Cette voix lui ordonne de retourner à un état où le sujet ne s'était pas encore actualisé. Sa jouissance se localise sur un retour à Dieu, un retour à l'Autre primordial. La voix de Dieu est injonctive, elle ordonne de répondre et se pose comme loi. Saint Augustin est soumis à cette voix Divine, figure d'un surmoi tyrannique.

La voix de Dieu, celle du père, se traduit par des impératifs mortifères surmoïques, mais constitue aussi un appel pour le religieux. Un appel à la jouissance, un pur appel marquant le désir de l'Autre, le désir de Dieu qui exhorte l'homme à le rejoindre dans la jouissance divine où bien est-ce plutôt la projection du désir de Saint Augustin sur la figure déïque ? En effet, Saint Augustin perçoit cela comme un appel du Divin mais la voix de Dieu en premier lieu se localise comme une voix surmoïque qui lui dit d'arrêter de jouir. Le reste qui en découle est l'interprétation du mystique. Il semble s'en saisir comme un appel de Dieu qui l'enjoint à retourner à la jouissance primordiale.

435 Saint Augustin. *Les confessions*, Livre 8 Chapitre 11. Format Kindle, 2000, (397-401).

436 *Ibid*, Livre 10 chapitre 6.

437 *Ibid*, *Les confessions*. Livre 13 chapitre 19.

438 *Ibid*, Livre 11 chapitre 7.

9- La loi de Dieu :

A- Dieu, une nomination de la culpabilité inconsciente :

Les paroles de Dieu interdisent, mais son aussi accusatrice.

Saint Augustin se reconnaît dans les paroles de Dieu en tant que pécheur. Dieu dit « fils des hommes, jusqu'à quand ces cœurs appesantis ? Pourquoi aimez-vous la vanité et cherchez-vous le mensonge? »⁴³⁹.

Dans ces paroles Saint Augustin y voit un écho avec son propre être qui aimait la vanité et le mensonge puisqu'il refusait la vérité de Dieu.

Il se souvient qu'il a été un de ceux que ces paroles accusent. Il se confesse alors à Dieu, il reconnaît donc ses péchés et demande le pardon. Il déclare ainsi sa foi au Seigneur.

La voix du Seigneur est culpabilisatrice et donc encore une fois associée au surmoi. La culpabilité est la forme sous laquelle le moi perçoit la critique du surmoi.

Pour Nasio, « la culpabilité est une maladie imaginaire du moi qui réclame le remède imaginaire de l'auto punition infligée par le surmoi »⁴⁴⁰.

La culpabilité est un sentiment inconscient d'être coupable. Le sujet se sent coupable de quelque chose sans en posséder la représentation consciente.

Pour Freud, la culpabilité s'inscrit de manière à ce que le sujet ne se sente pas coupable mais malade au travers de différentes affections psychopathologiques et de formations psychique.

La culpabilité inconsciente provoque une nécessité d'être puni, ce qui soulage le sujet, car il a localisé alors une faute inconnue qui jusque là n'avait pas de représentation.

Pour Nasio⁴⁴¹, elle fait donc naître un besoin de punition et une nomination de la faute.

Si Saint Augustin se reconnaît dans les paroles accusatrices de Dieu, est-ce car celles-ci lui permettent de mettre un nom, une cause sur un sentiment inconscient de culpabilité ?

Le religieux se sent coupable d'une faute. Or, cette dernière porte ce nom, car elle est associée à un sentiment de culpabilité sinon elle n'en serait pas une.

Dès l'époque infantile, le mystique se questionne sur un éventuel péché : « qui va me le rappeler, si petit enfant que ce soit, en qui je vois de moi ce dont je n'ai pas souvenance ? Quel était donc mon

439 Saint Augustin. *Les confessions*, Livre 9 Chapitre 4. Format Kindle, 2000, (397-401).

440 Juan-David Nasio, *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2007, (1988), p. 226.

441 Ibid.

péché alors ? Était-ce de pleurer avidement après la mamelle? »⁴⁴², il ajoute « ainsi la faiblesse du corps du premier âge est innocente, l'âme ne l'est pas »⁴⁴³. Il y aurait donc ici, le sentiment d'une faute, de culpabilité, mais il ne peut en localiser la source.

En outre, la culpabilité semble prendre sens pour Saint Augustin par rapport à la loi de Dieu. C'est elle qui dicte le péché. Lacan reprend la phrase de Karamazov : « s'il n'y a pas de Dieu, alors tout est permis »⁴⁴⁴.

B- La parole de Dieu le rend coupable :

La loi du Seigneur semble le rendre consciemment coupable de la réalisation de certains de ses désirs et de la jouissance qui en découlent. D'ailleurs, Freud nous dit que la religion repose sur la conscience de la culpabilité et le repentir.

Cependant, tous les désirs que la loi de Dieu autorise ne sont pas néfastes.

Comme nous l'avons vu, d'une part le Divin interdit, d'autre part il exhorte à une certaine jouissance. Saint Augustin doit répondre aux exigences d'un Dieu tyrannique.

Le religieux est d'un côté menacé par l'interdiction de Dieu de réaliser, notamment, la jouissance des plaisirs terrestres et d'un autre, il enjoint le sujet à en retrouver une autre. Finalement, la divinité lève l'interdit de retrouver la jouissance archaïque.

Cela vient s'inscrire comme une sorte de message inversé du père, qui dit-tu ne peux pas avoir ta mère, mais tu auras un jour une femme. Dieu ne dit-il pas alors, ne cherche pas à avoir les femmes, ou une femme, mais jouit d'advenir en l'Autre ? Un Autre, figure de la mère archaïque, comme nous l'avons précédemment vu. De plus, le désir de Sainte Monique, semble se localiser en Dieu, or si le religieux accède à cet Autre, n'est-il pas alors, en position de combler l'instance maternelle ?

La parole du Divin semble s'inscrire chez le religieux comme un abandon de la jouissance partielle pour une jouissance totale.

Dès lors, le mystique doit se soumettre à la parole du Seigneur, à sa voix qui l'attire et l'enjoint de retourner à la jouissance, mais aussi à une autre voix et parole qui l'inscrit dans le péché. Le moi de Saint Augustin est coupable de céder sur son désir « terrestre », car cela empêche la réalisation de

442 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 1 chapitre 7. Format Kindle, 2000, (397-401).

443 Ibid.

444 Jacques Lacan, *Séminaire V, les formations de l'inconscient*, Leçon du 2 juillet 1958, Version numérique, P.396, 1956-1957.

son désir pour Dieu. Il est donc doublement coupable. Il y a donc deux demandes opposées qui s'affrontent.

C- La réalisation du désir en la jouissance pleine n'est pas coupable : Le paradoxe de Dieu :

La loi du Nom du Père interdit l'inceste, en apportant une coupure entre la mère et l'enfant. L'enfant renonce à être le phallus pour la mère. Il y a un désir et un interdit qui oblige l'enfant à renoncer à la chose sous peine de l'angoisse de castration.

Or, ce que porte la parole de Dieu chez Saint Augustin, n'est-elle pas l'inverse ? C'est-à-dire que tous désirs autres que celui du Seigneur sont une faute. Le seul désir que doit avoir le sujet est l'être Divin, donc l'Autre. Dieu appelle le religieux à retourner à lui et tous ce qui l'en éloigne est un péché. Dès lors, le retour à l'Autre, n'est plus marqué par la culpabilité d'une potentielle relation incestueuse. Dieu interdit la jouissance phallique au profit de la jouissance de la Chose.

Pour Braunstein⁴⁴⁵, au départ l'enfant renonce à la jouissance originaire, la jouissance de l'être, celle d'avant la loi, au profit de la jouissance phallique. Il intègre alors la loi dans un registre symbolique par son aliénation au langage. Il y a une jouissance limitée par l'accession du sujet à la parole.

Avant cela cette jouissance était pleine, dans l'omnipotence et le rapport fusionnel. C'est une jouissance du côté de la chose, « Das Ding est ce qui reste dans le sujet comme une trace de ce qui ne sera jamais plus »⁴⁴⁶. Il ne reste chez le sujet qu'un manque par son aliénation au langage. Par la suite, le sujet pris dans le langage, la parole et donc le manque perd cette jouissance au profit d'une autre limitée, manquante. La jouissance phallique sous-tend la castration, la limitation par la loi.

Selon Braunstein⁴⁴⁷, le phallus est le signifiant de l'interdiction de l'inceste, il supporte la loi et désigne le manque chez l'Autre par la castration de la mère qui marque son désir. Braunstein, ajoute que la jouissance phallique s'achoppe sur sa propre limite, sur une impossibilité discursive par le signifiant de la femme qui manque chez l'Autre et qui se situe dans un au-delà du phallus, l'Autre sexe radical par rapport au phallus.

Le désir de Saint Augustin est dans une fusion mystique, dans un retour à la totale promesse divine, un retour à l'avant.

445 Nestor Braunstein, *La jouissance, un concept Lacanien*, Paris, Eres, 2005, (1992), Version électronique.

446 Ibid.

447 Ibid.

En outre, ses péchés l'éloignent de Dieu et donc de la réalisation de son désir de retourner vers l'Autre. La punition de Dieu se situe là. Si l'homme pêche, il ne sera pas plein, il ne sera pas non castré. Le Divin dit que l'homme né pécheur et imparfait. Sa promesse est de pallier son incomplétude. La sanction face aux crimes de l'être humain est de rester dans cette mortalité, cette imperfection et cette vie de satisfaction partielle. La punition originelle étant le meurtre d'Adam en le rendant mortel.

Dieu inverse la structuration du sujet. L'enfant lorsqu'il né est dans un état de fusion à l'Autre maternel, emprunt à un narcissisme primordial. Il est plein, non soumis à la menace de la castration. Puis, pour pouvoir s'actualiser en tant que sujet, il renonce à cette plénitude, il devient divisé et intègre la loi symbolique du Nom du Père.

Or, pour Dieu, le départ pour l'homme est ce point de division, d'imperfection. Ce qu'il promet au sujet c'est de l'accueillir en son sein, afin qu'il advienne dans l'éternité, il lui promet la plénitude et la jouissance.

De plus, Dieu rend l'homme coupable est imparfait par nature. Le péché le constitue, il est en lui. Le seul moyen de s'en détacher est de rejoindre le Seigneur.

En effet, Saint Augustin l'énonce « j'avais commis des crimes contre vous, contre moi, contre les autres, fardeau sinistre qui aggravait encore ce lien d'iniquité originelle qui nous fait tous mourir en Adam »⁴⁴⁸.

Adam est le premier homme, de lui découle les autres. La punition de Dieu envers ce dernier pour avoir goûté au fruit défendu de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, d'un désir de tout savoir, d'accéder au signifiant est le bannissement du jardin d'Éden et la mortalité. Adam a voulu être l'égal du Divin en s'appropriant les fruits, mais ce savoir est réservé au Seigneur. La mort est la conséquence de l'acte de connaissance donné par Dieu. A partir de cet instant, tous les hommes deviennent coupables par nature.

Ainsi, au contraire de Lacan, nous pouvons dire que la culpabilité est en place de vérité. C'est cette culpabilité originelle qui est en lieu de vérité de l'homme.

La voix de Dieu se faisant vérité appelle l'homme à la jouissance pleine, elle lève le voile de la culpabilité, d'un retour à la jouissance pleine.

De plus, l'homme est doublement coupable. Coupable par nature par le crime d'Adam, comme nous l'avons vu, mais aussi, car le Christ s'est sacrifié pour sauver l'homme alors même qu'il a été tué par la main de l'être humain. Il y a donc eu un meurtre du Père originel. Nous voyons aussi, ici,

⁴⁴⁸ Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 5 chapitre 9. Format Kindle, 2000, (397-401).

apparaître la question de la dette. Une dette envers Dieu car Jésus a sauvé l'être humain et de par le fait que la vie de l'homme est un don de Dieu. L'amour de Dieu, le désir du Divin inscrit l'homme dans une dette originelle. Pour Braunstein⁴⁴⁹, si Dieu est mort c'est que nous l'avons tué, ce meurtre est le fondement de l'ordre inconscient. « On est coupable par le seul fait d'exister, de se séparer de l'aliénation absolue (de toute façon impossible) dans le désir de l'Autre, d'affirmer une parole, de traverser la castration pour explorer les limites de la jouissance phallique qui est filtrée par ce diaphragme de la parole »⁴⁵⁰

Ainsi, la loi de Dieu permet à Saint Augustin de nommer sa culpabilité inconsciente. Mais cette loi accuse, interdit et exhorte à la jouissance. Elle enjoint le sujet à rejoindre une jouissance interdite. Elle est synonyme d'injonction contradictoire, ce qui crée un conflit chez le religieux qui lutte alors contre ses pulsions.

La loi du Divin rend Saint Augustin coupable par nature du fait de son humanité et l'inscrit dans une dette originelle.

449 Nestor Braunstein, *La jouissance, un concept Lacanien*, Paris, Eres, 2005, (1992).

450 Ibid.

10- Saint Augustin et le président Schreber :

Jusqu'à présent, nous avons analysé comment se localisé Dieu dans la structure psychique de Saint Augustin et comment celui-ci se saisissait de ce qui pour lui est l'appel de Dieu. Cependant, selon chaque sujet, mais aussi selon chaque structure, l'instance Divine vient se localiser et répondre au conflit psychique différemment.

Nous allons, ici, analyser brièvement, en comparaison avec Saint Augustin, comment Dieu vient s'inscrire chez le président Schreber.

Freud, à partir d'un écrit autobiographique du Président Schreber : « Les Mémoires d'un Névropathe », publiée en 1911 « Le Président Schreber : remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa »⁴⁵¹. Cette réflexion permet au psychanalyste d'introduire la théorie du narcissisme et des pulsions, de remanier sa première topique, mais aussi d'introduire une théorie psychanalytique sur les psychoses. Lacan dans son séminaire III, consacré aux psychoses reprend l'analyse de Freud et le texte de Schreber.

Daniel-Paul Schreber est né le 25 juillet 1842 à Leipzig. Il est le fils de Pauline et Mortiz Schreber et est le troisième d'une fratrie de cinq enfants. Son père est un éminent médecin, célèbre par la publication de nombreux ouvrages sur la santé, la gymnastique et l'éducation des enfants. Il rédige un texte autobiographique « les Confessions d'un ancien délirant » après un épisode mélancolique dans sa jeunesse. Son frère aîné, atteint d'une psychose se suicide à l'âge de trente-huit ans, sa sœur est elle aussi atteinte de maladie mentale.

Daniel-Paul Schreber effectue une carrière dans la magistrature entrecoupée par deux internements dans une clinique pour les maladies nerveuses à Leipzig dirigée par le professeur Flesching. En 1903, il publie ses mémoires dans lesquelles il expose sa vision du monde et sa mission. Il doit se transformer en femme afin de pouvoir procréer avec Dieu une nouvelle race d'homme. Il pense être tout d'abord persécuté sexuellement par le Professeur Flesching puis par Dieu où son corps devient le lieu de jouissance de ce dernier. Il meurt en 1911 durant son internement à l'asile de Leipzig.

Nous pouvons retrouver chez Schreber et Saint Augustin un certain nombre de points communs. Ils ont tous les deux écrit une œuvre autobiographique dans laquelle on remarque le caractère mystique et religieux de leurs idées.

De plus, chez les deux hommes, Dieu ne s'exprime pas dans une langue humaine : « il s'agit en

451 Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, Quadrige/Puf, 2008, (1905-1918).

l'occurrence de chose qui ne se laissent absolument pas exprimer dans la langue humaine, ou alors très difficilement, parce qu'elles se situent au-delà de toute expérience humaine et ne sont justement révélées qu'à lui »⁴⁵².

Freud nous apprend qu'il y a chez Schreber une identification avec Jésus-Christ, tout comme nous en avons fait l'hypothèse pour Saint Augustin.

Nous retrouvons présent parmi les deux hommes un mécanisme de projection.

Malgré ces quelques points communs, nous allons voir en quoi la place de Dieu chez Schreber est totalement différente de celle de Saint Augustin. Pour cela, nous nous appuyerons sur l'ouvrage autobiographique « Mémoire d'un névropathe » et sur l'analyse de Freud.

A- Le Dieu de Schreberien est persécuteur, jouisseur et humain:

Le Dieu de Saint Augustin bien que parfois accusateur, culpabilisant par l'incarnation d'une figure surmoïque tyrannique aux injonctions paradoxales n'apparaît pas persécuteur contrairement à la figure déique présente chez Schreber.

Pour Saint Augustin, le Divin est bon, il est dans la bienveillance. C'est une entité supérieure à l'être humain. S'il accuse l'homme c'est pour qu'il confesse ses pêchés, se détache de la jouissance terrestre pour une jouissance divine et pleine. Dieu est tout-puissant, mais il ne jouit pas de l'homme, il lui promet la jouissance. Saint Augustin en retournant à Dieu, ne ferait plus qu'un avec lui et accéderait à la jouissance divine. Il jouirait d'être en Dieu, plein, omnipotent, non manquant, comme il l'était dans le stade infantile.

Le Dieu Schreberien est persécuteur, il planifie le « meurtre d'âme »⁴⁵³ de Schreber et jouit de son corps en le transformant en une « femme catin »⁴⁵⁴. Il est dans un affrontement à Dieu : « Du combat apparemment si inégal entre un être humain faible et isolé et Dieu lui même⁴⁵⁵. Si Dieu le persécute, c'est car il le méconnaît. En effet contrairement à Saint Augustin, où Dieu détient la

452 Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, Quadrige/Puf, 2008, (1905-1918), P. 412.

453 Ibid, P. 414.

454 Ibid, P. 415.

455 Ibid.

vérité absolue, le Dieu de l'homme de loi est dans l'erreur : « une si totale incapacité de Dieu à porter un jugement exact sur l'être humain vivant »⁴⁵⁶. Il ne détient donc pas la vérité et selon Freud le Dieu Schreberien ne peut pas apprendre, « tirer de l'expérience ainsi acquise une leçon pour l'avenir me semble, du fait de quelques propriétés inhérentes à l'essence de Dieu, être une impossibilité »⁴⁵⁷. De plus, Dieu ne connaît pas les êtres humains vivants, mais seulement les cadavres. Il semble donc manquant, incomplet, dans la méprise et posséder des qualités humaines que Saint Augustin attribut uniquement à l'humain et non à l'homme contrairement à Schreber. Il est imparfait, il n'est pas pour Schreber « l'être absolu de perfection que la plupart des religions reconnaissent en lui »⁴⁵⁸.

En outre, là où le Dieu de Saint Augustin est bienveillant et créateur, celui de l'homme de loi est persécuteur et destructeur. Selon Schreber, il cherche à lui faire perdre la raison et à le détruire par le biais des rayons divins : « tout paraissait calculé pour m'inspirer crainte et tremblement et je pouvais souvent entendre proférer le mot de « carogne », expression courante dans la langue fondamentale lorsqu'il s'agit de faire sentir la puissance et la colère divine à quelqu'un que Dieu veut anéantir »⁴⁵⁹. De plus, il semble que la figure déique élabore des plans visant l'anéantissement de certains peuples par le biais de catastrophes naturelles. Il s'agit donc bien d'un Dieu destructeur, cruel et brutal dont Schreber se considère comme la victime.

456 Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, Quadrige/Puf, 2008, (1905-1918), P. 421.

457 Ibid, P. 423.

458 Daniel-Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1985, (1903), P. 55.

459 Ibid. P. 166/167.

B- Le mécanisme de projection chez Schreber et Saint Augustin :

Nous l'avons cité plus haut, un des points communs entre Schreber et Saint Augustin est le mécanisme de projection.

Saint Augustin projette son désir de retourner à la jouissance pleine sur un Dieu qui le désire et qui va l'appeler à lui. En effet, la projection « constitue une opération par laquelle un sujet rejette dans le dehors et localise dans l'autre personne une pulsion qu'il ne peut pas accepter pour sa personne, ce qui lui permet de la méconnaître en lui-même. »⁴⁶⁰. Ainsi, selon Freud, la perception interne est réprimée. Dès lors, son contenu arrive à la conscience comme une perception venant de l'extérieur.

Saint Augustin, par le mécanisme de projection, trouve une solution pour tenter de combler son manque en voulant retrouver une jouissance primordiale, non manquante, dans une fusion à l'Autre, qui comblerait par la même occasion l'instance maternelle, mais qui est interdite sous peine d'être anéantie en tant que sujet. Ce qui laisse à penser que cette défense psychique est plutôt de type névrotique.

La projection est présente dans la névrose et dans la psychose, notamment dans la paranoïa.

Selon Freud, le mécanisme de projection présent chez Schreber est de nature paranoïaque. Ce dernier, afin de se défendre d'un souhait homosexuel, réagit par un délire de persécution. En effet, Freud nous précise que l'homme de loi appréhendait un abus sexuel de la part du médecin Flechsig. Il y aurait alors, une avancée de la libido homosexuelle et une rébellion contre cette motion libidinale qui occasionne la pathologie et l'émergence du mécanisme de défense projectif. Par la suite, son délire évolue vers Dieu. C'est lui qui devient la principale figure persécutrice. Cette transposition sur le Divin lui permet d'entrevoir une solution afin d'échapper à la résistance du moi.

La réponse qu'il entrevoit est l'émascation, devenir femme et être fécondé par Dieu afin de créer de nouveaux humains. Il a pour devoir de s'offrir à Dieu dans une position féminine. Dieu a le pouvoir de transformer Schreber en femme afin que l'âme de ce dernier lui soit abandonnée dans le but d'un abus sexuel. Cette position féminine permet à Schreber, à partir de ses nerfs et de son esprit, par fécondation des rayons divins de créer une nouvelle race d'homme. Il devient alors « un saint national », « un objet d'une sorte de vénération divine »⁴⁶¹, un dieu.

460 Le grand dictionnaire de la psychologie Larousse, Paris, P. 603.

461 Daniel-Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1985, (1903), P. 145.

C- Saint Augustin et la jouissance archaïque, Schreber et la jouissance féminine :

Saint Augustin, comme nous l'avons vu, dans son rapport à Dieu vise la jouissance archaïque, la jouissance de la chose, contrairement à Schreber qui serait plutôt dans une jouissance féminine.

Schreber semble se faire jouissance de Dieu : « mais dès que je suis seul avec Dieu [...] c'est pour moi une nécessité d'agir avec tous les moyens concevables, et aussi avec la pleine mobilisation de toutes mes forces d'entendement, en particulier de ma force d'imagination, afin que les rayons divins reçoivent de moi, aussi continûment que possible [...] l'impression d'être une femme enivrée de sensations voluptueuses. »⁴⁶² L'homme de loi est donc dans une position féminine envers Dieu.

Les nerfs divins qui pénètrent son corps lui provoquent une « volupté d'âme »⁴⁶³. Ce qui permet à Dieu, à son tour de connaître une jouissance voluptueuse. Dieu jouit de Schreber, Schreber jouit avec Dieu. Ils sont dans la même jouissance.

Dieu vient dans le corps de Schreber, il en est plein. La texture des filaments qui composent ses nerfs est constituée d'anciens nerfs de Dieu. Ils attirent le Divin et exercent sur lui une force d'attraction. Au contraire de Saint Augustin qui est vide de Dieu et qui souhaite le rejoindre afin d'accéder à la plénitude et de combler son manque.

De plus, la volupté féminine que ressent Schreber est pour lui une part de béatitude à laquelle il a accès. Cet état qu'il qualifie de jouissance constante est exigé de Dieu. La volupté est devenue « une chose pieuse »⁴⁶⁴. Là où Dieu interdit la jouissance chez Saint Augustin, Dieu l'exige de Schreber.

Freud nous apprend qu'il a une position féminine envers le père : « Ce n'était plus liberté sexuelle masculine, mais un sentiment sexuel féminin, il prenait envers Dieu une position féminine, il se sentait être la femme de Dieu. »⁴⁶⁵ Freud d'écrit cette sexualisation comme une béatitude céleste.

Ainsi, schreber semble dans un état de félicité en jouissant d'être objet de Dieu. Il semble être dans un dépassement de la jouissance primordiale, dans un dépassement de la jouissance manquante, dans une fusion mystique à Dieu. Il abandonne la jouissance autre au profit de la jouissance Autre, une jouissance féminine dans un au-delà de la jouissance phallique.

462 Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, Quadrige/Puf, 2008, (1905-1918), P. 431.

463 Ibid, P.210.

464 Daniel-Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1985 (1903), P. 324.

465 Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, Quadrige/Puf, 2008, (1905-1918), P. 429.

D- Saint-Augustin et Schreber sont les fils de Dieu :

Chez Saint Augustin le conflit œdipien se situe au niveau maternel. Comme nous l'avons vu, il s'identifie au fils de Dieu, qui est selon lui, Dieu lui-même. Le conflit œdipien peut se traduire par : être Jésus-Christ qui est Dieu fait de chair, donc être le père pour combler la mère.

Pour Freud, Schreber est dans un conflit infantile avec le père : « Dans l'issue du délire Schreberien la tendance sexuelle infantile célèbre un triomphe grandiose ; la volupté devient empreinte de Dieu, Dieu lui-même (le père) ne cesse de l'exiger du malade. La menace du père qui fait le plus peur, celle de la castration, a expressément fourni le matériau à la fantaisie de souhait de transformation en une femme, d'abord combattue et ensuite acceptée »⁴⁶⁶. Schreber choisit de perdre sa masculinité afin d'éviter le conflit. Conflit qui est-lui même déplacé de Schreber, au père et à Dieu.

Ainsi, Saint Augustin est pris dans un conflit œdipien. S'il devient le père, il pourra combler la mère.

Schreber se situe dans un complexe paternel. D'après Freud, Dieu est une figure du père de l'homme de loi. Un père sévère, interdisant la satisfaction auto-érotique, castrateur mais aussi à la fois un père aimé. Il est dans une position ambivalente au père. Face à cette menace de la castration, mais dans le but aussi de pouvoir aimer cette figure masculine, Schreber adopte une position féminine.

Comme nous l'avons vu, le mécanisme de projection chez Saint-Augustin se situe sur un mode névrotique tandis que chez Schreber cela s'inscrit dans un fonctionnement psychotique et plus précisément paranoïaque. Son discours est souvent clivé, il y a chez lui deux Dieux et non pas un seul. Le Dieu Schreberien est humain, dans l'erreur et persécuteur.

De plus, Saint Augustin vise une jouissance de la chose, archaïque alors que Schreber vise une jouissance féminine, une jouissance Autre, vers un au-delà de la jouissance. Le Dieu de Saint Augustin est une figure supérieure, bienveillante, pleine et détentrice de la vérité.

Dès lors, bien que Saint Augustin et Schreber semblent présenter des points communs, nous nous rendons compte que la problématique psychique n'est pas la même. Les deux Dieux s'inscrivent dans le psychisme des deux hommes de manière différente et n'ont pas la même fonction.

466 Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, Quadrige/Puf, 2008, (1905-1918), P. 453.

11- Conclusion :

Ainsi, au travers de cette analyse, nous apercevons la manière de Saint Augustin d'envisager Dieu et comment il s'inscrit dans le psychisme du religieux.

En effet, Dieu est un signifiant, il est du côté du réel. Nous n'y avons pas accès. La façon dont le mystique appréhende Dieu est de l'ordre de sa réalité, de sa subjectivité. Nous en avons un aperçu au travers de la place imaginaire et fantasmatique qu'il vient occuper chez l'homme Saint.

Saint Augustin inscrit Dieu au centre de son fantasme de filiation, de ses origines. Il théorise sa naissance.

Le mystique semble nier la scène primitive, l'acte sexuel à l'origine de son engendrement, en l'occultant par une figure déique. L'Être créateur, vient répondre possiblement au conflit infantil, au sentiment d'ambivalence et au désir du mystique.

Le fantasme de Saint Augustin vient faire écran entre le réel de la scène originare et lui-même.

La place qu'occupe le Divin dans le fantasme du religieux vient voiler le triangle œdipien, il ne reste plus qu'une relation duelle : Dieu et le fils. Un dieu protecteur, nourricier, surmoïque, créateur. Il occupe donc toutes les places à la fois.

Dès lors, la fonction maternelle est objectalisée. Elle est objet de Dieu, réceptacle de l'enfant, mais aussi du lait nourrissant de ce dernier. La voix de Dieu nourrit, tout comme le sein de la mère. Dieu a donc une fonction nourricière. La voix de Dieu par sa fonction nourricière comble le manque du sujet et devient alors une figure fantasmatique de la mère archaïque.

Donc, tout comme Jésus ou Antigone, il est le fils incestueux. Celui de Dieu et de sa mère.

Le religieux s'est construit par rapport au discours de sa mère désirante. Il localise le désir, le manque à être de Saint Monique vers Dieu. De plus, ce qui résonne chez le religieux est le souvenir d'une parole de sa mère issue du Seigneur qui élève l'homme Saint au rang de Dieu, capable de la combler. La voix du Divin se manifeste au travers d'oracles qui le promeivent au rang de Dieu.

En devenant le fils de ce dernier, il devient par la même occasion, le phallus capable de combler l'instance maternelle.

Ainsi, il tente de répondre à un savoir qui lui est inaccessible et pointe la façon dont il c'est saisi du discours maternel quand à sa propre histoire.

Ainsi, Dieu est le créateur de toutes choses, mais ici, plus précisément de Saint Augustin. La parole de Dieu est créatrice.

Le religieux s'interroge, comment et d'où la voix de Dieu s'est-elle transformée en parole ? Pour lui, la parole du Seigneur est portée par une « créature corporelle »⁴⁶⁷ qui transporte la voix de Dieu, la fait « vibrer dans la mesure du temps »⁴⁶⁸. Cette dernière transportée en parole le crée. Elle s'inscrit dans le fantasme d'engendrement du religieux et se loge à la place de l'objet perdu.

Dieu est donc une figure asexuée qui engendre par sa voix, car pour qu'il y est une parole, il faut comme point de départ une voix. L'objet partiel « voix » est cause inconsciente du désir de Saint Augustin puisqu'elle se localise en qualité d'objet a, s'inscrivant dans un fantasme de retrouver l'objet total « Das Ding ». Elle vient répondre au manque à être du mystique. Elle répond et lui promet la vérité, tout ce à quoi il a dû renoncer pour s'actualiser en tant que sujet. La voix de Dieu vient se loger à la place du refoulement originaire, à la place de la voix primordiale. Elle se situe dans cette béance laissée par le refoulement originaire de la voix de l'Autre. Saint Augustin tente alors de combler son manque en inscrivant Dieu dans son désir à la place de cette Autre auquel il a dû renoncer pour s'actualiser en tant que sujet.

Le religieux semble remplacer le trou, le vide laissé par le refoulement originaire par la voix du Divin. La voix est une source de jouissance qui fait écho à la perte primordiale.

Le mystique tente de répondre aux énigmes majeures de son existence, à son manque à être. Dieu est pour lui la seule figure pouvant lui apporter des réponses. En effet, il est la vérité absolue, mais aussi, ce réel qui échappe au religieux, d'où son éternel questionnement.

Saint Augustin s'interroge sur son origine. Pour lui, seule la voix de Dieu peut y répondre. Le religieux se questionne donc sur sa création, mais aussi sur un au-delà, sur ce qui précède sa création. Qu'il y avait-il avant le rien ? Si la voix de Dieu crée, la voix surgit par la création, pour qu'il y est voix, il faut qu'il y est l'être. La voix du Divin est originelle, c'est-à-dire qu'elle est ce moment de rien, de vide, où advient la création. Dès lors, l'origine, tout comme la voix de Dieu est absente. La voix présente par son absence fait écho au vide de Saint Augustin. La voix originelle du Divin crée, car elle est en deçà de la création. En ce sens, elle ne peut pas être vocale, c'est une voix silencieuse.

Ce que semble désirer Saint Augustin est d'entendre la voix de Dieu, de l'Autre, celle à qui il a dû renoncer pour s'actualiser comme sujet.

La voix chez lui prend donc la place d'objet a, qui structure la fonction du désir. Le lieu de la jouissance que Saint Augustin désire retrouver semble se situer sur Dieu et sa voix. Le son pur attire

467 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 11 chapitre 3. Format Kindle, 2000, (397-401).

468 Ibid.

le religieux et se cristallise comme source de jouissance en faisant écho à la voix primordiale qu'il a dû perdre en créant le point sourd afin de conquérir sa propre voix.

Saint Augustin distingue la voix du Seigneur et ses paroles portées par un petit autre qui est donc lui aussi manquant, il ne peut donc pas tout dire. Ce qui ne satisfait donc pas le religieux dans sa quête d'un retour à la plénitude.

La voix de Dieu contrairement à la parole est hors mots, hors langage, hors temps, hors représentations, elle est pure continuité. Elle est pleine, absolue, tout comme la jouissance qu'elle promet. Cette voix, Saint Augustin l'a désiré. Il fait la distinction entre la parole de Dieu, prise dans le temps, dans le sens et la voix pure.

La parole de Dieu est trouée, elle est prise dans le sens, dans le langage, elle ne peut pas tout dire. Elle s'inscrit dans le symbolique, elle est manquante, elle perd la vérité. Cette parole est portée par un homme, elle est discursive et ne peut pas tout dire. Elle n'est pas le Dire. Ceci, contrairement à la voix du Seigneur qui est hors langage. La voix de Dieu échappe au dit, elle se situe dans le registre du réel. Elle est un Dire.

La parole du Divin est porteuse de la loi symbolique, une loi interdictrice. Alors que sa voix exhorte à suivre une autre loi, celle de la jouissance pleine.

Le vocable « loi » prend sa source de la racine latine « leg », signifiant « dire ». « Logis » se traduit alors par « chose édictée ».

Quand Saint Augustin dit : « votre loi est votre vérité et la vérité c'est vous »⁴⁶⁹, ne faut-il pas entendre que la voix de Dieu « édicte » la loi de la jouissance ? Une jouissance liée à la Chose, il édicte la jouissance de la Chose. La voix de Dieu qui résonne dans le réel le pousse à jouir, à retrouver la jouissance archaïque.

La voix de Dieu s'inscrit chez le religieux comme un abandon de la jouissance partielle au profit de la jouissance totale.

De plus, ce qui pousse Saint Augustin à la conversion est une voix enfantine. Le religieux s'en saisit comme une injonction de Dieu qui l'appelle.

C'est tout d'abord cette voix pure qui interpelle le religieux, qui vient se localiser dans le manque du sujet. Dans un deuxième temps, pris dans le sens des paroles, elle devient un ordre, une loi qui l'enjoint à renoncer aux plaisirs terrestres au profit d'une unité et d'une jouissance pleine.

L'objet pulsionnel « voix » se localise chez Saint Augustin dans son désir de l'Autre. Par la suite, cette voix se transforme en parole.

469 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 4 chapitre 9. Format Kindle, 2000, (397-401).

Saint Augustin a été invoqué par Dieu. Il est pris dans le désir de l'Autre. Puis la voix est sacrifiée au profit de la signification des paroles à la fois entendues et lues. La voix de Dieu soustrait le mystique de tous doutes. Elle l'inscrit dans un au-delà de la demande qui implique un rapport de dépendance à l'Autre. Le Seigneur invoque et le religieux est capable à son tour d'invoquer. Il y a une reconnaissance de Saint Augustin en tant que sujet dans l'appel de Dieu. La voix de ce dernier l'invite à retrouver un lieu en deçà de la parole. La pulsion invocante vient se localiser sur ce temps oublié, que l'homme Saint n'a cessé de vouloir se remémorer. Il tente de se faire entendre de Dieu et de l'entendre. La pulsion invocante semble se porter sur ce point de refoulement originaire. La voix de Dieu est un pur signifiant.

Saint Augustin désire retrouver cet objet qu'est la voix primordiale qui résonne dans l'Autre. Il reçoit son message sous forme inversée dans une projection : Dieu, le grand Autre, cette voix pure, le désire et l'appelle. Dieu devient alors, une figure manquante sur lequel il transpose son manque, Dieu le désire, il désire Dieu. C'est un retournement qui fait porter au Divin quelque chose qui est le propre du religieux. Il semble y avoir une identification projective de l'invocation à force d'être en attente du désir.

Ainsi, l'objet perdu, qui semble s'inscrire dans la quête désirante de Saint Augustin est la voix. Cette voix est un objet idéalisé et incarné sur la figure Déique.

Il est à la recherche de la pure matérialité sonore, dont il a été dépossédé quand l'Autre l'a inscrit dans la signification, le sens. La voix de Dieu est cause du désir du religieux et aussi objet dans son fantasme.

La voix de Dieu est jouissance. Elle vient s'inscrire comme une sorte de « paradis » à jamais perdu, mais que Dieu promet. Il est la source de cette voix. Elle ne s'entend que hors signification, hors sens. C'est pour cela que les paroles du Divin ne le remplissent pas. La voix pure s'efface sous le sens de ces paroles. Dès lors, c'est la voix de la figure déique qu'il recherche, une voix idéalisée et divinisée, une voix qui lui permet de fusionner avec l'Autre, car elle est sans parole non marquée par le langage, donc pleine.

Saint Augustin souhaite entendre la voix de Dieu mais que ce dernier entende aussi la sienne. Il est dans un fantasme de communication avec Dieu, dans un rapport direct et fusionnelle à l'Autre. En levant le voile du langage, il accède à la vérité absolue.

Il est à la recherche de cette fusion entre la voix de Dieu et son Âme, dans une jouissance extatique où il s'abolit dans l'Autre afin de ne faire plus qu'un avec ce dernier, il disparaît en tant que sujet et

retrouve ce temps de jouissance primordiale.

La voix de Dieu se loge du côté de la jouissance et semble s'inscrire chez le religieux comme un abandon de la jouissance partielle au profit de la jouissance pleine. L'autre satisfaction, satisfaction de la parole, la jouissance phallique portée par la parole de Dieu est interdite. Cette jouissance ne se dit pas, mais s'éprouve. Ainsi, la voix de Dieu pour Saint Augustin, dans une identification projective, constitue un appel marqué du désir du Divin, un appel qui pousse à retrouver une jouissance totale marquée par une fusion mystique qui vise le signifiant du manque dans l'Autre, un retour total à la promesse divine.

La conversion du religieux l'inscrit dans un renouveau. Ce qu'il vise est un retour à l'origine, à cet état fusionnel avec l'Autre Archaïque.

Le fantasme de la voix de Dieu vient recouvrir la question du refoulement originaire. Elle ne s'entend pas avec l'oreille, mais elle s'éprouve. Elle ne s'inscrit donc pas du côté de la jouissance phallique et de la pulsion. La voix de Dieu ne s'entend pas. Le seul vrai moment pulsionnel de la jouissance est ce moment où Saint Augustin entend la voix de la jeune fille chantée qu'il transpose sur un appel du Divin.

Le pulsionnel l'éloigne de Dieu. Il le verbalise quand il signifie que la pure musicalité des chants l'éloigne des paroles de Dieu, de la vérité, cette jouissance pulsionnelle de l'ouï est un péché.

Il se rend compte que cette vérité n'est pas en mots, mais elle est portée par la voix du Divin. Une voix qui s'écoute autrement que par l'organe corporel. Cette voix que désire Saint Augustin est absente.

Saint Augustin ne se situe pas du côté de la pulsion, mais du désir. La voix de Dieu qui s'entend avec l'âme dans une fusion au Divin lui permettrait de revenir à un temps où il ne c'était pas encore actualisé en tant que sujet, un temps où il ne faisait qu'un avec l'Autre archaïque, il retrouverait la jouissance de la chose. Or, pour Lacan, Das Ding est autre chose qu'un objet pulsionnel, il se présente et s'isole comme le terme étranger autour de quoi tourne tout le mouvement de la « Vorstellung »⁴⁷⁰ des signifiants. Das Ding est ce temps premier d'omnipotence, où le pulsionnel n'avait pas encore lieu en tant que tel, car le sujet n'était pas soumis au manque.

La voix de Dieu se localisant en l'objet a, cause du désir. Elle est cet objet qu'il ne pourra jamais atteindre. C'est pour cela qu'il la cherche. Son substitut la parole de Dieu, ne le comble nullement. La parole de Dieu, les chants sont du côté du pulsionnel. Cela ne satisfait pas le religieux, c'est même un péché qui l'éloigne de son désir de Dieu. L'aboutissement de la pulsion vient voiler un

470 Jacques Lacan, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Leçon du 16 décembre 1959, Version numérique AFI, 1958-1959.

temps le désir mythique, mais rien ne le satisfait réellement, car l'objet recherché est éternellement manquant.

Le seul moment où la voix est présente, où elle se fait entendre est suite à un appel du mystique. Saint Augustin appelle, questionne et tente de se faire entendre de Dieu. La conversion du religieux a donc lieu à un moment bien précis : « et je vous parlais, non pas en ces termes, mais en ce sens : eh ! Jusqu'à quand Seigneur ? Jusqu'à quand Seigneur, serez-vous irrité ? Ne gardez pas souvenir de mes iniquités passées » [...] « et je m'écriais en sanglots : jusqu'à quand ? [...] Demain ? Pourquoi pas à l'instant, pourquoi pas sur l'heure en finir avec ma honte ? »⁴⁷¹. Elle signe la voix de Dieu. Ce pur son, cette voix qui se fait entendre pour elle-même vient se localiser et faire écho à son manque, au vide laissé par cette voix primordiale qu'il cherche et désire combler. Cette voix sonore, il l'attribue à l'Autre, qui ordonne. L'appel de Saint Augustin ne reste pas sans réponse. Une voix injonctive lui répond et l'assigne : « ne vivez pas dans les festins, dans les débauches, ni dans les voluptés impudiques, ni en conteste, ni en jalousie, mais revêtez-vous de notre Seigneur Jésus-Christ, et ne cherchez pas à flatter votre chair dans ses désirs »⁴⁷². C'est à ce moment que le Divin se fait voix, une voix impérative qui en retour appelle le mystique. Il y a une oscillation entre « appeler » et « être appelé », ce qui d'après Lacan est le propre de la pulsion invocante.

La voix de Dieu apparaît dépourvue de toute chaîne signifiante, elle est pure voix qui ordonne de renouer avec l'Autre, avec un temps archaïque.

Saint Augustin appelle. De cet appel surgit une voix du réel, dénuée de sens. Elle fait signe pour le religieux puisqu'il y met du sens en ouvrant le livre des apôtres qui lui ordonne de revêtir Dieu. La voix pure devient une voix pour. Il est inscrit dans le désir de Dieu qui l'enjoint à le rejoindre. La voix pure fait signe de l'appel de Dieu. Cette voix l'assigne à revêtir Dieu. Ceci signifie que cet Autre auquel religieux avait renoncé pour s'actualiser en tant que sujet, l'exhorte à retourner à cette fusion. Son point de jouissance est hors corps, Dieu appelle à lui le mystique dans un état de disparition du sujet, car il n'y a pas de sujet sans corps, hors pulsions. La voix de Dieu promet une jouissance hors mots, hors langage, une jouissance pleine.

La voix de Dieu, lors de cet événement, est le seul moment où elle se localise dans le champ pulsionnel. Dieu répond à l'appel de Saint Augustin. Cette voix qui se répète lui permet de symboliser l'absence du Divin en présence et l'oriente à atteindre une jouissance totale dans un rapport de fusion et direct à Dieu. Saint Augustin est alors converti.

Ainsi, il semble que la conversion religieuse semble répondre à la dynamique psychique du religieux.

471 Saint Augustin. *Les confessions*. Livre 8 chapitre 11. Format Kindle, 2000, (397-401).

472 Ibid.

Cependant, nous pouvons nous demander s'il en est de même pour les autres mystiques. En effet, la voix de Dieu pour Saint Augustin semble se loger à la place de l'Autre archaïque et il s'inscrit dans une jouissance du même type. Mais chez un mystique qui serait du côté de la jouissance Autre, quel statut aurait cette voix ? Quelle place l'appel de Dieu aurait-il pour un autre sujet ? Serait-il aussi en lien avec la voix ?

12- Bibliographie :

- Anzieu, D. et Anzieu, A. (1977). *Psychanalyse et langage : du corps à la parole*. Paris : Dunod. (2003).
- Barth, K. (1954). *Dogmatique* . Genève. Labor et Fides.
- Bardy, G. (1949). *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*. Paris: Aubier.
- Bergson, H. (1932). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Puf. (1990).
- Bloch, H. et al.(1991). *Grand dictionnaire de la psychologie*. Paris: Larousse.
- Bondel, M. (1930). *Saint Augustin, l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique*. Collection les classiques des sciences sociales. (Revue métaphysique et de morale. Tome XXXVII, n°4,1930, p. 423-469).
- Bruner, E. (1984). *Revue théologique de Louvain*. Volume 17, n°1. Paris: d'Esclée de Bouwer.
- Braunstein, N. (1992). *La jouissance, un concept Lacanien*. Paris: Eres. (2005).
- Clerget, J. (2000). *La pulsion et ses tours*. Paris: Puf.
- Boutroux, E. (1908). *Science et religion contemporaines*. Paris: Flammarion.
- Cléro, J.P. (2002). *Le vocabulaire de Jacques Lacan*. Paris: Ellipses. (2006).
- Darby Nock, A. (1933). *The old and the new in religion from Alexander the great to Augustine of Hippo*. Oxford. Clarendon Press.
- D'Avila, T. (1588). *Le château de l'âme*. Paris: Seuil.(1997).
- De Certeau, M. (1982). *La fable mystique,I*. Paris: Seuil. (2007).
- De Certeau, M. (1987). *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil. (2003).
- De Lacroix, H. (1908). *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme: les grands chrétiens*. Paris: Librairie Felix Alcan et Guillaumin Reunies.
- De Lacroix, J. (1618) . *Nuit obscure. Cantique spirituel*. Paris: Gallimard. (1997).
- Delaye, A. (2013). *Jean de la Croix*. Paris: Seuil.
- De Lubac, H. (1984). *Théologie d'occasion*. Paris, Desclée de Brouwer.
- De Mijolla-Mellor, S. (2004). *Le besoin de croire, Métapsychologie du fait religieux*. Paris: Dunod. (2006).
- Demoulin, C. (2004). *Amour et jouissance, l'en-je Lacanien 2/ n°3*. URL: www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanien-2004-2-page-129. Htm. Doi: 10.3917/enje.003.0129.
- Derrida, J. Vattimo, G. (1996). *La religion*. Paris: Seuil.
- Durkheim, E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Puf. (2013).
- Fontaine, P. (1966). *L'interprétation psychanalytique de la croyance religieuse*. Paris: Puf.
- Freud, A. (1936). *Le moi et ses mécanismes de défense*. Paris: Puf. (1985).

- Freud, S. (1900). *L'interprétation des rêves*. Paris: Bréal.
- Freud, S. (1905/1918). *Cinq psychanalyses*. Paris: Puf. (2008).
- Freud, S. (1907/1931). *La vie sexuelle*. Paris: Puf. (1999).
- Freud, S. (1915-17). *Métapsychologie*. Paris: Gallimard. (1968).
- Freud, S. (1915). *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Version numérique par J.M Tremblay, collection:"les classiques des sciences sociales".
- Freud, S (1923). *Le moi et le ça*. Paris: Payot. (2010).
- Freud, S. (1927). *L'avenir d'une illusion*. Paris: Points. (2011).
- Freud, S. (1929). *Malaise dans la civilisation*. Version numérique par J.M Tremblay, collection:"les classiques des sciences sociales".
- Freud, S. (1933). *Les nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Paris: Gallimard. (1989).
- Freud, S. (1939). *Moïse et le monothéisme*. Paris: Gallimard. (1948).
- Freud, S. (1912). *Totem et tabou*. Version numérique par J.M Tremblay, collection:"les classiques des sciences sociales".
- Freund, J. (1990). *Etudes sur Marx Weber*. Paris: Librairie Droz.
- Gisel, P. (2002). *Théories de la religion*. Geneve: Labor et Fides.
- Green, A. (1995). *L'objet (a) de J. Lacan, sa logique et la théorie Freudienne, (convergences et interrogations)*. http://psyaanalyse.com/pdf/L_OBJET_LACAN.pdf.
- Hegel, G. W. H. (1807). *Phénoménologie de l'esprit*. Bibliothèques des textes philosophiques. (2006).
- Henry, M (2005). *Mysticisme et christianisme*. Etudes théologiques et religieuses. (2005/2), (Tome 80). P. 235-259.
- Hulin, M. (1993). *La mystique sauvage*. Paris: Puf.
- Hume, D. (1748). *Enquête sur l'entendement humain*. Version numérique par Jean-Marie Tremblay. Collection: Les classiques des sciences sociales. (2002).
- James, W. (1906). *Les variétés de l'expérience religieuse*. Essai de psychologie descriptive. Paris: Felix Alcan.
- Jean-Paul II. (1996). *Ma vocation, don et mystère*. Paris. Cerf.
- Lacan, J. (1953/1954). *Les écrits techniques*. Version numérique AFI.
- Lacan, J. (1956/1957). *Le séminaire V, les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1958/1959). *Séminaire VI, Le désir et son interprétation*. Version numérique AFI.
- Lacan, J. (1960). *Le triomphe de la religion précédée de discours aux catholiques*. Paris. Seuil. (2005).

- Lacan, J (1962/1963). *Le séminaire X, l'Angoisse*. Version numérique AFI.
- Lacan, J (1964). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Version numérique AFI.
- Lacan, J. (1964/1965). *Le séminaire XI, les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1966). *Ecrits I*. Paris: Seuil. (1971).
- Lacan, J. (1969/1970). *Séminaire XVII, l'envers de la psychanalyse*. Version numérique AFI.
- Lacan, J. (1971). *Ecrits II*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1972/1973). *Séminaire XX, Encore*. Version numérique AFI.
- Lacan, J. (1973/1974). *Le séminaire XXI, les non dupes errent*. Version numérique AFI.
- Lacan, J. (1976/1977.). *Séminaire XXIV, l'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre*. Version numérique AFI.
- Lalande, A. (1926). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris. Puf. (1976).
- Laplanche, J. et Pontalis, J.B. (1967) . *Vocabulaire de psychanalyse*. Paris. Puf. (2007).
- Lebeaux, Y. (1982). *Les critiques psychanalytique de la religion. Initiation à la pratique de la théologie*. Paris: Cerf.
- Louth, A. (1981). *The origins of christian mystical tradition*. Oxford. Oup. (2007).
- Maréchal, J. (1924/1937). *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Edition Universelle. (1937).
- Marquet, J.F. (2004). *Leçons sur la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Editions Ellipses.
- Marx, K. (1872). *Le capital*. Paris: Bibliothèque Bodléienne.
- Moix, Y. (1996). *Mort et vie d'Edith Stein*. Paris : Grasset.
- Melman, C. (2009). *La nouvelle économie psychique*. Paris: Eres.
- Namer, G. (2000). *Halbwachs et la mémoire sociale*. Paris: l'Harmattan.
- Nasio, J.D. (1988). *Enseignement des 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*. Paris: Petite Bibliothèque Payot. (2007).
- Nietzsche, F. (1901). *Volonté de puissance*. Paris: Mercure de France. (1985).
- Platon. (-380 av J.C). *Le banquet, le mythe de l'androgyné*. Paris. Flammarion. (1964).
- Ranson, P. (1988). *Saint augustin*. L'âge d'homme, Les dossiers H.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ries, J. (1993). *Les religions, leurs origines*. Paris: Flammarion.
- Rousseau, M. (1985). *A l'ombre de Claire*. Poitiers: Aubin imprimeur. (1986).
- Sageret, J. (1920). *La vague mystique*. Paris: Flammarion.
- Saint Augustin. (413). *La cité de Dieu*. Paris: Gallimard. (2000).
- Saint Augustin. (397/401). *Les confessions*. Format numérique. (2000).
- Schreber, D.P. (1903). *Mémoires d'un névropathe*. Paris: Seuil. (1985).

Sedat, J. et Weill, A.D. (2005). *Lacan et la mystique, pourquoi la mystique?* France culture: Les vivants et les Dieux. Par M. Cazenave.

Soler, L. (2010). *Lacan et le baroque*. Ouvrage de l'EPFCL. Mensuel n°54. P.7/12.

Vergote, A. (1978). *Dette et désir, deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris: Seuil.

Vives, J.M. (2002). *Pulsion invocante et destins de la voix*. Paris: l'Harmattan.

Wu. J. (1956). *Le carmel intérieur*. Casterman. Paris.

Sources électroniques:

http://docfox.free.fr/old_renardweb/histoire/

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/psy_0003-5033_1905_num_12_1_5996

http://www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/cours_rigolot_1.pdf

INDEX DES NOMS PROPRES

A

Abbé Pierre (Henri Grouès) : 79, 80.

Albert le Grand: 58,59, 61.

Ambroise (saint, évêque de Milan) : 109.

Anne (sainte) : 148.

Antigone : 146, 148, 179.

Antoine le Grand (saint) : 122.

Anzieu (Didier) : 126.

Aristote : 59.

Arius: 55.

Augustin (d'Hippone, saint) : 7, 9, 10, 12, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 84, 85, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185.

Athanase d'Alexandrie : 52, 54, 55, 59.

Aulagnier (Piera) : 106.

B

Baillarger (Jules Gabriel François) : 92. Balzac (Honoré de Balzac) : 71.

Bardy (Gustave) : 7.

Barth (Karl) : 48, 49, 86.

Béatrix de Nazareth : 97.

Benoît XIV (Prospero Lambertini, pape) : 70.

Benoît de Nursie : 57, 59.

Benoît Labre (Benoît-Joseph) : 70.

Bergson (Henri) : 14, 83.

Bernadette Soubirou (Marie-Bernade): 74, 75.

Bernard de Clairvaux (Bernard de Fontaine) : 60.
Bernard de Nursie (saint) : 63, 69.
Blondel (Maurice) : 84, 85.
Bologne (Jean-Claude) : 81.
Bonaparte (Napoléon) : 73.
Bonaventure (Giovanni Fidenza, saint) : 59, 61.
Bossuet (Jacques-Bégnine, évêque de Meaux) : 66, 69.
Braunstein Netor : 170, 172.
Brunner (Emil) : 86.
Bruhl Levy : 81.

C

Catherine de Sienne (Catarina Benincasa, sainte) : 59, 63, 83.
Causse (Jean-Daniel) : 94.
Charlemagne (Carolus Magnus) : 58.
Charles VII : 64.
Charles X : 73.
Charles le chauve : 57.
Charlier (Jean) : 59.
Chenu (Marie-Dominique) : 76.
Cicéron : 12.
Clément XIII (pape) : 70.
Clément d'Alexandrie (Titus Flavius Clemens) : 53.
Congar (Yves) : 76.
Constant (Flavius Julius Constans) : 56.
Constance (Flavius Julius Constantius) : 56.
Constantin (Flavius Valerius Aurelius Constantinus) : 54, 56.
Copernic (Nicolas) : 66.
Cyprien de Carthage (Thascius Caecilius) : 53, 54.

D

- Darby Nock (Arthur) : 7.
Darwin (Charles) : 23, 75.
De Beauvais (Yvonne) : 77, 78.
De Certeau (Michel) : 87, 93, 94, 95, 96, 98, 99.
De Foucault (Charles) : 79.
De Ligori (Alphonse-Marie) : 68.
De Lubac (Henri Sonier) : 76.
De Saint-Martin (Louis-Claude) : 71.
Déce (empereur romain) : 53.
Demetrius (évêque) : 53.
Derrida (Jacques) : 14, 15, 16, 39, 43.
Diego de Jésus : 97.
Dioclétien (empereur romain) : 54.
Diderot (Denis) : 13.
Duns Scot (Jean) : 59.
Durkheim (Émile) : 14, 19, 81.

E

- Eckhart (Von Hochheim, Maître Eckhart) : 61, 62.
Épicure : 12.
Eusébe de Césarée : 54, 55.
Eustathe d'Antioche : 54.
Erigène (Jean-Scot) : 57, 58, 60.

F

- Favre Pierre : 66.
Fenelon (François de Salignac de La Mothe-Fenelon) : 66 .
Feuerbach (Ludwing) : 15.
Ferraris (Maurizio) : 15.
Fleshing (professeur) : 173.
Fontaine (Philippe) : 11, 40, 42, 45, 46, 47.
Foucault (Charles) : 79.
Francisco de Jasso y Azpilicueta : 66.

François 1er : 64.

François (Jorge Mario Bergoglio, Pape) : 8.

François d'Assise (saint) : 60.

François de Sales (saint) : 68.

Freud (Sigmund) : 8, 15, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 39, 41, 42, 45, 93, 101, 102, 107, 132, 145, 150, 153, 163, 165, 166, 169, 173, 174, 176, 177, 178.

G

Gadamer (Hans-Georg) : 15.

Galilée : 66.

Gallus (Thomas) : 60.

Gargani (Aldo) : 15, 20.

Gerson (Jean) : 59.

Gisel (Pierre) : 11.

Green (André) : 132, 133.

Grégoire Legrand (Grégoire 1er, pape) : 54, 57, 58.

Grégoire le Thaumaturge : 53.

Gutenberg (Johannes) : 65.

H

Hadewijch d'Anvers : 62, 97.

Halbawchs (Maurice) : 83.

Hegel (Georg wilhelm Friedrich) : 13, 19, 43.

Henri VIII : 65.

Henri de Lacroix : 87, 89, 90, 91.

Henri de Lubac : 86.

Henry (Martin) : 48, 49.

Héraclite : 102.

Hilaire de Poitiers (évêque de Poitiers) : 54, 56.

Hildegarde de Bigen (de Ruppertsberg) : 59, 62.

Hugues de Saint-Victor : 60.

Hulin (Michel) : 81.

Hume (David) : 26, 69.

Hurssel (Edmond) : 77.

Hipollyte de Rome : 52.

I

Ignace d'Antioche (saint) : 50, 51, 52.

Irénée de Lyon (saint) : 50, 51, 52.

J

James (William) : 7, 87.

Jean (saint, apôtre) : 9, 35, 52, 57.

Jean Calvin : 65.

Jean de la Croix : 67, 78.

Jean-Paul II (Pape) : 8, 75, 76.

Jérôme de Stridon : 109.

Jésus : 20, 21, 38, 50, 55, 56, 119, 148, 156, 157, 179.

Jocaste : 146, 148.

José Maria Escrivá de Balaguer : 79, 80.

Jules Ferry : 73.

Justin de Naplouse (Saint) : 50, 51.

K

Kant (Emmanuel) : 16, 75.

Kierkegaard (Soren) : 13.

Kolbe (Maximilien) : 77, 78.

L

Lacan (Jacques) : 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 87, 92, 93, 101, 102, 103, 104, 106, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 137, 140, 142, 144, 146, 150, 153, 158, 159, 162, 166, 171, 183.

Lactance : 12, 53, 54.

Lacordaire Henri : 74.

Laïos : 146.

Lalande (André) : 43.

Laplanche (Jean) : 149.

Lebeaux (Yves) : 45, 46, 47.

Léon X (pape) : 64.

Léonard de Port-Maurice : 69, 70.

Lejeune (père Jean Lejeune) : 70.
Locke (John) : 69.
Louis XIV : 66, 69.
Louis XVI : 72.
Louis-Marie Grignon de Monfort (pape) : 71.
Louth (Andrew) : 48, 50, 57.
Luc (saint, apôtre) : 156.
Lucien d'Antioche : 55.
Lucrèce : 11.
Luther (Martin) : 64, 65.

M

Madame Guyon (Jeanne-Marie Bouvier de la Motte) : 89.
Matthieu (saint, apôtre) : 20.
Marie (sainte) : 148.
Marie Lataste : 74.
Martin V (pape) : 64.
Marx (Karl) : 14, 15, 19.
Mère Teresa (sainte Teresa de Calcutta) : 79, 80, 82.
Miguel de Molinos : 67, 68.
Miller (Jacques-Alain) : 39.
Moïse (prophète) : 34.
Monique (sainte) : 109, 148, 149, 151, 160, 161, 169, 179.
Montanus de Phrygie : 50.
Morhmann (Christine) : 97.
Mussolini (Benito) : 77.

N

Nasio (Juan-David) : 144, 153, 157, 165, 168.
Nicolas 1er (pape) : 58.
Nietzsche (Friedrich) : 14, 15, 19.

O

Otto (Rudolf) : 86.

Origène : 53, 54, 57.

P

Padre pio (Francesco Forgione) : 79.

Parménide : 40.

Pascal : 12.

Pasqually (Martines) : 71.

Paul (saint, apôtre) : 21, 52, 109.

Paul de lacroix (saint) : 69, 70, 83.

Pepin le Bref: 58.

Pie VI (pape) : 72.

Pie VII (pape): 73.

Pie XI (pape) : 77, 78.

Pie XII (pape) : 77.

Pierre (saint, apôtre) : 20.

Platon : 41, 102.

Polybe : 146.

Plotin : 109.

Pontalis (Jean-Bertrand) : 149.

Pothin de Lyon (saint) : 52.

Pseudo Denys l'Aréopagite : 54, 57, 60, 98.

R

Ranson (Patric) : 106, 107.

Ricoeur (Paul) : 42.

Ries (Julien) : 49.

Robert de Molesme : 60.

Robespierre (Maximilien) : 72.

Rolland (Romain) : 28, 29.

Rousseau (Jean-Jacques) : 13, 69.

Ruusbroec (Jan Van) : 63.

S

- Schleiermacher (Friedrich) : 13.
Schreber (Daniel-Paul) : 15, 173, 174, 175, 176, 177, 178.
Schreber (Mortiz):173.
Schreber (Pauline) : 173.
Schiller (Friedrich Von Schiller) : 30.
Seglas (Jules) : 92.
Sempé (Jean-Claude) : 150.
Séraphin de Sarov : 74.
Septime Sévère : 52.
Smith (Robertson) : 23.
Soler (Louis) : 36, 37.
Spener (Phillip-Jacob) : 69.
Stein (Édith) : 8, 77.
Susso (Henri) : 61, 62.

T

- Tauler (Jean) : 61, 62.
Tertullien : 50, 52, 53, 54.
Thérèse d'Avila (sainte) : 60, 67, 70, 78, 89.
Thérèse de Lisieux (sainte) : 74, 75, 83.
Thomas d'Aquin (saint) : 12, 58, 59, 60, 61, 65, 77.
Trias (Eugenio) : 15, 18.
Troeltsch (Ernst) : 86.

V

- Vattimo (Gianni) : 14, 15, 17 .
Vergote (Antoine) : 87, 89.
Vincent de Paul (saint) : 68.
Vitiello (Vincenzo) : 15, 20, 21.
Vives (Jean-Michel) : 9, 104, 105, 106, 124, 129, 130.
Voltaire (François-Marie Arouet) : 13, 69.
Von Baader (Franz Xaver) : 71.

W

Weber (Max) : 82, 87.

Weill (Alain-Didier) : 92, 130.

Wesley (Charles) : 65.

Wesley (Georges) : 70.

Wesley (John) : 65, 69.

- ⁱ L'existentialisme chrétien est une école de pensée que l'on rattache souvent à l'œuvre du philosophe danois Søren Kierkegaard (1813–1855). Elle s'appuie sur trois affirmations majeures basées sur la compréhension unique qu'avait Kierkegaard du christianisme. La première est que l'univers est fondamentalement paradoxal, et que le plus grand paradoxe de tous est l'union transcendante de Dieu et de l'humain en la personne du Christ. La deuxième est qu'avoir une relation personnelle avec Dieu dépasse toutes les morales établies, les structures sociales établies et les normes communes établies. La troisième est que suivre les conventions sociales est essentiellement un choix esthétique personnel que font les individus.
- ⁱⁱ Art d'interpréter. Théorie du lecteur et l'interprétation des textes.
- ⁱⁱⁱ Point de vue philosophique selon lequel l'existence humaine est dénouée de tout sens, de but et de vérité compréhensible.
- ^{iv} Branche de la philosophie et de la théologie qui porte sur des causes et des premiers principes. Elle a aussi pour objet la connaissance de l'être absolu comme première cause, cause de l'univers, de la nature et de la matière.
- ^v Branche de la métaphysique qui étudie les propriétés générales telles que l'existence, le devenir.
- ^{vi} Consiste à faire passer des biens de l'église dans le domaine public ou encore à soustraire des fonctions ou des biens qui lui appartient.
- ^{vii} Dans la partie consacrée à l'« analytique transcendantale », Kant montre ensuite qu'outre l'espace et le temps, nous ne pouvons connaître un objet sans faire appel à des « concepts purs de l'entendement », aussi appelés catégories (terme qui provient d'Aristote 9). Kant établit ainsi une table des catégories, déduite de la table des jugements, sans lesquelles nous ne pouvons connaître aucun objet. Celle-ci contient les catégories :

- de la quantité (unité, pluralité, totalité);
- de la qualité (réalité, négation, limitation)
- de la relation (inhérence et subsistance, ou substantia et accidents), causalité et dépendance, ou cause et effet, et communauté, ou action réciproque entre l'agent et le patient);
- et de la modalité (possibilité et impossibilité; existence et non-existence; nécessité et contingence).

Un certain nombre de conséquences majeures vont découler de cela: tout ce qui est hors du temps et de l'espace ne pourra être connu par l'homme; de même, il nous sera impossible de connaître quelque chose qui ne dépend pas du principe de causalité. Or, le propre de la liberté d'une part, et de Dieu d'autre part, c'est précisément, selon Kant, d'être atemporel. Il n'y a donc aucune démonstration possible de leur existence. En outre, puisque le concept de causalité est lié au concept de loi, la liberté sera nécessairement conçue selon un principe de causalité, dit « causalité intelligible »: c'est la source du concept kantien d'autonomie de la volonté. En d'autres termes, s'il y a une possibilité d'acte libre, c'est-à-dire d'une causalité intelligible, qui échappe à la causalité naturelle, phénoménale, de l'enchaînement empirique des causes et des effets, celle-ci ne peut avoir lieu que si cette causalité est elle-même en rapport avec une loi: la loi morale. La loi morale est donc le nom du principe de causalité propre à la volonté (ou liberté, libre arbitre).

Source : http://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9orie_de_la_connaissance_de_Kant

^{viii} Le Moi dans la théorie psychanalytique freudienne :

Selon Freud, le psychisme du sujet est composé de plusieurs instances: le « ça » (qui représente les pulsions libidinales ou agressives souvent inconscientes), le « surmoi » (qui représente les interdits parentaux intériorisés) et le moi qui est qui tente de réaliser un équilibre entre les forces du ça (les pulsions) et celles du surmoi (les interdits et les idéaux à atteindre). Il met alors, en place des mécanismes de défenses pour diminuer l'angoisse créée par la lutte entre le ça et le surmoi.

Le Moi se constitue durant le développement du sujet par une série d'identification à l'objet: la mère, l'image du corps Ainsi, il contribue la formation de la personnalité.

- ^{ix} Sous le terme Allemand « Das Ding ». C'est la chose « aimante » le désir. Tout objet de désir est un leurre. En effet, on ne fait que s'imaginer que l'on désire tel ou tel objet, tel ou tel autre. En réalité, le désir, à travers les objets dont il paraît en quête, ne cherche jamais que « das Ding », dont-il n'y a ni n'aura jamais aucune représentation, qui n'est pas un but, puisqu'il ne sera jamais atteint, mais autour duquel tout ne cesse de tourner.
- ^x Les Pères de l'Église sont des hommes religieux chargés de responsabilités pastorales qui dans les premiers siècles de l'église ont fait des prédictions et des écrits qui ont influencés la doctrine Chrétienne.
- ^{xi} État particulier dans lequel une personne se trouvant comme transportée hors d'elle-même, soustraite au modalité du monde sensible en découvrant par une sorte d'illumination certaine révélation du monde intelligible.
- ^{xii} La vision Marxiste est un courant de pensée philosophique et socio-politique fondé sur les idées de Karl Marx (1818/1883). Pour lui l'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre de ces derniers. L'histoire de toute les société et celle d'une lutte des classes sociales.