

Expérience mystique et union divine

Sur le savoir du psychanalyste

Balbino BAUTISTA

Mystiques, théologiens, historiens et psychanalystes peuvent, me semble-t-il, s'accorder pour admettre que l'expérience mystique et l'existence coïncident. De là le pas que certains franchissent, que la vie mystique est la forme aboutie de la vie religieuse et, donc, que ses témoins produisent, entre savoir et connaissance, du même mouvement qu'ils le dévoilent, le sens de l'existence. Ce pas, il nous est assez facile, moyennant quelques efforts, de le franchir autrement. S'il n'y a d'Absolu que la Mort, alors l'expérience mystique, qu'on l'entende religieusement comme un acheminement ou bien qu'on la saisisse simplement comme un moment, est une épreuve de vérité. Cette épreuve, qui peut occuper toute une vie d'homme, concerne la mort que le signifiant inflige en sa passion au corps. Cette passion est en sa liaison même pulsion de mort, soit ce qui de la jouissance phallique passe au sens. Entendons équivoquement « j'ouïe-sens » et nous aurons ce qui sur cette voie s'éprouve comme volonté, nommément le désir du mystique.

L'oreille n'est-elle pas l'organe des sens qui intègre tous les autres au temps en prenant la main sur l'œil qu'elle supplante ? Si d'un côté, celui de la philosophie, voir, c'est connaître en plusieurs sens ¹, de l'autre côté, celui de la mystique, voir, c'est voir l'être, « c'est voir Dieu... et mourir », en sorte que la vision n'encadre l'espace qu'à le stabiliser métaphoriquement : une image n'est jamais qu'une métaphore de l'être. Ainsi la « maison » pour Gaston Bachelard ². De tous les organes des sens, l'oreille est le seul qui ne se referme pas sur son objet. La voix, qui initie le temps, qui, donc, humanise l'espace qu'il séquence et divise, ne fait que le traverser. Du reste, le temps n'est rien d'autre qu'une image qui se répète et fait croire au retour des choses. Le temps en sa métonymie oriente le discours selon une relation d'être qui interroge substantiellement l'être. Pour autant que la forme discursive du propos ne s'origine

Balbino Bautista <balbino.bautista@orange.fr>

1. « En plusieurs sens » : oui ! il y a plus d'une façon philosophique de décliner l'« idée » platonicienne, à la fois forme extérieure et forme intellectuelle.

2. Gaston Bachelard, *L'espace poétique*, Paris, PUF.

du sensible que pour mieux viser le sentir, le discours du mystique est celui du poète. C'est le cas des plus grands : Hallâj ou Jean de la Croix, par exemple.

Cette introduction, il me faut m'arranger pour la rejoindre et aussi engager que l'amour divin ne porte pas la vie qui convient au vivant. La raison de cette objection est double. D'une part, s'agissant d'une injonction surmoïque, il reste permis de ne pas donner « raison en tout » à l'inconscient. « Pas-tout » n'est inconscient. D'autre part, quand elle est pleine et qu'elle se confond avec une vie humaine, l'expérience mystique nie ce que, pour user d'un néologisme lacanien, le « parlêtre » doit, « d'être né », à la sexualité, le méchant y étant surmonté de départ en sorte que, non nécessaire, la faute, que les chrétiens appellent « péché », est au sens paulinien du terme une absurdité, et, côté psychanalyse, la castration une extravagance ³.

L'expérience mystique comme mode de vie sans mode

Augustin est ici plus vrai que Thomas d'Aquin ⁴. L'expérience mystique a pour coordonnées deux modalités du réel. Ces deux modalités, que la voix et le faire nouent dialectiquement, sont l'espace et le temps. L'individu qui se voit précipité dans la nuit noire des trois nuits, du sensible, de l'imaginaire et de la volonté, qui consent à s'avancer, celui-là s'ouvre au principe théologique selon lequel « Dieu meut toutes les choses selon leur mode ⁵ ». « En Dieu nous avons la vie, le mouvement et l'être ⁶ » en sorte que « les mouvements de cette flamme divine, qui sont vibrations et flambées [...], ne viennent pas de l'âme seule transformée dans la flamme de l'Esprit saint, ni non plus de l'Esprit saint seul, mais de l'un et de l'autre conjoints, lui mouvant l'âme comme le feu meut l'air enflammé ⁷ ». Pourquoi quelqu'un dont le désir est comblé par une telle union divine continue-t-il à désirer ? La réponse sanjuaniste est que Dieu

3. Il m'est revenu que l'introduction, qui va avec ce que j'ai à vous dire, était à plus d'un titre cryptée. J'en retiendrai les deux considérations sur lesquelles elle repose : la première est le fait que dès que « je » parle, ça jouit ; la deuxième, l'équivalence que Lacan pose entre la réalité psychique, le complexe d'Œdipe et la réalité religieuse, et sa transformation qui tient compte de la deuxième topique freudienne en l'équivalence entre la réalité psychique, le surmoi et la réalité religieuse. La réalité psychique atteste le réel comme impossible pour autant que, sous le refoulement, il y a le refoulement originaire ; le surmoi atteste le symbolique pour autant que, sous la vie, il y a la mort, l'être en défaut ; la réalité religieuse atteste l'imaginaire pour autant que, sous le corps, il y a curieusement le corps glorieux, le corps en plénitude. Ces trois réalités se nouent ensemble, leur nouage peut être borroméen comme il peut ne pas l'être. Il l'est selon Lacan pour la psychanalyse, il ne l'est pas pour la religion.

4. Saint Augustin divise l'esprit en trois facultés, l'entendement, la mémoire, la volonté, alors que saint Thomas d'Aquin n'en admet que deux, l'intelligence et la volonté. Fidèle à Augustin, Jean de la Croix met en concordance les trois vertus théologiques et les trois facultés spirituelles augustiniennes : l'entendement s'accorde à la foi, la mémoire à l'espérance, la volonté à la charité.

5. *Subida* II, XVII, 2, Silv. II, p. 145 : « Esto es, Dios mueve todas las cosas al modo de ellas. »

6. *Ibid.*, 3, Silv. II, p. 146.

7. *LLama* III, 10, Silv. IV, p. 54.

ne se donne pas, par suavité pour l'aimée, pleinement. Autrement brutal fut le témoignage de Hallâj :

« Ô hommes ! Délivrez moi de Dieu
 Il m'a ravi à moi-même
 Et Il ne me rend pas à moi-même !
 Et je ne puis Lui rendre les grâces dues à Sa présence
 J'ai crainte de son abandon
 Qu'il me laisse désert, délaissé, proscrit !
 Malheur à celui qui se sent désert après la Présence
 Et abandonné après la Jonction !
 ...
 Pas un moment Il ne se voile à mes regards ⁸. »

S'agissant de la même expérience, une différence, qui concerne l'appréhension du temps, déjà, se marque entre les deux mystiques. Hallâj, semble-t-il, embrasse l'origine et la fin, le temps en sa circularité même est instantanéité, fulgurance éclatante qui trouve, sans lui appartenir, en son centre l'espace. Plus retenu, Jean de la Croix décrit sur le mode de l'*Épître aux Romains* un temps ascensionnel, qui intègre en spirale, par degrés, la dissolution du moi, sa néantisation. Pour l'homme sanjuaniste, il est cependant vérifiable qu'amour et mort ne peuvent ici-bas coïncider, mourir par amour dans l'opprobre et l'abjection est une situation limite. Les martyrs chrétiens des premiers siècles y sont sans doute pour quelque chose. Cet appel de la mort, plus d'une fois, Jean de la Croix, sans y adhérer complètement, l'a aussi vivement ressenti, mais, suavement brûlé par Dieu, il a trouvé à le convertir : « Matando, muerte en vida la has trocado ⁹. » Alors que pour Hallâj le moi ne peut malgré son dépouillement que consentir par amour pour son Dieu à sa mort formelle, la question pour Jean de la Croix est de reconnaître Dieu dans la médiation de la condition.

Comment et en quoi, en effet, une image dit-elle ou montre-t-elle en sa contingence ce qui est « sans image » ? Dans cette voie, les exercices spirituels ne sont d'aucun secours sans la certitude que Dieu a déjà été trouvé : « C'est toi mon ravisseur, ce n'est pas ma technique qui m'a ravi », disait déjà Hallâj. « Entrer dans le chemin, reprend Jean de la Croix, c'est quitter son chemin ; ou pour mieux dire, c'est passer à la fin et laisser son mode, c'est entrer dans ce qui n'a pas de mode ¹⁰. » Ce « chemin sans chemin » vaut pour chacun des trois modes par lesquels l'Invisible est avant même d'être reconnu comme tel présent aux hommes. De fait, ces trois modes, du sensible, de l'imaginaire et de la volonté, qui peuvent ne faire qu'un, puisque aussi bien

8. Sami-Ali, « La poésie de Hallâj », dans *Poèmes mystiques*, Arles, Actes Sud, coll. « Sindbad », 1985, p. 13.

9. *Llama*, « En tuant tu as changé la mort en vie ».

10. *Sub.* II, IV, 5, *Silv.* II, p. 77.

ils sont noués simultanément entre eux, que Jean de la Croix isole après Hallâj¹¹ par méthode, d'abord la purgation des sens, ensuite l'illumination de l'image, enfin l'abandon de l'union, Hallâj et Thérèse d'Avila les tiennent fermement ensemble. Et pour cause ! Pour accéder à l'abandon de l'union, qui n'est pas selon Jean de la Croix l'accès au royaume, il manque un geste de rupture, une conversion radicale, qui ne concerne pas les mouvements de l'ascension proprement dits, mais une crise décisive.

Le moment critique surgit au cœur de la nuit telle une immense lame de fond dévastatrice qui emporte tout sur son passage. Une terrible nuit d'angoisse et de vertige, qui instille un sentiment d'immanence et de mort, s'installe alors. C'est le moment de la conversion : l'amère traversée d'un désert de solitude et de silence qui justifie l'intégration et la dissolution à la fois successive et simultanée des états antérieurs, l'absence de toute consolation de la part de Dieu s'y retournant en leur contraire : le silence de Dieu, voilà Son don suprême, tel est le don suprême de Dieu à sa créature. À ce retournement, qui est non pas un geste de rupture mais un ultime moment d'intégration de l'existence à un mode de vie sans mode, peut se substituer un autre geste, de rupture celui-là, opposé à la conversion définitive en Dieu. Ce moment, qui est aussi un moment de doute, Hallâj, semble-t-il, ne le rencontre à la manière du Christ que fugitivement alors qu'il est en croix et qu'il subit le sort qu'il a prémédité, anticipé à partir des accusations d'impiété, d'hérésie ou de charlatanisme lancées contre lui par ses détracteurs.

Hallâj se savait damné, voué à la croix. En croix, fugitivement donc, un moment d'angoisse : « Ô mon Dieu, comment ne témoignes-tu pas Ton amour à celui à qui il est fait tort en Toi ? » Mais, l'instant d'après, l'heure échuë : « Ce que l'extatique veut, la solitude de l'Unique, seul avec Lui-même¹² ! » Affirmer de la sorte l'unité de Dieu, c'est engager que dès l'union en Dieu l'union est impossible sans l'éviction du moi. Il ne peut pas y avoir deux Maîtres, c'est-à-dire deux Dieux. Mais pour autant que le La de la femme est barré et donc qu'en tant que telle elle n'existe pas, La femme en tant que barrée est un des Noms de Dieu, et la féminité, son « chiqué ». Hallâj ne soutient pas en sa passion autre chose. Selon lui, sauf à y sacrifier volontairement le moi, personne ne témoigne réellement de Dieu qu'il est unique. Quiconque, d'ailleurs, s' imagine le faire le renie. « Dieu seul fait l'Unique ! » : « L'homme qui "unifie" Dieu (en récitant la formule du *tawhîd*), soutient-il, s'affirme lui-même ; s'affirmer soi-même, c'est s'associer implicitement à Dieu. En réalité Dieu s'Unifie Lui-même, par la langue de celle qu'Il veut d'entre ses créatures¹³. » Or, l'homme qui implicitement s'associe

11. Hallâj déjà admet trois états, l'ascèse des sens, l'ascèse du cœur et l'ascèse de l'esprit, auxquelles correspondent trois renoncements, le renoncement au monde ici-bas, le renoncement à l'autre vie, le renoncement à soi-même.

12. Sami-Ali traduit ici : « Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'unité. »

13. *Akhhâr*, n° 62. Comp. Wâsîti, ap. Baqlî, II, 256.

à Dieu, qui, donc, est un « associateur », mérite l'épithète d'athée. En conséquence, celui qui se sert de Dieu en en faisant un associé, celui-là ou bien se « croit », il se prend pour Dieu, ou bien s'en passe, il s'associe à un autre pour faire valoir un autre amour : « Haïrésie », RSI ¹⁴.

L'« amour pur » ou la transcendance du Un

Un autre amour que l'« amour pur » ? Oui, un autre amour, « le » nouvel amour dont Lacan savait qu'il restait possible si, d'un côté, aimer, c'est demander à quelqu'un qu'il vous refuse ce que vous lui offrez parce que ce n'est pas ça, et, de l'autre, c'est lui donner ce qu'on n'a pas et qu'il ne veut pas. L'amour pur est tentation, une tentation. Ce qui permet de l'affirmer, c'est la poésie arabe primitive, et celui qui le fit valoir est celui-là même qui lança contre Hallâj la fatwa qui scella son sort, Ibn Dâwûd. L'amour pur peut-il être autre chose qu'une tentation ? Sans doute puisque tel fut, semble-t-il, le pari de Hallâj. S'étant par avance damné, Hallâj en accepta le prix, il paria, contre Ibn Dâwûd, et malgré ses maîtres, sur la transfiguration de sa mort formelle. Ibn Dâwûd part d'une analyse détaillée de la poésie profane. Sa critique de l'amour profane le conduit à produire une clinique de l'âme sans thérapeutique possible. La conception de l'amour qu'il en déduit, il l'applique tel un entomologiste sec et froid à ses contemporains en poésie, extatiques compris. Mais, parce qu'il ne peut ni concevoir ni admettre à la manière d'Ibn Surayj ¹⁵ que l'« inspiration » hallâgienne émancipe sa pratique et à travers elle toute la mystique du strict cadre canonique de la *Sunna* du Prophète, il dénonce en Hallâj un ennemi du Prophète, hérétique à la loi coranique : « Si ce que Dieu a révélé à son Prophète est vrai, si ce que le Prophète est venu nous transmettre est vrai, alors ce que Hallâj dit est faux – Il est licite de le mettre à mort. »

Qu'il faille contenir socialement l'amour et la propagation de l'espèce humaine dans le devoir conjugal, Mahomet, après Moïse, l'enseigne. Mais ce qu'Ibn Dâwûd

14. « Une des critiques qui continuent à traîner concernant la psychanalyse vise le fait qu'elle serait repliée sur l'individu. C'est une niaiserie à base d'ignorance. Le mieux pour y répliquer est de citer une phrase déjà ancienne (1956) de Lacan : "La satisfaction du sujet trouve à se réaliser dans la satisfaction de chacun, c'est-à-dire de tous ceux qu'elle s'associe dans une œuvre humaine." C'est souligner que la conclusion d'une cure n'est ni dans la restauration de l'ego, ni dans une sculpture de soi, mais dans une capacité acquise du sujet au consentement que l'autre soit un sujet au même titre que lui, c'est-à-dire non pas un semblable (base du communautarisme, voire du racisme) mais un dissemblable. Ce qui est donc à l'œuvre dans une psychanalyse, c'est la subversion du lien social. Ajoutons que, pour y atteindre, ce n'est pas par l'individu que ça passe, mais par l'intime (*heimlich*, disait Freud) mettant à l'épreuve l'*unheimlich* effrayant pour surmonter la peur de vivre. Ces lignes, sans nul doute, Michel Lapeyre les aurait signées. Il avait l'idée, et c'est le plus précieux de ce qu'il nous a légué, que l'être humain est un associé et que le choix lui incombe de savoir pourquoi il s'associe. » Pierre Bruno, « Le lien social subverti par la psychanalyse », hommage à Michel Lapeyre, *L'humanité*, « Tribune Idées ».

15. S'opposant à Ibn Dâwûd à propos de Hallâj, Ibn Surayj écrit : « C'est un homme, dont je ne puis discerner l'inspiration. Aussi je n'en dirai pas un mot me faisant l'apprécier doctrinalement. »

observe à propos de l'amour profane dans sa relation au Beau et au Bien ¹⁶, et que Hallâj agit à propos de l'amour divin dans sa relation au Vrai, montre que c'est impossible, il est impossible d'« enfermer » l'amour. « Il y a de l'Un » et aucune des trois barrières qui se présentent sur le chemin de la jouissance ne résiste à l'irrépressible d'un désir qui ne se réduit pas au désir de mort ¹⁷. Bien qu'ils soient transcendants à l'humanité et, donc, qu'ils puissent être pris pour des attributs de Dieu, je veux dire un de ses Noms, le Beau, le Bien, le Vrai ne nous protègent aucunement du réel, ils échouent à parer la seule jouissance vraiment interdite, l'impossible. Aussi, les degrés qu'Ibn Dâwûd pense seulement observer dans l'amour profane ¹⁸, qui concluent généralement à la folie et à la mort, après un affaiblissement graduel du corps et une exténuation de la pensée, ne sont pas seulement, ce qu'il croit, les symptômes objectifs de la mélancolie entendue comme forme extrême de la douleur d'aimer puisqu'ils engagent contre lui non seulement le « goût » d'un sujet, mais aussi sa position à l'endroit de l'objet de l'amour.

Ibn Dâwûd refuse d'admettre que les « goûts ressentis » en aimant indiquent un progrès de l'âme, une « substantialisation » graduelle en vue de sa sanctification. Parce qu'il ne démord pas de la conception platonicienne selon laquelle l'incorporation de l'âme, qui est « immatérielle », est un accident, Ibn Dâwûd méconnaît foncièrement deux choses : et l'opération à laquelle il se livre pour son propre compte, et l'intégration symbolique à laquelle il parvient néanmoins par le biais de la sublimation puisqu'il s'imagine au nom du Bien qu'il gagne la sainteté et le ciel des Idées. Tout juste intègre-t-il, sans le résoudre, le second degré de l'ascèse mystique, celle du cœur qui traite le renoncement au monde ici-bas par le renoncement à l'autre vie. « L'amour qui ne peut que désirer la beauté, commente Louis Massignon, est une fatalité aveugle, magnétique, d'ordre physique, et toute la dignité d'une âme d'élite est de la subir sans y céder ¹⁹. » Un amour « chaste et discret jusqu'à la mort », mais jaloux, tel est l'« amour pur » qu'Ibn Dâwûd défendit et tira de l'amour profane. Sans doute soupçonna-t-il quelque emprise satanique, puisqu'il se demanda si l'image « cristallisée » qu'il substituait à l'objet aimé n'était pas le signe d'une possession démoniaque. Mais, à sa manière, Ibn Dâwûd trancha, il s'autorisa du seul « regard permis ». Une nuit que son amant dormait chez lui et qu'il le dévisageait, son amant l'entendit dire : « Dieu, tu sais que je l'aime, et que c'est Toi que j'observe en lui. » Ibn Dâwûd mourut dans son lit.

16. Cf. son attention portée à la fraternité à travers les « affinités intellectuelles » et électives qui seraient à la source des apports de la civilisation.

17. Le Beau comme ascèse des sens est la première de ces barrières, le Bien comme ascèse du cœur la seconde, et la Vérité comme ascèse de l'esprit la dernière.

18. Ibn Dâwûd retient huit états ou degrés dans l'amour directement observables : l'admiration ; l'attrait ; l'attachement ; la familiarité ; l'inclination ; le désir ; l'asservissement ; le délire terminal.

19. Louis Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, tome I, *La vie de Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975.

Hallâj, qui se damne lorsqu'il énonce son fameux : « Je suis la Vérité » (*Anâ'l-Haqq*), est engagé dans la transfiguration de son corps et l'anéantissement de sa personne dans l'échange unifiant des volontés. Que son énonciation vaille acte pour la tradition musulmane est corroboré par ce que cette tradition en a retenu puisqu'elle lui fait prononcer cette locution au moins deux fois, lors d'une visite privée à Junayd et en public debout face à Shiblî, l'un et l'autre lui répondant de la même façon : « Ne dis pas “la Vérité”, mais plutôt “de la part de la Vérité”. Quel gibet tu souilleras de ton sang ! » Ce que Junayd, autant que Shiblî, conteste ici à Hallâj, c'est l'affirmation que l'union en Dieu puisse être réelle et soit cet état de non-séparation qu'atteste Hallâj. Hallâj se damne du même mouvement que Dieu le damne en se nommant Lui-même par sa bouche : « C'est Toi, dira en forme d'oraison funèbre Hallâj, qui m'as comme témoin actuel de Ton essence divine assigné une certaine *eccéité* pour parler de Toi à la première personne... Et c'est Toi qui as pris mon essence pour Te servir de symbole – quand me manifestant dans le dernier de mes états, Tu en es venu à faire proclamer mon Essence par mon essence ²⁰. » Transfiguré en sa soumission à la volonté divine, Hallâj s'est fait être l'organe libre et vivant *de l'Un*.

Telle est l'ultime découverte dans la voie de la sagesse mystique : « L'union mystique, nous assure Louis Massignon, se consomme en des épousailles amoureuses où le Créateur rejoint sa créature, où il l'étreint et où celle-ci s'épanche avec son Bien-aimé en dialogues internes, familiers, brûlants et volubiles – usant avec lui du “toi et moi” – rapportant tout à lui et lui offrant tout, souffrances, désirs, regrets, espérance ²¹. » Affirmer le Nom de Dieu équivaut pour Hallâj à éprouver le *Fiat* créateur puisqu'il s'agit pour lui d'accorder à l'hôte divin de son esprit ²² le plus sanctifiant des droits d'asile : l'hospitalité. Ainsi réalise-t-il le « désir pur » qui noue ensemble dans l'Esseulement du Un l'Amour, l'amant et l'aimé. Encore un nœud, non borroméen celui-là puisque l'amant et l'aimé y sont donnés comme indissociables du fait de l'Esprit saint qui conjoint le corps et l'âme. Ce nœud-là est celui de la religion. Autre chose est donc le nœud de la psychanalyse s'il se supporte de la séparation, c'est-à-dire de l'impossible maintien de la conjonction du corps et de l'âme dans l'amour. Il y a, qui reste, la question de savoir si et en quoi la jouissance dont témoignent les mystiques dit et ne dit pas l'autre jouissance, celle qui est dite « supplémentaire », la « féminine », et dont un Jean de la Croix, bien qu'il l'éprouve, ne veut sciemment rien savoir. De fait, on ne peut parler d'une jouissance « supplémentaire », féminine, qu'à partir du discours de l'analyste, parce qu'il y a le discours de l'analyste.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. De son âme et de son corps.

Hallâj, Satan, Moïse et le Christ

L'enfer, nous ne l'avons jamais quitté. Si l'éther est son revers, l'enfer est l'envers du ciel et leur séparation suppose une coupure. La passion de Hallâj, qui éclaire la mystique chrétienne autant que la mystique islamique, suppose un précédent sans lequel elle aurait été impossible. Ce précédent, qui engage l'incorporation de l'âme entendue comme « substance », c'est la passion de Jésus qui en répond. L'identification de Hallâj au Christ surmonte l'écueil de la seule forme de possession que l'islam admettait avant lui : l'islam, qui admettait en ses théologiens la possession démoniaque, rejetait qu'un homme pût être possédé par Dieu, Dieu ne pouvant être aimé, car Il « ne peut s'aimer lui-même ». En cela, donc, Hallâj anticipe Jean de la Croix si celui qui initie et crée le précédent qui suscite l'avènement du Christ n'est autre que Satan. Jean de la Croix, en effet, n'aura de cesse d'alarmer ceux et celles qu'il dirigera sur la voie étroite et abrupte de la sainteté sur les méfaits du grand imitateur, le diable pouvant tout contrefaire au miroir « angélique ». De là, aussi, l'importance de son débat et de ses échanges avec Thérèse d'Avila. Souscrivant au travail du négatif tel que l'entend Hallâj, Jean de la Croix enseignera l'adoration négative, la renonciation à toute « image » et autres « révélations » qui proviennent des sens, de l'entendement ou de la volonté, mais non pas le renoncement à l'espérance qui suspend la volonté, la remet aux jours derniers.

Satan n'est le diable que parce qu'il désobéit à Dieu et qu'en désobéissant à Dieu il l'aime, puisqu'il proclame sa transcendance jalouse. Satan se damne parce qu'il refuse le don que Dieu lui fait, d'adorer en Adam l'une de ses créatures, voire une de ses facettes. Ce don est vicié puisque Satan reste lié à Dieu par la charge qu'il constitue. Satan peut par amour pour Dieu au nom de son Esseulement farouche ne pas aimer dans les hommes la déchéance divine qu'ils représentent et néanmoins ne pas se dédire de sa charge puisque par-delà son don telle est la volonté de Dieu. Que Satan puisse alors d'autant mieux « extasier » les hommes avec toutes sortes de révélations « maléfiques » que lui-même ne s'est pas laissé prendre aux images de Dieu que ce dernier lui tendait sert le dessein de Dieu, sa volonté qui est que les hommes à l'exemple de Satan lui désobéissent, c'est-à-dire brisent la Loi pour qu'enfin la nature humaine puisse mourir à elle-même et subir sa transfiguration en Dieu. Louis Massignon rapporte à ce propos que Hallâj non seulement montra que « Satan, plus qu'aucun autre amoureux de Dieu, avait cherché à plaire, non à Dieu », mais à l'Essentiel désir, c'est-à-dire sa transcendance, mais aussi imagina « un dialogue entre Moïse et Satan où Satan reprochait à Moïse d'avoir obéi à Dieu quand Dieu lui avait demandé de regarder car lui, Satan, ne l'aurait jamais fait, ni manqué à l'héroïsme de l'amour pur ».

Hallâj relève que dans les deux cas, de Satan et de Moïse, l'épreuve divine consiste à les expulser d'eux-mêmes, c'est-à-dire les « extasier ». Hors de sa nature

angélique pour Satan, hors de sa nature humaine pour Moïse. Là où Dieu attend de l'ange Satan, qui est un être immatériel, qu'il se prosterne devant l'apparence matérielle d'Adam, il attend de l'homme Moïse, qui est un être composite que sa vue consumerait, qu'il regarde en direction du mont Sinaï le reflet de Sa gloire. Si l'ange a raison de conseiller à la nature humaine de détruire son apparence matérielle et n'aimer que Dieu, vu que son « privilège » est de pouvoir mourir, l'ange qu'est Satan pêche néanmoins de vouloir détruire l'enforme personnelle d'Adam, sa corpsification, « car la nature angélique n'a reçu autorité légitime que sur le corps humain, tandis que l'âme humaine reçoit la vie personnelle d'un Esprit divin sur quoi les anges n'ont aucune prise intellectuelle normale ». Quant à Jésus, fils de Marie, il est en cela exemplaire, il est le seul homme qui, selon ce que Wāsīlī dit pour la création d'Adam, est « né absolument pauvre de lui-même », il n'a eu pour seul agent d'individuation et pour unique organisateur de son corps que l'Esprit saint, en sorte que la transfiguration à laquelle les autres saints parviennent dans l'union divine, Jésus l'a eue d'un seul jet dès sa conception.

C'est pourquoi Hallāj enseigne contre la tradition la supériorité des saints sur les prophètes : quand Dieu interroge les prophètes au moment du Jugement sur leur sincérité, c'est-à-dire le sens de leur message, selon lequel Dieu est unique et seul, qu'il n'y en a pas deux, aucun ne peut répondre, car leur langue n'a été empreinte, comme pour les anges²³, que d'un seul côté, du dehors comme audition, non comme message. Le Christ auquel Dieu s'adresse alors peut répondre, car sa langue à lui est empreinte des deux côtés, du dehors des autres et du dedans du cœur, Hallāj lui faisant dire : « Tu connais ce qui est dans mon moi, car c'est Toi seul qui l'as constitué », et ajouter : « Je ne connais pas ce qui T'appartient dans moi²⁴. » Cet aveu est équivoque : union ou bien séparation, qui s'ignore. Tel serait pour Hallāj le Christ, la figure même, en sa superbe autant que suprême ignorance, de l'humilité en Dieu. Il faut du quatre pour faire du Un qui ou bien justifie ou bien réfute l'exception en acte, c'est-à-dire accueille ou non le différent, le semblable ou le dissemblable. Nul n'est indispensable, mais chacun est irremplaçable, singulier, un en plus. Jean de la Croix, qui puisera aux sources les plus anciennes pour se justifier à son tour, se sentira ici convoqué, concerné.

Les sardines et l'eucharistie

« L'amour, selon Jean de la Croix, ne consiste pas à sentir de grandes choses, mais à connaître un grand dénuement et une grande souffrance pour l' Aimé²⁵. »

23. Satan, on l'a vu, c'est son dam, ne peut pas concevoir un corps, la forme d'Adam où est insufflé autant que voilé l'Esprit, comme son dedans, comme les autres anges, il n'a reçu par avance sa mission de Dieu que du dehors.

24. Louis Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallāj*, tome III, Paris, Gallimard, 1975, p. 173.

25. Max. 65, p. 1316, *Les œuvres spirituelles du bienheureux Père Jean de la Croix*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

Selon ce qui se donne déjà à bien entendre en l'Apocalypse ²⁶, un seul précepte qui contient tous les autres donc, la mortification du désir par amour et imitation du Christ : l'Ange qui commanda à Jean de manger le livre avant qu'il ne fût renvoyé prophétiser ne l'initia-t-il pas à ceci que, tel le désir dont on n'éprouve l'amertume qu'après coup, le livre serait doux à sa bouche mais amer à ses entrailles, et qu'en toute matière il convient de rechercher non le meilleur mais le pire pour entrer en toute nudité en ressemblance au Christ ²⁷ ? « Toute nudité » s'entend ici comme aliénation, pureté spirituelle puisque « le vrai esprit recherche plutôt ce qu'il y a d'amer en Dieu que le savoureux [...] et [qu'il] se peut être que de faire autrement soit se rechercher soi-même en Dieu, ce qui est fort contraire à l'amour ²⁸ », car dans ce cas on se sépare de Dieu autant qu'on s'en pare. L'« amertume » est quelque chose que Jean de la Croix connaît bien. L'anecdote des sardines que Bruno de Jésus-Marie rapporte à propos de son enlèvement et de son incarcération dans une cellule du couvent de Tolède consécutivement à sa condamnation comme rebelle et contumace à l'ordre des Carmes est, s'agissant d'un symptôme, l'idée obsédante de blasphémer, bien plus qu'un détail biographique.

D'habitude, les geôliers de Jean de la Croix le nourrissaient de pain et de sardines. « Cette nourriture était assaisonnée de telle sorte qu'à plusieurs indices il lui semblait voir venir la mort. Des sardines fraîches à Tolède, c'était chose rarissime, même en hiver, nous le savons par Thérèse de Jésus. Mais le démon tourmentait le prisonnier, l'incitant à croire qu'on voulait le faire mourir. Et à chaque bouchée, il faisait un acte d'amour pour ne pas tomber en tentation de calomnie (*sic*) ²⁹. » Dans ces moments de dérégulation extrême où Jean de la Croix, semble-t-il, ne se supportait plus lui-même, que ne supporta-t-il pas ? Le silence de Dieu ? Non ! Celui d'une âme qui se perdait ? Pas davantage ! Mais, sous l'horreur de l'angoisse de mort, une jouissance du corps, étrangère aux délicatesses extatiques de Dieu, retranchée, insue autant qu'inouïe, mais bien réelle, qu'il fallut expurger et qu'il faudra dorénavant rejeter, cette jouissance, féminine, que Lacan dira « supplémentaire », excédant l'autre jouissance, la phallique, qui justement clôtur le corps de le trouser. Cette épreuve nocturne et obscure dont Jean de la Croix sortira, comme on sait, victorieux par le haut, que le symptôme obsessionnel cristallise, ne constitue l'amer de son expérience mystique que pour autant qu'il y aura trouvé à sublimer l'absence de toute consolation divine. Voilà ce que de pauvres sardines viennent faire dans les tourments spirituels de Jean de la Croix. Reste ouverte la question d'une sortie possible par le bas, par le discours de l'analyste, donc.

26. *Ap. 10, 9.*

27. *Les œuvres spirituelles du bienheureux Père Jean de la Croix, op. cit.*, p. 111.

28. *Ibid.*, p. 145.

29. Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Plon, 1929, p. 175.

Les sardines sont à Jean de la Croix ce que les hosties sont à Thérèse d'Avila, la tentation même. La preuve en est que Jean de la Croix, quand il était son « petit Sénèque », je veux dire son maître spirituel, était à l'endroit de la communion envers elle chiche : l'office terminé, il lui enjoignait souvent de se repentir des délices dont elle était gratifiée. Un matin, il coupa l'hostie en deux pour qu'elle ne s'envolât pas dans un de ses discours intérieurs avec Dieu, au cas où... son envolée serait le fait du diable, non de Dieu. Que croyez-vous qu'il arriva ? Thérèse néanmoins s'envola. Et comme elle n'était pas à cours d'arguments rhétoriques, elle soutint fort subtilement son opposition à son directeur de conscience. D'un côté, elle se rangea à la fermeté de Jean de la Croix de ne pas s'attacher aux délices divines, mais de l'autre côté, celui des visions qui accompagnaient lesdites délices, elle lui opposa l'avis d'un théologien : si le diable, qui est un grand peintre, plaçait devant ses yeux une image parfaite du Christ, elle ne s'en fâcherait pas et se servirait des propres malices du diable pour le combattre et croître en dévotion³⁰.

Jean de la Croix, qui savait à quoi s'en tenir concernant Thérèse³¹, fondait quant à lui sa conviction sur ceci que celui qui est aux prises avec le discours intérieur, celui-là en qui cela se passe ne peut croire autrement, « sinon que ces paroles et ces propos sont d'une tierce personne ; car il ignore que l'entendement puisse si facilement former pour lui-même des paroles comme venant d'une tierce personne, sur des conceptions et des vérités qui lui sont communiquées d'une tierce personne³² » dont on ne sait qui elle est. Jean de la Croix écarte ainsi le risque de la possession démoniaque que Hallâj surmonte, pour cette raison-là qu'on ne peut savoir avant longtemps sur la voie du non-savoir de quelle tierce personne vient la tentation, du diable ou de Dieu. Alors, à tout bien considérer, il vaut mieux la repousser puisqu'elle n'en produira pas moins ses effets si elle provient de Dieu. Ce faisant, il rejette la jouissance du corps comme jouissance supplémentaire là où Hallâj, semble-t-il, la surmonte, en se damnant. Hallâj, qui met du côté de Satan la destruction nécessaire du corps, ne manque pas cependant de relever que Satan pèche, il y perd l'âme, il attende à l'Esprit saint dans sa fin.

Toulouse, le 17 février 2010.

30. *Œuvres complètes de Thérèse de Jésus*, trad. des carmélites du 1^{er} monastère de Paris, t. IV, « Château int. 6^e demeures », p. 294.

31. « J'ai connu, ajoutait-il, une personne qui, ayant ces propos, entre quelques-uns assez vrais et substantiels qu'elle formait du très saint Sacrement de l'Eucharistie, en mêlait de bien hérétiques. » *Ibid.*, p. 287.

32. *Ibid.*, p. 287.