

Département Judaïsme et Christianisme

Séminaire 2014 – 2016

« Masculin et Féminin dans les civilisations du Livre »

Séance du jeudi 11 juin 2015 »

« Féminin ou passion cachée de l'amour mystique ? »

Par Stéphane GUMPPER

Psychanalyste, chercheur associé au Laboratoire
Subjectivité, lien social et modernité (EA 3071),

Université de Strasbourg

FEMININ, OU PASSION CACHEE DE L'AMOUR MYSTIQUE

« Ôtez l'amour, il n'y a plus de passion ; et posez l'amour, vous les faites naître toutes ».

Jacques-Bénigne Bossuet, *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même* (1722), Paris, Hachette, 1843, p. 34.

« Ça brûle et ça ne peut se consumer. Nulle issue, nul plaisir ne peut ni ne doit soulager cette jouissance. Car la rencontre avec l'Unique est ravissante, bouleversante ».

Jacques Hassoun, *Les passions intraitables* (1989/1993), p. 76.

La mystique, énoncera Jacques Lacan à la séance du 20 février 1973 de son Séminaire XX. intitulé *Encore* (1972/73), ayant pour cadre ultime la Faculté de droit du Panthéon, « *c'est quelque chose de sérieux, sur quoi nous renseignent quelques personnes, et le plus souvent des femmes, ou bien des gens doués comme saint Jean de la Croix [...]. Il y a des hommes qui sont aussi bien que les femmes. Ça arrive [...] ils entrevoient, ils éprouvent l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà. C'est ça, ce qu'on appelle des mystiques* » (Lacan, 1975, p. 70). Autrement dit, cette « région féminine de l'inconscient » (Montrelay), point de fuite absolu dans le grand Autre, par essence hors discours, *certain*s mystiques semblent l'avoir éprouvé dans les profondeurs de leur être, mais uniquement à partir d'une « éclipse du savoir » ! S'il serait impropre de prétendre que de ces contrées on ne revient pas, insistons plutôt sur le fait que cette quête passionnée n'amène pas le sujet à accéder à l'Objet ineffable du désir, Dieu, car se heurtant à l'impossible (Réel), alors même qu'une rencontre intime avec l'altérité (Tout Autre) est possible – certes de manière transitoire – mais toujours sous conditions... Paradoxe de l'union mystique avec Dieu ! En contrepoint, Lacan poursuit son interrogation par le biais d'une formule serrée – mais ô combien capitale – donc peu relevée : « *Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face de Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ?* » (ibid., p. 71). Féminin, ou passion cachée de l'amour mystique ?

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

De fait, à partir d'une dialectique habile entre souffrance et jouissance, la **passion** condense *pathos* (grec) et *passio* (latin ecclésiastique) ; cette dernière marquée par ses accointances avec le chemin de Croix du Christ : « *Qu'est-ce que la vérité ?* » (*Evangile selon Jean*, 18-38) aurait demandé Ponce Pilate à Jésus, avec pour seule réponse le silence ! Cette acception portée au paroxysme d'un vécu en rupture outrepassé les contingences du *Logos*, voire de la connaissance. Mystère de la Passion. Plus précisément, sous l'angle historique et étymologique, le substantif féminin passion (grec, *pathos*, souffrance, douleur) désignait initialement, d'un point de vue philosophique, ce qui effracte brusquement, nommément une force violente (distincte de l'action, de la raison et partant, de la volonté) émanant de l'extérieur, que l'âme subirait (Aristote) ; sens premier ultérieurement ramené à « pâtir » ou « état de l'âme ». Ce vocable de passion sera diversement remanié et adapté, au gré des époques, lieux et conceptions, par des penseurs grecs, tels les stoïciens pour lesquels les « *passions sont des maladies de l'âme qu'il s'agit d'extirper* » (Hengelbrock, p. 79), mais aussi, plus tardivement, par des auteurs issus de la tradition patristique puis scolastique. De fait, objet d'une polysémie redoutable, le terme latin, *passio*, dans un démarcage chrétien renvoie d'abord à souffrance, conjugué au singulier : « *supplice subi par un martyr* » (2e moitié du Xe s.) ; ensuite vers 980, avec l'initiale en majuscule, à « *supplice subi par le Christ pour le rachat de l'humanité* » (*Passio*, ed. D'Arco Silvio Avalle, 12), soit Passion du Christ et son Mystère... Plus tardivement, durant le dernier quart du XIIe siècle, émerge la signification « souffrance physique », avant que de nouvelles déclinaisons recentrées sur les affections de l'âme ne s'inscrivent en parallèle : *passion d'amor* (début XIIIe s.) ; *passion partizane* (parti pris, début XVIe s.) ; « vive affection pour quelque chose » (Malherbe, 1621) ; « objet d'affection » (Fléchier, 1671) ; ou en contrepoint, « fait de subir ; impression reçue par le sujet [opposé à *action*] » (Oresme, *Ethiques*, 1370) ; ou encore « affectivité violente qui nuit au jugement » (cf. fanatisme), voire « ce qui, de la sensibilité, de l'enthousiasme de l'artiste, passe dans l'œuvre », tel que précisé dans le *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*... Enfin, comment omettre les extases mystiques réduites aux « attitudes passionnelles »¹ illustrant une phase de la Grande hystérie telle que cultivée à la Salpêtrière (Charcot) durant le dernier quart du XIXe siècle ; ou encore, dans le domaine de la médecine aliéniste, l'entité morbide conceptualisée par Dide, les *idéalistes passionnés*² (1913) à type altruiste et mystique.

Auparavant, dans le contexte de la scolastique médiévale, Thomas d'Aquin (1225-1274) esquisse une synthèse de la « théorie des passions » où celles-ci, désignant les « actes de l'appétit sensitif », sont assujetties à des « modifications *corporelles* » affectant indirectement les aspirations spirituelles de l'âme, soit la volonté libre. Il situe les objets des passions sur un double versant, délectable et douloureux, renforçant de facto l'opposition entre le bien et le mal ; les passions se retrouvant saisies dans les rets de la vertu ou du péché, au gré de l'influence prépondérante ou non de la raison (cf. Hengelbrock, p. 81-82). Enfin, si René Descartes évoque les « passions de l'âme » (1649) désignant ces phénomènes qui a priori échappent à la raison, Emmanuel Kant (*Anthropologie*, 1798) dissocie la passion de l'affection, entérinant une conception moderne de ladite passion, en tant que « *mode de réalisation par excellence de la subjectivité* » (Saint Girons, p. 444) : la passion devient une « faculté de désirer », transcendant en quelque sorte affections et plaisir caractérisant désormais le sujet (cf. volonté).

En procédant par fragments... ou passion du féminin

A l'aune de la modernité, la passion, ou supplice d'amour porté à l'excès par un feu consumant, oscillant entre doute et vérité, leste une expérience qui déborde le sens commun... Au contraire de nombre d'expressions tombées en désuétude, après avoir été saisies par une plurivocité de

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

discours s'articulant peu ou prou à différents corpus doctrinaux, le terme *passions* décliné au pluriel (plutôt qu'au singulier) figure toujours dans certains dictionnaires et vocabulaires contemporains de psychologie et psychanalyse. N'ayant pas totalement déserté ces champs disciplinaires, elle y effracte subrepticement au gré d'« éclipses du savoir », par le truchement de *la* mystique, voire par le biais du processus de la sublimation (destins des pulsions), ou encore sous les auspices de la psychose, dans des mouvements en tension à l'égard d'un Objet par définition évanescents. Variantes. Ou comme dialectiser la subversion d'un signifiant et son au-delà, à partir d'une position éminemment subjective, dite féminine (source de création), à l'origine d'un amour chavirant et Tout Autre. Autrement dit, ouverture vers une altérité non enclose, sous-tendue par l'éventualité d'un « ailleurs du désir ».

A partir d'un référentiel psychanalytique, l'objet de recherche, toujours singulier, se révèle souvent dans un après-coup (*nachträglich*). Mais plus que de prétendre *objectiver* des « figures épistémologiques », mes divers travaux visent à rendre compte de ce qui *résiste* à la psychanalyse, car excédant partiellement son domaine, ou illustrant l'échec relatif de son appréhension métapsychologique. Se situant aux bordures, la « passion religieuse » (Hassoun) se trouve prise dans un rapport en tension avec une rencontre indicible, possible mais pas certaine, dont les ressorts intimes échappent à l'emprise d'un cadrage définitionnel. Entre mystique et folie, la métaphore du *féminin* exemplifie, par le négatif (apophatique), une expérience délocalisée et transgressive, par essence désubjectivante, car hors discours. Dès lors, entre amour mystique qui côtoie les rets de l'hérésie, et sexualité féminine identifiée *in fine* par Freud à un « continent noir », se trouve placé en orbite le féminin, « part irréprésentable du psychisme » selon certains psychanalystes, et point névralgique de ce travail.

D'emblée la femme (fin Xe s., du latin class. *femina*, « femelle » puis « femme, épouse ») est objet d'une vindicte car rendue responsable, en tant que tentatrice d'Adam, du péché originel entraînant la Chute du Paradis. Elle est également assimilée, dans le monde chrétien, à une créature alliée du Malin, sensuelle, cupide, faible et menteuse : « *Femme tu es la porte du Diable. C'est toi qui as touché à l'arbre de Satan et qui la première a violé la loi divine* » (cité in Villeneuve, p. 317) énonçait Tertullien, un des pères de l'Église, dans son *De cultu feminarum* (196-206 ap. J.-C.)... A la fin du Moyen-Âge, lorsque paraît le *Malleus Maleficarum* (1486), controversé traité de démonologie, des dominicains Sprenger et Kramer, ils y indiquent entre autres une étymologie erronée et délirante : « *Femina vient de fe (foi) et mina (moindre)* » (ibid., p. 367)... Par extension, Monique Schneider, dans *De l'exorcisme à la psychanalyse. Le féminin expurgé* (1979), repère un « tournant culturel » opérant le passage de la *figure de la Sorcière*, incarnant jadis un « contre-pouvoir », responsable et coupable car mû par une influence maléfique [perversité intrinsèque] ; à la *figure de la Possédée* réduite à « un espace à l'intérieur duquel viennent se jouer des actions totalement étrangères à elle » (Schneider, p. 52), irresponsable et non consentante, car *officiellement* inoffensive [foncière sagesse].

Autrement dit, la figure de la Sorcière animée par une « puissance féminine diffuse, occulte », par essence maudite en lien avec le règne nocturne enfermée en elle, s'en verrait progressivement délestée ; car la figure de la Possédée qui l'aurait remplacée serait dépourvue de puissance propre, vidée et inoffensive : « *la femme vue comme simple réceptacle irresponsable* » (ibid., p. 9) ; figure sociale a priori sauvée des forces qui l'assiègent. Pour cette auteure, à la *sexualité féminine* au caractère maudit car traversé par l'imaginaire, des émotions et des plaisirs sans bornes est substituée, *via* une « opération mutilante » (p. 10), la *mère* dépourvue d'initiative mais potentiellement réhabilitable nécessitant toutefois d'être protégée contre un tentateur masculin... Bien qu'original, cet éclairage articule une alternative clivante, à la limite de la caricature, ne faisant aucun cas de la virtualité du féminin chez les mystiques. En tout état de cause, une nouvelle partition linguistique semble se révéler en Occident : le féminin et partant, la

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

féminité, sont des notions certes intriquées mais difficiles à définir car polémiques tant leur envergure théorique se décuple au gré de démarcages disciplinaires (théologie, philosophie, histoire, psychologie, sociologie, anthropologie...) successifs ou parallèles, en lien d'affinités avec les discours sociaux en vigueur. Dans son acception commune, *féminité* (1265, der. du latin *femina*) désigne l'ensemble des caractères supposés spécifiques à une femme ; identité polarisée sur les versants sociaux, sexuels, culturels... A contrario, *féminin* (ca 1165, latin *femininus* « qui est propre à la femme » par opposition à mâle, masculin ou viril) se trouve être en partie relié au versant physique, cependant qu'en dernière instance il peut s'agir d'un positionnement subjectif, l'*anima* comme pur réceptacle, n'étant plus du privilège exclusif des seules femmes.

Dans un article passionnant, « Vers les fouilles égyptiennes, Freud explorateur des cultures occidentales » (1992), l'historien Carl E. Schorske entame sa réflexion sur la base de la collection d'objets archaïques, commencée par Freud dès 1896, trônant sur son bureau à Vienne, parmi lesquels un groupe de divinités. Deux temps sont circonscrits : l'attrance stéréotypée de Freud pour *Paris*, féminine et séductrice, fondée sur l'irrationnel et le « pouvoir ensorcelant de la femme » ; et *Londres*, masculine et austère, carrefour de la rationalité et de la vertu. Essayant initialement de concilier ces deux pôles par « sa rencontre avec Rome, ville qui réunit le masculin et le féminin, l'éthique et l'esthétique, l'Angleterre du "moi" et le Paris du "ça", en une symbiose ambiguë » (Schorske, p. 5), il tente ultérieurement de les dépasser, interrogeant – à distance – l'Égypte antique, d'abord à partir des divinités bisexuelles, puis à l'orée de la montée du nazisme (années 30) il recentre partie de ses recherches autour de « l'homme Moïse » qui inaugure une religion de l'Un. Autrement dit, « lors de ces premières fouilles, les découvertes de Freud concernaient la bisexualité, la mère phallique, l'union des contraires dans la religion et même dans la langue. Dans les deuxièmes fouilles, orientées vers la recherche de l'origine des Juifs, on découvre une Égypte différente, toute entière tournée vers des réalisations culturelles masculines, telles que la *Geistigkeit* » (ibid., p. 10).

Du symptôme religieux au sentiment océanique

Mais qu'en est-il de la position de Freud à l'égard de « la » religion³ et, à fortiori, de l'expérience mystique ? Cette dernière nous paraît paradigmatiquement illustrative, quant à sa place au sein du corpus freudien, d'un symptôme ayant fonction de repoussoir du *féminin*, qui plus est théorisée de manière réductrice sur le seul versant de l'archaïque régressif. Le *Maternel* est indéniablement corrélé à cette énigme qu'escomptait cerner Freud son existence durant, tel qu'exprimé à Marie Bonaparte (« *Was will das Weib ?* ») : béance traumatique du « mystère des origines » dont le fil rouge serait chronologiquement incarné par la répétition freudienne de la méfiance – et partant, de la défiance – à l'encontre du *mysticisme*, objet polémique par excellence déroutant sa métapsychologie. Esquivant l'analyse du mysticisme, taxé sentencieusement par Freud de « flot bourbeux de l'occultisme » dans une discussion avec Carl Gustav Jung datant de 1910, le père de la psychanalyse s'attaque à *Totem et Tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés* (1912/1913) participant à son projet d'élaboration de la « *psychogenèse de la religion* » (Lettre du 14 déc. 1911 à Oskar Pfister, p. 93). Cet essai de psychanalyse appliquée au domaine de l'anthropologie, publié initialement en quatre parties dans la revue *Imago*, tente d'attribuer au mythe d'Œdipe et à l'interdit de l'inceste un fondement historique. Le totémisme (ou religion ancestrale) est perçu comme la matrice originelle des multiples traditions religieuses (polythéismes, monothéismes) qui émergeront ultérieurement, au cours de l'histoire de l'humanité, dont le judaïsme biblique et talmudique, et bien sûr le christianisme.

Précédant de peu cet ouvrage, Freud avait rédigé un court texte intitulé « Grande est la Diane des Éphésiens » (1911) paru dans le *Zentralblatt für Psychoanalyse*. Il instaure une filiation entre plusieurs déesses maternelles – Oupis, Artémis (Diane), Marie – ayant pour cadre le sanctuaire de Diane à Éphèse, ville d'Asie Mineure, au décours de l'histoire : « *Des émigrants d'Ionie s'emparèrent peut-être au VIIIe siècle de la ville habitée depuis longtemps par des tribus de race asiatique, y découvrirent le culte d'une ancienne divinité maternelle, dont il est possible qu'elle ait porté le nom d'Oupis, et l'identifièrent à la divinité de leur pays natal, Artémis* » (Freud, 1911/1984, p. 171). Vers l'an 54 ap. J. C., quand Paul de Tarse arrive à Éphèse, prêchant et faisant des miracles, il se trouve en bute à l'hostilité de ses détracteurs. Lorsqu'il projette de rebaptiser la déesse, ceux-ci auraient réagi en criant : « Grande est la Diane des Éphésiens » ! Plus tard, l'apôtre Jean accompagné de Marie se serait rendu au même endroit, en attesterait dès le IVe siècle une basilique consacrée à la nouvelle divinité maternelle des chrétiens, amenant Freud à conclure : « *la ville avait de nouveau sa grande déesse, il s'était modifié peu de choses en dehors du nom* » (ibid., p. 172). Si Marie, incarnation de La grande déesse maternelle perlaborera dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Markos Zafiroopoulos constate avec finesse que ce n'est pas sans poser question(s) : pour la quasi-totalité des hellénisants contemporains, l'hypothèse d'un stade matriarcal de l'humanité doit être disqualifié, « *faux roman des origines* » (Zafiroopoulos, p. 49). Ensuite, dans la mythologie grecque, Artémis, loin d'être une divinité maternelle était en fait une vierge ; deux figures bien distinctes. Enfin concernant la Vierge Marie, il est tout autant impropre d'en faire l'héritière des grandes déesses mères antiques (p. 45-46). Dès lors, dans l'histoire des religions, les diverses expressions de polythéisme semblaient toutes sous-tendues, peu ou prou, par la coexistence de divinités masculines et féminines, toujours *plurielles* ! Cette dernière conception, aux antipodes du mythe freudien d'une Déesse Mère originaire, se déclinant originellement au *singulier*, n'est pas sans éclairer, certes de manière tamisée, par-delà certaines sources historiques et anthropologiques aujourd'hui datées, la singulière place symbolique assignée par Freud à la femme – et au féminin – dans la structuration psychique de l'individu, non sans effets sur la subjectivité.

Sollicité en 1925 par Fernand Divoire (1883-1951) pour une réponse à une enquête « orientée » autour de la thématique « Au-delà de l'Amour » (1926), Freud décline sobrement l'invitation quant à dissenter sur cette vaste question. En effet, Divoire demandait à une diversité d'interlocuteurs, théologiens, orientalistes, physiciens, psychiatres, philosophes, psychologues, psychanalystes, écrivains, si l'amour pouvait se réduire à une appréhension physiologique, n'étant finalement qu'un masque, un déguisement du désir, ou s'il existerait un amour métaphysique voire de pures passions de l'esprit et de la foi accessible à quelques rares êtres. Si tant est que l'amour place l'homme *via* des moyens physiques dans un état spécial, rapproché de l'état de transe ; ce même état serait-il susceptible d'apporter, sur un plan psychique, révélations et intuitions des réalités supérieures, nommément la « clef du surnaturel » ? Bien que Freud se soit récusé quant à fournir une réponse circonstanciée en vue de densifier l'ouvrage collectif coordonné par Divoire, la brève lettre qu'il lui adresse n'en est pas moins intéressante : « *Cher Monsieur, Il m'est tout à fait impossible de répondre à votre désir. Vous en demandez vraiment trop. Je n'ai pas, jusqu'ici, trouvé le courage d'examiner une question aussi vaste que celle de l'Au-delà de l'Amour et je pense, d'ailleurs, que notre connaissance n'atteint pas jusque-là. Respectueusement vôtre. Votre Freud* » (Freud, in Divoire, 1926, p. 76-77). En soi, la réponse de Freud n'est pas surprenante, tant ses préoccupations psychanalytiques paraissent à ce moment éloignées de cette problématique de « l'Au-delà de l'Amour ». Si effectivement l'appui de la connaissance semble de peu d'utilité pour accéder en ces « régions » inaccessibles, de courage Freud n'en manque cependant pas.

C'est en 1927, à l'occasion de la parution de *L'Avenir d'une illusion*, où il critique l'institution religieuse, que Romain Rolland lui adressa une lettre le 5 décembre de cette même année. Il

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

admet partager son analyse des religions ; toutefois, regrette-t-il « *j'aurais aimé à vous voir faire l'analyse du sentiment religieux spontané ou, plus exactement, de la sensation religieuse, qui est toute différente des religions proprement dites, et beaucoup plus durable* » (Rolland, in Vermorel, p. 304). Rolland parle alors de « sensation de l'éternel », apparenté en terme d'analogie à quelque chose d'océanique, un « contact » oscillant entre « obéissance ou foi » et « libre jaillissement vital ». . . Piqué à vif, Freud mettra plus d'un an et demi à répondre (1^{er} juillet 1929) avouant d'abord que ce sentiment océanique ne lui a « laissé aucun repos », demandant ensuite à Rolland la permission de faire usage de certains de leurs échanges privés autour de cette question dans son prochain ouvrage, *Malaise dans la culture* (1929). Dans sa lettre du 20 juillet 1929 il met toutefois Rolland en garde contre son prochain écrit encore en chantier : « *N'attendez pas de lui une appréciation élogieuse du sentiment océanique. Je m'essaye seulement à la dérivation analytique de ce sentiment. Je l'écarte pour ainsi dire de mon chemin* » (ibid., p. 311). Freud réserve le premier chapitre afin de statuer sur cette question : il y évoque un sentiment du moi *primaire* qui « *s'est conservé [...], il se juxtaposerait, comme une sorte de pendant, au sentiment du moi qui est celui de la maturité, dont les frontières sont plus resserrées et plus tranchées, et les contenus de représentation qui lui conviennent seraient précisément ceux d'une absence de frontière et ceux d'un lien avec le Tout* » (ibid., p. 251). Autrement dit, aux antipodes de la conception rollandienne de type fusionnelle, si Freud admet l'expérience de ce sentiment « océanique », il le fait remonter à une phase précoce du sentiment du moi, venant illustrer une « *tentative de consolation religieuse, comme une autre voie pour dénier le danger dont le moi reconnaît la menace venant du monde extérieur* » (Freud, 1929/1994, p. 258), soit la reviviscence nostalgique d'un narcissisme illimité du type « *être un avec le Tout* » (ibid., p. 258) caractérisant un sentiment de désaide de nature infantile. Il soulève aussi le point suivant : dans un état dit exceptionnel, tel l'état amoureux par exemple, « *la frontière entre moi et objet menace de s'effacer* » (ibid., p. 251) ; frontière qui peut aussi être provisoirement supprimée par une fonction physiologique ou encore par des processus pathologiques. Loin des aspirations panthéistiques de Rolland, Freud réaffirme alors l'objectif de la psychanalyse : « *son seul but est l'harmonie supérieure du moi, qui doit accomplir la tâche d'être avec succès intermédiaire entre les revendications de la vie pulsionnelle (du "ça") et celles du monde extérieur* » (Freud, in Vermorel p. 313) tout en disqualifiant l'intuition (alias la sensation océanique) comme domaine d'investigation de l'esprit humain.

D'un symptôme « troublant » à l'Acropole

En hommage à Rolland à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire en 1936, Freud rédigea une lettre ouverte, comme une séance d'analyse, intitulée : *Un trouble du souvenir sur l'Acropole*. Il relata un voyage qu'il fit en 1904 en Grèce, accompagné de son frère cadet. Lorsqu'il se trouva, après une contrariété d'humeur survenue à Trieste, sur l'Acropole à Athènes, Freud éprouva une « *incrédulité* », ne pouvant croire qu'il était à Athènes. Sa situation psychique prenant en compte sa personne propre, l'Acropole et sa perception de celle-ci, induisant un « *sentiment d'étrangement* », rendant du même coup saillant une nouvelle théorisation du clivage du moi. Ces « *étrangements* », sans avoir un statut pathologique sont des sensations « *inconscientes mais à la différence d'autres représentations inconscientes, elles peuvent devenir conscientes sans intermédiaire, franchissant toutes les barrières pour parvenir directement à la conscience ; pour elles, dit Freud, il n'y a pas de différence entre le préconscient et le conscient, d'où leur possible caractère hallucinatoire* » (Vermorel H. et M., p. 508). Face à ces sensations, le moi peut réagir de deux façons : soit par une « *déréalisation* », ou pour le moi, un morceau de la réalité paraît comme étranger ; soit par la « *dépersonnalisation* » ou, à contrario, un morceau du moi propre nous paraît comme changé. Ces phénomènes dits d'étrangement auraient une double fonction : celle de *mécanisme de défense* qui tiendrait à distance du moi quelque chose qui serait dénié (contre des éléments en provenance du monde extérieur réel dans le cas de la

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

« déréalisation » ; contre des éléments en provenance du monde intérieur des pensées pour le cas de la « dépersonnalisation »...) ; et deuxièmement, de *dépendance à l'égard du passé*. Cette expérience vécue par Freud sur l'Acropole déboucha bien sur un « trouble du souvenir », car dans son enfance, il ne douta non pas de l'existence réelle d'Athènes, mais bien plutôt, de ne jamais pouvoir apercevoir cette ville, qu'il pu finalement voir, après un long périple jalonné d'hésitations, créant même chez lui un sentiment de culpabilité. Cette culpabilité, Freud put l'analyser, repérant là que c'était d'avoir su faire son chemin mieux que son père, avec en arrière-plan un « *Vaterkomplex* » toujours opérant (comme s'il était encore et toujours interdit de « *vouloir surpasser le père [...] le thème d'Athènes et de l'Acropole est contenu en soi une allusion à la supériorité des fils* », Freud, 1995, p. 338), dans la problématique freudienne, située pour le coup aux antipodes des mythes familiaux de la mère originelle et divine d'un Tout englobant, dans l'Inde mystique idéalisée par Rolland.

On peut aussi penser que Freud semblait vaciller jadis entre un fantasme de supplanter le père, mais ou « *gravir l'Acropole était l'équivalent symbolique, d'une conquête de la mère, un désir incestueux, barré par l'interdit paternel* » (Vermorel H. et M., p. 469). Dans son malaise, Freud tenta de préciser le statut métapsychologique des sensations : « *elles sont inconscientes, elles peuvent devenir conscientes sans intermédiaire franchissant toutes les barrières pour parvenir directement à la conscience* » (ibid., p. 508). Il sépare, ou clive un **moi primitif**, océanique des premiers temps de l'enfance, sorte de liquide amniotique englobant tout de manière indifférenciée ; et un **moi évolué**, dit adulte, aux limites plus resserrées. Ce moi plus tardif contiendrait de manière sous-jacente les vécus élémentaires, les sensations foetales, cénesthésiques, dénués de représentations à ce stade précoce du développement. Ces deux strates de la psyché, de nature différentes, induiraient des variations dans la limite du moi, susceptible de causer un sentiment d'étrangeté sans que celui-ci ait forcément un caractère pathologique. Quant aux mystiques, d'après Freud, ils essaieraient, dans leur quête de retrouver ce moi océanique, afin d'éprouver cette fusion avec la mère originelle sur un mode régressif. Il est possible d'établir un parallèle entre la conception freudienne du sentiment océanique et le « numineux » (*das Numinöse betreffend*) chez le philologue Rudolf Otto. Cependant celui-ci évoque un « *mysterium tremendum* » et un « *mysterium fascinans* » sur un mode phénoménologique, là où Freud s'appuie sur un abord psychanalytique et métapsychologique, mais mentionne en filigrane également un double versant. Un côté « **idéalisé** » où la dilatation narcissique originelle est perçue puis décrite par Rolland comme jaillissement spontané, « *éclair* », illumination créatrice (cf. les « *éclairs de Spinoza* », soit l'option de la place de la raison à côté de l'intuition...) ; et un côté « **traumatisant** », selon le mot de Vermorel, symbolisé chez Freud par l'évanouissement lors de périodes créatrices, étayé sur des conflits psychiques de types névrotiques s'originant dans sa prime enfance, et actualisés face à Fliess ou Jung ; Freud reprenant conscience suite à l'un de ces épisodes aurait susurré à l'oreille de ce dernier « *comme il doit être agréable de mourir...* ». Dans cette suite, d'après Vermorel, « *la vision océanique de l'absolu, par sa constatation incestueuse originelle, n'est pas sans représenter une tentation de retour au repos éternel où la mort serait confondue, avec le retour à la Terre mère, avec la vie foetale des origines* » (ibid., p. 518). Le cancer de Freud le renvoyant au sursis de son existence, « *sa face traumatique est la partie émergée de la sensation océanique, dont l'ombilic, comme celui du rêve, communique avec « l'Inconnu », la mère des origines, et donne accès au fantasme d'auto-engendrement qui anime l'œuvre et son désir d'immortalité* » (ibid., p. 552). Par « *fantasme d'auto-engendrement* » il est possible d'entendre entre autres la tentative singulière de Freud de réécrire l'histoire du peuple juif !

« **L'homme Moïse** » *contre la Déesse Mère archaïque...*

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

Dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois Essais* (1939), en chantier dès 1934, Freud formule l'hypothèse d'un « homme Moïse » (cf. *Bible Israélite* de Ludwig Philippson connue de Freud depuis son enfance) d'ascendance égyptienne et non juive, contemporain d'Akhénaton (1375 av. J. C.) et fondateur d'une religion monothéiste dérivée d'un culte solaire (religion égyptienne d'Aton). Opérant un démontage du Père sacralisé, il esquisse une « différence de niveau spirituel » (*Geistig*) entre *vie sensorielle* proche des phases primitives apparentée à une religion populaire égyptienne ; et *vie de l'esprit* en tant que « abstraction sublime » (p. 83) du ressort de la religion mosaïque. Plus précisément, il cerne un vaste mouvement de bascule de la *Mère* au *Père*, entre « polythéisme illimité » défini par des pratiques magiques et des cérémoniels à l'égard de dieux et déesses locales d'ascendances plurivoques, matérialisées sous formes d'idoles ; et « strict monothéisme » en tant qu'« *Il n'existe qu'un Dieu ; il est unique, tout puissant, inaccessible* » (p. 81), interdit d'être représenté en une image, condamnant magie et sorcellerie tout en renonçant au culte solaire.

Freud établit un rapport d'analogie entre *psychopathologie* [psychologie individuelle] englobant la genèse des névroses humaines ; et *phénomènes religieux* [psychologie des masses] ayant trait à la vie psychique des peuples. Les processus névrotiques (cf. impressions de la première enfance) auraient eu pour conséquence de fabriquer les « événements religieux », ressemblant en quelque sorte à des symptômes (p. 170) faisant retour du refoulé selon une perspective évolutionniste (*Totem et Tabou*) : « *Nous y retrouvons le phénomène de latence, le surgissement de manifestations incompréhensibles, réclamant une explication et la condition qu'il ait existé une expérience initiale oubliée par la suite. Et aussi le caractère de la contrainte, qui s'impose au psychisme par-dessus la pensée logique qu'elle domine [...]* » (ibid., p. 158). Seraient donc érigés des « processus à contenu sexuel-agressif » (p. 170), non sans conséquence durable dans le psychisme humain, avant de basculer dans l'oubli. Au terme d'une longue période de latence, ces processus seraient à l'origine de phénomènes religieux *analogues* aux symptômes névrotiques dans leur structure et leur tendance. Ces traumatismes précoces, actifs *et* oubliés, incarneraient sous les auspices de la phylogenèse un « héritage archaïque » (p. 193) scruté en partie, selon les investigations psychanalytiques, comme « universalité de la symbolique du langage » (p. 194). Autrement dit, tant chez les individus névrosés que parmi les masses, se révèle une « *impression du passé (qui) se conserve dans des traces mnésiques inconscientes* » (ibid., p. 188) : le souvenir pénétrerait dans l'héritage archaïque *via* le caractère de contrainte, c'est-à-dire la répétition du meurtre du père (Moïse, puis le Christ), à la source des « fonctions mythiques religieuses » (p. 117). Mentionnant le Père mort de la horde primitive, Freud soutient que la vénération d'un substitut paternel (p. 173) dans le totémisme serait la « *première manifestation de la religion dans l'histoire humaine* » (ibid., p. 173), mais la marque du progrès serait caractérisée par l'apparition ultérieure des dieux humains à la place des (totems) animaux : « *en un point de cette évolution qu'il n'est pas facile de déterminer apparaissent de grandes déesses mères, probablement encore avant les dieux mâles, et se maintiennent ensuite pendant longtemps à côté de ceux-ci. Entretemps un grand bouleversement social s'est accompli. Le matriarcat fut remplacé par un ordre patriarcal restauré* »... En guise d'hypothèse opératoire, l'émergence des déesses mères serait indicative d'un « *dédommagement pour les mères repoussées à l'arrière-plan. Les dieux mâles apparaissent d'abord en tant que fils à côté des Grandes Mères, plus tard seulement ils prennent nettement les traits de figures paternelles* » (ibid., p. 174). Ces dernières pullulent dans un espace polythéiste et sont vouées à se faire concurrence, éventuellement sous le joug d'un dieu qui leur est supérieur. Enfin, l'étape suivante ouvre sur le « *retour du dieu père seul et unique, à la domination illimitée* » (ibid., p. 174).

Freud s'astreint à établir une genèse de la « spiritualité » en forgeant une Théorie de la religion où il oppose le *Maternel* et le *Paternel*, non sans accointances avec la structure psychique de l'individu humain. A l'origine, il soutient la présence d'une Déesse Mère archaïque, instinctuelle

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

et sensorielle où l'accent est mis sur l'image, traversée par des « *éléments superstitieux magiques et mystiques* » (ibid., p. 180), et fondée sur une « *pensée magique et [...] l'illusion [...] d'une vie après la mort* » (ibid., p. 140). A cet aspect maternel fut progressivement substitué une religion paternelle, un Dieu monothéiste akhénatonien et mosaïque (renvoyé à Yahvé), indicateur de la victoire de l'intelligence sur le sensoriel. Ce Père (sorte d'unification ou fusion d'un Aton égyptien et d'un Yahvé hébraïque dans la pensée freudienne) impliquait une capacité de déduction : « *ce peuple embrassa si bien cette idée qu'elle devint le principal contenu de sa vie spirituelle* » (ibid., p. 146-147). Evoquant un rejet du cérémonial à effet magique des religions archaïques de type maternel, il précise qu'une prescription de « *la religion de Moïse [...] c'est l'interdiction de se faire une image de Dieu, donc l'obligation d'adorer un Dieu que l'on ne peut voir* » (ibid., p. 211), démontant là l'image du père : « *la nostalgie du père [...] habite en chacun depuis son enfance* » (ibid., p. 207) et n'est donc plus à loger dans une idole (!). Ecartant le maternel, l'archaïque, bref la déesse mère de type polythéiste, Freud bâtit sur ces ruines le progrès de la vie de l'esprit, au sens où « *un rabaissement de la vie sensorielle devrait élever la conscience* » (ibid., p. 215). Ce Dieu monothéiste sur-moïque, du ressort du cognitif non sensoriel, véhiculerait une « *religion des renoncements aux pulsions [...]. Dieu est totalement détaché de la sexualité pour être élevé à un idéal de perfection éthique* » (ibid., p. 219). Ce processus d'évolution freudien est indicateur de la victoire de la vie de l'esprit [*Geistigkeit*] condensant spiritualité et rationalité, soit le « *royaume de l'intellectualité* » (représentation, remémoration et raisonnement) ; sur la vie sensorielle [*Sinnlichkeit*] réduite à une « *activité psychique subalterne* » (perceptions immédiates des organes sensoriels). Pour Freud il s'agirait d'un progrès de la civilisation « *car la maternité est attestée par le témoignage des sens, tandis que la paternité est une conjecture, est édifiée sur une déduction et sur un postulat* » (ibid., p. 213).

Le 3e essai est scandé par ce rapport d'analogie – exempt d'identité – entre psychopathologie et phénomènes religieux, renforcé par des « *traces mnésiques inconscientes* », de nature phylogénétique, s'inscrivant dans un passé archaïque de l'humanité : « *tout morceau du passé qui revient se fraie un chemin avec une puissance particulière, qu'il exerce une influence incomparablement forte sur les masses humaines et élève une prétention irrésistible à la vérité contre laquelle l'objection logique reste impuissante – à la manière du credo quia absurdum* » (ibid., p. 175-176). Freud situe un parallèle entre *folie délirante* (*Irrwahn*) des psychotiques caractérisée par la présence dans l'idée délirante (*Wahnidee*) d'un « *morceau de vérité oubliée* » qui ne fait retour que par le truchement d'une déformation qui altère sa compréhension (cette « *conviction contraignante* » qui s'agglomère en délire démarre sur la base de ce « *noyau de vérité* » avant d'investir les erreurs qui l'entourent...); et *dogmes des religions* porteurs d'un même contenu de vérité, mais qualifiée ici d'historique : « *les religions portent certes en elles le caractère de symptômes psychotiques, mais en tant que phénomènes de masse elles sont soustraites à la malédiction de l'isolement* » (ibid., p.176). Ce *distinguo* réitère l'antienne freudienne d'un rapport d'affinité prononcé entre *paranoïa* et religion, dont il ressort puis circonscrit les investigations psychanalytiques sur un morceau précis de l'histoire religieuse, nommément l'instauration du monothéisme dans le judaïsme ainsi que sa continuation dans le christianisme. De fait, si le monothéisme juif aurait façonné le caractère du « *peuple élu* » par l'entremise du « *refus de la magie et de la mystique, l'incitation à accomplir des progrès dans la vie de l'esprit, l'encouragement à des sublimations [...]* » (ibid., p. 177), sur fond de réintégration du Père primitif ; un puissant sentiment de culpabilité se serait également manifesté. Ce dernier sera rapporté par Paul de Tarse, juif romain, à sa « *source historique primitive* », le qualifiant de péché originel ; crime ne pouvant être expié que par la mort. Soit le sacrifice du fils de Dieu qui serait l'héritier du fantasme de rédemption (p. 178) conjurant le sentiment de culpabilité de l'humanité... Pour Freud, cette religion nouvelle (dite du fils) constituerait rien de moins qu'une « *régression culturelle* » par rapport à la religion juive (dite du

Père). Pourquoi ? Car « *la religion chrétienne ne se maintient pas au degré de spiritualisation auquel le judaïsme s'est élevé. Elle n'était plus strictement monothéiste, elle adopta de nombreux rites symboliques des peuples d'alentour, elle restaura la grande déesse mère et trouva place pour accueillir un grand nombre de déités du polythéisme, reconnaissables sous leur voile, quoique réduites à une position subalterne. Surtout elle ne se ferma pas, comme la religion d'Aton et la religion mosaïque qui lui fit suite, à l'intrusion d'éléments superstitieux magiques et mystiques, qui devaient représenter une grave inhibition pour le développement spirituel des deux millénaires suivants* » (ibid., p. 180-181).

En contrepoint, au rétablissement de la souveraineté du père de la horde primitive *via* la religion mosaïque s'ajoutent des sentiments dits positifs animant le peuple. Pour Freud, « *les motions affectives enfantines sont, dans une toute autre mesure que celles des adultes, intenses et inévitablement profondes, seule l'extase religieuse peut ramener cela. Ainsi une ivresse d'abandon à Dieu est-elle la première réaction au retour du grand et puissant Père* » (ibid., p. 239). Cette radicalité réflexive embraye rétrospectivement sur un dogme inhérent à la cure psychanalytique par transferts interposés : l'*infantile* se jouant dans l'*actuel* par le truchement de répétitions symptomatiques qui renvoient à certaines strates sous-jacentes de la psyché ; archaïques tant sur les versants de la construction subjective de type ontogénétique que phylogénétique...

Aux confins d'un amour fou corrélé à une passion ravageante pour l'Objet qui ne cesse de se dérober, l'énigme d'une rencontre ne va pas sans questionner certains enjeux éthiques. Car selon moi, il s'agit d'une rencontre *possible* mais pas certaine, qui peut d'ailleurs se décliner, non sans équivoques, sur un double versant. Tout d'abord, celui d'un pari thérapeutique exposant le clinicien qui s'y risque, à une éventuelle rencontre avec l'altérité, nommément le fou (en sa qualité de sujet) mais aussi avec *sa* propre folie... Un autre versant interroge subrepticement les liens et lignes de rupture entre mystique et folie, dont les rapports d'affinités et de rencontres me semblent intimement intriqués, en termes éthique, psychopathologique et spirituel. Nuit obscure, éclipse du savoir et *tuchès* transmuantes jalonnent l'ascèse sanjuaniste, aux frontières d'un sentiment de dérélition ayant valeur purificatrice à même de précéder, mais sans certitude, l'expérience mystique des profondeurs de Dieu. De fait, peut-on décemment considérer le vécu religieux de Jean de la Croix comme authentique car théodidacte, *et* disqualifier celui du président Schreber au motif qu'il est imprégné par une expérience délirante ? A priori non, et pourtant cette question, loin d'être aussi tranchée qu'elle n'y paraît, révèle à l'aune de l'histoire, un point d'achoppement inhérent à la psychiatrie *et* à la psychanalyse.

La nuit obscure comme symbole : de Jean de la Croix à Schreber

En septembre 1954, Lacan improvise une conférence, « Du symbole, et de sa fonction religieuse », au Congrès international de psychologie religieuse (Avon), en présence de Bruno de Jésus-Marie, René Laforgue, Charles Baudouin, Mircea Eliade... Il argue que la parole est, par excellence, une fonction créatrice du symbole. Elle fonde deux sujets dans une « *dimension nouvelle* » (Lacan, 2007, p. 58), à savoir la vérité, car précisément la parole est porteuse de « *transformations puissantes* » (ibid. p. 60). Autrement dit, Lacan s'essaie à démontrer l'idée du symbole en *relation* avec sa fonction religieuse ! Si tant est que le monde de l'image est pris dans l'univers symbolique, Lacan marque que l'opposition même entre les signifiants nuit/jour garantit leur valeur symbolique. Plus encore, il relève à propos de la nuit obscure que « *la porte d'entrée de l'expérience mystique est très précisément l'extinction complète, radicale jusque dans ses dernières racines, de toutes les passions de l'amour-propre* » (ibid., p. 80). Il indique alors que ce qui subsiste n'est pas le moi mais « *il s'agit de l'être particulier de Saint Jean de la*

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

Croix et de son rapport avec l'être suprême. Ici, nous sommes au-delà du domaine de la parole et du symbole » (ibid., p. 81) cela quand bien même, et d'autant plus que les « symboles » employés par le témoin privilégié de l'expérience s'échappent ou se libèrent du symbole ! Ces quelques intuitions lacaniennes peuvent être immanquablement rapprochées de quelques postulats formulés par Jean Baruzi (qui fut un temps professeur de philosophie au collège Stanislas à la période où un certain Jacques Lacan prépara son baccalauréat en 1917/1918...). Pour Baruzi « *la nuit évoque moins une chose qu'une fonction ; elle résume un passage intérieur (un tránsito)* » (Baruzi, p. 363) ; nuit qui selon lui a valeur de « *symbole psychologique* » (ibid., p. 367)... Lors de la discussion faisant suite à la conférence de Lacan, celui-ci est hostile aux arguments de l'historien des religions Mircea Eliade (ami de Jung, et intervenant régulier aux journées annuelles d'Eranos) à propos d'une supposée « subjectivité cosmique » et dira sentencieusement : « *personnellement, je n'y ai ni accès ni penchant, je ne la suppose pas* » (Lacan, 2007, p. 91). Récusant le recours explicatif aux archétypes jungiens et à l'inconscient collectif, Lacan sous-entend que pour Jean de la Croix ou pour un chaman, l'usage d'un même mot n'a pas pour autant à être ramené, dans une démarche anti-historiciste, à un dénominateur commun (ontologique) de nature symbolique. Plus loin, il ajoutera même que « *dans l'amour, l'être s'évade du monde du symbole. Ceci est peut-être justement fondateur d'un amour au-delà du symbole [...]* » (ibid., p. 95).

Un an et demi après cette conférence, durant la séance du 11 janvier 1956 de son *Séminaire III. Les Psychoses (1955/1956)* tenu à Sainte-Anne, dans le service de Delay, Lacan revient sur l'examen de la position mystique sanjuaniste. Il esquisse la fondation d'éléments cliniques propre à un diagnostic différentiel entre l'expérience caractéristique de la psychose chez Schreber et la rencontre originale et mystique de Dieu chez Jean de la Croix. A partir d'une étude pointue de l'autobiographie (1903) du président Daniel Paul Schreber (*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*), il introduira à son propos la théorisation d'un mécanisme explicatif dans la genèse des psychoses, la *forclusion* du signifiant du *Nom-du-Père*, faisant retour dans le Réel sous l'aspect d'un délire contre Dieu (qui n'est que nerfs, séparé en Ormuzd et Ahriman ; un royaume intermédiaire hiérarchisé, le « vestibule du ciel », venant protéger les humains d'une proximité trop intense avec Dieu... selon Schreber !). Pour Lacan, le président Schreber est le « correspondant féminin de Dieu », toutefois il ne s'agirait pas, sur la base de l'interprétation psychanalytique du texte schréberien, d'une communication réelle en tant que l'on pourrait envisager un « *rapport entre deux êtres* » (Lacan, 1981, p. 90). A contrario, chez Jean de la Croix, l'expérience de la montée de l'âme aspirant à la rencontre puis l'union à Dieu serait mystique et non morbide, car le sujet y est lui-même inclus ; expérience présentée comme un témoignage « vraiment objectivé ». Un élément supplémentaire de diagnostic différentiel (inspiré de Baruzi... qui n'est toujours pas cité !) est avancé par Lacan : la *poésie* a vocation à nous introduire à « une dimension nouvelle de l'expérience », marquée par un rapport fondamental, nous accordant en quelque sorte « *la présence d'un être* » (ibid., p. 91). De fait, la poésie empêcherait de remettre en cause l'authenticité d'expériences aussi diverses que celles de Jean de la Croix, Marcel Proust, Gérard de Nerval : « *la poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde. Il n'y a rien de tout cela dans les Mémoires de Schreber* » (ibid., p. 91)...

En recentrant mon propos, pour Lacan, « *le psychotique est un martyr de l'inconscient, en donnant au terme de martyr son sens, qui est celui d'être témoin. Il s'agit d'un témoignage ouvert* » (ibid., p. 149), et non des moindres. Sous l'influence des rayons (nerfs divins) Schreber s'attend avec certitude à une éviration (être transformé en femme), concomitante de sa fécondation par Dieu, en étant utilisé comme une « putain féminine » (Schreber, p. 88), aux fins d'engendrer une « nouvelle lignée » (p. 237) d'êtres humains... « *A la vérité, je tiens encore à ce jour cette solution de l'éviration pour la plus incontestablement accordée à ce qu'il en est de*

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

l'essence la plus intime de l'ordre de l'univers » (ibid., p. 234) écrira-t-il dans ses *Mémoires*. Repérant certains signes de féminisation au niveau de son corps, il prête aussi à Dieu – incarnation radicale d'un Père tout puissant – l'intention d'anéantir sa raison ! Aux antipodes de l'expérience mystique, Lacan constate nulle trace chez Schreber de la « fonction providentielle » à priori caractéristique du « partenaire divin ». A l'opposé des mystiques, susceptibles de pouvoir éprouver – à terme – l'Ineffable en accédant au silence ; le Dieu de Schreber paraît être « celui qui parle tout le temps, celui qui n'arrête pas de parler pour ne rien dire » (Lacan, 1981, p. 142)... renforçant une position mégalomaniacque. Selon Michel de Certeau, nulle comparaison entre délire religieux et expérience mystique dans ce même sillage : « *Schreber, il faut qu'il soit dans la place où il y a tout et qu'il tapisse, comme ça, le ciel et l'univers de son propre discours, à la fois masculin et féminin, mais, seulement, il n'y a jamais d'Autre. Ce qui est fondamentalement terrifiant pour Schreber, c'est qu'il y ait de l'Autre, c'est abyssal. Tandis que, pour Jean de la Croix ou pour ces mystiques, au contraire, ce qui articule toute démarche est le postulat de l'Autre* » (Certeau, cité in Martinez, p. 96). Entre doute et certitude, au décours de leurs quêtes spirituelles, quelques mystiques traversent potentiellement une éclipse du savoir, là où pour Schreber, l'expérience de Dieu se résumerait à être toute entière discours qui l'envahit ; délire dont la fonction peut néanmoins lui servir à reconstruire le monde...

Effacement de soi et ligature des puissances de l'âme semblent les prérequis d'une position féminine qui (s')ouvre aux mystiques. Cette suspension augure d'une pénétration de l'âme par l'intrusion d'une altérité Toute Autre qui tend vers l'union transformante d'un amour sans limites, entre l'époux divin et l'épouse. Suzanne Ginestet-Delbreil fait référence à des patients psychotiques qui ne parviennent pas à s'inscrire « *dans une filiation paternelle, et qui sont alors dans un indéterminé quant à leur origine. Mais cet indéterminé ne leur permet pas plus de se situer dans une filiation maternelle. Père et mère ne prennent leur signification que de leur opposition, si manque l'un, manque aussi l'autre, c'est bien cela que marque l'union de l'âme et de Dieu* » (Ginestet-Delbreil, p. 209). Le Nom-du-Père, pur signifiant qui se déploie initialement dans la parole de la mère (cf. métaphore paternelle) adressée à l'enfant, est un invariant structurel conditionné par la transmission d'une femme de « *sa division de sujet reçue de sa mère, et la métaphore de la scène primitive qui permet à l'enfant de se situer dans une double filiation maternelle et paternelle [...]* » (ibid., p. 209-210) instaurant par là même séparation et « possibilité de l'altérité ».

Vers 1975, lors d'une présentation de malade à l'hôpital Henri-Rousselle (Sainte-Anne) dans le service des admissions dirigé par Daumézou, Jacques Lacan rencontra un patient atteint d'un délire mystique (« à l'origine de l'humanité, tout le monde était juif », propos en partie étayés par sa lecture de l'ouvrage d'ascendance kabbalistique, *Israël et l'Humanité* d'Elie Benamozegh). Cet homme avait été conçu dans un camp de concentration au lendemain de sa libération par les troupes alliées, mais ses parents avaient, semble-t-il, décidé de cacher leur origine juive, même à leur fils. Lacan fera l'hypothèse que c'est ce qui aurait provoqué chez ce patient psychotique une forclusion du Nom-du-Père (Haddad, p. 59-61)...

Conclusion

Hassoun ordonnance la passion comme symptôme émergeant à l'endroit d'un défaut de symbolisation du père (p. 92) ; ouverture qui est perte de représentation, vacuité insondable, « lieu sans localisation » (Boehme). Cette passion paraît être référée à un symptôme linguistique qui masque une absence de sens, car hors discours, propre à un sujet divisé et irrémédiablement délocalisé vers un « ailleurs du désir » : vécu en rupture dont *je* ne reviens pas indemne, et récit impossible (Réel) d'une rencontre Toute Autre. Mais le féminin n'est-il pas le « *principe même de l'altérité* » (Sesé, p. 216), car bien qu'« Il y a de l'Un », il est toujours l'Autre... De fait,

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

« l'invention du féminin » au cœur de l'expérience mystique – rapport fugace au réel (Lacan) – ne me paraît envisageable qu'à partir d'une posture qui convoque l'hérésie, alternant entre mouvements de distanciation à l'égard de l'orthodoxie théologique *et* références à la Tradition et à l'Écriture... Paradoxes. Par le biais d'un point de bascule intérieur d'une profondeur vertigineuse, cet éprouvé brut, transgressif et excessif par certaines de ces expressions, subvertit jusqu'à la Lettre en s'inscrivant de facto aux marges du christianisme... Dès lors, mystique et folie incarnent des trajectoires entre ombre et lumière, où se côtoient errance et hérésie, en tant que chemin *autre* susceptible de pouvoir mener à la vérité... Cela n'est pas sans passer par une éventuelle sublimation : *tuchès* transmuantes à même d'articuler Dieu personnel, obscur et ineffable *et* Dieu de l'Écriture garant de l'orthodoxie (Delacroix). Opération sans aucune garantie... si ce n'est du domaine de la grâce ! Pour M. de Certeau, dans *La fable mystique*, « un "Indéterminé" maternel semble s'accorder au silence d'où viennent les discours, une fécondité innommable de la mère correspond à cette montagne qui sert de "source" à la "plénitude" des paroles » (Certeau, 1982, p. 187). Ou Mystère de la « face féminine de Dieu » à priori forclosé par les Pères de l'Église. Pourtant, cet « abîme du divin » (Cazenave) est l'appel d'un amour consumant, absolu et fou dont celui qui le rencontre ne peut décentement *rien* (en) dire, et doit *tout* engager – ou presque – dans cette union transformante... Féminin, ou passion cachée de l'amour mystique.

Notes

1. La Grande hystérie (ou attaque hystéro-épileptique), vaste édifice taxinomique, a vu le jour à l'aube de la IIIe République (1870-1940), dans le contexte anticlérical de l'école de la Salpêtrière dirigée par l'éminent neurologue Jean-Martin Charcot (1825-1893). Adeptes de la méthode de « médecine rétrospective » (Littré), les salpêtriers (Bourneville, Richer, Regnard, Gilles de la Tourette, Pitres, Meige...) tentent d'établir un rapport d'identité – plus que d'analogie – entre diverses manifestations religieuses du passé, allant des guérisons miraculeuses aux possessions démoniaques, sans omettre l'extase mystique, *et* l'invariant hystérique morbide, dès lors postulé comme anhistorique et transculturel... Charcot et ses disciples font usage de terminologies religieuses consacrées par la théologie catholique, cristallisées autour du signifiant *démoniaque* : façade censée concilier possédés, sorcières, mystiques, extatiques, mais aussi miracles, visions, sainteté, crucifixion, exorcisme, etc., faisant du même coup l'économie de variantes nosographiques de type médical, telles celles déjà existantes (démonopathie, théomanie extatique, folie religieuse) : l'insaisissable, l'informe étant irrémédiablement soumis à des *lois* par le biais d'un codage pathologique centré sur l'espace hystérique. On peut constater qu'un « délire érotique » (*Iconographie photographique de la Salpêtrière*, 1877) traverse allègrement les variantes démoniaques et extatiques fondées sur des attitudes passionnelles, hallucinations génitales ou génésiques, grossesses hystériques, zones d'extases, mais aussi succubes et incubes... Comme le formulera très justement Carroy-Thirard, « l'opposition entre le démoniaque et l'extatique est d'ailleurs fragile et réversible : le moment des "attitudes passionnelles" et des belles manières de jouir est proche de celui des "attitudes illogiques" des démoniaques. Apparaissent, au revers des figures rassurantes tirées des imageries de piété, celles, inquiétantes, des froides insatiables » (Carroy-Thirard, p. 513). Même si le chapitre consacré à l'extase, dans *Les Démoniaques dans l'art* (1887) de Charcot et Richer, est très bref, car risquant de démentir la symptomatologie hystérique, il ne faut pourtant pas omettre les recherches autour d'une « clinique des mystiques », dans l'ombre complaisante du démoniaque qui scande les travaux des neurologues salpêtriers. Un tableau clinique de la Grande hystérie est dégagé de manière prototypique, admettant quelques variantes. Aux prodromes succéderont quatre périodes subdivisées en trois phases : *période épileptoïde* (phases tonique, clonique, résolutive) ; *période des contorsions et des grands mouvements* (rapportés respectivement aux attitudes dites illogiques caractérisées par l'arc de cercle ; et à des oscillations rapides et étendues d'une partie du tronc et des membres, accompagnées de jappements... exemplifiant la variété démoniaque) ; *période des attitudes passionnelles* ; et enfin *période terminale*.

Dans la période des *attitudes passionnelles* (dont l'extase mystique), l'hallucination est censée présider : chez les femmes, deux tableaux distincts peuvent se déclarer, représentations d'une idée ou d'un sentiment d'allure « gaie » (transport dans des jardins magnifiques, rêves, musique et amour, avec texture érotique) ou bien « triste » (incendies, guerres, révolutions, assassinats) ; chez les hommes, les visions lugubres occupent quasi exclusivement l'ensemble du tableau.

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

Charcot et Richer établirent un parallèle entre les mystiques Béatrix de Nazareth ou Catherine de Sienne *et* des hystériques internées à la Salpêtrière, tentant de postuler certains invariants symptomatiques comme la rigidité et les contractures, preuves figuratives de l'hystérie. Cet attrait pour une preuve picturale, à priori cautionnée par l'artiste, est sous-tendue par un « processus morbide » dont les lois obscures agissent sur les corps des hystériques. De fait, si les signes extérieurs sont moins saillants que ceux des possédés du démon, les attitudes religieuses de supplication, les attentes extatiques ou encore les sourires bienheureux, les hallucinations de la Sainte Vierge et autres attaques de crucifiement, « folie de la croix », sont quelques-uns des rares symptômes – et séquences prototypiques – sur lesquels les salpêtriers peuvent s'appuyer. Parmi nombre d'hystériques, Rosalie Leroux, présentée comme une « démoniaque », sera en proie à une attaque (tétanique prenant la forme) de crucifiement, durant quelques heures, répétée sur plusieurs jours et observée par Bourneville et Charcot en 1875. Elle prétendra avoir vu le Seigneur, la Vierge et Saint Jean dans les cieux...

Bourneville ne manquera pas d'établir stratégiquement un parallèle avec la mystique Louise Lateau, soumise à des contrôles médicaux à la même époque et objet d'une fervente dévotion. Paul Richer admettra dès 1881 une grande diversité d'extases (profane, mystique, cataleptique, somnambulique, morbide et/ou physiologique), rappelant l'ancien débat aliéniste opposant Brière de Boismont aux chantres de l'école de physiologie historique, citant au passage Michéa, Baillarger et Moreau de Tours. Il affine un point de vue renforçant l'identité radicale entre extase mystique et attitude passionnelle, cette dernière en tant que « *fragment détaché de la grande attaque hystérique, est comme le fond commun sur lequel viennent se grouper les manifestations variées, bizarres et extraordinaires qui donnent à un grand nombre de faits d'extase leur caractère merveilleux* » (Richer, p. 321). Ces attaques passionnelles peuvent aussi se retrouver isolées sous forme de « représentations », selon l'expression consacrée par les convulsionnaires jansénistes de Saint-Médard.

Enfin, cette variété extatique est susceptible, de manière isolée, d'être reproduite « expérimentalement » par des inhalations d'éther... Freud, un temps disciple de Charcot, après avoir transité quelques mois durant par la Salpêtrière (fin 1885/début 1886), sera sensible à l'hypothèse de la « chose sexuelle » qui, bien que scandaleuse, représenterait le processus étiologique princeps de cette maladie ancestrale : les hystériques (femmes), objets singuliers de regards désirants *et* dérouterés car mettant en échec le savoir du maître propre aux médecins (hommes). Par la suite, dans une emprise psychanalytique, la phase des attitudes passionnelles sera métapsychologiquement convertie en étant transposée dans la « théorie du souvenir » figurant dans *Etudes sur l'hystérie* (1895), co-écrit avec Breuer. Enfin, un autre disciple de Charcot, Babinski, démembrera la protégée hystérique en 1901, la taxant sentencieusement de *pithiatisme* (du grec *peithos*, persuasion, et *iatos*, guérissable).

2. Dans *Les Idéalistes passionnés* (1913), l'aliéniste Maurice Dide (1873-1944), directeur de l'asile de Braqueville à Toulouse et expert près les tribunaux, ambitionne de forger un nouveau « groupement clinique » gravitant en périphérie des entités nosographiques déjà consacrées, soit une conception quelque peu élargie du délire de revendication dégagé par Sérieux et Capgras dans *Les Folies raisonnantes. Le délire d'interprétation* (1909). Partisan
3. d'une approche psychologique, l'auteur tente de circonscrire une psychose d'intuition, voire d'inspiration, étayée sur la combinaison d'une euphorie *et* d'une certitude n'altérant nullement l'activité intellectuelle. Aux confins du génie et de la folie, l'idéalisme passionné se déclinerait par le biais de quatre tendances princeps (Amour, Bonté, Justice, Beauté), sous-tendu par « l'inclination fixe » émanant du domaine affectif, et s'exprimant *via* l'amour profane ou mystique, les réformes religieuses et/ou sociales, l'idéalisme de la nature, etc. De fait, cette « notion sémiologique » rassemble des individus qui ne formulent aucune conception délirante, mais des interprétations passionnées basées sur les « plus hautes aspirations humaines », tel notamment l'amour divin... Dide postule une « systématisation affective », dont le sujet serait conscient, se formalisant sur le versant morbide à partir d'un « élan affectif » (dit hypertrophié), submergeant et absorbant l'activité *intellectuelle*, à quoi se rajouterait la passion induisant une diminution – au moins provisoirement – de l'autocritique, que l'auteur assimile à l'exaltation des sentiments mus par une puissance extraordinaire... Imprégnée par un recours à l'introspection, cette analyse psychologique des idéalistes passionnés amène Dide à parler d'aspirations exclusivement anormales lestées par une tendance vers l'idéal, non sans esquisser une typologie : « *généralement tarés, héréditairement, fils de mystiques ou d'aliénés, ces anormaux entrent dans la psychopathie au sortir de la puberté ; ils sont habituellement mystiques et frigidés au point de vue général [...]. Leur tendance idéaliste, révélée de très bonne heure, ne se manifeste qu'après une période de rumination intellectuelle. Ils évoluent durant toute leur vie, sans extension appréciable de leurs phénomènes morbides et si la traduction en est variable, elle correspond à une identité de tendance* » (Dide, Levèque, p. 57).

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

D'emblée Dide récuse les délires mystiques en tant qu'entités morbides déduites à partir de la morphologie des symptômes, préconisant à contrario une analyse du « trouble psychique profond » : l'idéalisme de l'amour (profane et mystique) pourrait être ramené à un même phénomène affectif. Il examine contemplations acquise (active) et infuse (passive) visant à l'amour de Dieu, exemplifiées par les caractères suivants : *chasteté* ou « dématérialisation de l'amour », « amour asexué » (Dide, p. 48), mentionnant les amoureuses de prêtres, ou l'objet inaccessible peut s'apparenter à des formes supra-humaines (Christ, Vierge) ; *hypertrophie de la personnalité* où coexistent « aspiration vers le Sauveur » et « sentiment vague d'amour terrestre » révélant une insatisfaction patente (M.-M. Alacoque, Th. D'Avila chez qui les « révélations ne sont que des projections de sa personnalité », *ibid.*, p. 53) ainsi que l'orgueil d'avoir été élu par le Tout puissant, doublé d'une frigidité ; enfin *humilité* profonde, angoisse, sentiment de dérélition, tel chez François d'Assise, induisant mutilations, macérations propre à un tableau clinique de mélancolie... En terme de diagnostic différentiel, entre mystique et folie, Dide précise : « la croyance a des degrés et rien n'est plus éloigné du mysticisme que la vie de certaines religieuses d'hôpitaux ; leur amour n'est point exclusivement dirigé vers le Christ et s'applique à l'humanité souffrante en général ; ces femmes ne constituent pas une étrangeté dans la société où elles sont adaptées ; et il semble bien, au point de vue pratique, que l'Eglise ait réalisé pour le mysticisme intégral, le mode d'assistance qui convenait en créant les ordres cloîtrés » (*ibid.*, p. 59). Toutefois, séparant sentiment religieux normal et idéalisme mystique complet nécessitant le retrait du monde, il avance non sans provocation que « les ordres contemplatifs ont été créés pour recueillir les mystiques absolus, faute de quoi ces derniers donneraient en nombre égal le spectacle de leur amour divin exclusif, et un autre asile leur deviendrait indispensable » (*ibid.*, p. 59)... L'auteur admet à juste titre que les limites entre normal et pathologique sont extrêmement difficiles à cerner ; des idéalistes passionnés de type intégral, « à la base même de tout mysticisme » (*ibid.*, p. 59), peuvent certes s'observer à l'état pur dans un cadre clinique, mais la plupart du temps il s'agit plutôt de « cas hybrides mixtes ou complexes » (*ibid.*, p. 81). Il conclura de la façon suivante : « l'amour de Dieu, qui est en dernière analyse la formule éternelle de toutes les religions, est une des aspirations les plus nobles qui soient et pourtant son exclusivisme est stérile, pathologique » (*ibid.*, p. 60), reprenant à son compte un des axiomes cher à Théodule Ribot, fondateur de la psychologie pathologique, nommément l'absence de frontières précises entre phénomènes exceptionnel et anormal.

Au gré des époques, lieux, civilisations et contextes, l'histoire des religions illustre paradigmatiquement l'idéalisme de bonté universelle poussé à son paroxysme, symbolisé par la quête par certaines de « formules religieuses » toujours plus parfaites et porteuses de réformes. Adepte d'une approche évolutionniste du sentiment religieux, Dide traque sans beaucoup de nuances les grandes réformes religieuses au travers diverses traditions : Brahmanisme (Loi de Manou et... « Kama soutra »), Bouddhisme (« Çakia-Mouni »), Ancienne Egypte (cupidité des prêtres à l'origine d'une multiplication d'idoles...), Judaïsme (doctrine mosaïque, et prêtres animés par l'orgueil et la domination, ayant forgé un « Jéhovah terrible et partial »...), Christianisme (de « religion des faibles » elle évolue en prenant plus d'envergure doctrinale, non sans générer quelques hypertrophies de la personnalité...), Protestantisme (austérité, rationalisme, à priori éloigné de l'idéalisme passionné, mais contrebalancé par la possibilité du mariage des pasteurs, et « l'exaltation de libre examen »...); Dide omettant toutefois de citer l'Islam... Son père, Auguste Dide (1839-1918), avait été pasteur libéral (Mangin-Lazarus) devenant ensuite libre penseur et sénateur, par ailleurs auteur de *La Fin des Religions* (1902). Maurice Dide insiste sur le caractère révolutionnaire des réformateurs protestants, tel Luther, mais aussi de la secte des Anabaptistes, diversement partisans de « sociétés communistes » pénétrées de fanatisme mystique : « enthousiasme aveugle déchaîné par des doctrines d'un idéalisme passionné » (*ibid.*, p. 69) à même de fasciner et persuader les masses (cf. aussi différents « prophètes sociaux mystiques », tels Jean de Leyde, Saint-Simon... aux prises avec les mêmes lois psychologiques). Toujours en lien avec les thématiques qui intéressent nos recherches, Dide isole deux autres types psychopathiques au sein des *idéalistes de la justice à caractère altruiste*. Tout d'abord les « idéalistes à tendances synthétiques » n'ayant ni antécédent héréditaire ni aptitude à l'amour physique (uniquement des tendances religieuses s'exprimant sous forme de méditation intellectuelle), mais des préoccupations prévalentes d'ordre mystique (Torquemada, Calvin, Robespierre) renforcées par un « jugement affectif » en tant qu'intuition supra-humaine caractéristique du mécanisme psychique principal ; hypertrophie ultérieure (inspiration affective nourrissant un prosélytisme) et œuvre teintée d'une « froideur rigide » rappelant, aux dires de l'auteur, les procédés du tribunal de l'Inquisition. Ensuite, les « idéalistes de la justice à tendances individualistes » pâtiraient à la fois d'une hérédité mystique et d'une exaltation religieuse de type fanatique. Leur trajectoire est indicative des invariants suivants : enfance studieuse et austère, chasteté et amour idéalistes, révélation liée à un jugement affectif se systématisant autour de l'idéalisme de justice censé permettre la destruction d'une idole perçue comme intrinsèquement et socialement négative ; crime de vengeance annonciateur de l'avènement d'un nouvel ordre plus équitable... L'exagération de la personnalité des magnicides, sans aboutir à la mégalomanie, implique qu'ils « éprouvent une béatitude voisine de l'extase » (*ibid.*, p. 107) lorsqu'ils lisent ou récitent leurs œuvres, sur fond de prosélytisme, – quelquefois de sacrifice de soi (martyr) –, tels qu'illustrés chez Clément, Chatel, Sand, Damiens ou encore Charlotte Corday.

3. Dans *La psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), Freud intitule son chapitre XII « Déterminisme. Croyance au hasard et croyance superstitieuse. Point de vue ». Il oppose motivations inconscientes de type interne qui sont analysées comme telles (homme dit normal) et convulsions délirantes localisées à l'extérieur, soit déplacées sur autrui (paranoïaque). C'est là qu'il essaye opportunément de rapprocher, à partir du mécanisme psychanalytique de la projection, sans pour autant les identifier, les paranoïaques et les « superstitieux », afin de séparer métapsychologiquement superstition et homme normal (auquel s'identifie Freud). Faisant découler le hasard d'une pensée, il recherchera une motivation intérieure et s'essayera à l'interprétation de l'inconscient ; alors que le superstitieux projettera à l'extérieur une motivation intérieure, tâchant de l'interpréter, grâce à un événement le hasard, avec la certitude d'accéder non à l'inconscient, mais à une chose cachée qui lui a été dissimulée. Il opère ensuite un passage de l'individuel au collectif afin d'étayer son postulat : « Je crois effectivement qu'une large part de la conception mythologique du monde, qui s'étend très loin, jusque et y compris les religions les plus modernes, n'est rien d'autre que *de la psychologie projetée vers le monde extérieur*. **L'obscur connaissance** (la perception pour ainsi dire endopsychique) de l'existence de facteurs et de faits psychiques propres à l'inconscient se reflète – il est difficile de le dire autrement, il faut impérativement s'aider ici de l'analogie avec la paranoïa – dans la construction d'une *réalité suprasensible*, que la science a pour tâche de retransformer en *psychologie de l'inconscient*. On pourrait se risquer à résoudre d'une telle manière les mythes du paradis et du péché originel, de Dieu, du Bien et du Mal, de l'immortalité, etc., à transformer la *métaphysique* en *métapsychologie* » (Freud, 1901/1997, p. 411-412). C'est là une première ébauche freudienne de cette « psychanalyse appliquée » évoquée jadis, de manière embryonnaire, dans une lettre à W. Fliess (15 octobre 1897), et qui sera amenée à prendre une envergure considérable en irriguant religions, mythes, folklores, philosophies, droit, histoire, etc.

Bibliographie

- Allendesalazar, Mercedes – « Thérèse d'Ávila : l'ennemi divin » in *Invention du féminin*, Paris, CampagnePremière, 2006, p. 223-242.
- Baruzi, Jean – *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. Edition revue et corrigée avec les deux préfaces de Jean Baruzi (1924-1931)*. Introduction d'Emile Poulat, Paris, ed. Salvator, 1999, 840 p.
- Carroy-Thirard, Jacqueline – « Possession, extase, hystérie au XIXe siècle », in *Psychanalyse à l'Université*, 5, 1980, 19, p. 499-515.
- Cazeneuve, Michel – « Le féminin de l'Esprit : différence dans l'Unité », in *Mystique : la passion de l'Un de l'Antiquité à nos jours*/dir. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, Bruxelles, ed. de l'Université de Bruxelles, 2005, p. 187-193.
- Certeau, Michel de – *La Fable mystique, 1. XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Gallimard, 1982, 414 p. - [1] p. de pl.
- De la Croix, Jean – *La nuit obscure*, Paris, Cerf, 1999, 217 p.
- Delacroix, Henri – *Les Grands mystiques chrétiens* (1908), Paris, Alcan, 1938, IXI - 471 p.
- Dictionnaire de Psychologie et Psychopathologie des Religions*/dir. Stéphane Gumpper & Franklin Rausky, Montrouge, Bayard, 2013, 1372 p.
- Dide, Maurice – *Les Idéalistes passionnés* (1913). Préface de Caroline Mangin-Lazarus, Paris, Frison-Roche, 2006, 136 p.
- Dide, Maurice ; Levêque, Juliette – « Psychose à base d'interprétations passionnée. Un idéaliste passionné de la justice et de la bonté », in *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*, 1913, t. XXVI, janv.-fév., p. 56-62.
- Freud, Sigmund – *La psychopathologie de la vie quotidienne (Sur l'oubli, le lapsus, le geste manqué, la superstition et l'erreur)* (1901). Traduit de l'allemand par Denis Messier, préface de Laurence Kahn, Paris, Gallimard, 1997, 475 p.
- Freud, Sigmund – « Grande est la Diane des Éphésiens » (1911), in *Résultats, idées, problèmes I. 1890-1920*, Paris, PUF, 1984, p. 171-173.
- Freud, Sigmund – « Le Professeur Dr. Freud », in *Au-delà de l'amour*/dir. Fernand Divoire, Paris, éd. Mouton, 1926, p. 77-78.

Pôle de Recherche

Assistante Chrystel Conogan – chrystel.conogan@collegedesbernardins.fr – 01 53 10 41 95

- Freud, Sigmund – « Malaise dans la culture » (1929), in *Œuvres complètes, vol. XVIII, 1926-1930*, Paris, PUF, 1994, p. 246-333.
- Freud, Sigmund – *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais* (1939). Préface de Marie Moscovici. Trad. de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 2007, 256 p.
- Ginestet-Delbreil, Suzanne – « Jean de la Croix et le féminin », in *Invention du féminin*, Paris, CampagnePremière, 2006, p. 207-213.
- Green, André – « Passions et destins des passions. Sur les rapports entre folie et psychose », in *Nouvelle revue de psychanalyse*, printemps 1980, 21, p. 5-41.
- Guiter, Bernard – « Femme de l'Éros et femmes de l'agapè », in *Clinique méditerranéennes*, 2002, 66, p. 217-240.
- Gumpper, Stéphane – « Entre mystique et folie, l'éclipse nocturne chez Surin (1637-1654) ». Colloque *Mystique juive, mystique chrétienne : regards croisés*. Collège des Bernardins et Institut Elie Wiesel, Paris, 11-12 juin 2014. Inédit.
- Haddad, Gérard – *Le péché originel de la psychanalyse. Lacan et la question juive*, Paris, Seuil, 2007, 316 p.
- Hassoun, Jacques – « Chapitre IV. De quelques passions religieuses », in *Les passions intraitables* (1989), Paris, Aubier, 2e ed. corrigée, 1993, p. 71-107.
- Hengelbrock, Jürgen ; Lanz, Jakob – « Examen historique du concept de passions », in *Nouvelle revue de psychanalyse*, printemps 1980, 21, p. 77-91.
- Lacan, Jacques – « Du symbole et de sa fonction religieuse » (1954), in *Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*, Paris, Seuil, 2007, p. 51-98.
- Lacan, Jacques – *Séminaire Livre III. Les Psychoses (1955-1956)*, Paris, Seuil, 1981, 365 p.
- Lacan, Jacques – *Séminaire Livre XX. Encore (1972/1973)*, Paris, Seuil, 1975, 137 p.
- Le Brun, Jacques – *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, 445 p.
- Les Femmes Mystiques. Histoire et Dictionnaire*/dir. Audrey Fella, Paris, Robert Laffont, 2013, 1091 p.
- Montrelay, Michèle – « Recherches sur la féminité » (1970), in *L'ombre et le nom. Sur la féminité*, Paris, éd. de Minuit, 1977, p. 55-81.
- Richer, Paul – *Etudes cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hystérie*, Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1881, XVI-736 p.
- Saint Girons, Baldine – « Passion », in *Encyclopaedia Universalis*, tome 18, 2008, p. 444-448.
- Schneider, Monique – *De l'exorcisme à la psychanalyse. Le féminin expurgé*, Paris, ed. Retz, 1979, 190 p.
- Schorske, Carl E. – « Vers les fouilles égyptiennes, Freud explorateur des cultures occidentales », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1992, déc, n° 95, p. 2-12.
- Schreber, Daniel-Paul – *Mémoires d'un névropathe* (1903). Trad. de l'allemand par Paul Duquenne et Nicole Sels, Paris, Seuil, 1975, 389 p.
- Sesé, Bernard – « Jean de la Croix et l'invention du "féminin" », in *Invention du féminin*, Paris, CampagnePremière, 2006, p. 215-222.
- Sesé-Léger, Sylvie – *L'Autre féminin*, Paris, CampagnePremière, 2008, 287 p.
- Sibony, Daniel – *Le féminin et la séduction*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1986, 319 p.
- Sigmund, Freud. Correspondance avec le pasteur Pfister 1909-1939*, Paris, Gallimard, 1966, 211 p.
- « Une croyance sans objet. Entretien avec Michel de Certeau », in *Conversations psychanalytiques*/dir. Ignacio Gárate Martínez, Paris, Hermann, 2008, p. 80-100.
- Vermorel, Henri ; Vermorel, Madeleine – *Sigmund Freud et Romain Rolland- Correspondance 1923-1936. De la sensation océanique au Trouble du souvenir sur l'Acropole*. Préface par André Bourguignon, Paris, PUF, 1993, XVI-657 p.

Villeneuve, Roland – « Femme », in *Dictionnaire du diable*, Paris, Omnibus, 1998, p. 366-368.
Vuarnet, Jean-Noël – *Extases féminines* (1980), Paris, Hatier, 1991, nouvelle édition rev. et aug., avec 40 photographies, 219 p.
Yerushalmi, Yosef Hayim – *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable* (1991). Trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud, Paris, Gallimard, 1993, 270 p.
Zafiroopoulos, Markos – *La question féminine de Freud à Lacan. La femme contre la mère*, Paris, PUF, 2010, 182 p. « Deuxième chapitre. La femme dans la mythologie freudienne », p. 35-54.

Dictionnaires

Furetière, Antoine – *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences & des arts, spécifiés dans la page suivante, le tout extrait des plus excellens auteurs anciens et modernes*, Paris, s. n., 1684, 148 p.
Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960), Paris, Gallimard.

Nous avons principalement consulté ces deux dictionnaires concernant l'étymologie et l'histoire de *passion*, *féminin* et *féminité*, dont certains éléments zèbrent le travail présent.