

JULIA KRISTEVA, MICHEL DE CERTEAU ET L'EXPERIENCE MYSTIQUE : VERS L'UNION ?

THERESE-MARIE JALLAIS, UNIVERSITE F. RABELAIS, 37041 TOURS.

Rien ne semblait prédisposer Julia Kristeva, de par ses propres choix philosophiques, à une étude sur une figure mystique de la Contre-réforme, Thérèse d'Avila (1515–1582)¹. Elle avait, dans le passé, affirmé, sans ambiguïté aucune, son incroyance et Sylvia Leclerc, la narratrice de *Thérèse mon amour* réitère cette affirmation en se présentant comme athée². Tout, pourtant, prédisposait Kristeva, la psychanalyste, à être interpellée, comme nombre de ces confrères avant elle, par « cette folie de la croix » que met en scène et magnifie l'expérience mystique. De Freud à Lacan, en passant par Theodor Reik et tant d'autres, la fascination a toujours opéré³. Si Freud constatait, avec humilité et simplicité, sa gêne devant l'extrême flou de la notion, il posait, cependant, une convergence entre les deux domaines, la psychanalyse et la mystique, en soulignant qu'ils avaient en commun de tenter de saisir les pulsions du ça, disons de l'Imaginaire par le Moi⁴. Après lui, les spécialistes de l'inconscient adoptèrent une attitude plus rationaliste, plus soucieuse de rattacher ces manifestations parfois spectaculaires à des catégories nosologiques précises, participant, ce faisant, d'une conception de la science et de la raison héritière du siècle des Lumières⁵. La structure de la personne mystique se devait de relever, alors, soit de la névrose, l'hystérie, soit de la perversion, le masochisme, Thérèse d'Avila devenant, alors, la sainte patronne des hystériques.

¹ Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, Paris, Fayard, 2008, p. 679.

² Julia Kristeva, *Au commencement était l'amour*, Paris, Hachette, 1985.

³ Theodor Reik, *Le Masochisme*, Paris, Payot 2000 (3^{ème} éd. française), pp. 271- 405. Jacques Lacan, *Encore, le séminaire Livre II*, Paris, Seuil, 1975, pp. 61-71.

⁴ Sigmund Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse (1932)*, Paris, Gallimard, Folio, Essais, 1989, p. 45, p. 110.

Kristeva prend des distances marquées, tant par rapport à ce souci trop pointilliste de classification des différentes écoles psychanalytiques, que par rapport aux commentaires savants tendant à étudier les pratiques mystiques avec des outils conceptuels relevant de la théologie spéculative. Présentons brièvement *Thérèse mon amour*. Les deux premiers tiers de cette somme de 750 pages sont une biographie chronologique, historiquement très documentée ; elle intègre une étude de l'ensemble des écrits de l'Espagnole, fait assez rare pour être souligné. Mais ce récit historique s'inscrit, délibérément, dans la fiction. En effet, il est constitué d'un très long faux dialogue entre Sylvia Leclerc, psychanalyste parisienne, tombée sous le charme de Thérèse et Thérèse, qui jamais ne répond. Parodie, donc, du récit historique. La seconde partie, intitulée Dialogues d'Outre-tombe, relève, cette fois, *stricto sensu*, du genre théâtral : pièce en quatre actes, où Thérèse, agonisante, dialogue, dans une achronie totale, avec tous ceux qui lui étaient proches, mais où interviennent également les voix de Spinoza, Leibnitz, Sylvia Leclerc et où sont convoqués Edith Stein, Lacan et d'autres. Parodie fort réussie de ce que l'on appelait la belle mort du vrai Chrétien à l'époque baroque, où se rejoignent tous les types de comique⁶. Les questions de théologie pointues, sont ici abordées. La dernière partie de l'ouvrage, le *Post-Scriptum*, relève du genre épistolaire. Dans cette lettre ouverte à Diderot, Sylvia Leclerc, la narratrice, analyse *La Religieuse*, ouvrage de 1796, dont elle estime qu'il a constitué le point de départ d'une dévalorisation idéologique toujours vivante de ce type particulier de spiritualité. Sur un ton pamphlétaire, elle récuse, point par point, les analyses du philosophe sur la mystique. Dialogue d'athée à athée, donc. Si Sylvia Leclerc partage avec Diderot le rejet de l'oppression physique et psychique des religions et des idéologies, elle remarque, très ironiquement, que :

« *Les extravagances mortifères de la religion aussi bien que ses délicieuses servitudes sensuelles ne tombent pas du ciel, ni de ceux qui s'en prévalent pour fonder leur pouvoir liberticide* »⁷.

Entendons par là que ces mouvements, aussi spirituels soient-ils, s'ancrent dans le corps et qu'aucune analyse politique du pouvoir de l'institution ne rendra compte de cet élément incontournable du psychisme. Enfin, le rationalisme du siècle des Lumières, en posant comme non pertinente ou désuète la question de Dieu, s'interdit toute réflexion sur l'objet religion, en soi. Critique cinglante! Kristeva se pose donc doublement en rupture, tant par rapport aux différentes approches psychanalytiques que par rapport à la tradition du rationalisme sensualiste et moraliste, les premières étant, très certainement, les héritières de la seconde.

⁶ Voir à ce sujet : Robert Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, Lyon, P. U. F. Lyon, 1978.

⁷ Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, *op. cit.*, p. 681 et p. 674.

POURQUOI INTERPRETER L'EXPERIENCE MYSTIQUE ?

Son postulat de départ est radicalement autre. L'expérience mystique constitue, simplement, comme toute expérience, un objet à interpréter. L'écrivain fait le choix d'une position résolument phénoménologique, ne parle jamais de mystique ou de mysticisme, mais uniquement d'expérience et, quelquefois de mystification.... La question de comprendre pourquoi interpréter cet objet-là plutôt qu'un autre, à l'intérieur du très vaste champ religieux met en évidence un programme kristévien de recherche fort ambitieux. Je discerne une réponse à trois niveaux. Dans *Au Commencement était l'amour*, en 1985, déjà, Kristeva mentionnait, en passant, la question mystique, en remarquant que c'était grâce à la lecture de ces récits, qu'elle avait pu commencer à cerner ce que pouvait être la foi, d'un point de vue psychanalytique bien sûr :

« Cette dynamique est essentiellement étayée par des processus psychiques infra ou translangagiers qui obéissent à la logique des processus primaires et gratifient l'individu dans son noyau narcissique »⁸.

L'expérience mystique, ou plus exactement son analyse, permettrait, alors, un « effet loupe » sur ces phénomènes de foi, clairement beaucoup plus larges, qui auraient en commun d'avoir leur ancrage dans des couches profondes du psychisme, affects ou pulsions. Seule une approche incluant des études sémiotiques permettant l'interprétation de pratiques non discursives, peut l'appréhender de manière globale. La sémiotique renvoie aux affects, aux couches primaires et à ses manifestations, alors que le symbolique serait le champ des représentations et des images du langage. Poursuivons ce raisonnement. L'objet mystique ne constituerait donc pas un atypisme original. Tout au contraire ! Il ne ferait que rendre plus visible une expérience humaine très partagée : celle de la rencontre du désir et du sens que ne fait qu'exalter ou mettre en scène, de manière très théâtrale, la moniale mystique.

Au second niveau, toujours pour mieux comprendre l'intérêt de la question pour une spécialiste de l'inconscient, on retrouve l'idée de Freud précédemment mentionnée, mais légèrement décentrée. L'entreprise ouvre, en effet, la voie, pour Kristeva, à travers l'étude du très riche imaginaire thérésien, sur une interrogation plus subtile sur la sublimation et son ancrage dans l'Imaginaire :

« Comprendre l'énigme de cet imaginaire incarné la sublimation »⁹.

Ici encore, la sublimation n'est pas l'apanage des seuls fous de Dieu, mais les formes extrêmes qu'elle prend chez eux constituent des pistes pour l'étude d'un concept toujours flou¹⁰. Et l'on

⁸ Julia Kristeva, *Au Commencement était l'amour*, op. cit. , p. 37.

⁹ Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, op.cit. , p. 138.

¹⁰ Julia Kristeva, *Pouvoir de l'horreur*, Paris, Seuil, 1980, p. 19.

commence à mieux percevoir l'intérêt du projet de Kristeva, que l'on pourrait résumer en quelques mots : réexaminer la relation des topiques de l'inconscient entre elles.

Le troisième niveau relève, lui, de l'épistémologie. L'étude des manifestations relevant de la mystique implique, en effet, de faire voler en éclats les cloisonnements disciplinaires traditionnels, en ce qu'elle oblige à une réelle refonte des concepts de la métaphysique :

« La recherche de la vérité devient un corps-à-corps, esprit-à-esprit, corps à esprit ; et sans distinction entre les catégories »¹¹.

Elle oblige, en clair, tant la philosophie que la théologie, à poser la question des corps, ou, comme aurait dit Lacan, à ne pas se poser uniquement « du côté du manche »¹². En posant que l'expérience mystique exalte l'expérience humaine en général, en ce qu'elle se vit au carrefour même du désir et du sens, elle récuse la validité des analyses dissociant, depuis Aristote, les facultés de la raison des facultés des sens, toujours posées en position inférieure par rapport aux premières¹³. Rappelons très brièvement que, dans les philosophies classiques, l'esprit se voyait, toujours, séparé des sens et du sentiment. Y compris dans la mystique rhéno-flamande, au XVI^{ème} siècle, cette relation ne changea pas. En effet, un espace supérieur, appelé « essence de l'âme », y fut simplement ajouté. En cette pointe extrême, une union devenait possible avec Dieu, avec l'Essence, union réservée aux mystiques, dont la position, du même coup, se trouve sacralisée¹⁴. Le rationalisme cartésien, est-il utile de le rappeler, s'opposa violemment à cette nouvelle cartographie de la vie de l'esprit, à ce modèle ontologique flamand et réorganisa la relation entre les facultés supérieures de la raison (volonté, intellect, imagination) et les sens, en introduisant, entre les deux, les sentiments, partie basse de la raison. L'Être pouvait bien exister, mais il restait hors du sujet. Une foi bien comprise était gérée par la raison qui transformait l'amour (sentiment) par la connaissance. Bossuet, dans sa récusation des mystiques, Madame Guyon et Fénelon en particulier, incarnait ce courant majoritaire, aujourd'hui encore très vivant. En bref, quelle que soit la cartographie de la vie de l'esprit, celle d'Aristote, d'Augustin, de Saint Thomas, en passant par Towler ou Descartes, les sens se trouvaient, soit évacués de l'analyse, soit relégués à la portion congrue de la vie de l'esprit. Cet héritage intellectuel pèse aujourd'hui encore ; l'entreprise décapante de Kristeva bat en brèche tous ses postulats.

Résumons-nous. Nous avons mis en évidence un triple intérêt à tenter de mieux cerner l'expérience mystique, pour la psychanalyste. Intérêt religieux, d'abord : grâce à elle, s'ouvre la possibilité d'interpréter des phénomènes moins spectaculaires, certes, mais très répandus que sont, tout

¹¹ Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, op. cit. , p.51.

¹² Jacques Lacan, *Encore*, op. cit. , p. 96.

¹³ Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, op.cit. , p. 684.

¹⁴ Pour une étude des différents courants mystiques, à l'époque baroque, en Europe, voir : W. R. Ward, *Early Evangelicalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 40-60.

simplement, les phénomènes de foi. Intérêt conceptuel, ensuite, pour les spécialistes de l'inconscient : la recherche doit renouveler l'analyse des articulations entre les trois topiques : Imaginaire, Réel et Symbolique, en particulier la relation entre sublimation et Imaginaire. Le caractère très ambitieux de ce double objectif n'a d'égal que l'immensité du troisième projet, épistémologique, lui : obliger la philosophie et la théologie à un décloisonnement conceptuel, en récusant leurs traditions intellectuelles fort ancrées, dans lesquelles les raisons de la raison prévaut toujours sur la raison des corps. Existe-t-il, alors, entreprise plus urgente et plus centrale, aujourd'hui, scientifiquement parlant, que l'étude des expériences mystiques ? Rien n'est moins sûr !

KRISTEVA, FIDELE DISCIPLE DE DE CERTEAU.

Kristeva oblige à des questionnements épistémologiques, tant la psychanalyse que la philosophie et la théologie. Or, en ce point, ou plus exactement au bord de cette falaise, car il n'est pas aisé, en histoire, de rendre compte de pratiques non discursives, elle rejoint, très précisément, Michel de Certeau, historien et jésuite, membre fondateur de l'Ecole freudienne en 1964, qu'elle connaissait et admirait¹⁵. La méthodologie mise en œuvre par Kristeva dans *Thérèse mon amour*, s'inspire très clairement des travaux de ce chercheur. Illustrons, par trois exemples, cette fidélité extrême. Ce spécialiste de la mystique, avait, dans les années 1950, commencé à explorer les petits mystiques de Guyenne, mais fut vraiment consacré spécialiste de la question avec *La Possession de Loudun*, en 1970, puis *La Fable mystique XVI^e-XVII^e*, en 1982¹⁶. Il affirmait, dès 1971, que la mystique relevait d'une mentalité primitive, d'une intuition devenue étrangère à l'entendement, d'un « Orient où se lèverait le soleil du sens alors qu'il se couche en Occident »¹⁷. L'intuition certalienne fait écho à ce que Kristeva nomme les processus psychiques infra ou translangagiers. Dès 1964, l'historien avait mis le doigt sur cette nécessité de dépasser deux types d'approches, par trop dichotomiques : étaient visées les études théologiques ou philosophiques des textes, analyses toutes spéculatives de la mystique, qui reléguaient l'expérience corporelle de

¹⁵ En 1978, dans le cadre de son séminaire à Paris VII, Kristeva avait invité de Certeau à présenter une communication sur les petits mystiques d'Aquitaine.

¹⁶J.-J. Surin, Guide spirituel, DDB, coll. Christus, n°12, 1963. *Correspondance*, DDB, coll. Bibliothèque européenne, 1966.

Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard-Gallimard, coll. Archives, 1970, et *La Fable mystique XVI^e-XVII^e*, Paris, Gallimard, 1982.

Pour une biographie complète voir : François Dosse, Michel de Certeau, *Le Marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002.

¹⁷ Michel de Certeau, « *Mystique*, *Encyclopaedia Universalis* », t. 11, 1971.

l'expérience à la psychologie¹⁸. Étaient également visées certaines approches psychanalytiques, n'insistant que sur l'analyse des pathologies dites mystiques.

En 1970, dans *La Possession de Loudun*, de Certeau proposait des pratiques de lectures des textes permettant une approche globale de la question, pratiques incluant des grilles de lectures tour à tour historiques, sociologiques, linguistiques, anthropologiques et psychanalyses d'un même texte. Il est tout à fait frappant de remarquer que, dans *Thérèse mon amour*, Kristeva suit la méthode de Certeau, en ne négligeant aucun des niveaux de l'analyse que l'historien avait suggéré et qui permettent, de rendre compte, de manière très pertinente, de pratiques non discursives. Suivons cette fidélité de Kristeva à la démarche certauenne dans trois domaines ; le premier relève de la linguistique, le second de la sociologie, le dernier de la philosophie.

Voici le début de la définition de la mystique donnée dans *Thérèse mon Amour* :

« J'appelle mystique une expérience psychosomatique qui révèle les secrets érotiques de cette foi dans une parole qu'elle construit ou qu'elle refuse en silence. Dans l'expérience mystique, une extraordinaire union se réalise du vivant même de l'être parlant entre son âme et Dieu [...]. Le fini épousant l'infini pour accomplir son éternité véritable seule, avec Dieu au sens le plus immédiat et intime de l'incarnation et de l'inhabitation réussies »¹⁹.

L'approche résolument phénoménologique implique une étude linguistique de l'expérience, incluant l'analyse de ses aspects langagiers les moins linéaires (rythmes, pauses, allitérations, ruptures, perturbations syntaxiques, figures de style, etc...), relevant de la sémiotique. Rien de surprenant dans cette définition de Kristeva, étant donné ses postulats, précédemment mentionnés. Plus éclairant, certainement, le parallèle avec celle de Certeau, vingt-six ans auparavant, en 1982, dans *La Fable mystique* :

« Le langage mystique renvoie à une érotique de la langue »²⁰.

Cette manière de parler ne s'oppose donc pas au langage courant, mais le met en mouvement différemment. C'est une façon particulière de « tourner la langue ». L'exemple donné par Certeau était, d'ailleurs, tiré des œuvres de Thérèse d'Avila. Il porte sur la spécificité de l'utilisation de *Estar* qui ne signifie pas pour elle, « y être » mais « entrer en soi, par un long cheminement spirituel ». La tournure mystique *Estar* ne s'intéresse, donc, absolument pas au signifié, mais au seul signifiant ; ce faisant, elle prend le signe pour une chose qui parle du langage et non d'objets qui lui seraient extérieurs. Cette relation particulière au langage produit du secret,

¹⁸ Michel de Certeau, « *Mystique au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique* », L'Homme devant Dieu, mélanges Henri de Lubac, Aubier, coll. Théologie, 1964, tome 2, pp. 267-291.

¹⁹ Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, op. cit., p. 50.

²⁰ Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 180.

il est, dès lors, logique que sa figure de style de prédilection soit l'oxymore. Mais, dans le cas de la moniale espagnole, le barbarisme se voit aussi solliciter, qui trouble l'ordre syntaxique, mélange les genres et se pose donc comme supérieur aux règles grammaticales, l'axe syntagmatique constituant, normalement, l'incontournable de la loi linguistique. La question ontologique de la relation de l'être à l'Être perd, alors, toute pertinence puisque Thérèse d'Avila n'exprime pas une expérience, elle est cette expérience, mais la question de la relation à la langue maternelle dont la carmélite, parmi tant d'autres, s'éloigne, sans jamais pouvoir s'en couper, passe au centre de l'analyse, puisque, là, est l'érotique :

« *La mystique c'est le cheval de Troie de la rhétorique dans la cité de la science théologique* »²¹.

Dans *Thérèse mon amour* Kristeva, fidèle à la démarche certalienne, affirme que la folie de la croix, renvoie d'abord à une folie de la langue, à une désarticulation du langage par la mise en scène :

« *Une érotique se substitue à une métaphysique dans l'institution du sens* »²².

Toute la partie II de *Thérèse mon amour* est centrée sur cette analyse linguistique du langage thérésien. Une sous-partie s'intitule même : Figures rhétoriques ou mots-choses. La formule « mot-chose » est reprise à de Certeau qui, lui aussi, « tourne la langue » de Michel Foucault²³.

La seconde illustration de la fidélité de Kristeva à la méthodologie de Certeau concerne la grille de lecture, sociologique, cette fois. De Certeau avait mené une analyse très pointue sur les mystiques de l'ère baroque, qui lui avait permis de conclure que ces personnalités, plus ou moins connues, appartenaient, toutes, à des catégories économiques que les changements et les évolutions avaient laissées en chemin. Ces déclassés, parmi lesquels Labadie et Surin, s'étaient vus dépossédés, soit de leurs biens, soit de leur fonction sociale. Il remarquait, à propos de Thérèse de Ahumada de Cepada, en religion Thérèse d'Avila, qu'elle appartenait à une *Hidalguia*, elle aussi privée de charges et de biens. Kristeva, dans *Thérèse mon amour*, poursuit l'investigation plus avant. Le grand-père paternel de Thérèse avait été contraint de renoncer à la foi juive. Le marranisme, conversion forcée au catholicisme, explique la disparition de la première partie du patronyme Sanchez. Ceux que l'on appelait les porcs convertis faisaient porter à leurs descendants ce doute sur les origines et étaient suspectés d'être des Catholiques de peu d'honneur (*honra*), d'où

²¹ *Idem*, p. 15.

²² Cité dans François Dosse, Michel de Certeau, *Le Marcheur blessé*, op. cit., p. 595.

²³ Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, ch. II, *Comprendre par la fiction*, pp. 97-139. A plusieurs reprises, dans le texte et dans les notes, la référence à de Certeau est explicite. Voir, par exemple, p. 621, p. 711. A la page 637, Thérèse agonisante s'exclame : « ... mon château n'est pas un empilement d'images, c'est un discours imaginaire : si vous ne me croyez pas, demandez à Michel de Certeau ! ». A la page 621, Thérèse, dialoguant avec Jean de la Croix, affirme : « C'est une histoire de corps, tu comprends ? Je sais que tu comprends, une façon de parler [...]. Ils finiront par s'en apercevoir [...], le christianisme s'est édifié sur la perte d'un corps... Michel de Certeau va même l'écrire... [...] ».

la distance, peut-être de Thérèse par rapport à un discours dogmatique officiel, d'où sa liberté de discours, trace d'une impureté passée²⁴.

La troisième piste de recherche suggérée par de Certeau relève de la philosophie. Il a fréquemment été souligné que l'expérience mystique tend à transformer l'insignifiant, à magnifier le détail. De Certeau avait remarqué que ces infinitésimaux temporels qu'opérait ce type de spiritualité invalidaient l'interprétation, qui, par définition, suppose un minimum de continuité dans la diachronie :

« Il faudrait qu'une historiographie dédiée à quelques-uns de ces mystiques se convertisse à leur pratique du temps »²⁵.

Kristeva dans le chapitre V, « De l'Extase à l'action », répond à l'invitation de de Certeau et, en ce qui concerne la carmélite, la mène à son terme. Pour Thérèse, l'inacceptable séparation de Dieu, ou de quelque chose de perdu qui ne sera pas retrouvé, se voit surmontée par une représentation du temps très particulière, qu'étudie en détail Kristeva. Thérèse, dans sa relation à Dieu, se pose dans un hors temps ce qui, sur terre, signifie dans un présent absolu. D'où l'extrême importance de chaque détail, preuve même du présent ou de la présence de l'absolu. D'où la très grande rigueur de la constitution thérésienne et sa dramatisation des activités anodines d'un quotidien qui ne l'est pas moins :

« En écrivant et en fondant, je me place dans le temps infini en épouse de l'autre »²⁶.

Cette dramatisation, Kristeva la met en scène, dans la pièce de théâtre en quatre actes, Dialogues d'Outre-tombe, où Thérèse, agonisante sur son lit, dialogue, nous l'avons dit, dans une achronie totale, avec ses contemporains ou les nôtres²⁷. Effet de mise en abîme très réussi, où le hors temps de Thérèse est rejoué pour le lecteur. Revenons au temps, d'un point de vue philosophique : ce serait, d'après Kristeva, la conception leibnizienne du fini et de l'infini, qui rendrait le mieux compte de la relation à Dieu de Thérèse²⁸. Les infinis ne sont pas des tous et les infiniment petits ne sont pas des grandeurs. L'infini-point obéit, alors, aux lois de transition et de continuité. Rien n'équivaut à rien. L'infini-point n'est pas une structure, il pose des fonctions, des relations, qui procèdent par approximation. Thérèse disait, de manière plus sobre et beaucoup plus imagée :

« Les portes seront comme des soleils ».

²⁴ Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 38.

²⁵ *Idem*, p. 20.

²⁶ Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, op. cit., V, *De l'Extase à l'action*, pp. 319-436, p. 364.

²⁷ *Idem*, VII, *Dialogues d'Outre-Tombe*, pp. 529-645.

²⁸ *Idem*, p. 742, note p. 639.

Etonnante concordance entre le travail de Kristeva et celui de de Certeau ! Nous pourrions élargir l'étude de ces échos, thématiques, méthodologiques et conceptuels, en comparant la structure de *Thérèse mon amour* à celle de *La Fable mystique*, ou, plus éclairant encore, en suivant le fil du concept d'abject, chez Kristeva, et celui de pourriture, chez de Certeau. Bien sûr, Kristeva, en son travail sur la carmélite, mène à son terme sa propre enquête : qu'en est-il de la relation entre sublimation et Imaginaire ? Je ne vous dévoilerai pas sa conclusion. Lisez *Thérèse mon amour* ! Un indice suffira : elle transforme le célèbre énoncé cartésien en « *Je rêve donc je suis* ».

Revenons à cette fidélité sans faille à de Certeau. En se faisant la preuve vivante de la pertinence des analyses du jésuite historien, en les prolongeant, de manière non moins pertinente jusqu'à leur terme, Kristeva devient son disciple. D'aucuns pourraient ironiser devant ce qui pourrait être perçu comme la soumission de la pensée de l'athée à celle d'un jésuite, peu orthodoxe, il est vrai. Disons plutôt qu'elle se fait son témoin. Mais qu'est-ce qu'un témoin, sinon celui qui dit ce qui n'est déjà plus et comble cette absence par le verbe ? Le témoin signifie donc bien la souffrance de l'absence. Or, ce mouvement n'est pas sans rappeler la description que Thérèse d'Avila faisait de la relation entre l'Epoux et l'épouse :

« Lorsqu'il plaît à Notre-Seigneur d'avoir pitié de ce qui a souffert et de ce que souffre encore, par le désir de la posséder, cette âme qu'il a déjà prise spirituellement pour sa fiancée, il l'introduit avant la consommation du mariage spirituel, dans sa propre demeure, qui est la septième, un second Ciel »²⁹.

De Certeau aurait alors, simplement, introduit l'âme de Kristeva vers sa propre demeure, ce second ciel, dans ce mouvement de pure sublimation qu'est l'écriture. Mais cette introduction n'aurait pu se faire sans ce tiers essentiel, tout à la fois surprenant et ravissant, au sens premier : Thérèse de Ahumada de Cepada Sanchez, en religion Thérèse d'Avila.

Thérèse-Marie Jallais, La Touche, le 17 novembre 2017

²⁹ *Le Château intérieur, Œuvres complètes de Thérèse d'Avila*, Reims, Ed. du Cerf, 2 vol., 1995, VII, D 1 : 3.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

- Michel de Certeau, « *Mystique au XVIIème siècle. Le problème du langage mystique* », L'Homme devant Dieu, mélanges Henri de Lubac, Aubier, coll. Théologie, 1964, tome 2, pp. 267-291.
- Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard-Gallimard, coll. Archives, 1970.
- Michel de Certeau, « *Mystique, Encyclopaedia Universalis* », t. 11, 1971.
- Michel de Certeau, *La Fable mystique XVI^e-XVII^e*, Paris, Gallimard, 1982.
- François Dosse, Michel de Certeau, *Le Marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002.
- Robert Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, Lyon, P. U. F. Lyon, 1978.
- Sigmund Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse (1932)*, Paris, Gallimard, Folio, Essais, 1989.
- Julia Kristeva, *Pouvoir de l'horreur*, Paris, Seuil, 1980.
- Julia Kristeva, *Thérèse mon amour*, Paris, Fayard, 2008.
- Jacques Lacan, *Encore, le séminaire Livre II*, Paris, Seuil, 1975.
- *Œuvres complètes de Thérèse d'Avila*, Reims, Ed. du Cerf, 2 vol., 1995.
- Theodor Reik, *Le Masochisme*, Paris, Payot, 2000 (3^{ème} éd. française).
- J.-J. Surin, *Guide spirituel*, DDB, coll. Christus, n°12, 1963.
- J.-J. Surin, *Correspondance*, DDB, coll. Bibliothèque européenne, 1966.
- W. R. Ward, *Early Evangelicalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.