

# Voisinages de saint Jean

Rodolfo Marcos-Turnbull

Traduction : Françoise Ben Kemoun et Danielle Arnoux

*Ce serait [...] une erreur de croire que  
les paroles d'amour concernant les connaissances  
mystiques,  
[...] puissent bien se traduire dans le langage<sup>1</sup>.*  
Saint Jean de la Croix, *Cantique spirituel* (B), Prologue

*Mystique : union de l'âme avec Dieu  
après un processus d'ascèse préparatoire*  
Ramón Xirau, *De la mystique*

*Es Dios, pero no está*  
Julio Hubbard (communication personnelle)

## Introït

Comment parler de l'ineffable ? L'idée maintes fois reprise par Lacan en référence à la mystique ou aux mystiques est son ineffabilité. Une tentative, comme celle de cet article, doit tenir compte sans cesse de cette caractéristique.

Pour aborder Jean de la Croix, il faut mobiliser la plus grande attention (et délicatesse) pour différents motifs, parmi ceux que développe sa poésie (et sa vision de l'homme, de l'Autre et leur rapport) bien au-delà d'une simplification notionnelle. La seule façon de s'en approcher passe par des questionnements, ainsi que le fait son biographe, sans nul doute le plus important, Jean Baruzi.

Seul quelqu'un de libre (et j'entends par « libre » : capable d'exercer sa liberté « intérieure ») peut employer les signifiants comme le fait Jean de la Croix. Peu importe qu'il ne « théorise » pas à ce sujet parce que, dans le fond, son désir est d'occuper une position qui lui permette d'avoir l'expérience de son union mystique avec Dieu. Son écriture poétique autant que sa

---

<sup>1</sup> Saint Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel*, tr. de l'espagnol du Père Grégoire de saint Joseph, Paris, Points, Paris, p. 13.

prose, est plutôt la tentative (vouée à l'échec) d'une nouvelle manière insuffisante, du registre de cette expérience. Ineffable, ainsi que je l'ai indiquée, cette écriture n'offre qu'un aperçu de telles expériences.

Ma propre insuffisance pour approcher saint Jean fait que je ne peux rendre davantage compte de ce qu'il est. Je ne peux qu'indiquer un mode de lecture pour approcher son œuvre. L'accès à l'œuvre de saint Jean est, d'emblée, zone interdite. Et aucune théorie, investigation, étude ou réflexion ne peut l'atteindre.

On ne peut pas non plus rendre compte de son œuvre littéraire : Quelques rares auteurs, dont Baruzi, ont tenté de l'approcher sous différents angles : philosophique, théologique, littéraire, historique, religieux, psychologique et d'autres encore ; chez chacun d'eux, surgit toujours une part de réserve concernant son expérience mystique qui, quasi par définition, ne peut se transformer en une histoire accessible et compréhensible.

La psychanalyse, depuis Freud puis Lacan lui-même, s'est intéressée à la mystique, surtout parce que, dans le meilleur esprit freudien, et également à partir d'un certain lacanisme militant, affecté de psychiatrisme, on a comparé les états mystiques avec des conceptions psychopathologiques qui ont fait les délices de nombreuses générations de partisans des deux. De plus, il existe une abondante littérature à partir de la théologie et de la philosophie qui cherche à trouver des explications du genre « psychanalytique » aux états mystiques de l'extase. Il suffit, par exemple, de citer ces sortes de titres que j'ai trouvés dans une très vaste bibliographie<sup>2</sup> : « Nuit obscure, crise et dépression », ou « Heureux le cœur amoureux. Réflexions psychanalytiques au sujet de l'expérience mystique », et encore : « Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique. De Marie de l'Incarnation à Simone Weil ».

La première acception de *vecindario*, que donne le *Diccionario de la Lengua Española*<sup>3</sup> est : « Ensemble de voisins d'une municipalité, village ou d'une partie de celle-ci ». Ses synonymes sont : « voisinage, citoyenneté, communauté ». Le texte que je présente maintenant essaie de rechercher s'il existe un voisinage entre saint Jean de la Croix, Lacan et Allouch d'un côté,

---

<sup>2</sup> Carlos Domínguez Morano, *Mística y psicoanálisis, El lugar del Otro en los místicos de Occidente*, Madrid, Editorial Trotta, 2020. Malgré le titre, l'auteur déclare à différentes occasions dans son premier chapitre qu'il va traiter le thème depuis sa position de psychologue : « Pour notre part, et ayant pris en compte l'approche fondamentalement psychologique qui présidera notre tentative », ou cet autre : « Depuis notre perspective psychologique... », et cetera. Dans son CV, il note cependant qu'il a développé sa « formation psychanalytique » dans le Centre L'A.M.A.R., sigle correspondant à L'Association médico-psychologique d'Aide aux Religieux.

<sup>3</sup> *Diccionario de la lengua española*, en ligne : [dle.rae.es](http://dle.rae.es)

Foucault et Jean-Luc Marion de l'autre, ce qui ne manque pas de constituer un voisinage très étendu et très caractérisé.

Après la lecture d'un texte de Jacques Le Brun publié en 2001-2002<sup>4</sup>, Jean Allouch se demandait dans *Pour en finir avec une version unitaire de l'érotique. Deux analytiques du sexe*<sup>5</sup> s'il ne serait pas possible de parler d'une « nouvelle mystique » à partir des différences dans la mystique de sainte Thérèse de Jésus et celle de saint Jean de la Croix.

Pour arriver à un tel questionnement, Allouch est parti d'un autre qui contenait une affirmation relative : précisément, s'il n'y avait pas au moins un certain « voisinage » entre les conceptions de Dieu, celle de saint Jean et l'Autre de Lacan. Ce « voisinage » (qui pourrait devenir une « proximité ») s'établirait dans la mesure où, en accord avec le texte de Le Brun, les termes qui se détachent du fondamental « Nuit », chez saint Jean, « marquent le travail de la négation des sens du voir et du goût, qui [en accord avec Allouch lui-même], viserait l'analytique de l'objet [ou du lien]. Je me réfère aux termes “solitude”, “dénouement”, “oubli”, “mort intérieure” [...] ». Mais il s'agit, ajoutait-il, d'une négation qui n'est pas « pure et simple destruction de notre être » [qui s'inscrit dans l'analytique du rapport], mais en tant qu'elle suit un « rythme d'affirmation en une voie qui semble d'abord négation stricte<sup>6</sup> ». Cette prémisse de Le Brun est certaine, Allouch en déduit que la notion « rapprocherait » ou ferait « voisiner » saint Jean avec les trois *in-existences* de Lacan : celle de l'Autre, celle de la jouissance de l'Autre et celle du rapport sexuel.

La simple question est déjà énorme ; il faudrait, tout d'abord, une enquête approfondie, et mettre ensuite face à face les conceptions de chacun de ceux qui sont impliqués : concernant Dieu chez saint Jean et sainte Thérèse, et concernant l'Autre chez Lacan. Je pense qu'il faudrait pour cela sans doute toute une vie.

Cela implique une investigation bien au-delà de la portée de ce travail. Je me contenterai donc d'indiquer une piste possible de réflexion eu égard à certains indices qui indiqueraient cette

---

<sup>4</sup> Jacques Le Brun, « Une réédition. Le saint Jean de la Croix de Jean Baruzi », *Essaim*, n°8, 2001-2002, p. 167. L'article de Le Brun consiste en une révision de la réédition, en 1999, du livre cité ci-dessus, publié en 1924 pour la première fois. Il s'agit de la biographie « philosophico-intellectuelle » du poète mystique, due à l'investigation minutieuse et détaillée (plus de 800 pages) de Jean Baruzi, philosophe, philologue, historien et, à une époque, professeur de philosophie d'un jeune Jacques Lacan au collège Stanislas de Paris.

« Baruzi part d'une interrogation de l'homme sur l'homme : quelle contribution apporte l'expérience mystique à la solution du problème métaphysique de la connaissance de Dieu et du rapport avec l'absolu ? ». Annotation de l'auteur du prologue, Émile Poulat.

<sup>5</sup> Jean Allouch, *Pourquoi y a-t-il de l'excitation sexuelle plutôt que rien ?*, Paris, Epel, 2017, p. 47.

<sup>6</sup> *Ibid.*

possibilité. À cette occasion je me limiterai à quelques points sur l'œuvre de saint Jean pour la situer à côté des autres « voisins ».

Il faudra auparavant nuancer la question d'Allouch : proposer une « nouvelle mystique » à partir de ces propositions c'est risquer de négliger que la mystique ne commence pas avec les saints espagnols, ni ne culmine avec eux, et cela seulement à s'en tenir à la mystique occidentale, d'abord chrétienne et ensuite catholique (ce qui est un point qui importe à Allouch, dans la mesure où il voit chez Lacan une influence qui lui serait venue à travers son propre catholicisme).

N'oublions pas que le précurseur de la réflexion mystique fut Pseudo-Denys l'Aréopagite (V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles à Byzance) qui aurait pris le relais des néoplatoniciens, en particulier Plotin et Proclus<sup>7</sup>, et qui proposait la possibilité d'une communication du sujet avec Dieu de deux manières : l'une *négative*, impliquant la négation de tout ce qui peut être connu du monde et l'appliquer à la connaissance de Dieu, et ce par n'importe quel moyen : sensible, intellectuel ou intuitif ; ou n'importe quel autre, le cas échéant. La question en tout cas est que, sans moyen pour connaître et communiquer avec Dieu, accéder à Lui reste très difficile. L'autre manière est la dite *positive*, qui implique d'appliquer à l'essence de Dieu tous les attributs qui renvoient à la perfection, mais projetés *ad infinitum* : bonté, beauté, magnificence, c'est-à-dire un résumé de toutes les vertus et de toutes les potentialités humaines élevées très au-delà de l'humain.

Les idées de Denys reprenaient certaines thèses des néoplatoniciens, mais aussi celles des philosophies orientales qui, à leur tour, avaient exercé une grande influence sur celles-ci.

En ce qui concerne le développement du mysticisme, et avant de pouvoir arriver à saint Jean vers le XVII<sup>e</sup> siècle, il faut passer par de nombreux auteurs et bien des vicissitudes, mais avec un dénominateur commun : il s'agit, avant tout, d'une expérience dont le trait le plus caractéristique est l'ineffabilité, question importante pour Lacan par rapport aux mystiques ou au mysticisme, mais qu'il n'a pas élaboré plus avant.

D'emblée, peut-être la grande différence, et j'oserais dire la plus radicale entre le mysticisme dans lequel saint Jean s'est inscrit et celui qui l'a précédé, serait son recours à la littérature lyrique comme moyen d'approcher l'indicible. Ce serait également un chemin « similaire » (ne serait-ce pas plutôt parallèle ?) à celui de sainte Thérèse d'Avila, bien que la poésie de l'un et la prose de l'autre s'avèrent différentes en tant que, comme le dit Baruzi :

---

<sup>7</sup> Ramón Xirau, *De mística, Maestro Eckart, San Juan de la Cruz, Edith Stein, Simone Weil*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1992.

Il n'y a pas antagonisme entre l'effort d'exaltation qu'exige l'application des sens et l'activité subconsciente qui, chez une sainte Thérèse, s'épanouit partiellement en un développement de paroles et de visions. Par contre, Jean de la Croix s'en va loin de toute parole, de toute vision, de toute appréhension distincte<sup>8</sup>. Et il interdit que l'on brise par des images une voie spirituelle qui nous doit conduire au-delà de toute donnée distincte<sup>9</sup>.

C'est-à-dire, qu'il y a d'emblée une différence relative à l'expérience mystique dans l'approche de saint Jean et sainte Thérèse. Et cela se manifeste dès ses débuts dans le rejet total, de la part de saint Jean, de ces « appréhensions distinctes<sup>10</sup> » qui se placent, par exemple, aux antipodes de toute « dévotion sensible, loin de toute parole et de toute vision ». Au contraire, celle de sainte Thérèse qui, pour « affranchie qu'elle soit des états distincts, s'édifie à travers le troublant cortège des visions, des révélations et des paroles<sup>11</sup> ».

Peut-être alors pouvons-nous reformuler la question de Jean Allouch et la limiter à questionner ce que serait, dans une première approche, l'idée de saint Jean de la Croix concernant Dieu.

### Au voisinage d'Avila

Il faut mettre en évidence deux aspects de la biographie de saint Jean, pauvre en détails : l'extrême dénuement dans lequel il s'est trouvé, avec sa mère et son frère à la mort de son père, qui les a menés à vivre comme des mendiants ; mais aussi, et malgré ces antécédents, avoir terminé ses études d'Art, de Philosophie et de Théologie entre 1564 et 1568 à l'Université de Salamanque.

Ce premier détail de sa biographie le situe dans un voisinage éloigné de celui de sainte Thérèse d'Avila. Elle venait d'une famille riche (comme sainte Claire d'Assise, son modèle), elle a eu pourtant à l'évidence une influence suffisante pour convaincre saint Jean, afin qu'au lieu d'abandonner l'Ordre des Carmélites (chaussés) il rejoigne un nouvel Ordre : celui des Carmélites déchaussés (ou déchaux) — où il se sentirait peut-être plus « à l'aise » : « le confort » de la *privation* sera un des traits qu'il va promouvoir avec sa poésie.

---

<sup>8</sup> « Captation et acceptation subjective d'un contenu de conscience », en accord avec le *Diccionario de la lengua española* en ligne : [dle.rae.es](http://dle.rae.es)

<sup>9</sup> Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, intr. Émile Poulat, Paris, Éditions Salvator, 1999, p. 137.

<sup>10</sup> *Bon mot* de saint Jean : étant prête à recevoir la communion, sainte Thérèse se rend compte que saint Jean partage une hostie pour en donner une moitié à une sœur qui communiait aussi. Thérèse pense, et l'écrit, que frère Jean fait cela « pour la mortifier », car elle lui avait dit aimer beaucoup les grandes hosties. Enseignement pour Thérèse : On ne trouve Dieu dans aucune appréhension distincte, et encore moins privée.

<sup>11</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, *op. cit.*, p. 206-207. C'est moi qui souligne.

Juan de Yepes Álvarez est né le 24 juin 1542 à Fontiveros, Ávila. Le père, Gonzalo, de noblesse espagnole, fut répudié par sa famille en raison de son mariage avec Catalina Álvarez. On ne connaît pas de façon certaine le pourquoi de cette répudiation ; est-ce en raison de l'humble condition de la mère ou pour son ascendance présumée moresque ? La destitution du père marque en tout cas toute l'enfance du futur poète, vécue dans une extrême pauvreté. Néanmoins, la mère fut capable de lui procurer une éducation, d'abord chez les jésuites ; puis quelque chose d'impensable : l'entrée à l'université. Cet exploit est dû à sa disposition intellectuelle et son inclination chrétienne à la charité. Il est fait frère et ordonné prêtre de l'Ordre des Carmélites, et immédiatement se produit un de ces événements que Foucault traduit par « expériences qui changent la vie<sup>12</sup> » : Thérèse d'Avila découvre en lui, dès le premier instant, un formidable militant d'une entreprise qui allait le mettre au centre d'une grande dispute, la réforme de l'ordre. C'était un homme (très maigrichon), bien éloigné des tribulations de la vie mondaine. Jean allait être le premier membre masculin des Carmélites Déchaux. L'ordre fonctionnait déjà pour les femmes. Peut-être Thérèse a-t-elle pressenti chez lui le germe d'une vocation contemplative qui allait le mener à l'expérience mystique. Cela arrive juste au moment où Jean est sur le point d'abandonner l'ordre des carmélites « affadis » pour s'engager chez les Chartreux. Thérèse le convainc de se joindre à la mobilisation pour créer un nouvel ordre, les « carmélites déchaussés », qui reprendrait les fondements de l'ordre original, étant donné que l'actuel s'est affadi. Ce qui aboutit à ce que cette séparation se solde dans l'affrontement, dans tous les ordres, entre carmélites chaussés et déchaussés. Qui plus est, Thérèse de Jésus était sur la voie de l'expérience mystique et exerçait déjà sa vocation de poète et chroniqueuse de sa vie. En d'autres termes, elle se sera présentée à Jean comme un itinéraire possible à considérer.

Une dizaine d'années plus tard, se produit un second événement – avec peut-être davantage d'effets subjectifs – qui provoquera un autre retournement des plus dramatiques dans sa vie<sup>13</sup> : dans cette lutte séditeuse entre les carmélites, Jean est fait prisonnier par les chaussés et emmené à Tolède où il restera emprisonné pendant neuf mois de 1577 à 1578, dans une cellule

---

<sup>12</sup> « L'expérience par laquelle nous arrivons à saisir de façon intelligible certains mécanismes (par exemple l'emprisonnement, la pénalisation, etc.) et la manière dont nous parvenons à nous en détacher en les percevant autrement doivent ne faire qu'une seule et même chose... », Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 46. Il en résulte une heureuse ironie que Foucault se réfère, dans ce texte, à l'effet de transformation qui tient à l'écriture d'un livre : « Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant. [...] aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même », *id.*, p. 42-43.

<sup>13</sup> Dans *Les Aveux de la chair*, Foucault le dit dans des termes beaucoup plus déterminants : « [...] l'accès à la vraie vie, qui par définition ne connaît qu'un seul axe de temps irréversible, scandé par un événement décisif et unique », Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, IV*, Paris, Gallimard, 2018, p. 102.

obscur, sans plus de lumière que celle qui entrait par une fente du toit de ce qui avait servi auparavant de latrines.

Pourquoi cet événement est-il de ceux qui changent une vie ? Pour deux raisons, apparemment sans lien : parce qu'il y a composé et mémorisé (puisqu'il n'avait aucun moyen d'écrire) environ trente strophes de son *Cantique spirituel*, lequel fournissait une idée (évidemment incomplète) de sa conception de Dieu. Deuxièmement, parce que tout indique que ses expériences mystiques ont débuté là. Si nous donnons à son écriture la valeur de témoignage, lui-même le confirmera avec la première strophe de *La Nuit obscure* :

*Par une nuit profonde,  
Étant pleine d'angoisse et enflammée d'amour,  
Oh ! l'heureux sort !  
Je sortis sans être vue,  
Tandis que ma demeure était déjà en paix<sup>14</sup>.*

L'âme (qui est un cas du neutre) s'échappe d'un certain endroit, enflammée d'amour, bien que déjà apaisée, c'est-à-dire tranquille. Je ne doute pas qu'il puisse y avoir de nombreuses lectures de la strophe la plus fameuse de saint Jean, mais l'antécédent de son évocation de prison ne paraît pas étranger à son expérience de sortir sans être vue (son âme).

Dans *Une femme sans au-delà L'ingérence divine III*<sup>15</sup>, Jean Allouch nourrit une idée qui s'avère surprenante car contradictoire *per se* et certaine par son poids de vérité.

Il est en train de tenter d'analyser le rapport érotique entre Dionysos et Ariane. Allouch propose qu'Ariane est une femme sans au-delà pour Dionysos. Que veut dire ici « une femme sans au-delà » ?

Dans son lien à Dionysos (non pas à Thésée, le fuyant) Ariane est une femme sans au-delà pour cette raison simple qu'elle est et reste prisonnière de son amant – ce qui implique une certaine érotique dont Nietzsche précise les traits<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Saint Jean de la Croix, *La Nuit obscure*, tr. du père Grégoire de saint Joseph, Paris, Points, 1984, p. 25.

<sup>15</sup> Jean Allouch, *Une femme sans au-delà. L'ingérence divine III*, Paris, Epel, 2014.

<sup>16</sup> *Id.*, p. 193.

Allouch continue avec une citation de Barbara Stiegler (qui a marqué toute sa lecture du cas) : « Je ne peux plus être “hors de moi” (*ekstasis* ou ivresse<sup>17</sup>), explique Ariane à Dionysos, puisque je suis enfermée en toi comme une “prisonnière<sup>18</sup>” ».

Et voilà la réflexion d’Allouch : la prison peut stipuler la liberté. Il dit :

On lie souvent l’enfermement à l’absence de liberté, comme s’il ne pouvait être que cela. Il arrive qu’il le soit, ce qui n’est cependant nullement une raison pour négliger que l’enfermement peut être, tout à l’opposé, une condition de la liberté, d’une liberté créatrice. Il n’y a de création que dans et depuis un certain enfermement<sup>19</sup>.

Chez Foucault, comme chez Allouch, l’enfermement peut mener à un ailleurs, à l’inverse du chagrin de la prison : il devient une expérience de transformation vitale et le lieu d’une liberté créatrice. L’âme de saint Jean est tranquille car il a déjà décidé qu’elle sera prisonnière, non de la prison, mais de Dieu.

À différentes occasions, postérieures à cette expérience qui serait traumatisante pour la majorité, il l’a confirmé à maintes reprises : non seulement parce qu’il se serait approché – privé de toutes les distractions et des plus élémentaires commodités – d’une communication d’un autre ordre avec Dieu, mais parce que l’expérience lui permit d’être « hors de soi » (extase) et de devenir « prisonnier » de Dieu.

Malgré les travaux de fondation des couvents dont Thérèse de Jésus le chargera, avec de nombreuses autres tâches pastorales, et auxquelles il consacra le peu de temps qui lui reste à vivre, treize ans, Jean perçoit qu’il se trouve sur cette terre pour autre chose : pour tracer le chemin de la rencontre de son âme avec Dieu. Il en vient à dire, après qu’on lui a retiré certaines tâches :

[...] les choses qui ne donnent pas de plaisir, même si elles sont bonnes et satisfaisantes, semblent mauvaises et défavorables, et ceci on peut le voir même si ce n’est pas, ni pour moi ni pour les autres : Eh bien pour moi c’est très bénéfique, en tant qu’avec la liberté et la décharge des âmes je peux, si je veux, grâce à la faveur divine, jouir de la paix, de la solitude et du fruit

---

<sup>17</sup> Liddell et Scott traduisent par « n’importe quel déplacement : en état de transe, d’étonnement, une transe ». Il est important d’observer que la quatrième acception de « transe » dans le *Diccionario de la Lengua Española* est : « État dans lequel l’âme se sent en union mystique avec Dieu ». Pabón de Urbina, quant à lui, traduit par « suspension, stupeur ; transport, ravissement, extase ; égarement, folie ». Le terme « ivresse » n’apparaît pas dans les dictionnaires consultés. Cf. H.G. Liddell et R. Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon, Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott’s Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1889, p. 244 ; *Diccionario de la Lengua Española* en ligne : [dle.rae.es](http://dle.rae.es) ; José Pabón S. de Urbina, *Diccionario bilingüe Manual Griego clásico-Español*, Madrid, VOX, 2011, p. 190.

<sup>18</sup> J. Allouch, *Une femme sans au-delà*, op. cit., p. 193.

<sup>19</sup> *Id.*, p. 193-194.

délectable de *l'oubli de soi*, et de toutes les choses ; c'est bien de plus pour les autres de se tenir à l'écart de moi, car ainsi ils seront libres des fautes qu'ils mettraient au compte de ma misère<sup>20</sup>.

Sa liberté (« si je veux ») et celle des autres (« ils seront libres »), idée prédominante de cette lettre, lui permettra « l'oubli de soi ». Cet « oubli » n'est rien d'autre que la possibilité de se consacrer à des expériences d'ordre exceptionnel, appelons-les mystiques, qui seront accompagnées de tant d'autres formes de transmission de ces expériences : son écriture<sup>21</sup>.

Auparavant, et de manière rocambolesque, Jean s'est évadé de prison. On pourrait faire un scénario cinématographique de la prouesse. Il est probable qu'il tomberait dans le genre de la science-fiction, étant donné son invraisemblance. Ce fait est important car lorsqu'on lui a demandé ce qui l'avait amené à un acte si insolite, il répondit que « il avait senti dans son âme une grande impulsion à le faire... », et en plus que « Notre Dame lui était apparue dans une grande splendeur et clarté et qu'elle lui avait dit "... ces souffrances se finiront bientôt et tu sortiras de prison, tu diras la Messe et tu te consoleras<sup>22</sup> » ». Plus tard, il résuma l'aventure en disant que la Vierge Marie lui en avait donné l'ordre (présence de l'Autre ? *Incarpation* chez la femme ?).

## Les voisinages espagnols

En plus du voisinage d'Avila avec sainte Thérèse, saint Jean a eu d'autres voisins en Espagne, surtout dans les domaines de la littérature et de la spiritualité. Étant donné sa formation initiale chez les jésuites, il n'est pas étonnant de trouver saint Ignace parmi eux. Mais aussi d'autres écrivains et religieux.

Nous nous référons surtout aux théologiens comme Luis de Granada (*Introduction du symbole de la foi*, *Guide des pécheurs* et *Vie de Jésus Christ*, par exemple, qui ont certainement été lus par saint Jean) et aux poètes spirituels comme Frère Luis de León (qui de la même manière, a été en prison pendant cinq ans, où il a écrit son œuvre la plus connue, *Des noms du Christ*). Il a également traduit le *Cantique des Cantiques*, présent dans la poésie de saint Jean, et y compris dans le titre d'un de ses poèmes. De Frère Luis de León, Jean de la Croix retient l'aspect spirituel de la poésie amoureuse. Il se nourrit également de l'œuvre de Garcilaso de la Vega, surtout la tonalité érotique de sa poésie, remarquable dans ses *Églogues* qui, présentées en outre

---

<sup>20</sup> Lettre à la Mère Ana de Jésus, OCD, à Ségovie (Madrid, 6 juillet 1591), dans saint Jean de la Croix, « La nuit obscure » (édition en espagnol). C'est moi qui souligne.

<sup>21</sup> On sait que l'œuvre actuelle ne comprend pas la « totalité » de ce qu'il a écrit : il s'est débarrassé, avant d'être arrêté, de nombreux documents et papiers dont on suppose qu'ils contenaient une œuvre littéraire méconnue.

<sup>22</sup> José Vicente Rodríguez, *San Juan de la Cruz. La Biografía*, Madrid, San Pablo, 2012, p. 323.

dans une ambiance bucolique, visent l'« Enchantement [...] fait de cette sécheresse volontairement pauvre où la description se réduit à une énumération de quelques vocables très denses<sup>23</sup> ». C'est-à-dire, la forme. Mais c'était le moment en Espagne concernant les courants littéraires, ou, du moins poétiques. Chez Garcilaso et Boscán, toute la poésie espagnole suit la métrique italienne ; Jean écrit ses poèmes majeurs en mètre italien : hendécasyllabiques et heptasyllabiques, dans des strophes de lyre 7-11-7-7-11.

L'œuvre écrite de saint Jean se compose de poésie et de prose. Ce qui concerne la poésie comprend ce qu'on appelle « les poèmes majeurs », au nombre de trois : *Le Cantique spirituel*, *La Nuit obscure* et *La Vive flamme d'amour* ; une douzaine de « poèmes mineurs » ; neuf romances (qui racontent quelques épisodes bibliques), des gloses et des rondeaux offrant un reflet de la poésie profane de la Renaissance. Une note de Baruzi pointe un trait significatif : l'œuvre écrite de saint Jean intéresse les hommes de n'importe quelle confession, c'est-à-dire qu'elle convoque une spiritualité non confessionnelle<sup>24</sup>, une spiritualité sans adjectifs qui voisine, à mon sens, au plus près de la *spychanalyse* (ainsi que l'a nommée Jean Allouch pour indiquer la spiritualité de son exercice).

*Le Cantique spirituel* décrit comment l'âme – métaphorisée comme épouse aimante – cherche l'esprit, l'extase, l'Aimé, Dieu, en la personne du Christ ; *La Nuit obscure* chante, en une nuit, ce qu'on appelle extase amoureuse, à partir de la tranquillité du corps, moyennant la suspension des facultés sensitives et de n'importe quelle autre sorte d'appréhension. Enfin, *La Vive flamme d'amour*, de seulement quatre strophes, raconte la passion de la rencontre « sous l'image du feu ».

Saint Jean savait que le langage est insuffisant pour rendre compte de ce qu'il désirait communiquer car, comme le dit Jean Baruzi, la poésie mystique de saint Jean est autant la communication de l'expérience que l'expérience en soi. Pour y parvenir, les symboles dont il se sert vont au-delà d'eux-mêmes et de ses propres limites : en cela, l'intuition d'Allouch coïncide avec la lecture de Baruzi et de Le Brun ; ainsi, par exemple, Baruzi désigne le symbole « Nuit » comme le symbole des symboles. Il va encore plus loin : la « Nuit » en tant que symbole est « unique », « cosmique » et « total<sup>25</sup> » ; elle englobe des opposés comme

---

<sup>23</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix, op. cit.*, p. 157.

<sup>24</sup> Un clair exemple en est un livre de Colin P. Thompson qui étudie à fond le *Cantique spirituel*. Thompson est un ecclésiastique protestant, saisi autant par la poésie de saint Jean que par sa spiritualité mystique. Colin P. Thompson, *The Poet and the Mystic*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

<sup>25</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix, op. cit.*, p. 349 et 367.

« présence » et « absence<sup>26</sup> » et « dominera toute [sa] pensée<sup>27</sup> ». Il dit : « Le symbolisme nocturne va d'une certaine façon au-delà de toute expression verbale et ne suffit pas à démêler les mots qui la traduisent littéralement<sup>28</sup> ». Ainsi, les termes pour l'exprimer « vont de *ténèbres à obscures* en passant par *ténèbres, nuit, nuit obscure, obscurité*, l'adjectif *obscur* et l'expression *dans l'obscurité* [qui] ne se montrent pas à nous à l'état pur<sup>29</sup> ». En tout cas, et en accord avec le philologue, le philosophe et l'historien, et l'auteur de la biographie intellectuelle la plus transcendante et importante du poète, tout cela est le résultat de son expérience mystique. Voilà, entre autres, une des différences fondamentales entre sainte Thérèse et saint Jean :

On découvre exactement l'opposition que l'on rencontre entre un mysticisme qui se fonde, dès l'origine, sur le rejet total des appréhensions distinctes et un mysticisme qui, pour libéré qu'il soit des états distincts, se construit à travers l'inquiétant cortège de visions, de révélations et de paroles<sup>30</sup>.

Plus encore, Jean de la Croix pouvait percevoir chez Thérèse de Jésus une méthode et un chemin vers l'union avec Dieu aussi différents que le sont une figure publique et une privée. Cependant, dans la mesure où sainte Thérèse aussi atteignait des moments d'extase, ils pouvaient tous deux parvenir à ce que Baruzi appelle un « *état théopathique*<sup>31</sup> » qui reste extériorisé dans les *Demeures* de sainte Thérèse et dans le *Cantique spirituel* de saint Jean.

Saint Jean rejette tous les moyens d'appréhender Dieu ; en d'autres termes, pour saint Jean l'Autre est un « Dieu sans mode », et donc insaisissable. Le Dieu thérésien de la vision est une perception : le fait que cela arrive dans un moment d'« extase » ne lui enlève pas sa qualité perceptible.

La poésie de saint Jean qui fut lue pour la première fois par les religieuses et les religieux de l'ordre des déchaussés (déjà établis et avec l'assentiment du Saint-Siège) ne fut pas comprise. Personne sans doute ne le pourrait d'emblée, si on s'en tient aux significations communes et « accessibles » des signifiants. Ainsi saint Jean rédigea, en prose, des sortes d'« explications » de ses poèmes, au moins des « majeurs ». Nommées *Déclarations*<sup>32</sup> à la demande de l'auteur, elles sont nécessaires selon saint Jean.

---

<sup>26</sup> *Id.*, p. 364.

<sup>27</sup> *Id.*, p. 232.

<sup>28</sup> *Id.*, p. 360.

<sup>29</sup> *Id.*, p. 350.

<sup>30</sup> *Id.*, p. 207.

<sup>31</sup> Qu'il faudra comprendre en considérant les deux acceptions de *pathos* : passion, émotion, et souffrance.

<sup>32</sup> Ce n'est pas inutile d'observer ici que, dans son essai sur Artaud, en parlant de ce qu'il appelle « la scène Artaud », Allouch perçoit un trait qu'il souligne avec acuité, il dit : « Les paroles d'Artaud y sont autant de

Pour devoir déclarer et donner à entendre cette nuit obscure par laquelle passe l'âme pour arriver à la divine lumière de l'union parfaite de l'amour *de* Dieu, ce qui est possible dans cette vie, une autre grande lumière de science et d'expérience que la mienne était nécessaire ; parce que les ténèbres et les travaux sont tellement nombreux et tellement profonds, tant spirituels que temporels [...] que ni la science humaine pour savoir comprendre, ni l'expérience pour savoir dire ne sont suffisantes ; car seul celui qui passe par là saura sentir, mais pas dire<sup>33</sup>.

## Au voisinage de Foucault

Dans *L'altérité littérale*<sup>34</sup>, Jean Allouch fait une lecture, comme toujours serrée de ce que quelques éditeurs de Michel Foucault ont intitulé *Folie, Langage, littérature*<sup>35</sup>. En accord avec eux, le livre composé de conférences et de textes, comprend trois thématiques : « le statut et la place du fou dans nos sociétés... » ; « les relations qu'entretiennent la folie, le langage et la littérature », et enfin « l'évolution de l'analyse littéraire dans les années soixante<sup>36</sup> ». Le second thème revêt une importance particulière pour Allouch car il inclut une réflexion sur le théâtre de la cruauté d'Antonin Artaud.

Foucault présente dans *Folie, Langage, littérature* les relations entre la littérature et la folie (ce qu'il appelle « les expériences voisines »), relations qui se produisent surtout parce que la première « se perçoit à travers et sur le fond du langage » ; ce qui, pour Allouch, manifeste que la folie « joue du/avec le langage » ; mais de plus, et c'est ce qui l'a embarqué dans ce texte, « porte atteinte à la langue en tant que code ». Pourquoi ? Parce que la folie met la langue<sup>37</sup> en danger « *en ayant son chiffre en elle-même* ». Cela dit, Foucault se réfère ici à la littérature « moderne », nommant particulièrement « Artaud, Roussel, Blanchot, Robbe-Grillet et quelques autres<sup>38</sup> ». Mais n'est-ce pas la même chose ce qui se passe avec la portée que saint Jean confère à la langue, du moins celle dont il se sert ? (On ne pourrait pas dire qu'il arrive la même chose aux autres mystiques ni qu'il y aurait une langue commune aux mystiques) ; mais

---

*déclarations*, lesquelles impliquent une adresse et ainsi configurent une scène où cette adresse est prise à partie. On *déclare* son amitié, son amour, ses péchés, ses revenus, une perte, les droits de l'homme et bien d'autres choses encore », Jean Allouch, *La leçon d'Artaud, Une esthétique de l'esprit*, Paris, Epel, 2022, p. 22.

<sup>33</sup> Saint Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel*, *op. cit.*, p. 116. Nous savons que « l'union parfaite de l'amour *de* Dieu » peut se lire comme génitif objectif ou comme génitif subjectif.

<sup>34</sup> Jean Allouch, « *L'altérité littérale* » postface à la réédition de *Lettre pour lettre*, Paris, Epel, [1984] 2021.

<sup>35</sup> Michel Foucault, *Folie, langage, littérature*, éd. Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini et Judith Revel, Paris, Vrin, 2019.

<sup>36</sup> *Id.*, p. 5.

<sup>37</sup> Par la langue, Foucault fait référence au « code linguistique qui s'impose à tous les individus qui parlent une langue : le vocabulaire, les règles de phonétique et de grammaire, etc. ; et puis la parole, c'est-à-dire ce qu'on prononce effectivement à un moment donné (et qui obéit plus ou moins au code, assez en tout cas pour qu'on soit compris d'un autre être parlant ou comprenant la même langue », *Id.*, p. 104.

<sup>38</sup> J. Allouch, « *L'altérité littérale* », *op. cit.*, p. 370.

c'est un fait que le code de saint Jean, comme celui du fou, lui permet de dire des choses qui, à la différence de celles de la folie qui sont rejetées par la société, interviennent dans ce qui se dit, au moins sous un aspect : « elles modifient le sens ». « On appellera “sorcier” – dit Foucault – celui qui franchit ce tabou (considéré ainsi selon certains autres codes : religieux, politique, familial, éthique), prononçant le mot qui ne doit pas l'être [...] ou intervertissant l'ordre des éléments<sup>39</sup> ».

En ce qui concerne les modifications de sens, « elles s'opposent, dans une certaine mesure, à ce que les mots disent autre chose que ce qu'ils disent. Bref que la langue, en tant que code, soit atteinte. Cet outrage sémantique, c'est l'hérésie (que j'appelle ainsi par convention, car il peut s'agir de sociétés laïques et de transgressions non religieuses)<sup>40</sup> ». Bien que, dans le cas de saint Jean, il ne s'agisse pas d'une hérésie, la mise en jeu d'une série de modifications de sens qui rompent les codes en font un transgresseur hérétique de la langue. Sinon il n'aurait pas trouvé nécessaire de recourir à ses *Déclarations*. Les critiques s'accordent – presque en totalité – sur le fait que les poèmes ne peuvent pas se lire sans les *Déclarations*, ni celles-ci sans eux.

Allouch repère ce trait dans le langage de l'amour, plus précisément le langage des amants, chaque couple ayant certainement son propre code (Allouch l'appelle « langage privé »). On comprendra donc que cette « langue » privée se produit chez saint Jean dans le dialogue entre l'épouse (l'âme) et l'Aimé (Dieu) que l'on peut lire de façon explicite dans le *Cantique spirituel*.

Allouch cite encore Foucault, textuellement (p. 120), pour souligner ce dont il s'agit : « la folie n'obéit à aucune langue (et c'est pour cela qu'elle est insensée) mais elle contient son propre code dans les paroles qu'elle prononce (et c'est en cela qu'elle a du sens)<sup>41</sup> ». Retenir que les « paroles qu'elle prononce » ont du sens.

Plus loin, suivant toujours Foucault, Allouch note que la « littérature situe son code dans la parole ». Cela me convient qu'il ne se limite pas ici à la littérature moderne, peut-être parce qu'un cadre de référence serait le théâtre de Shakespeare et celui d'Artaud. Que veut dire code dans la parole ? qu'elle a son code en elle-même. Voyons un exemple chez saint Jean dans Baruzi :

Au fond de lui-même, et lorsqu'il ne s'exprime pas encore, Jean de la Croix ne se soumet pas à des distinctions d'exposition qui sont seulement exotériques. L'abîme, le chemin sans mode, le

---

<sup>39</sup> M. Foucault, *Folie, langage, littérature, op. cit.*, p. 104-105.

<sup>40</sup> *Id.*, p. 105.

<sup>41</sup> J. Allouch, « *L'altérité littéraire* », *op. cit.*, p. 370.

vide lui disent, aussi nettement que la nuit, la négation qu'il sent dans son être. Ou, plutôt, tous ces mots lui sont *inutiles* et sont remplacés par un fait intérieur et qui ne suggère aucun symbolisme<sup>42</sup>.

Auparavant, Jean Baruzi, nous avait précisé ces « mots *inutiles* » chez saint Jean :

Le substantif *nada*, l'adverbe *nada*, le substantif *abismo*, le substantif *todo*, les adjectifs *abismal* et *abisal*, le substantif et l'adjectif *vacío* ; puis ces mots entre lesquels s'établissent de vivants rapports : *camino*, *modo*, *término*, *el no saber*, résumant, en sa qualité métaphysique, et en sa plus vaste abstraction, le paysage de Jean de la Croix<sup>43</sup>.

Qu'auraient-ils comme effet : « le rien, l'abîme, les pensées abyssales, le vide, le chemin sans mode, le terme sans mode, le non-savoir, Jean de la Croix se complaît sans doute en la rêverie qu'évoquent en lui ces mots immenses<sup>44</sup> ».

Comme Foucault le constate de façon claire en ce qui concerne la folie et la littérature moderne (mais nous avons noté, pas seulement), je considère que celle de saint Jean a son propre code. Baruzi est capable de le reconnaître déjà en 1924 :

Il peut sembler étrange que ce dénuement s'exprime parfois par une surabondance d'images. Mais il est nécessaire de comprendre que les images, et d'une manière générale, le langage, sont destinés à nous faire seulement entrevoir un autre langage « *que habla de dentro* » et que nul vocable ne peut rendre<sup>45</sup>.

La citation du langage « qui parle de l'intérieur », dans l'intime de l'âme, provient de la « *Déclaration* » de la première strophe de *La Vive flamme d'amour* où il dit à propos de ce poème qu'il « s'agit, en effet, de choses tellement intérieures et spirituelles » :

Mais ce n'est pas parce qu'ils n'ont point goûté ce langage que Dieu tient dans l'intime de l'âme qu'ils doivent s'imaginer que d'autres ne le goûteront pas non plus ; car dans la circonstance dont il s'agit on nous raconte jusqu'à quel point saint Pierre en était ravi dans son cœur, quand il s'écria en s'adressant au Christ : « Seigneur à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle » ! Quant à la Samaritaine, est-ce qu'elle n'oublia pas sa cruche et son eau, tant elle trouva de douceur dans les paroles du Fils de Dieu<sup>46</sup> ?

---

<sup>42</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, op. cit., p. 362. Nous soulignons.

<sup>43</sup> *Id.*, p. 361.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Id.*, p. 415-416.

<sup>46</sup> Saint Jean de la Croix, *La Vive flamme d'amour*, tr. de l'espagnol du père Grégoire de saint Joseph, présentation Jean-Pie Lapierre, Paris, Seuil, 1995, p. 13 et 22.

## Au voisinage de Marion

Quelques années avant la question qui nous concerne ici, Allouch a fait valoir un principe qui sert de sous-titre à trois livres : « L'ingérence divine ». Le premier livre pose, dès son titre, une affirmation qui vise déjà un modèle de rapport du sujet à l'Autre : « Prisonniers du grand Autre ». Ce livre comporte un chapitre qui nous est utile pour des raisons différentes de ce qui intéresse Allouch. Il s'agit du chapitre IV : « Une réponse chrétienne à la mort de Dieu : Jean-Luc Marion<sup>47</sup> ».

Dans sa lecture de Marion, qu'Allouch trouve exemplaire, on rencontre, entre une vingtaine de thèmes qu'il énumère, une réflexion au sujet de la « mort de Dieu » (négligée, selon Allouch, par les psychanalystes) et sa réfutation, à laquelle Allouch souscrit. Il se base, pour l'essentiel, sur une différenciation qui existe entre l'image de Dieu soit comme *eidôlon* (idole), ou comme *eikôn* (icône). Les deux images vont nous fournir des représentations différentes de Dieu. Nous y reviendrons plus tard.

Bien que saint Jean préconise la nécessité de concevoir, et même d'atteindre, l'union mystique avec un « Dieu sans mode », ce qui se ferait de deux manières (une négative et une positive), et qu'on avancerait sur ce chemin par des actes de purgation, c'est-à-dire de purification<sup>48</sup>, (qui facilitent le rejet de toutes les appréhensions distinctes), certaines ne peuvent pas se produire avec le seul concours de la volonté ; par exemple certaines images, ou les rêves, ou les idées imposées. Sans connaître clairement les subtilités de ces concepts, on pourrait penser que saint Jean se réfère sur ce point de façon spécifique aux appréhensions conscientes, celles qui au moyen de ces efforts de purgation (qu'il exige de celui qui veut pénétrer la connaissance de Dieu) peuvent être rejetées. Baruzi l'observe dans son étude minutieuse. Il dit :

Où la vraie imagination de Jean de la Croix réside-t-elle ? Se cache-t-elle en une peinture directe, sobre, de la nudité spirituelle ? Doit-elle être cherchée en un lyrisme éclatant et dans les multiples créations du symbolisme ? [...] nous trouverions sans doute un être qui se délivre de plus en plus en un Dieu sans mode. [...] *desnudo de todo sin querer nada*, ne pensant rien d'autrui, ni en bien ni en mal<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Jean Allouch, « Chapitre IV. Une réponse chrétienne à la mort de Dieu : Jean-Luc Marion », dans *Prisonniers du grand Autre. L'ingérence Divine I*, Paris, Epel, 2012, p. 99-125.

<sup>48</sup> Comme on le demande, de la même façon aux vierges. Ce thème se rattache à un de mes travaux récemment publié : Rodolfo Marcos-Turnbull, *Si fuera tan solo mi vida. Erótica de una virginidad*, México, Agálmata Ediciones, 2025.

<sup>49</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix, op. cit.*, p. 413.

Il faut nuancer le Dieu sans mode de saint Jean qui, ne correspond certainement pas à l'image que nous gardons de Lui (à son image et à sa ressemblance), car ce dont nous devons d'emblée nous déprendre c'est de l'appréhension sensible. Baruzi : « Il adhère si intimement à l'esprit qu'il trouve parfois, en dépit des imperfections de son langage, des oppositions verbales rigoureuses qui dissocient strictement les sens de l'esprit<sup>50</sup> ».

Saint Jean lui-même nous l'explique à sa façon :

C'est pourquoi, il faut toujours détourner les yeux de l'âme de toutes ces appréhensions qu'elle peut voir et comprendre distinctement (ce qui se communique par les sens et ne fait pas fondement ni sécurité pour la foi), et les porter sur ce qui ne se voit pas et n'appartient pas aux sens, mais à l'esprit, qui ne tombe pas dans une figure sensible<sup>51</sup>...

« Figure » ici signifie image, comme opposée à la réalité.

Domingo Ynduráin nous explique comment saint Jean utilise le terme :

À ce propos, il faut s'arrêter au terme *figura* (comme ensuite *dibujado*) [qui] présente un sens négatif dans certains textes, dans ce qui s'entend comme opposé à l'être réel des choses. (C'est l'auteur qui souligne).

Il ajoute plus loin :

Étant donné que l'amour le plus spirituel ne considère pas assez la figure, qu'elle soit *image de Dieu* autant que celle de l'amour [...]. Dans d'autres cas, cependant [...] on le prend pour l'élément spirituel (opposé alors à l'être corporel, matériel)<sup>52</sup>.

En d'autres termes, il y a les appréhensions sensibles et les appréhensions spirituelles. On pourra combattre les sensibles avec la volonté, mais ce ne sera pas aussi facile avec les spirituelles. Plus encore : le rapport chez saint Jean de l'image avec l'expérience est tellement intime qu'il n'y a pas moyen de pouvoir la figurer de façon plastique ou littéraire. Il y a chez lui, comme dit Baruzi, une constante « soumission de l'image à l'expérience » qui rend impossible de montrer le « drame intérieur » de saint Jean. Dans les termes de Eckhart, rapportés par Baruzi : « la solitude intérieure se trouve sur un pur rien<sup>53</sup> ».

Pour pouvoir rendre compte du rapport de saint Jean avec l'image, il faut d'abord revenir à *L'altérité littéraire* où Allouch souligne avec un soin particulier la force de l'image ; et plus

---

<sup>50</sup> *Id.*, p. 413.

<sup>51</sup> Saint Jean de la Croix, « La Montée au Carmel », Libro II Capítulo 16, in *Obras completas*, *op. cit.*

<sup>52</sup> Saint Jean de la Croix, *Poésie*, édition de Domingo Ynduráin, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2015, p. 73, 75 et 76.

<sup>53</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, *op. cit.*, p. 376.

encore, celles de la dévotion catholique. Il prend même appui sur Le Brun, une nouvelle fois, pour mettre l'accent sur l'importance des « croyances et pratiques liées aux images » qui créent en elles-mêmes un désir. Mais, comme il arrive souvent, cela vise une autre idée que l'on rencontre déjà chez les Grecs et que Allouch constate. « C'est aussi l'amour que suscite l'image, cela depuis l'Antiquité grecque<sup>54</sup> ». Cet amour, ce que nous savons bien maintenant, est l'unique moteur (d'où l'« état théopathique ») qui anime saint Jean.

Plus loin, Allouch insiste sur la puissance<sup>55</sup> de l'image en elle-même (et non comme conséquence ou dérivée de l'objet *a*) pour produire le mouvement de soulèvement érotique, amoureux, éthique, politique, guerrier et un grand et cetera. Chez saint Jean, il semble évident qu'il s'agit notamment d'un soulèvement amoureux/érotique, mais aussi politique spirituel au-delà de la politique religieuse terrestre.

En suivant Marion, Allouch se demande de quel Dieu serions-nous en train de parler quand s'exprime la sentence nietzschéenne. Il a recours à la différence qui existe (depuis des temps antédiluviens, dit Allouch) entre idole et icône. En effet, ces idées sont très anciennes, depuis la même Antiquité grecque.

Les Grecs distinguent deux formes de représentation, comme je l'ai déjà indiqué, à partir de deux verbes : *eido* (εἶδω : latin *vid-eo*) et *eiko* (εἴκω). Selon Liddell et Scott, *eido* est, fondamentalement, voir, percevoir, contempler et *eidos*, dans sa deuxième acception, est ce qui se voit, forme, configuration, figure type ou nature particulière ; *eidolon* est image, ressemblance. Quant à *eiko*, c'est sembler, se ressembler et *eikon* un semblable, une *image*, une peinture, figure, similitude<sup>56</sup>. Les deux impliquent l'« image », mais présentent des différences : alors que l'*eidolon* observe l'extérieur, prend en charge la vision et omet l'introspection, l'*eikon* entrevoit ce qui se trouve à l'intérieur, c'est-à-dire la qualité inhérente non visible de l'objet<sup>57</sup>. Respectivement en français « idole » et « icône ».

Il semblera clair, alors, que les images qui envahissent saint Jean, et auxquelles il se réfère sont celles qui proviennent d'une représentation *eikonique* et qui lui permettent, par la voie positive si on veut, d'à peine entrevoir les « qualités » inhérentes de Dieu. En parallèle à cet indice qui

---

<sup>54</sup> J. Allouch, « *L'altérité littéraire* », *op. cit.*, p. 407.

<sup>55</sup> J'ai abordé ailleurs la différence entre « pouvoir » et « puissance » par rapport au mouvement de libération de Salomé et son effet de transformation subjective : Rodolfo Marcos-Turnbull, *Salomé, una erótica de solevantamiento*, México, Grapas /de me cayó el veinte, 2020, p. 156.

<sup>56</sup> Cf. H. G. Liddell et R. Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, *op. cit.*, p. 226-228. Nous soulignons.

<sup>57</sup> Pour une discussion plus large, voir Rodolfo Marcos-Turnbull, *Oscar Wilde, Aimer jusqu'à déchoir*, tr. Julia Núñez Aguerre, Paris, Epel, 2016, p. 176-178.

l'amène à la contemplation, il se confronte aussi à l'appréhension visuelle d'une image de Dieu qui sera d'emblée rejetée de façon catégorique car elle appartient au règne de l'image *eidolique*, et qu'elle réduirait Dieu à une condition d'idole.

Et maintenant, nous le savons, ce Dieu est mort !

### Au voisinage d'Allouch

On peut maintenant aborder la question de base d'Allouch en ce qui concerne le voisinage entre saint Jean et Lacan si, dans un premier temps, nous pouvons nous en tenir à la question qui organise les trois inexistences, c'est-à-dire si nous nous en tenons à l'« inexistence de l'Autre ». Pour cela, nous nous intéresserons à l'un des poèmes majeurs de saint Jean et sa *Déclaration* correspondante.

Il est nécessaire, en quelque sorte, de procéder d'abord en sens contraire à la direction de l'exposé d'Allouch : au lieu d'adresser la question à saint Jean, dans le sens de savoir si ses termes visent à « une négation » qui n'est pas seulement « destruction de notre être », il faudra considérer si l'inexistence de l'Autre de Lacan ne se comporte pas de la même manière ; c'est-à-dire que dans la prémisse, il y a d'abord une négation qui « n'est pas pure négation de l'être » mais un parcours qui va de l'inexistence à une forme d'existence. En d'autres termes, il y a une négation dans l'inexistence de l'Autre, qui est aussi son existence même. Un peu comme l'expression « la femme n'existe pas ». Pour cela nous avons besoin de répéter et de souligner une simple opération d'Allouch qui devient une condition *sine qua non* de notre proposition : l'écriture *d'in-existence* avec le tiret qui sépare « in » de « existence ». Allouch souligne ce trait d'écriture car il veut introduire une *condition* à cette in-existence. Il s'agit ici d'une *existence qui n'est pas*, ou de sa variante, d'une in-existence *qui est*.

Allouch a recours à l'anglais pour donner la raison de son écriture : il a recours à la préposition *in* qui indique que « quelque chose est à l'intérieur ». C'est aussi un préfixe de négation :

En jouant sur l'équivoque du « in » (anglais « à l'intérieur de » ; français [et espagnol] : « forme de négation »), on conviendra donc d'écrire in-existence chaque fois que, par la suite, on sera amené à prendre ensemble ces trois par ailleurs différentes manières d'in-exister, d'exister comme n'existant pas : de l'Autre, du rapport sexuel, de la jouissance de l'Autre. Cette in-existence est une inexistence « dans », dans une certaine manière d'être là, d'intervenir tout en n'existant pas, voire parce que n'existant pas<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Jean Allouch, *Pourquoi y a-t-il de l'excitation sexuelle plutôt que rien ?*, Paris, Epel, 2017, p. 32.

Mais il ne sera pas nécessaire d'avoir recours à l'anglais pour rendre compte en espagnol du « à l'intérieur » lié à l'acte d'exister. Selon le *Diccionario de la lengua española*, inexistence dans sa première acception (et même si c'est sous une forme « peu usitée ») signifie : « existence de quelque chose *dans* autre chose (je souligne) ». Et comme seconde acception : « manque d'existence ». En espagnol, nous pouvons donc nous passer de trait d'union.

De plus, en espagnol, nous pouvons compter sur deux façons d'exprimer l'existence : *ser* et *estar*, ce qui en français ou en anglais ne peut se dire qu'avec un terme : être et *to be*.

Et chez saint Jean, comment se traduit cette inexistence ?

Le premier chant du *Cantique spirituel* dit :

*Où vous êtes-vous caché,*

*Ô bien-aimé, et pourquoi m'avez-vous laissée gémissante ?*

*Comme le cerf vous avez fui*

*Après m'avoir blessée.*

*Je suis sortie après vous en criant, et vous étiez parti<sup>59</sup>.*

Il faut préciser que le *Cantique* reproduit un dialogue entre l'âme qui prend la place de l'épouse et Dieu qui se « transforme » en Bien-Aimé. Saint Jean prévient d'emblée, dans la *Déclaration* correspondante, que dans ce qui suit, « je ne prétends point expliquer ces strophes dans toute l'amplitude et la richesse féconde que l'esprit d'amour y a déposées », mais, que « à l'aide de termes vulgaires et communs » se rapprocher de l'Esprit du Seigneur qui « demande pour nous avec des gémissements *ineffables*<sup>60</sup> [...] parce que qui pourrait exprimer ce qu'il fait entendre aux âmes pleines d'amour dans lesquelles il réside ? ». Plus loin, se méfiant de la *Déclaration* même « [...] on ne sera pas obligé de s'y arrêter ; car la sagesse mystique dont il est question dans ces strophes est un produit de l'amour [...] Elle agit à la manière de la foi selon laquelle nous aimons Dieu sans le comprendre ». Plus encore, il ajoute : « mieux vaut en effet laisser aux paroles d'amour toute leur ampleur, pour que chacun y puise à sa manière et selon sa capacité, que de leur attacher un sens particulier<sup>61</sup> ».

L'existence de Dieu va être une question de foi, un peu comme la certitude du sujet de l'existence de l'Autre.

---

<sup>59</sup> Saint Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>60</sup> Nous soulignons. Le terme en espagnol est précisément « ineffables » ; dans la traduction française, le traducteur a choisi d'utiliser le terme « inénarrables ».

<sup>61</sup> Saint Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel*, *op. cit.*, p. 13-16.

Dans cette première « chanson », saint Jean reconnaît un Dieu « fâché » avec l'âme car celle-ci « l'aurait oublié » pour vivre avec d'autres créatures. L'âme reste « touchée d'effroi et de douleur de cœur intérieur face à tant de perte ». Ce qui a pour conséquence de le chercher... mais l'âme commence par une « querelle » avec ce même Dieu à cause de son absence. C'est dans cette demande que nous rencontrons un « Dieu qui est, mais qui n'est pas », comme dit un des exergues — *que es pero que no está*, (le verbe *ser* comme le verbe *estar* sont des verbes intransitifs en espagnol). Il n'existe donc, mais sous la première acception du terme que nous offre le *Diccionario de la Lengua Española* cela signifie « il existe ailleurs ». Il est curieux que l'expression même, en espagnol, signale ce trait : l'entrée *d'absence* (qui est le terme de saint Jean) dit : « Action ou effet de s'absenter ou *d'être [estar] absent* », ce qui s'apparente à un oxymore : « il est », mais « absent ». « Mon époux, montre-moi le lieu où tu es caché ». Lui demander de se montrer, dit saint Jean, « c'était demander de montrer *l'essence* du Verbe Divin, son fils... » qui

Avec le Père et le saint Esprit, essentiellement et en personne, est caché dans l'être intime de l'âme.

Essence veut dire, simplement : « ce qui constitue la nature des choses ». Il continue ainsi avec chaque verset du cantique jusqu'à la fin :

Et tu étais parti, comme si je disais : au moment où je voulais comprendre ta présence, *je ne vous ai point trouvé* ; je suis resté dépouillée et détachée de tout par amour pour vous, sans pouvoir m'attacher à vous ... et je ne pouvais m'appuyer ni sur vous ni sur moi<sup>62</sup>.

C'est-à-dire : **ici Dieu est** (mais **il est in-existant** parce qu'il existe dans *une* autre chose) mais il n'est pas (il in-existe, ou il est dépourvu d'existence). *Dios es pero no está* : Il est, mais il n'est pas ; en tant que on ne peut pas le trouver.

Quant à Baruzi, nous ne pouvons pas ne pas prendre en compte sa lecture de ce cantique qui mérite d'être présentée : pour lui le *Cantique* est, d'une part, « le souvenir d'une expérience » et il contient, à son avis, les vers les plus beaux de saint Jean. La source d'inspiration de Jean, est sans aucun doute, le *Cantique des Cantiques*. De fait, le *Cantique* est structuré, aussi, comme un dialogue entre une « Fiancée » et son « Aimé ».

---

<sup>62</sup> *Id.*, p. 34.

Baruzi remarque que dans le *Cantique spirituel* « l'épouse ne pourra plus, comme l'âme de la *Nuit*, trouver en elle-même, dans l'absolu de la négation, la passion totale et sans fond. Elle court, "en gémissant" à la recherche de l'aimé qui a fui<sup>63</sup> ». Que cherche-t-elle ?

*Là vous me montreriez*

*Ce que mon âme désire,*

*Là vous me donneriez aussitôt,*

*Ô vous qui êtes ma vie,*

*Ce que vous m'avez donné l'autre jour<sup>64</sup>.*

Et Baruzi clarifie : « ..."cette chose unique" [qui correspond, dans le registre d'Allouch à l'érotique du lien] qui lui fut donnée naguère » ; et puis : « Et pourtant, parce qu'elle aura consenti, au moins à travers le rythme des images lyriques, à croire que l'aimé a disparu [érotique célibataire] dans les choses [in-existence, en espagnol, donc], elle sera condamnée à le chercher d'abord hors d'elle-même<sup>65</sup> ». Et je demande : n'est-ce pas ça le destin du sujet en poursuivant l'Autre ? C'est-à-dire, dans *l'incarnation* ?

L'élément de l'absence de Dieu se poursuit dans le poème et trouve un autre point culminant dans la chanson numéro 11 qui certainement est celle qui fait la différence entre les deux manuscrits existant du poème, codifiés A et B ou de Sanlúcar de Barrameda. Il dit :

*Ô Montrez-moi votre présence,*

*Que votre vue et votre beauté me donnent la mort.*

*Considérez que la souffrance*

*De l'amour ne peut se guérir*

*Que par la présence et la vue de l'objet aimé<sup>66</sup>.*

Cet objet aimé (*figura*, en espagnol) qui correspond, donc, à la figure qui, comme nous l'avons vu, est l'image, mais aussi l'objet.

La beauté, dit saint Jean dans la *Déclaration* correspondante, est justement l'essence de Dieu, c'est-à-dire, ce qui constitue « sa nature ». La présence, alors, ne se donnerait qu'avec la mort,

---

<sup>63</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, op. cit., p. 390.

<sup>64</sup> Saint Jean de la Croix, « Chanson 37 », *Le Cantique spirituel*, op. cit., p. 25.

<sup>65</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, op. cit., p. 390.

<sup>66</sup> Saint Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel*, op. cit., p. 19. En espagnol les termes de saint Jean sont *présence* et *figure*.

à savoir, comme il dit, « en la détachant de la chair » : on passe ainsi du monde sensible au monde de l'esprit. Dans le monde de la chair, donc, la jouissance est in-existante.

Il y a trois façons pour découvrir la présence de Dieu qui dépendent de l'état où se trouve l'âme : essentiel ou naturel, par la grâce, et par l'affection spirituelle. Mais, en tout cas, ce sont des présences spirituelles qui, à nouveau, se trouvent recouvertes, c'est-à-dire, cachées.

Dieu continue encore « en étant absent ».