

**S'affronter au néant ou être dévoré par lui.  
Le travail du négatif dans la problématique croyante contemporaine<sup>1</sup>**

**Jacques Arènes**

**Mystique et travail du négatif**

La notion de « travail du négatif » peut rendre compte de la spiritualité contemporaine. La dialectique hégélienne du négatif institue chaque moment du devenir comme dépassement possible d'un état antérieur. Ce que donne à voir, et à penser, la spiritualité et la mystique postmoderne, est un « travail » au bord du gouffre, où le labeur du croire se heurte à ce qui le désavoue. Le Dieu s'effaçant, risquant de disparaître, demeure en homologie avec l'angoisse d'un effondrement narcissique possible. Le travail du négatif n'est pas progression irrépressible vers l'avenir totalisant de l'esprit, mais risque vital pris dans un *fiat* vertigineux. La conscience ne trouve alors de nouvelles figures que dans son mouvement.

Le travail hégélien du négatif possède, dans la reprise **qu'en fait André Green**, deux aspects. D'un côté, une possibilité, liée à la perte, de recreation de l'objet. Et, d'un autre côté, existe une éventualité négativiste où la perte de l'objet entraîne une expérience de négativité sans fin. La perte peut soit détruire le sujet, soit lui ouvrir le lieu transitionnel de la créativité. Il s'agit alors, non pas de pallier, mais de créer dans le lieu du manque.

Pour illustrer cette problématique de l'éventuelle catastrophe narcissique en rapport avec un cheminement mystique, prenons l'exemple de Marie de la Trinité, dont la biographie nous fait découvrir l'histoire tourmentée, achevée en 1980 au terme d'un parcours épuisant<sup>2</sup>. Sa biographie intéresse nécessairement le psychanalyste, évidemment en raison du croisement de sa trajectoire avec Jacques Lacan.

Par ailleurs, cette trajectoire de Marie de la Trinité illustre quelque peu le thème de ce colloque.

En effet, Marie de la Trinité poursuit jusqu'au bout les deux plans homologues d'un désir impérieux : sa vocation première, d'un côté, et son obéissance à sa congrégation, d'un autre côté.

Sa personnalité complexe laisse voir une ambivalence très profonde, entre obéissance et rébellion, entre attrait fasciné pour l'intériorité et mise en forme de l'action, entre mise au premier plan de ce qu'elle nomme en des lieux spirituels, et son intérêt pour la psychologie et la psychanalyse. Elle est sans cesse au cœur d'un combat entre engoutissement par l'appel ou la pente intérieure d'un côté, et la dévoration par les exigences communautaires. On verra comment ce fonctionnement ambivalentiel, voire même clivé, s'avère néanmoins productif. Ce côté productif de son ambivalence se joue dans une trajectoire mélancoliforme, dans la dévastation d'un certain rapport au néant.

---

<sup>1</sup> Cette introduction à Marie de la Trinité s'inspire de notre article « Marie de la Trinité ou l'épreuve du nihilisme », contribution à *Marie de la Trinité. Lecture d'une expérience et d'une œuvre*/sous la dir. de Eric T. de Clermont-Tonnerre, Paris, Cerf, 2006, p. 105-124.

<sup>2</sup> Christiane Sanson, *Marie de la Trinité*, Paris, Cerf, 2003. Voir aussi l'édition des carnets de la mystique : Marie de la Trinité, *Le petit livre des grâces*, Orbey, Arfuyen, 2002 ; *Consens à n'être rien : Carnets, 1936-1942*, Orbey, Arfuyen, 2002 ; *Entre dans ma Gloire - Carnets 1942-1946*, Orbey, Arfuyen, 2003 ; *Je te veux auprès de Moi : Agenda 1927-1930*, Orbey, Arfuyen, 2005 ; *Le Silence de Joseph*, Orbey, Arfuyen, 2007. Les éditions du Cerf ont initié la publication complète de ses carnets : in Marie de la Trinité, *Carnets I., Les grandes grâces (11août 1929-2 février 1942)*, Paris, éd. du Cerf, 2008.

## **Orante contrariée et personnalité clivée**

Une expérience mystique inaugurale la saisit Marie fut le 11 août 1929, à l'âge de vingt-six ans, où elle est ravie *in sinu Patris*. En une époque où la figure du Père s'efface, aussi bien dans la théologie que dans la spiritualité, Marie, dans une identification, toute johannique au Fils est plongée dans le Père. La mystique de Marie de la Trinité rayonnera de ce centre, pour être l'objet de très nombreux écrits – les fameux carnets.

La vie religieuse de Marie se noue dans l'histoire d'une soumission paradoxale. Elle se voulait orante, au Carmel, et se retrouve religieuse apostolique. Marie se consume en une discipline qui la brise. Le fait d'avoir « forcé » son désir pendant des années la plonge dans une immense angoisse, ce « faux *self* » dans lequel elle s'était glissée depuis des années ayant, selon elle, étouffé le ressort intérieur. Jusqu'à consulter de nombreux psychothérapeutes et psychanalystes, dont Jacques Lacan. Trajectoire tourmentée qui l'amènera ensuite à suivre des études de psychologie et à œuvrer comme psychothérapeute dans un hôpital parisien, puis à terminer sa vie dans un érémitisme plus paisible.

D'où les nombreux commentaires sur celle dont la « canonisation » psychanalytique » vint en renfort du prestige grandissant de la « mystique », en dehors des cercles chrétiens. Jacques-Alain Miller commente ainsi longuement le sadisme supposé de l'institution catholique vis-à-vis d'elle, dans le refus de la laisser à sa vocation d'orante.

La réalité semble plus complexe. S'il y a eu effectivement des événements, des conflits intérieurs liés à la soumission aux directeurs spirituels, le lecteur est étonné par la puissance idéalisante, derrière la soi-disant faiblesse de la spirituelle dominicaine. Dans la biographie de Marie de la Trinité, existent un certain nombre d'éléments contradictoires. Le lecteur peut cerner une femme d'une grande volonté, et l'on mesure combien cette obéissance, n'est pas le fait d'une personne dépendante, trop facilement consentante.

Une lecture biface est possible, face à une personnalité complexe, pour une part clivée. Pour sa famille, à l'extérieur, personne enjouée, réaliste, pleine d'humour ; à l'intérieur de la congrégation, on découvre une religieuse plus lointaine, enjôleuse, obéissante à sa supérieure directe, mais, en même temps, sachant la subjuguier. Une personnalité forte, voire narcissique d'un côté, ou bien, d'un autre côté, une sœur plus effacée, soumise.

Cet écart s'explique par une dualité intense, une scission impressionnante entre la vie intérieure et le monde extérieur.

Œuvre chez elle un clivage fonctionnel du moi, répondant à de multiples feuillements pulsionnels ou identificatoires. Le clivage est ici coupure entre l'interne et l'externe. Marie de la Trinité est prise dans une « adhésivité » et un conflit de loyauté par rapport aux deux « maîtres » intérieur et extérieur : l'interne se déploie dans la fascination ininterrompue du dialogue avec le Père ; l'externe est le lieu du harcèlement des contraintes de réalité. Par ailleurs, de la même façon qu'elle est très absorbée par le dialogue intérieur avec son Seigneur, elle exerce vis-à-vis de la fondatrice de sa congrégation un compagnonnage très intense. Il existe une correspondance entre l'aspect fascinant du dialogue intérieur et l'impossibilité de se refuser à la charge extérieure ; des deux côtés, elle fonctionne sur un registre passionnel, exclusif. Elle se meut dans une exigence absolue, sur les deux versants de l'intériorité et de l'extériorité. Il n'y a pas de possibilité de faire jouer un espace transitionnel entre l'interne et l'externe. Comme si l'intérieur et l'extérieur

s'affrontaient directement et que le sujet, le moi, essayait de naviguer, comme un funambule, entre deux sollicitations extrêmement puissantes, alors qu'il n'arrive pas à se définir lui-même.

Mais, ce clivage est-il contournable ? Le déchirement de la rencontre mystique ne correspond-elle pas, justement à une rupture de la transitionnalité ?

La culture chrétienne connaît, depuis saint Augustin, la lutte des « deux cités ». Toute cette doctrine se trouve résumée dans la maxime bien connue : « Deux amours ont donc bâti deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre ; l'amour de Dieu, jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu<sup>3</sup>. » L'opposition de la Cité de Dieu et de la Cité terrestre est une catégorie littéraire et une doctrine. On peut la comprendre en faisant référence à deux principes vitaux – « deux principes de vie que nous avons appelés mystiquement deux cités » (XV, 1) - qui ne peuvent être confondus dans leur essence<sup>4</sup>. Il s'agit de définir un principe de jugement et de conflit à l'intérieur du monde humain, et à l'intérieur même du sujet. L'opposition des deux Cités se joue dans le temps ; leur asymétrie est temporalisée dans l'ambivalence de l'Histoire : « il demeure immobile celui qui n'avance pas<sup>5</sup>. » Cet état de fait engendre, d'une part, une optique, que l'on pourrait qualifier de teilhardienne, dans laquelle la spiritualité se réalise au cœur de ce monde en perpétuelle mobilité. Le « Royaume » est ce « déjà là », toujours en situation de futur proche au cœur même du monde. D'autre part, une seconde voie, plus radicale, souvent empruntée par les ascètes et les mystiques, instaure une logique de rupture avec le monde. Cette logique-là, chez Marie de la Trinité incite au clivage. Elle provoque au niveau psychique des ruptures, parfois même des souffrances, liées à l'incompatibilité entre la logique du Royaume et la logique du « monde », que l'on voit marquées d'une manière très vigoureuse dans sa vie par son souhait d'aller jusqu'au bout des deux chemins.

Le dialogue intérieur avec le Père s'oppose nettement avec les contraintes de la réalité. Le couple intérieur/extérieur fonctionne en homologie avec un clivage du moi : le moi tourné vers l'intérieur est fasciné par le dialogue avec Dieu, le moi tourné vers l'extérieur est pris dans les devoirs des charges de direction (assistante de sa congrégation jusqu'en 1948). Quand elle évoque ses carnets « mystiques », elle narre une rédaction de plus en plus difficile.

L'angoisse la submerge progressivement. « Pour l'oraison elle-même, si j'en demande une large mesure, ce n'est pas pour y jouir du repos : depuis des mois je n'en ai plus aucun : je n'y vais pas comme à ma joie, mais comme à mon devoir, à mon travail personnel - et ce que j'y reçois s'accompagne de bien des tourments, en particulier celui de perpétuelles alternatives d'oubli et de réminiscence à cause de l'infirmité de ma mémoire - puis celui de rédiger - puis celui d'assimiler. S'il faut beaucoup de passivité pour recevoir, il faut beaucoup d'activité pour coopérer-Parfois l'abondance est telle que je suis écrasée, moulue - et toujours avec la menace, en recevant, d'oublier - et, en rédigeant, d'introduire quelque erreur [...] Avec les différentes charges que j'avais jusqu'à présent, je n'ai pu que recevoir - et rédiger - sans pouvoir trouver ni le repos d'esprit, ni le temps nécessaire à assimiler. Et puis, il s'agit de choses très intérieures, très en profondeur - qui se passent à un autre plan que celui de la vie ordinaire, dans une autre région - et je ne puis être présente aux deux à la fois - de sorte qu'il y a toujours une part d'infidélité, ou à l'attention et à la préparation intérieure, ou à l'accomplissement des devoirs

---

<sup>3</sup> Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, t. 2, livre XIV, chap. 28, Paris, Seuil, 1994, p. 191.

<sup>4</sup> Jean-Claude Eslin, *Saint Augustin, l'homme occidental*, Paris, Michalon, 2002, p. 70.

<sup>5</sup> Saint Augustin, *Cité de Dieu*, X, 32, cité par Jean-Claude Eslin, *op. cit.*, p. 54.

extérieurs. Souvent l'oraison se passe en exercice de mémoire, je me répète les choses, et même en ne faisant que les répéter j'oublie de quoi il s'agit, et suis dans l'angoisse jusqu'à ce que le Seigneur me l'ait de nouveau présenté<sup>6</sup>. »

Le lieu intérieur est ainsi un espace de travail incessant, tellement autre en sa profondeur que la mémoire se doit d'être toujours en vigilance. Ce lieu de la rencontre mystique se déploie, dans la narration qui en est faite, comme une « passion de ce qui est », du monde tel qu'il se trouve, mais au plus profond dans le lieu de La Chose même<sup>7</sup>.

Marie de la Trinité se déclare comme n'étant pas une intellectuelle, alors que, ses écrits la font apparaître comme quelqu'un de précis, maniant les concepts avec peu d'images. Elle affirme ainsi, parlant de son enfance : « Tout ce qui relevait du domaine de l'abstrait me semblait vide et mort, sans consistance<sup>8</sup>. L'abstraction n'est que coquille vide, et il s'agit de dire le réel de la rencontre, dans un dispositif langagier qui, avec les mots de tous les jours, subvertit le langage. Le paradoxe de la mystique fait probablement écho à d'autres divisions. Elle vient au monde alors que l'on espérait un garçon, et pense avoir une mentalité de femme et une mentalité d'homme ; elle repéra, par ailleurs, dans son aptitude ambidextre le signe de son indécision, dont elle déclarait pâtir. La question d'une homosexualité refoulée, ou sublimée, n'est pas à écarter étant donné sa relation intense avec sa supérieure.

### **Conflit des obéissances**

C'est ainsi le conflit d'obéissance, plus que l'obéissance elle-même, que Marie mettra en forme dans sa trajectoire. Elle tient sa position ambiguë, révoltée et obéissante. Ce conflit est présent dès le début : « la tension entre Papa et Maman et moi entre les deux ; moi au service de l'un et de l'autre<sup>9</sup>. » Conflit qu'elle rejouera de multiples manières dans sa vie intérieure et relationnelle.

Il se joue aussi un conflit immense entre la propension à l'acte et l'attraction des abysses intérieurs, entre activité et passivité, entre l'appétit missionnaire, et la « passivité » mystique, jusque dans son aspect nocturne. D'un côté, Marie de la Trinité sera maîtresse des novices, première assistante générale. Elle se dépensera sans compter. Et, d'un autre côté, elle exprimera une autre pente pour l'oraison, et, plus généralement, pour l'attention aux remous de la vie intérieure.

Marie évolue aussi au cœur du combat entre les figures d'obéissance. A qui donc obéir ? A Dieu, ou à celui à qui elle s'est liée, au nom de Dieu d'une secrète obéissance ? Elle déclare au père Motte, un de ses directeurs spirituels : « Quand Dieu te demandera compte de ta vocation, que diras-tu ? Et je pouvais seulement me répondre je dirai « Seigneur, j'ai obéi à qui me parlait en votre nom » - mais je restais épouvantée, j'avais vraiment la mort dans l'âme<sup>10</sup>. »

Lacan nomme le nœud névrotique de ce vœu d'obéissance : « Mon but n'est pas de vous apprendre à vous affranchir de ce lien. Mais en découvrant ce qui l'a rendu pour vous manifestement si pathogène, de vous permettre d'y satisfaire désormais en toute liberté. Car si c'est autour de l'exercice de ce devoir que se sont déclenchées les phases les plus décourageantes de votre drame, c'est là qu'ont été

---

<sup>6</sup> Lettre à Mère Saint Jean du 25 février 1942, citée par Gérard Pfister, note de l'éditeur, in *Consens à n'être rien : Carnets, 1936-1942*, op. cit., p. 10-11.

<sup>7</sup> Michel de Certeau, *La fable mystique, t.1, XVI-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 27.

<sup>8</sup> Marie de la Trinité, *De l'angoisse à la paix. Relation écrite pour Jacques Lacan*, Orbey, Arfuyen, 2003, p. 53.

<sup>9</sup> Notes d'analyse avec Lacan, séance du 17 octobre 195. In Marie de la Trinité, *Carnets I., Les grandes grâces (11 août 1929-2 février 1942)*, op. cit., p. 22.

<sup>10</sup> Document autobiographique, p. 5. In *ibid.*, p. 25.

mises en jeu des images de vous inconnues et dont vous n'êtes pas maîtresse, c'est ce que j'ai appelé vaguement : thèmes de dépendance. Et leur recherche ne constitue pas une initiation à révolte, mais une perspicacité indispensable à la mise en pratique d'une vertu<sup>11</sup> ».

Dans ce qui s'est joué autour des pénitences alimentaires, semble se cristalliser le conflit avec le Père Motte. Pour défendre ses excès pénitentiels vis-à-vis de son directeur spirituel, elle met en avant son obéissance revendiquée, envers Dieu. Ce qui lui permet d'échapper à une autre obéissance. Le docteur Nodet, psychiatre consulté avant Lacan, souligne combien ses pénitences lui paraissent « inframorales », c'est-à-dire sous le signe de l'absence d'une réelle liberté, absence rendant impropre l'exercice de la vertu. « Vous êtes victime d'un inconscient tyrannique que vous ignorez<sup>12</sup>. » Nodet croit déceler les racines narcissiques/abandonniques de cet appel à être aimée, de cet amer sentiment d'abandon dont l'origine peut être dans une relation avec une mère froide.

### **Ambivalence et manipulation**

Marie de la Trinité se comporte d'une manière inconsciemment manipulatrice avec ceux qui l'entourent. Le docteur Nodet prévient le père Motte de l'ambivalence affective de Marie vis-à-vis de lui. Il avance une interprétation quant à l'ambivalence de Marie par rapport à un père détesté et adoré.

Un aspect essentiel de son conflit d'ambivalence s'illustre dans la relation avec son directeur spirituel. Le père Motte devient le « mauvais objet ». Elle lui reproche d'avoir piétiné sa conscience<sup>13</sup>. Elle semble hantée par la question du jeûne, et déclare qu'en l'occurrence les règles sont subjectives. « Pour tenter un expérience, il faut le calme et la paix, et pas l'épouvante. J'avais tout au début ce calme, mais vous y avez substitué, sans le vouloir, l'épouvante par l'alternative ou de vous désobéir en suivant ma conscience, ou de renier ma conscience pour vous obéir. » Le conflit des obéissances, est, cette fois-ci, formulé entre conscience et directeur de conscience.

Jeûner est pour elle un état du corps requis par l'état d'âme. Elle reproche au père Motte de ne pas comprendre cela, n'ayant pas fait semblable expérience. Elle le blâme de ne pas l'avoir laissée libre, d'avoir parlé de « volonté propre ». Elle lui dit : « la culpabilité diffuse et menaçante est le meilleur terrain d'éclosion des névroses ; vous y avez été bon jardinier<sup>14</sup>. » Le psychanalyste réagit à de tels propos, et croit y déceler la volonté inflexible de celles qui ont choisi des régimes excessifs, tout en théorisant leur approche, jusqu'à accuser l'entourage de culpabilisation. Jusqu'à faire porter à l'entourage un conflit tout intérieur.

Avec Lacan l'ambivalence semble aussi forte. Il lui souligne fort justement, en analysant le transfert, son hostilité vis-à-vis de lui. « Vous m'utilisez [...] Vous attendez de moi ce que vous attendiez de votre directeur : que je vous mette en cage ». Il lui reproche de tenter de faire endosser à l'autre son conflit interne. Elle « utilise » d'une manière névrotique son appel pour entraîner son entourage vers la crise. Cette mise en crise de la conflictualité interne est amenée à se mesurer à une logique *d'incarnation* que l'histoire de Marie de La Trinité ne lui permet pas de mettre en forme sans souffrance. Elle reconnaîtra plus tard combien elle avait eu tendance à négliger la donne corporelle.

---

<sup>11</sup> Lettre de Lacan à Marie de la Trinité, 19 sept 1950. *Ibid.*, p. 45.

<sup>12</sup> Lettre du 21 juillet 1947 à Marie de la Trinité. *Ibid.*, p. 41.

<sup>13</sup> Lettre au père Motte. *Ibid.*, p. 47.

<sup>14</sup> Lettre au père Motte, 28 déc. 1951. *Ibid.*, p. 48.

## L'épreuve du nihilisme

« Ces souffrances morales, on n'en meurt pas, mais la vie qui reste est pire que la mort<sup>15</sup> » : cette phrase nous introduit à tout une partie de sa trajectoire, hantée par des épisodes dépressifs de type mélancolique.

Dans ce qu'elle nomma son *épreuve de Job* – son très long épisode d'effondrement spirituel et dépressif - on voit apparaître, d'une manière très abstraite, la question du vide et de la mort qui l'entourent. Sa plongée dans l'angoisse se déploie sans représentation.

Quand elle établit une distinction entre les « motions », les « lumières » qui l'habitent, elle peine à trouver les mots. Marie de la Trinité se tient à la lisière du symbolique. Des « paroles », considérées comme venues d'Ailleurs, lui tombent dessus comme des « missiles ». Le réalisme des paroles, leur aspect concret, leur confère un autre statut. Le signifiant est à peine perceptible et c'est le référent qui se révèle presque immédiatement présent. La parole est violente, saisie comme un objet qui s'impose. Sa vie intérieure est saturée de cette violence, des paroles qui la rudoient, qui l'obligent. Le sensoriel le plus brut se joint à la violence des paroles pour l'éprouver. Il se noue un combat presque sans représentation. Un combat contre le nihilisme intérieur qui se révèle pure abstraction. La « tentation » prend la figure impossible d'un être rien en homologie au « nada » de Jean de la Croix<sup>16</sup>.

Sa plongée « aux enfers » est relatée dans *De l'angoisse à la paix*, qui est la narration de sa plongée dépressive effectuée à la demande de Jacques Lacan. Son radicalisme se perpétue dans son vécu de l'épisode mélancolique, qui prend son origine dans un glissement progressif commencé dans les années 1940. Le commencement est à situer dans une grâce reçue, que Marie fait remonter au 14 juin 1941 où elle « reçoit » la vocation d'une union au sacerdoce du Christ. « Je le compris par vue et par expérience ensemble = car ce que je voyais m'était donné = je le voyais parce que cela m'était donné, non seulement de le voir, mais de le posséder<sup>17</sup>. » L'expérience mystique institue l'équivalence entre « voir », « posséder » et « recevoir ». Le « voir » est expérience, et concerne ce qui est introjecté comme don. Le voir n'est pas perception qui sépare. Il est vecteur d'un réel présent immédiatement.

En même temps que cette grâce, Marie de la Trinité reçoit un « coup de mort (spirituellement) » qui l'amènera à « devenir inutilisable<sup>18</sup> ».

La grâce d'union au sacerdoce du Christ l'amène à pénétrer l'abîme du péché. Les douleurs de la mort l'encerclent. Elle crayonne un tableau représentant un Christ de Léonard de Vinci. Elle écrit : « *Circumdederunt me dolores mortis.* » (Les douleurs de la mort m'ont environnée). Le Christ au jour de son agonie est l'objet d'une identification globale qui fait entrer dans sa vie psychique l'ombre de la mort. La maladie dépressive s'installe progressivement, ce qui l'amènera à voir nombre de psychiatres et psychanalystes, dont Jacques Lacan, avec lequel elle entame une psychanalyse en 1950.

---

<sup>15</sup> Double d'une lettre de Marie de la Trinité à Mgr Feltin le 20 mars 1951, citée par Christiane Sanson, *op. cit.*, p. 152.

<sup>16</sup> Lequel « nada » est un « rien » pour le « tout ». Les vers de saint Jean de La Croix sont : « Pour arriver à goûter tout, veillez à n'avoir goût pour rien [...] Pour arriver à posséder tout, veillez à ne posséder quoi que ce soit de rien. Pour arriver à être tout, veillez à n'être rien en rien. » in *La montée du carmel*, Livre I, Chapitre 13, trad. G. de Saint Joseph, Paris, Seuil, 1972, p. 86.

<sup>17</sup> Le signe « égal » est utilisé dans le texte du carnet ; phrase citée par Christiane Sanson, *op. cit.*, p. 101.

<sup>18</sup> Citée par Christiane Sanson, *op. cit.*, p. 136.

Au plus profond de sa souffrance dépressive, elle appelle de ses vœux la mort qui mettrait fin à cette mécanique. Tout plutôt que la descente incessante. Le thème de l'Enfer apparaît comme libérateur. « Cette pensée de l'enfer me soulageait, d'abord parce que c'était juste, ensuite parce que je serais délivrée de la menace du pire, et surtout délivrée de l'angoisse ; cette libération de l'angoisse me rendait l'enfer infiniment souhaitable. Toutes les pires souffrances ne sont rien, comparées à l'angoisse<sup>19</sup>. » Mieux vaut les tourments de l'enfer plutôt que cette plongée vers le néant. Les images qui sont employées sont liées à l'envahissement des angoisses, comme un automatisme épouvantable sur lequel elle n'a plus de prise. Elle emploie des termes d'infestation : « Ces angoisses ne cessèrent de grandir et proliférer<sup>20</sup>. »

L'angoisse n'est pas la peur. Elle est sans objet. Elle est lieu d'une béance narcissique<sup>21</sup>. Elle est glissement dans le néant. Marie de la Trinité émerge de l'épouvante quand « l'angoisse » se mue en « peur ». La peur est tout aussi intense que l'angoisse, mais ce n'est plus une mécanique obsessive. Elle consent à aller jusqu'au bout, à l'accepter comme une pauvreté : « Ou bien, accepter ce comble de dénuement, de pauvreté que j'étais devenue ; il me semblait être définitivement vide de tout potentiel spirituel, intellectuel et affectif - la vie était incolore, elle n'avait plus de sens, elle était brisée, il n'en restait que quelques miettes. Je ne ressentais aucune émotion, aucun sentiment<sup>22</sup>. »

### **Mélancolie et sacrifice**

Sa souffrance a la particularité de se résoudre, selon elle, pour partie spirituellement. Elle ne prête pas beaucoup de fruits à ses entreprises psychothérapeutiques.

Marie de la Trinité affirme, après coup, que son « coup de mort » fut une des grâces de sa vie. Au cœur de l'angoisse, elle note : « Je crois même que c'est du Seigneur que me viendra la guérison, s'il lui plaît de me l'accorder, quand j'arriverai à être seule avec lui seul – mais il me faut quelqu'un qui m'aide à me libérer de présences et de tourments obsédants qui, à la moindre velléité de prier, entrant avec un telle impétuosité en lutte contre moi, et moi contre elles, qu'elles font barrages et déforment complètement Celui que je voudrais atteindre au-delà d'elles...<sup>23</sup>. »

Elle pense, dans une problématique liée à un narcissisme grandiose, que son gouffre interne ne peut être configuré qu'à un salut divin. Dans la glissade vers l'en bas, elle évoque une coupure entre la vie et l'existence. Elle soutient : « Depuis je ne crois pas avoir plus rien « vécu ». Les choses arrivent, passent, glissent. Je ne vis plus rien. J'existe seulement ici ou là, faisant ceci ou cela ; mais ma vie est coupée de mon existence – et ce qui marque la coupure et l'entretient, ce sont justement les choses qui m'obsèdent<sup>24</sup> ». Elle fait, d'une certaine manière, une expérience psychique et spirituelle de l'athéisme. Psychique parce que le processus de type mélancolique lui fait expérimenter cette coupure radicale avec la foi en la force de la vie. Spirituelle parce qu'elle expérimente la mort de Dieu, en même temps que la mort à elle-même.

Marie de la Trinité a vécu en un 20ème siècle où le nihilisme s'est développé, où la pensée du néant est présente, un nihilisme passif, mais aussi actif. La « crise

---

<sup>19</sup> Marie de la Trinité, *De l'angoisse à la paix*, op. cit., p. 32-33.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.32.

<sup>21</sup> Christian Jeanclaude, *Les ombres de l'angoisse*, Bruxelles, de Boeck, 2005, p. 109-114.

<sup>22</sup> *De l'angoisse à la paix*, op. cit., p. 58.

<sup>23</sup> Christiane Sanson, op. cit., p. 147.

<sup>24</sup> Lettre au Docteur Nodet du 16 mai 1951, cité par Christiane Sanson, op. cit., p. 142.

mortelle » de la culture qu'est le nihilisme, selon l'expression de Nietzsche, découvre le Néant comme fondement réel des choses, par suite à la mort de Dieu. Son vide interne semble rencontrer le cours de l'Histoire. Pendant les années quarante, elle dit peu des événements qui l'entourent, mais sa plongée dans cette souffrance psychique intense prend lieu à la fin de la guerre. En 1945, elle évoque ainsi sa participation mystique à la pesanteur du monde :

« Epruvé sur moi ce matin comme le fardeau du monde entier, de tout le genre humain - et sollicitée par le Père, ineffablement, à faire, moi misère, contrepoids au glissement de ce pauvre monde comme vers son néant – exactement à l'opposé de l'attraction Paternelle, de laquelle ce glissement sur lui-même ne cesse de l'éloigner – monde qui, dans sa lourdeur, non seulement glisse ainsi vers en-bas, mais entraîne comme les tirant dans le mouvement de sa chute, les mystères divins révélés et les préceptes proposés – au lieu de se libérer par leur vertu et la voie qu'ils tracent, de sa propre pesanteur, pour se tourner et s'élever dans leur force vers le Père, et L'adorer filialement [...] J'ai senti concentré sur moi le poids de ses desseins paternels, et le poids de la pesanteur de ce monde qui glisse de tout son poids auquel il s'abandonne, à l'opposé du Père<sup>25</sup>. »

Dans sa persécution intérieure, l'angoisse de mort est la forme spirituellement recevable de rapport au péché. Comme le Christ, elle prend sur elle, en elle, ce glissement vers le bas. L'homme séparé de Dieu se découvre comme néant, adossé à l'abîme de la mort. Toute son expérience est marquée par le non-sens et la contingence absolue. Il existe ainsi, dans l'expérience spirituelle, un nihilisme purificateur comme méthode critique à l'égard de toute vision réductrice et consolante du divin.

L'enjeu de la « guérison » est bien pour elle de sortir de la terreur intérieure. Une voie possible consiste dans le fait de prier au sein de cette terreur intérieure, comme pour tenter d'ouvrir un espace : « Je devais cependant, jusqu'au bout, prier. J'essayai donc de prier. Impossible. Je n'étais plus qu'une masse de terreur. Je tentai de dire au moins le Notre Père, mais je n'en trouvai même plus les mots ni les demandes car l'angoisse me torturait<sup>26</sup>. »

Elle tente de sortir de la terreur dans une grande solitude, dans une expérience de désert mental. Pour exprimer la terreur, quand l'image fait défaut, il ne reste plus que des qualités comme la couleur : « À mesure que j'essayais d'extraire de mon âme quelque chose que Dieu pourrait considérer comme un appel, un cri vers lui, il me tombait dessus des taches de couleur énormes ; elles se formaient au-dessus de moi et me tombaient dessus à une vitesse vertigineuse comme si je les fascinai. Je m'attendais à ce qu'elles m'écrasent mais elles se dissolvaient au moment de me toucher ; elles me tombaient ainsi dessus, par milliers. Elles étaient animées, vivantes, une sarabande infernale ; durant leur chute, leur forme se modifiait. L'air en était tout rempli, dans un silence tragique<sup>27</sup>. »

En allant jusqu'au bout de la terreur sans image, de cet univers où la persécution intérieure ne peut plus se représenter que par des couleurs, elle finit par trouver une issue. Seules les couleurs et la sensorialité très simple sont homologues du deuil de l'image. Le deuil de l'image répond en écho au vide du Père. La pauvreté la plus extrême survient quand l'esprit est dépouillé de lui-même, dépouillé d'images, dépouillé de joie, alors que l'extérieur continue à « fonctionner », comme machinalement. Figure classique de la nuit où l'expérience n'est plus que négative,

---

<sup>25</sup> Marie de la Trinité, *Entre dans ma gloire, Carnets 1942-1946, op. cit.*, p. 18.

<sup>26</sup> Marie de la Trinité, *De l'angoisse à la paix, op. cit.*, p. 35.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 35.



mais aussi sacrifice de soi dans un registre mélancolique qui est aussi tentative de remontée. Cette perte « quant à son moi » qu'expérimente le mélancolique est le lieu central de la perte. On peut même penser que les attaques d'auto-accusation, à l'œuvre dans la mélancolie, soient un second temps, en quelque sorte de saturation de sens, consécutif à la catastrophe de la perte du moi.

La question des obsessions, et notamment des obsessions alimentaires, fait songer à Simone Weil. Les deux femmes se rejoignent dans cette forme de radicalisme dans lequel l'idéal ne tolère aucun manquement. Le docteur Nodet explique : « je suis frappé comme vous passez au sommet de l'échelle en brûlant les premiers humbles échelons [...] Dans le même ordre d'idées, je crois téméraire votre désir d'aller à Dieu en négligeant tant votre prochain<sup>28</sup>. »

L'idée de l'holocauste à la Paternité divine ne la quitte pas. C'est, selon elle, la conscience qui est donnée en holocauste. Cette conscience délivrée d'elle-même, doit se livrer au divin, non sans angoisse, dans un passage du « moi » au « je ». Ces angoisses concernent surtout la traversée de mort vécue par le moi. Simone Weil évoque, quant à elle, la destruction du « je », et de l'existence au sens de l'autonomie séparée ne voulant reposer que sur elle-même. « Décréer », au sens de Simone Weil, c'est accepter de n'être qu'une créature. Il faut consentir à la mort, à être anéantie, à être dé-créé et recréé en Dieu. La grâce ne peut entrer que là où un vide peut la recevoir. La pensée de l'homme doit s'orienter vers la mort : l'usure du « je » s'accomplit dans la mort.

L'holocauste de Marie de la Trinité détient quelque parenté avec la décréation de Simone Weil. Mais, l'holocauste peut secrètement dériver vers la volonté propre, qui se donne à entendre chez le psychanalyste. Lacan lui reproche d'ailleurs son trop de « je ». « Oui. Vous faites tout par passion [...] Vous faites trop de psychologie, il faut en revenir aux attitudes de base : pardonnez à vos ennemis et ce n'est pas votre psychanalyste qui vous le dit, c'est un homme<sup>29</sup>. »

### **Sortir vivante du feu de l'holocauste**

La question essentielle de la maladie de Marie de la Trinité tient donc à la traversée de l'holocauste qui semble l'obligation impérieuse de son cheminement. « L'âme ne peut recevoir la forme du Verbe qu'en passant par l'immolation de sa forme propre : c'est pourquoi l'attitude filiale suppose l'attitude sacerdotale, dont elle dépend<sup>30</sup>. »

Marie commente ainsi : « cette immolation atteint l'être lui-même, par la direction qu'elle impose à sa fin. L'être en tant qu'être, en tant qu'il est lui-même, qu'il est ce qu'il est, ne peut pas supporter d'être immolé, détruit en lui-même—L'immolation l'atteint dans sa fin propre, et dans ce qui conditionne son existence terrestre<sup>31</sup>. »

Le sujet peut percevoir cette transformation comme un effondrement. Marie affirme « le « je » est sans vie. » Il est dévitalisé, et ne crée plus de paroles<sup>32</sup>. Simone Weil évoque la destruction, envers de la décréation : alors que cette dernière fait passer du créé à l'incrété, la destruction plonge dans le néant<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Lettre du docteur Nodet à Marie de la Trinité, 30 déc. 1945. In Marie de la Trinité, *Carnets I., Les grandes grâces (11août 1929-2 février 1942)*, op. cit., p. 38.

<sup>29</sup> Journal d'analyse avec Lacan, 25 mai 1951. *Ibid.*, p. 48.

<sup>30</sup> Carnet 5, 2 janv. 1942. *Ibid.*, p. 423.

<sup>31</sup> Carnet 4, 12 déc. 1941. *Ibid.*, p. 373.

<sup>32</sup> Notes d'analyse du 11 déc. 1952. *Ibid.*, p. 54.

<sup>33</sup> Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, Pocket / Agora, 1988 (1947), p. 42.

Dans ce qu'elle avance comme son holocauste, puis dans le déploiement de sa maladie, Marie de la Trinité affronte la retombée de l'être, ou la crainte de la retombée de l'être liée au processus de traversée du négatif. Elle ne fuit pas le non être, mais l'assume avec une forme de courage : le danger est alors celui de la perte de soi, de la dévitalisation narcissique ; ce type de traversée réactive toujours les forces de déliaison et de destruction, qui sont le lieu-même de ce que Tillich appelle le démonique<sup>34</sup>. Dans un certain type de sublimation religieuse, un savoir sur l'inconnaissable active les zones archaïques du vouloir mourir. L'holocauste de décréation, cette immolation de l'âme sollicitée par la mystique donne à traverser l'expérience du mourir.

Le mouvement du négatif fait naître le sens au bout du chemin quand, peut-être, les ténèbres seront traversées. Il évide les certitudes subjectives et prépare la création au cœur du vide. William James soutient que le fait religieux moderne, contient le paradigme du négatif surmonté. « Ces expériences d'une vie qui survient après le désespoir semblent n'avoir joué aucun rôle dans la théologie officielle jusqu'à l'époque de Luther<sup>35</sup>. »

Pourquoi cette « nécessité pascalle » dans le psychisme d'une mystique contemporaine ? Les causes en sont sans doute complexes : relevons seulement cette nécessité de création de la foi, dans un donné culturel commun où les hypothèses positivistes enveloppent les psychismes. Les expériences mystiques comme celles de Marie de la Trinité s'élaborent constamment dans la tension entre une nécessité de soutenir subjectivement l'espace de la foi, et la retombée menaçante de la mort psychique. La mystique et son objet divin entretiennent une relation marquée de tous temps par la paradoxalité. Cette paradoxalité est, dans le monde contemporain, complexifiée par la possibilité toujours ouverte du non croire, et par la pensée du néant. D'où la réactivation de représentations de la mort psychique qui ne sont plus équilibrées et transformées par une culture tissée de symbolique religieuse.

### **Sa théorie du psychique et du spirituel**

Si sa psychanalyse lui fut d'un certain bénéfice, elle ne l'aida guère, selon elle, quant à ses obsessions. Elle écrit à Lacan que les séances l'accablent d'un « surcroît de malheur<sup>36</sup> ».

Les obsessions ont disparu mais le contact « avec le fond de moi-même ne revint pas spontanément ; de plus, tout ce que le cours de ma vie y avait accumulé antérieurement avait disparu, il n'en restait rien<sup>37</sup>. » Elle se révèle assez critique envers le monde « psy ». « Pour les avoir pratiqués très longtemps, j'ai constaté que tous [médecins, psychiatres ou psychanalystes consultés] plafonnent à un certain niveau d'être, que les meilleurs ne nient pas, mais qu'ils ne perçoivent pas et où ils ne peuvent suivre. Et de plus en plus, aussi je suis convaincue que l'équilibre personnel à chacun, celui qui l'harmonise d'abord avec lui-même, et avec tout ce que

---

<sup>34</sup> Du point de vue de la métaphysique de Tillich, le fondement d'être des choses est, en même temps, leur profondeur abyssale. « La forme de l'être et son inépuisabilité vont ensemble. Le divin, c'est leur unité telle qu'elle se manifeste dans la profondeur de l'être. » (Paul Tillich, « Le démonique », in *La dimension religieuse de la culture*, trad. J. P. Le May, Paris, Cerf, 1990 (1920), p. 131.) Le démonique est, au contraire, la manifestation de leur séparation dans l'existence, l'irruption, toujours liée au divin, de l'abysal dans les choses.

<sup>35</sup> William James, « La raison et la foi » (1905), trad. S. Madelrieux, in *Archives de philosophie, numéro William James*, tome 69, Cahier 3, automne 2006, p. 372.

<sup>36</sup> Lettre du 12 mars 1952, citée par Christiane Sanson, *Marie de la Trinité, op. cit.*, p. 153.

<sup>37</sup> Marie de la Trinité, *De l'angoisse à la paix, op.cit.*, p. 41.

signifie et contient ce mot si court et si différent pour chacun, « la vie » - que cet équilibre a pour chacun, à l'un ou l'autre plan de lui-même, un *noyau* autour duquel tout tend à se relier<sup>38</sup>. » Ce noyau, selon elle, est « l'esprit », plus interne que les facultés multiples de l'âme. Elle se situe dans une référence assez claire à une tradition qui assigne le lieu du spirituel à une topologie du plus haut ou du plus profond.

Jacques-Alain Miller commente : « Elle savait donc fort bien distinguer les « meilleurs » et les autres, et reconnaissait les meilleurs à ce qu'ils admettent la dimension transcendante du spirituel, sans prétendre accéder à la connaissance spéciale qu'elle pouvait en avoir. Comment douter qu'à ses yeux, Jacques Lacan n'ait été de ceux-là ?<sup>39</sup> » Il affirme: « Ne serait-ce pas plutôt qu'il avait su reconnaître qu'à un certain niveau de l'être, il plafonnait, selon le mot de Marie, et qu'il lui fallait laisser le sujet poursuivre seul son chemin, avec l'aide d'autres puissances que celles de la psychanalyse ? ».

Cette « dimension transcendante du spirituel » se déploie autour de ce noyau évoqué plus haut. Elle décrit ce lieu le plus profond, ce lieu de la conscience spirituelle, et qui n'est pas seulement le support de la consolation. Il se passe en ce lieu intérieur une rudesse, un combat ; mais, en même temps, de ce lieu vient le « salut ».

« Le lieu où les obsessions s'étaient nouées en moi était celui de la conscience spirituelle qui est, je crois, le plan expérimental de moi-même le plus profond et le plus personnel ; c'est autre chose que la conscience morale. Les obsessions mobilisaient la conscience morale, comme aussi la pensée, l'affectivité, etc., mais le lieu des conflits d'où elles étaient nées était bien au-delà de tout cela qui n'est que très superficiel en comparaison du lieu intérieur de cette conscience spirituelle<sup>40</sup>. »

Elle évoque la joie qui l'a quittée. « Maintenant je retrouve à peu près les mêmes sentiments et émotions qu'auparavant à l'exception de la joie qui, après avoir complètement disparu est revenue, mais dans un autre lieu de moi-même, et sous une autre forme. Je ne la ressens que spirituellement et elle est indépendante des circonstances de la vie<sup>41</sup>. » Ce lieu « spirituel », où la joie demeure encore possible, semble « dénudé » de représentation. La joie « sensible » n'existe plus, par suite à cette traversée de l'imaginaire sans image. Le régime discursif, en tant qu'il charrie des représentations rend difficilement compte de ce lieu, cime ou fond de l'âme, où la joie paraît indépendante des phénomènes, comme insensible, protégée en son cercle de feu.

Quand la relation avec Jacqueline Renault, sa dernière thérapeute, devient conflictuelle, elle affirme : « Dieu peut suffire et au-delà de tous les besoins de la vie affective<sup>42</sup>. » La vocation religieuse utilise le créé et le dépasse constamment. L'ordre du spirituel serait un ordre de dépassement. Ce qui semble en contradiction avec l'existence même de son processus morbide. Répondant à cette objection de Jacqueline Renaud, elle évoque deux types de relation avec Dieu ; l'une de solitude et de prière dont elle a toujours manqué, l'autre tolérant mille et une médiations de la vie quotidienne. Ces deux ordres illustrent son conflit intérieur. Quoiqu'affirmant son

---

<sup>38</sup> Lettre à un proche du 21 février 1956, citée par Christiane Sanson, *op. cit.*, p. 193.

<sup>39</sup> Jacques-Alain Miller, « Astres obscurs, Hydres étoilés », *Élucidation*, n°8/9, hiver 2003/2004, p. 94.

<sup>40</sup> Marie de la Trinité, *De l'angoisse à la paix*, *op.cit.*, p. 43.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>42</sup> Lettre à Jacqueline Renaud, 10 fév. 1956. In Marie de la Trinité, *Carnets I., Les grandes grâces (11août 1929-2 février 1942)*, *op .cit.*, p. 63.

vœu de radicalité, elle a pourtant beaucoup et passionnément été chercher du côté de la médiation « psy ». Son modèle de la maladie est clair : le court-circuit de la radicalité de l'appel, le refus d'abandon à la grâce divine ont initié une souffrance d'empêchement retentissant sur le registre psychique.

Elle formule en fait jusque dans ses questions aux différents psychothérapeutes, deux positions pour partie incompatibles.

D'un côté, la grâce « déborderait », tout en l'assumant, l'ordre naturel. Ce modèle pourrait être décrit dans une forme de « psychologie », ou en tout cas de sagesse. D'un autre côté, l'obéissance à ce qui se passe dans l'expérience mystique s'effectuerait en un saut consenti, voire une rupture, avec la sagesse naturelle. Ce qui se passe dans l'intériorité dite « spirituelle » – appel, lumières, paroles - se situe dans une dimension de rupture avec l'ordre de l'approche opérationnelle du monde, et même avec un certain discours psychologique sur l'intériorité perçu comme trop dévitalisant. Dans ce deuxième modèle du spirituel, il se manifeste comme un forçage au sein du psychisme. Cette effraction, traumatogène ou subjectivante selon le cas, d'un courant « autre » appelle un travail incessant de symbolisation<sup>43</sup>. Cette vision d'une intériorité qui se déploie dans des plans différents, brise les limites du modèle aristotélico-thomiste. Comme dans le modèle rhéno-flamand, « l'essence » de l'âme est au-delà de toute saisie discursive<sup>44</sup>.

Lacan est fasciné par la trajectoire de Marie de la Trinité parce que le statut de radicale inaccessibilité de l'appel conversionnel à toute investigation psychanalytique, statut pour une part soutenu par Marie, le place en face d'une conception de la religion, et de la mystique qui lui convient, au-delà de toute projection imaginaire. La conception lacanienne de la mystique correspond au modèle rhéno-flamand, où le mystique côtoie le réel de Dieu au-delà du discours, plus qu'à la conception freudienne du sentiment océanique<sup>45</sup>.

Elle écrit en 1970 : « Il n'est pas question de continuer, il est question de créer. » Les mystiques du vingtième siècle, et peut-être ceux du vingt-et-unième siècle se confrontent à l'effondrement des fondements métaphysiques. Ce nihilisme actif « serait la force de vivre » dans ce monde sans fondement, évidé de l'intérieur, selon la formule de Vattimo<sup>46</sup>. Le Dieu affronté au nihilisme ne loge plus dans l'essence immuable, mais se manifeste du côté de la création, dans une insistance d'existence par rapport à l'ère du vide envahissant. « Pas question de continuer. Il est question de créer. »

---

<sup>43</sup> Jean Laplanche, *Problématiques III. La sublimation*, Paris, Puf/Quadrige, 1980, p. 246.

<sup>44</sup> Mino Bergamo, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, trad. M. Bonneval, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

<sup>45</sup> Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion. Précédé de Discours aux catholiques*, Paris, Seuil/Champ freudien, 2005 (1974).

<sup>46</sup> Gianni Vattimo, « Eloge de la pensée faible », *Magazine littéraire*, n° 279, juillet-août 1990, p. 21.