

ANALYSE DE L'ESPACE ENONCIATIF MYSTIQUE A TRAVERS LES LETTRES D'ÉLISABETH DE LA TRINITE A SA SŒUR

Ludwig Camilleri

Université de Malte

Abstract: *In this article, an interdisciplinary approach is adopted with regards to the idea of space the mystical discourse contained in the thirty-eight letters that Elizabeth of the Trinity sent to her sister throughout her six years in a monastery. Firstly, the epistolary medium, favoured by Elizabeth, is analysed together with its affinity for mystical discourse. Then, an analogy is drawn between the construction of a mystical utterance space in otherwise secular discourse and the way animist societies consecrate their territory. The linguistic features of the I do utterance that actually transforms secular talk into mystical discourse, intended to guide the recipient towards her own mystical experience, are also explored. Finally, the study delves deeper into pragmatics as the linguistic markers that indicate the double source (secular and mystical) of the discourse in these letters are analysed. The way in which Elizabeth of the Trinity adapts the medium and the lexical and pragmatic features of the French language forms a recurring theme throughout this work.*

Keywords: *mystical enunciative space and profane enunciative space, epistolary, act of will power, profane and mystical discourse, discursive polyphony.*

Introduction

Née le 18 juillet 1880 au camp militaire d'Avor en Farges-en-Septaine (Cher) à Joseph et Marie Catez, Élisabeth ne s'installe à Dijon qu'après la mort de son père en 1887. Sa sœur, Marguerite, est née en 1883. Réceptrice d'un bon enseignement, surtout en musique, Élisabeth était une excellente pianiste. Après une jeunesse pleinement vécue en voyageant en France et en Suisse, elle pose sa candidature au monastère des carmes déchaussés à Dijon en 1899. Donnée le nom de Sœur Élisabeth de la Trinité, elle reçoit l'habit carmélitain le 8 décembre 1901 en pleine période de la loi sur les Associations. La maladie d'Addison cause sa santé à détériorer en 1905. Elle meurt le 9 novembre 1906. Le Pape saint Jean-Paul II l'a béatifiée le 25 novembre 1984 et le Pape François l'a canonisée le 16 octobre 2016.

Élisabeth a tenu une vive correspondance avec de nombreux correspondants, surtout après son entrée au monastère où les visiteurs n'étaient permis qu'une fois par mois. L'épistolaire met en communication deux personnes séparées par une distance physique. Il est ainsi un genre très lié à la notion d'espace. La lettre essaie d'abolir la distance physique entre les correspondants en instaurant un présent décalé. Dans le cas des lettres à Marguerite, il est nécessaire d'analyser comment la destinataire a influencé le discours de l'épistolière. Il faut aussi voir si un rapport particulier existe entre le genre épistolaire et le discours mystique.

Si le discours d'Élisabeth est qualifié comme *mystique*, nous pouvons assumer que sa source est différente du discours qualifié comme *profane*. La théorie de l'espace sacré en anthropologie de la religion souligne certaines caractéristiques de l'espace sacré chez les religions animistes que sont également partagées par l'espace énonciatif mystique. Nous adopterons la perspective de la destinataire pour étudier si cet espace se distingue de la source laïque du discours quotidien. D'une nature discursive, il faut également analyser l'acte discursif qui instaure cet espace à côté de l'espace énonciatif profane.

Une analyse plus minutieuse des caractéristiques linguistiques du discours mystique contenu dans les lettres d'Élisabeth à Marguerite nécessite l'apport de la théorie de l'énonciation. Étant donné la pluralité des sources énonciatives dans le discours d'une seule locutrice, il faut voir comment elles se manifestent dans le texte. Il faut également analyser comment les discours qui en résultent cohabitent dans le même texte et comment la destinataire l'interprète. Le point de vue de la coénonciatrice occupera ainsi un lieu privilégié dans notre travail. Il faut ainsi étudier la façon dont sa présence affecte, non seulement le discours épistolaire d'Élisabeth, mais toute sa perception de la réalité physique et divine.

La problématique centrale de cette étude est ainsi la suivante : *Comment la construction d'un espace énonciatif mystique affecte-t-elle le discours de l'énonciatrice mystique à sa destinataire ?*

Le genre épistolaire : ses avantages

L'objectif d'une lettre est toujours la lecture par quelqu'un qui est physiquement séparé de l'épistolier. Classifier ce genre littéraire dans le genre démonstratif du discours confirme « son véritable rôle de socialité et de civilité » (Grassi, 1998 :35). Grassi indique que l'épistolaire classique incorpore toujours l'aspect de l'éloge ou du blâme, soit envers le lecteur, soit envers un tiers. L'application de la rhétorique à l'épistolaire confirme que ce genre retient sa propre technique. L'organisation de la forme et du contenu de la lettre remonte à sa finalité : l'épistolier doit toujours susciter le plaisir de son destinataire par son écriture.

Étant donné l'inscription de l'épistolaire au genre démonstratif du discours, Grassi argumente que l'épistolier essaie à persuader le destinataire d'accepter les valeurs morales et esthétiques qu'il affirme dans la lettre. « La lettre est action, elle a essentiellement une visée pragmatique » (33). Les lettres d'Élisabeth s'inscrivent sans doute dans cette visée. Elles se distinguent par leur tentative de présenter la perspective mystique de la vie spirituelle d'une façon convaincante à Marguerite afin de soutenir le lien spirituel entre les deux sœurs.

L'analyse de l'épistolaire ne s'achève pas ainsi sans la compréhension de la position du destinataire. C'est la raison pour laquelle nous adopterons une approche herméneutique en analysant les lettres d'Élisabeth. En comparant leur structuration avec la structure classique d'une lettre, nous verrons comment l'épistolière approprie et adapte ce genre à son tempérament et à sa spiritualité.

L'exorde

Selon la rhétorique épistolaire, une lettre est traditionnellement constituée de trois parties. L'exorde est la première. Elle essaie à susciter l'intérêt du lecteur en gagnant sa faveur. Le

contenu comporte normalement la « réception ou [la] non-réception de la lettre placée sous le signe du *plaisir*, voire de la *jouissance ou du reproche* » (37) et l'éloge ou le blâme du destinataire.

Notre corpus s'inscrit dans l'épistolaire intime : un sous-genre dans lequel l'exorde exprime simplement le plaisir d'avoir reçu une lettre à partir d'un correspondant avec lequel une relation particulière est tenue. Les lettres d'Élisabeth ne sont pas une exception, mais l'exorde recèle une importance plus prononcée dans cette correspondance car les lettres de Marguerite à sa sœur sont détruites à cause de « l'usage au Carmel de Dijon de ne pas les conserver, par esprit de détachement » (Meester, 1980 : 69). L'exorde d'Élisabeth est ainsi le seul témoin d'une correspondance écrite entre les deux sœurs. La joie d'Élisabeth dans beaucoup de lettres est pourtant suffisante pour confirmer la vive correspondance qui existait entre les sœurs :

Merci d'abord pour ta bonne grande lettre ; tu devines avec quelle joie j'ai reconnu ton écriture, et cette joie a été doublée en sentant qu'il y avait bien des épaisseurs. Je me suis dit : « Bien sûr, dans tout cela, elle me parle un peu de son âme », et, tu sais, j'aime tant quand tu me permets d'entrer en ton Ciel, en celui que l'Esprit Saint crée en toi. (Trinité : 612)

Les lettres d'Élisabeth traduisent également le tempérament impatient et l'esprit libre de cette jeune femme. Certaines lettres manquent un exorde et vont directement au message. C'est le cas par exemple de la Lettre 197 où l'épistolière remplace l'exorde par une phrase sur la réception de la photographie du premier bébé de Marguerite dans le message principal de la lettre.

Étant donné le contexte familial dans lequel ces lettres sont écrites et envoyées, l'épistolaire intime est dotée d'une certaine liberté par rapport à la forme. Le rapport d'Élisabeth à ce genre est plus profond que le simple jeu avec l'exorde. Elle en profite pour créer un espace discursif où elle peut dire sans réserve à Marguerite qu'elle est au courant par rapport aux événements vécus par celle-ci dans la vie laïque. Le naturel d'Élisabeth ne la laisse pas se détacher de l'expérience de sa sœur et alors, elle adapte le genre épistolaire à ses nécessités communicatives.

La nature même de la lettre, c'est-à-dire sa matérialité, complimente la spiritualité du discours de l'épistolière. Le « cérémonial » (Grassi, 43) associé à ce moyen de communication, qui rend possible la traversée virtuelle de l'espace physique, tient Élisabeth en contact avec le monde matériel. De Meester explique l'effort nécessité au monastère de Dijon pour écrire une lettre. Les moniales devaient procurer du papier et « remplir [leur] petit encier à la bouteille commune » (Trinité : 68) avant d'écrire la lettre sur un petit coffre en bois tenu sur les genoux. La lettre est ensuite approchée à une lampe pour sécher rapidement l'encre. Ce processus matériel produit enfin un résultat tout aussi matériel : de l'écriture sur un papier qui sera plié et envoyée à travers une distance physique. N'ayant que ce moyen de communication, Élisabeth appréciait profondément la correspondance avec sa sœur.

La narration des faits

La deuxième partie de la lettre comporte normalement « l'ensemble des informations, des nouvelles données ou commentées » (Grassi, 39) Une variété de thèmes anime cette partie dans les lettres d'Élisabeth à Marguerite. Bien que tout le corpus puisse être classifié comme *mystique*, le discours clairement spirituel n'occupe qu'une partie de la narration des faits dans les lettres. Il partage l'espace discursif avec toute une variété de thèmes séculaires. Un exemple clair est la Lettre 221 qui traite d'abord le thème de la brioche traditionnelle mangée par les moniales à l'Épiphanie. Elle termine pourtant avec cet énoncé : « Laissons nous porter par Lui, petite sœur, afin qu'Il nous fixe en son Amour. C'est là que je te laisse, ou plutôt que je demeure toute silencieuse avec toi. » (Trinité, 582)

La lectrice est invitée à se libérer de la fixité du savoir humain pour accéder à une perception élevée de la réalité. Contrairement à Bataille, pour qui ce processus apophatique était une fin en soi, (Bataille, 1954 : 24). Élisabeth voit l'abandon de ce savoir comme une ouverture à la connaissance de « Celui qui est tout Amour » (Trinité, 378). McIntosh considère un tel énoncé comme une invitation à la lectrice pour imiter sa sœur dans son expérience mystique, qui consiste essentiellement en la perception de la Création comme l'énonciation de Dieu. Son point culminant est le sacrifice du Christ sur la croix pour le salut de l'homme ; le signe de l'amour du Créateur. (McIntosh, 1998 : 127-128)

Écrite durant les dernières années de la vie de l'épistolière, cette lettre exprime également la nature du discours mystique dans la relation entre les deux sœurs. D'abord, l'énonciatrice inclut la lectrice dans son énoncé en employant la première personne du pluriel dans la citation tirée de la Lettre 221. La vive correspondance entre elles a sans doute renforcé leur relation personnelle et spirituelle. Néanmoins, le terme « silencieuse » (Trinité, 582) annonce la relativisation du discours dans cette relation. Le discours épistolaire reste un objet matériel bien qu'employé comme « le meilleur moyen de sceller cette mystérieuse communion des âmes de Guite et d'Élisabeth » (Remy, 2003 : 125). Il reste un produit humain. Alors, une fois la relation mystique entre les deux correspondantes s'établit, elle surpasse la capacité référentielle du discours humain. Le silence mystique dont écrit Élisabeth ne nécessite pas le langage humain. En fait, Marguerite « ne parlait pratiquement jamais de sa sœur » (134) après sa mort.

Ce partage de la narration des faits entre le discours séculaire et le discours spirituel marque toute la correspondance d'Élisabeth avec sa sœur. Rémy observe que « Élisabeth part toujours des événements de la vie réelle de sa sœur pour lui dire comment elle doit réagir » (33). Elle trouve toujours un équilibre entre ces deux types de discours. Cette démarche contribue au but de l'épistolière. Si elle veut soutenir l'expérience mystique de Marguerite, elle devra se rendre compte du contexte laïque dans lequel celle-ci vit.

Nous observons, par exemple, la compassion d'Élisabeth dans la Lettre 197 en apprenant que sa sœur avait des problèmes à nourrir son premier enfant. L'épistolière expose son caractère mystique en guidant sa lectrice vers le divin : « Je suis certaine que saint Joseph achèvera son œuvre et que tu pourras nourrir ta fille chérie » (Trinité, 538). En employant la modalité d'énoncé *je suis certaine que* et un verbe au futur simple, elle introduit la certitude dans l'énoncé. Néanmoins, c'est à propos l'action d'un tiers qu'elle écrit. C'est comme si le

saint est *ordonné* à aider Marguerite. Élisabeth adapte le discours épistolaire pour exposer à sa lectrice les profondeurs de sa spiritualité.

La conclusion

La conclusion précède normalement la formule d'adieu et oblige l'épistolier à « repenser sa relation avec autrui. » (Grassi, 41) Dans cette partie, la prise de conscience de l'absence remplace la présence virtuelle instaurée par la lettre. La distance réelle est ressentie et alors, l'épistolier émet le désir d'abolir la distance lui séparant de son destinataire.

Pour Élisabeth, c'est un autre lieu pour revendiquer sa liberté créatrice par rapport à la convention épistolaire. Quoique Grassi considère la conclusion comme la partie « avant la formule d'adieu », (41), Élisabeth ne s'inquiète pas à ouvrir parfois la conclusion avec la formule d'adieu sans la répétant à la fin. La Lettre 298 est un bon exemple de cette liberté qui marque le style de cette épistolière.

La mystique et l'épistolaire

Il faut maintenant finalement voir si ce genre est nécessaire pour le discours mystique. Une analyse étendue de la mystique nous mène à nier cette proposition. D'autres mystiques comme Thérèse d'Avila et Jean de la Croix ont aussi employé d'autres genres, comme le traité spirituel et la poésie. Même chez Élisabeth, « les *Poésies* nous font entrer plus avant dans son monde intérieur, où les *Lettres* souvent ne nous laissent regarder qu'à travers les fentes de la porte » (Meester, 923).

Néanmoins, l'épistolaire offre certains avantages au discours mystique qu'il est assez difficile à trouver dans les autres genres. En étant adressée à un destinataire spécifique, la lettre donne la possibilité à l'épistolière à *plier* le discours mystique à la personnalité et aux besoins spirituels de la destinataire. Certeau argumente que la rhétorique épistolaire « spécifie d'après les destinataires, les circonstances et les sujets traités, les diverses manières de "dicter" » (Certeau, 1982 : 167) La nature herméneutique attribuée au discours mystique s'accorde bien avec la nature herméneutique du genre épistolaire.

La vive correspondance d'Élisabeth durant ses six années au monastère expose le fait qu'elle a exploité les ressources de ce genre pour cultiver une relation autant humaine que spirituelle avec chaque destinataire particulier. La différence entre les lettres à sa sœur et les lettres à sa mère forme un bon exemple. La Lettre 269, souvent considérée comme le testament spirituel d'Élisabeth, constitue une dernière lutte contre la distance physique séparant l'épistolière de sa sœur en illustrant la nature commune de leurs voyages mystiques. Les thèmes de la souffrance et de la mort n'ont qu'une présence réduite. C'est l'amalgame des conceptions mystiques des correspondantes qui se considère comme le thème principal. Dans cette lettre, Élisabeth reconnaît sa sœur comme une mystique, héritière de sa mission d'être « louange de la gloire ».

Les lettres à sa mère ont une focalisation différente. Le discours spirituel est plus implicite. L'espace épistolaire est plus utilisé pour que l'épistolière aide la lectrice à gérer sa tristesse causée par la maladie et l'absence de sa fille : « J'aurais aimé de meilleures nouvelles, mais ne crains pas d'être malade : demande-Lui la force, puis abandonne-toi, ta

filles est là qui prie pour toi » (Trinité, 489). Les ressources de l'épistolaire sont employées pour combler la distance physique ressentie violemment par la mère. Élisabeth reconnaît que l'expérience mystique de sa mère ne peut pas commencer avant qu'elle offre sa souffrance physique et psychologique à Dieu.

Cette façon de nuancer le discours aurait été impossible dans un traité spirituel adressé à un public général. Certes, elle reconnaît l'importance de l'épistolaire pour le discours mystique lorsqu'il analyse le préface du traité de Jean-Joseph Surin. L'auteur évoque un certain doute étant donné que son vouloir-communiquer dépend « [du] devoir d'attendre, chez les destinataires » (255) inconnus. L'épistolaire *exorcise* ce doute car l'épistolier reste confiant que son destinataire possède la clef pour interpréter un discours adapté à son contexte.

La construction de l'espace énonciatif mystique

Nous avons déjà postulé que le discours mystique dans les lettres d'Élisabeth forme un soutien à une relation spirituelle entre les correspondantes. Cette relation se caractérise par la perception de la réalité comme l'énonciation glorieuse de Dieu. Vive lectrice de Saint Paul, Élisabeth considère devenir « la louange de [cette] gloire » (Trinité, 528) comme sa mission. Cette perspective suppose un espace énonciatif substantiellement différent de celui d'où émerge le discours séculaire. C'est un espace instauré « à côté des savoirs [...], mais créé par le remuement que le désir de l'autre provoque dans le langage » (Certeau, 222). Il est un espace d'où l'énonciateur mystique jette un regard différent sur la réalité après qu'il a passé par un processus apophatique.

La construction de l'espace mystique

Pour comprendre la construction de cet espace énonciatif particulier, il est utile de se référer à la théorie de Mircea Éliade concernant la différence entre l'espace profane et l'espace sacré. L'espace profane se distingue par sa relativité, c'est-à-dire son importance varie selon l'individu. Choisir un lieu pour s'installer crée ainsi un problème dans le contexte d'une société préindustrielle où chaque préférence a une importance égale. C'est la religion, un fait social collectivement partagé, qui a le pouvoir de remotiver l'espace.

La « non-homogénéité de l'espace » (Éliade, 1965 : 21) se forme par une « hiérophanie¹⁸⁶ ». Éliade utilise ce terme pour signifier « l'acte de [la] manifestation du sacré¹⁸⁷ » au lieu du terme *théophanie* qui est trop lié aux religions abrahamiques. En percevant la manifestation du sacré dans un espace particulier, la communauté l'identifie comme significatif et alors, bon pour s'y installer.

Éliade énumère une variété de moyens employés pour percevoir la hiérophanie. L'Ancien testament mentionne l'épisode du rêve de Jacob à Caran. Nous retenons pourtant le fait que la hiérophanie établit un « "point fixe" absolu, un "Centre" » (22) qui oriente le voyage de l'homme religieux sur la terre. En devenant son Monde, « l'espace sacré a une valeur existentielle pour l'homme religieux » (28) Son existence tourne autour de cette œuvre

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸⁷ *Ibid.*

spéciale du divin pour lui car il veut s'établir dans cet espace ordonné en contact direct avec le divin, L'homogénéité du « Chaos » (28) au-delà de l'espace sacré ne l'attire pas.

La décision de mettre à côté tout le savoir humain pour transformer sa perception de la réalité et de Dieu est la réponse de la personne mystique à une hiérophanie dans sa vie. C'est une réponse qui s'étend tout au long de la vie et qui conditionne la délimitation d'un espace énonciatif particulier dans le discours qui sera adapté aux besoins communicatifs du voyage mystique.

Les marques de spatialisation dans les lettres nous offrent un modèle possible des distinctions spatiales perçues par l'épistolière. Il serait simpliste de qualifier le monastère comme un espace sacré et le monde dehors comme profane. Bien que la prière structure la vie des moniales, le monastère est d'abord la maison de la communauté. Le travail manuel est même mentionné par Élisabeth et il n'est jamais en conflit avec la prière : « tout est délicieux au Carmel, on trouve le bon Dieu à la lessive comme à l'oraison. Il n'y a que Lui partout. On le vit, on le respire. » (Trinité, 360-361). Dans sa réforme de l'ordre carmélitain, Thérèse d'Avila a favorisé une redécouverte de la vie équilibrée décrite par la Règle de saint Albert. Élisabeth perçoit alors perçu le sacré dans tout l'espace monastique étant donné que celui-ci est sacralisé par la recherche active du divin pendant chaque activité. Néanmoins même au monastère, la chapelle et le chœur juxtaposés ont été les lieux spécifiquement réservés à la prière. Cet endroit forme le centre du monde monastique et Élisabeth exprime un désir profond, signalé même par Éliade chez les sociétés préindustrielles, à y rester. La Lettre 109 montre clairement que l'adoration du Saint Sacrement se classifie comme un niveau supérieur de prière, mais il est impossible d'y rester tout le temps.

Le désir pour le divin mène ainsi à la délimitation d'un espace énonciatif mystique à côté de l'espace énonciatif profane. Le discours épistolaire d'Élisabeth doit être interprété comme un mélange de deux types de discours provenant de deux espaces énonciatifs différents. Les lettres à Marguerite indiquent l'oscillation de l'énonciatrice entre les deux espaces. Elle décrit parfois les caractéristiques physiques du monastère en se référant à la communauté monastique avec la première personne du pluriel. L'espace intérieur mystique apparaît pourtant sous la forme des métaphores, par exemple « le Ciel de ton âme ». (Trinité, 673). Dans ce cas, la première personne du pluriel inclut la lectrice plutôt que les autres moniales car il est clair que cet énoncé est adressé à sa compagne spirituelle.

Éliade argumente que la hiérophanie ouvre une communication entre « les trois niveaux cosmiques – Terre, Ciel et régions inférieures » (Eliade, 34). Si pour l'épistolière l'espace monastique mentionné dans ses lettres correspond à l'espace profane de la terre et l'espace intérieur de l'âme à l'espace sacré du ciel, la lectrice se trouve ainsi dans un espace plus profane, par rapport au monastère, correspondant aux régions inférieures. Du point de vue d'Élisabeth, le contexte de sa sœur correspond aux régions inférieures. Elle reconnaît que Marguerite était peut-être dans un espace profane trop hostile à la vie spirituelle : « Sois ton paradis en ce pays où Il est si peu connu, si peu aimé, ouvre ton cœur tout au large pour l'hospitaliser, et puis là, dans ta petite cellule, aime, ma Guite ! » (Trinité, 559)

Le discours mystique a la capacité d'établir une communication entre ces trois régions. Comme l'*Axis mundi* chez Éliade, ce symbole physique de la communication établie entre les trois régions cosmiques par la hiérophanie, le discours mystique lie l'espace profane

de la coénonciatrice à l'espace monastique, où se trouve physiquement l'énonciatrice, et aux espaces énonciatifs mystiques construits par chaque correspondante. Du point de vue de la lectrice, les énoncés d'Élisabeth ont alors des trois niveaux différents de sens. C'est peut-être la raison pour laquelle Marguerite « gardait toutes ses lettres qu'elle lisait et relisait. » (Rémy, 124)

En soutenant sa sœur dans son voyage spirituel par son discours, Élisabeth voudrait détacher la mystique de l'espace monastique. La « grille » (Trinité, 392) séparant normalement les moniales de la chapelle, évoquée dans cette lettre a peut-être un sens plus profond. Comme cette grille est pénétrée par la « lumière » (392) de la présence du Christ dans le Saint Sacrement, l'humanité de l'énonciatrice est touchée par le divin. L'« obscurité » (392) du chœur durant l'adoration reflète ainsi le dénuement du processus apophatique de l'âme. Élisabeth voit ainsi la transcendance de la nature humaine par le Christ comme une plus forte invitation à la mystique que la vie monastique. McIntosh explique que « Pour Élisabeth, le Christ traverse littéralement le seuil du fini et de l'Infini et alors, il a ouvert la voie pour les créatures » (McIntosh, 108). En acceptant cette invitation, Marguerite construit également son espace énonciatif mystique où sa relation spirituelle avec Élisabeth devient autant intime que sa relation avec le divin : « il me semble que tu es là *tout* près de moi, "au-dedans de moi" ». (Trinité, 707)

La consécration de l'espace énonciatif mystique

Éliade observe que la hiérophanie ne révèle que le point central autour duquel s'oriente l'existence de l'homme croyant. Il est impossible que toute la communauté vive dans cet espace limité quoique ce soit bien le désir des membres. La communauté doit ainsi transformer l'espace profane autour du Centre du Monde pour que ce « territoire devien[ne] habitable, se transforme dans un "monde" ». (Eliade, 31). L'espace profane doit être organisé d'une façon qui reflète la Création du Monde par le divin. Il doit en fait être *consacré*. Éliade emploie le terme *cosmogonie* pour évoquer l'organisation de l'espace profane « à l'échelle microcosmique » d'une façon proche à « la transformation du Chaos en Cosmos par l'acte divine de la Création » (30) pour le rendre suffisant à la vie communautaire.

Nous avons déjà souligné que l'espace énonciatif mystique n'est pas donné. Il s'agit d'un espace discursif particulier consacré à la relation spirituelle entre l'énonciateur mystique et le divin d'une part, et entre l'énonciateur et un coénonciateur humain de l'autre. Certeau argumente qu'il doit être construit activement par l'énonciateur mystique moyennant « Un *speech-act*[qui] découpe [...] la position du sujet apte à "entendre" le discours mystique.¹⁸⁸ » (Certeau, 228-229). D'une nature discursive, l'espace énonciatif mystique nécessite une énonciation pour être construit.

Certeau indique que c'est l'énonciation du *vouloir* qui forme la condition préalable à la production du discours mystique. L'énoncé *je veux* délimite un espace énonciatif mystique et le distingue de l'espace profane. Chez Éliade, c'était la cosmogonie, la consécration de l'espace profane qui établit la frontière entre le territoire sacralisé et les environs chaotiques. Dans ce cas, c'est le vouloir de l'énonciateur qui consacre son espace énonciatif.

¹⁸⁸ *Op. cit.*, p. 228-229.

La nature même du langage forme la nécessité de cet acte, selon Certeau. Saussure observe l'hétérogénéité du langage lorsqu'il écrit : « Pris dans son tout, le langage est multiforme et hétéroclite ». (Saussure, 1972 : 25). Le langage incorpore ainsi une variété énorme de manières particulières dans lesquelles la langue s'est mise en pratique. Le vouloir mystique fonde un espace énonciatif où toute la communication se passe au même niveau. Le discours mystique constitue ainsi « l'anti-Babel » (Certeau, 216) car tous les participants ont « une pratique commune du langage ». (226) Le partage des mêmes conventions de communication a une certaine importance étant donné que les énoncés ainsi produits incorporent des niveaux différents de sens.

Un élément important de l'acte de vouloir théorisé par Certeau est les liens établis avec le reste de la Création. Le vouloir n'ouvre pas seulement la voie à l'adoration profonde du divin, mais il lie également l'énonciateur avec d'autres personnes qui partagent la même vision de la réalité. Loin du détachement de l'humanité, Certeau constate que le « procès interne [de l'énonciateur mystique] et son procès externe sont indissociables. » (219). Nous comprenons mieux maintenant le contact profond qu'Élisabeth maintenait avec Marguerite. Le vouloir de celle-ci était aussi important à son voyage mystique que l'action du divin. Dans l'espace énonciatif mystique, l'action s'est mise au premier plan. Certeau contraste le discours mystique avec le discours apologétique. Durant un sermon, l'orateur emploie des arguments pour influencer l'action future de son assistance. Le discours mystique ne nécessite toutefois aucun savoir humain, mais plutôt un acte qui nie tout ce savoir et qui « découpe une manière d'utiliser le langage qui consiste à y jeter tout son désir (228). Le « *volo* [est ainsi] *l'a priori* et non l'effet du discours » (228).

De sa nature, l'acte de vouloir de l'énonciateur mystique est un processus très personnel qui n'apparaît pas dans la correspondance. Il sera inutile alors de chercher l'énoncé *je veux* dans les lettres d'Élisabeth. Une version peut figurer dans les *Poésies*, mais ce sera sans doute une représentation écrite d'un processus très intime. Dans les lettres figurent pourtant des références métaphoriques à l'acte de vouloir qui doit être renouvelé durant toute la vie. Les images de la « prisonnière » (Trinité, 392) ou de « l'heureuse enchaînée du Christ » (424) exposent, à travers des contradictions, « la surabondance du sens » (McIntosh, 123) typique du discours mystique. Nous avons souligné la grande liberté acquise à travers la négation du savoir humain et pourtant, c'est avec des termes impliquant le contraire qu'Élisabeth peint l'expérience mystique. Néanmoins, nous comprenons que la vie de l'énonciatrice mystique ne sera jamais spirituellement satisfaite si elle abandonne l'espace intérieur. La liberté acquise *l'enchaîne d'une façon heureuse* à cet espace.

Ce qui interprète le discours mystique ne doit pas oublier qu'« À partir du *volo*, tout énoncé "ment" par rapport à ce qui se dit dans le dire. » (Certeau, 241) Certeau signale ici la pauvreté du langage humain dans la communication à travers l'espace énonciatif mystique. Il faut également rappeler que ce discours entend guider la coénonciatrice vers son propre acte de vouloir. L'approche herméneutique tourne notre regard au vide laissé dans le sens du texte pour l'interprétation de Marguerite. En fait, dès la toute première lettre, Élisabeth reconnaît l'importance de la participation active et volontaire de sa sœur dans cette itinéraire mystique : « Veux-tu que nous n'ayons qu'une âme et qu'un cœur pour l'aimer ? » (Trinité, 354) La

coénonciatrice est laissée libre à choisir entre tenir une relation purement familiale avec sa sœur ou transformer cette relation en une union mystique avec le Christ, qui est représenté comme le troisième protagoniste (« l' ») dans cette question.

Le discours mystique: un champ complexe pour la théorie de l'énonciation

Étant donné la capacité de l'énonciatrice mystique de représenter dans un seul énoncé les trois protagonistes de son itinéraire mystique (le Christ, Marguerite et elle-même) et la relation profonde instaurée entre eux avec l'acte de vouloir, son emploi intelligent des indices d'énonciation mérite une certaine attention. Benveniste qualifie ces indices comme « un fait de *langage* » (italiques ajoutées), (Benveniste, 1966 : 251) c'est-à-dire ils sont hétérogènes. Au contraire de la grammairienormative-traditionnelle, Benveniste voit ce groupe, surtout les pronoms personnels, plus que leur regroupement en pronoms singuliers et en pronoms pluriels. Indicateurs du « mode de langage » employé, ils exposent la nature énonciative d'un texte.

La notion de personne est employée par Benveniste pour introduire une forme d'organisation dans ce groupe discursif. Seules les formes *je* et *tu* sont considérées comme proprement personnelles. Elles renvoient à des personnes actuellement présentes dans l'instance énonciative. C'est la raison pour laquelle Jakobson utilise le terme *embrayeur* pour elles. Il traduit en français le terme anglais *shifter* pour signaler que ces termes ancrent l'énoncé dans la situation énonciative comme l'embrayeur qui permet au moteur de faire mouvoir la machine à travers le contact qu'il établit entre les deux. La langue abstraite est embrayée dans le cadre où est présent l'énonciateur pour qu'un élément de subjectivité soit introduit dans le discours résultant.

L'embrayeur personnel *je* indique ainsi la présence de l'énonciateur dans son discours. Benveniste apprécie la nature purement discursive de ce terme étant donné que « Chaque *je* a sa référence propre, et correspond chaque fois à un être unique, posé comme tel. » (252). Aucun objet extralinguistique n'est représenté par *je*, mais c'est seulement la personne assertant le discours qui peut énoncer ce terme. Alors, le *je* dans les lettres d'Élisabeth se réfère à cette énonciatrice qui a accès à deux espaces énonciatifs, un qui est profane et un autre qui est mystique, et non pas seulement à Élisabeth comme épistolière. Étant donné la fluidité du référent de cet embrayeur, il faut que chaque instance de *je* soit analysée individuellement.

Lié avec *je* dans une « situation d'"allocution" » (253) l'embrayeur personnel *tu* représente « l'"individu allocuté dans la présente instance du discours contenant l'instance linguistique *tu*" ». (253) Cette forme crée une relation symétrique avec la forme *je* et se présente comme son destinataire. Dans le cas d'Élisabeth, le *tu* est aussi fluide que le *je*. Normalement, il représente Marguerite dans son rôle de coénonciatrice, mais ce n'est pas toujours le cas. Benveniste qualifie les formes *je* et *tu* comme « signes vides » (254) qui deviennent pleines lorsqu'assumées par un énonciateur. L'analyse individuelle de ces signes dans le discours est ainsi nécessaire.

La forme couramment appelée *la troisième personne* n'est en fait pas incluse dans la classe des embrayeurs personnels car elle ne partage pas l'aspect personnel avec les deux autres formes. Elle représente quelqu'un qui est actuellement absent de l'instance énonciative.

Benveniste l'appelle ainsi « la non-personne » (255). Tandis que les deux autres formes ancrent l'énoncé dans le cadre énonciatif, la non-personne se situe seulement dans le cadre de l'énoncé et ne fait aucune référence au cadre énonciatif.

Une situation de double coénonciation

Dans le cas du discours mystique, la relation de coénonciation entre le *je* et le *tu* acquiert une certaine importance. Nous avons considéré le rôle crucial joué par Marguerite comme coénonciatrice d'Élisabeth. Celle-ci nécessite le soutien de l'espace énonciatif mystique de sa sœur pour être capable à contempler le divin et sa Création. Certeau a clairement souligné l'égalité entre la relation verticale et la relation horizontale du sujet mystique en écrivant : « Rien d'"Autre" ne parle à l'âme s'il n'y a pas un tiers pour l'écouter » (Certeau, 219).

Cette situation de double coénonciation rend la position de l'énonciateur mystique assez floue. En coénonciation avec le divin (le *Je* ultime), il oscille entre le rôle de coénonciateur (*tu* mystique) lorsqu'il contemple la Création et le rôle d'énonciateur mystique (*je* mystique) lorsqu'il adore Dieu. En même temps, le sujet mystique doit retenir une relation vivante avec une autre personne qui, dans son propre voyage mystique, joue le rôle d'adjuvant spirituel. Il est un énonciateur (*je* mystique) lorsqu'il adresse son discours mystique à ce coénonciateur humain, mais il devient aussi un coénonciateur (*tu* mystique) lorsqu'il doit interpréter le discours mystique provenant de l'espace énonciatif mystique de cet adjuvant.

La compréhension de la référence des embrayeurs dans les lettres d'Élisabeth à sa sœur devient ainsi plus complexe. Trois entités peuvent être représentées par un embrayeur personnel et chacune peut occuper un de deux rôles énonciatifs possibles. Loin d'avoir simplement le discours d'Élisabeth adressé à sa sœur et le divin représenté par la non-personne, un énoncé comme : « ma Guite était là avec moi, car il me semble que je la garde en mon âme, » (Trinité, 392) établit le Christ comme le coénonciateur direct tandis que la lectrice est réduite à la non-personne.

Il devient ainsi nécessaire mettre à côté la conception de l'énonciateur comme une entité « préconstituée extérieure » (Franckel, Paillard, 1998 : 53) et représentée seulement par l'embrayeur *je* dans le discours. Culioli voit l'énonciateur et son coénonciateur comme des instances « de l'ordre de l'énonciatif », (53) et non pas extérieurs à celui-ci. Leur discours change selon les relations entretenues entre eux. Dans le cas des lettres, Élisabeth joue toujours le rôle d'épistolière dans le monde extérieur. Néanmoins, son rôle d'énonciatrice change selon son coénonciateur. Elle s'adresse à Marguerite avec un discours dont l'aspect mystique partage l'espace discursif avec l'aspect profane. Le but est de faciliter l'interprétation du message spirituel implicite chez Marguerite. De l'autre côté, l'énonciatrice adresse un discours d'adoration lorsque son coénonciateur est divin.

Dans cette situation de double coénonciation, « les processus de régulation / ajustement mettent en jeu des relations d'altérité à la fois complexes et formalisables entre énonciateur et coénonciateur » (53). Chaque entité qui assume le discours comme énonciateur doit adapter son discours en fonction des capacités interprétatives du coénonciateur visé. Par exemple, même l'énonciateur divin doit adapter son discours au coénonciateur humain. En

effet, la grandeur de la Création est vue par les yeux humains pour provoquer une adoration perpétuelle chez le coénonciateur mystique. Élisabeth exclame lorsqu'elle se souvient du paysage admirable de Biarritz : « mon âme vibrait devant ce spectacle si grandiose ! » (Trinité, 440)

Les lettres soulignent l'habileté d'Élisabeth comme épistolière qui gère les types de discours provenant des espaces énonciatifs différents. Elle se montre capable à tisser des énoncés produits d'un point de vue mystique avec des énoncés produits d'un point de vue profane. Par exemple, elle écrit dans la Lettre 89, adressée à Marguerite : « Puisque vous aimez que je vous raconte beaucoup de choses » (360). Dans cet énoncé, le pronom *vous* indique qu'elle s'adresse aussi à sa mère. La locutrice combine le discours à sa sœur avec le discours à sa mère car les deux souffrent de l'absence d'Élisabeth. La locutrice abandonne cette méthode dans des lettres plus tardives étant donné que les besoins sentimentaux et spirituels des deux de ses interlocutrices étaient différents. Le thème de la souffrance est représenté différemment dans les lettres. Les lettres à la vieille Mme. Catez ont un ton de compassion, tandis que les lettres à Marguerite présentent ce thème d'une façon plus spirituelle. Élisabeth évoque en fait le lien entre les espaces mystiques des deux sœurs dans la Lettre 298 à travers l'image d'« un abîme [qui] appelle un autre abîme » (724) empruntée à Ruysbroeck.

Les deux coénonciatrices ont sans doute reçu des lettres que nous pouvons classer comme mystiques. Élisabeth évoque en fait l'espace énonciatif mystique dans la Lettre 302 adressée à sa mère : « grâce à ton "fiat" j'ai pu entrer en la sainte demeure et, seule avec Dieu seul, goûter un avant-goût du Ciel qui attire tant mon âme » (734). Néanmoins, Élisabeth, une excellente pianiste, interprète la réalité spirituelle comme un chef d'orchestre qui change son interprétation d'une composition selon son public. Toujours attentive à qui est représentée par l'embrayeur *tu* dans son discours, Élisabeth gère soigneusement les voix discursives émanant des deux espaces énonciatifs pour énoncer à son interlocuteur un discours bien adapté à ses besoins.

Les déictiques spatiaux

Étant donné notre sujet, il ne faut pas oublier ce groupe d'embrayeurs qui ancrent l'énoncé dans les circonstances spatiales. Le nom *déictique* vient du terme grec *deiktikos*, signifiant *démonstratif*, qui vient à son tour d'un autre terme grec *deixis*, signifiant l'acte de montrer. Comme ces éléments « renvoient aux circonstances d'énonciation », (Schott-Bourget, 1994 : 83) le nom *déictique* était naturellement préféré à *embrayeur*.

Nous concentrerons sur l'usage de l'adverbe *ici* dans les lettres. Benveniste argumente que cet adverbe « délimit[e] l'instance spatiale [...] coextensive et contemporaine de la présente instance du discours contenant *je*. » (Benveniste, 253). Il est ainsi capital d'interpréter chaque occurrence d'*ici* selon les circonstances dans lequel le discours a été produit. Dans la Lettre 215, le déictique *ici* se réfère clairement à la ville de Dijon, où Élisabeth ne trouve pas de drap de bonne qualité. Néanmoins, le déictique « ici-bas » (Trinité, 559) représente le monde humain en contraste avec le paradis dans la Lettre 210. Le même déictique est ainsi passé d'un usage profane à un usage spirituel.

La question de la double interprétation du déictique est particulièrement importante dans les Lettres 95 et 109 où il est employé pour se référer au lieu où se trouve l'énonciatrice.

L'interprétation d'*ici* comme référant à l'espace monastique n'est pas naturelle, surtout étant donné le fait que le Carmel est décrit comme « se seul à seul avec Celui qu'on aime » (391) dans la Lettre 109. Au niveau superficiel, Marguerite comprend que sa sœur se trouve heureuse au monastère, mais au niveau profond elle est guidée vers la contemplation du divin à partir de l'espace énonciatif mystique. Dans cet espace, la réalité empirique est comprise comme l'énonciation de Dieu. Alors, la recherche de Dieu doit aller au-delà de ce qui est perçu par les sens et par l'esprit humain.

Le discours mystique ne présente ainsi pas seulement un problème de double coénonciation, mais aussi un problème de polyphonie discursive. Avec la différence entre le locuteur et l'énonciateur établie par Ducrot, nous voyons dans ce cas qu'Élisabeth (l'épistolière) est toujours la source du discours épistolaire, c'est-à-dire la locutrice, mais plusieurs voix discursives coexistent dans son discours. Chaque voix vient d'un espace énonciatif particulier. Comme Culioli, Ducrot ne voit pas l'énonciateur comme un être spécifique, mais plutôt comme un élément influençant la signification de l'énoncé. L'énonciateur est « un angle de vue » (Carel, Ducrot, 2009 : 40) adopté dans un espace discursif particulier et à partir duquel l'énoncé est asserté.

La théorie de la polyphonie discursive s'accorde bien en effet avec notre conception de l'espace énonciatif car celui-ci constitue après tout une certaine perspective sur la réalité qui « garanti[e] le dit » (43). Construit par l'acte de vouloir, l'espace énonciatif mystique asserte un discours fondé sur le lien spirituel perçu par l'énonciatrice mystique entre le Créateur et tout ce qui est créé. L'espace énonciatif profane mène à l'assertion d'un discours basé, dans le cas d'Élisabeth, sur la relation à sa famille et sur les difficultés éprouvées dans le mode de vie de chacun. L'embrayeur *je* ne différencie pas entre les deux voix en cohabitation car il renvoie à l'énonciatrice, qui peut énoncer un discours à partir de n'importe quel espace. C'est l'interprétation du déictique spatial *ici* qui indique la perspective adoptée par l'énonciatrice dans tel ou tel énoncé.

L'acte de vouloir: un déictique temporel

La complexité de ce sous-groupe de déictiques surpasse celle du sous-groupe précédent. Nous nous limitons ainsi aux implications de la théorie des déictiques et de la théorie des actes de langage sur le vouloir qui est à l'origine de l'espace énonciatif mystique. Nous avons déjà vu que cet espace, caractérisé par la double coénonciation entre l'énonciateur mystique, le divin et un coénonciateur humain, est construit par l'énoncé *Je veux*. Certes, nous énumérons certaines caractéristiques linguistiques qui distinguent cet énoncé parmi d'autres. D'abord, il s'agit d'un énoncé régi par un verbe modal¹⁸⁹ qui se conjugue toujours au présent de l'indicatif. Étant donné que les déictiques temporels apparaissent sous forme « des informations intégrées aux affixes des conjugaisons verbales », le temps verbal ancre l'énoncé dans le présent. Normalement, il faut distinguer « entre temps de l'énonciation (T_n) et temps de l'énoncé (T_é). » (Maingueneau, 1994 : 37). Celui-ci représente le temps extralinguistique dans lequel déroule l'action dénotée par le verbe, tandis que celui-là représente le court

¹⁸⁹Selon Bally, le *modus* « répertorie l'investissement du locuteur dans son énoncé ».

moment durant lequel le locuteur énonce l'énoncé. Ces deux temporalités coïncident pourtant dans cet énoncé.

Comme observe Certeau, cette coïncidence des temporalités range l'acte de vouloir dans la classe des verbes performatifs théorisée par Austin. Dans ce cas non seulement l'action se déroule au même temps que l'énonciation, mais « énoncer la phrase (dans les circonstances appropriées, évidemment), [...] c'est le faire. » (Austin, 1970 :41) Certeau classe le vouloir comme acte de langage malgré certaines discordances entre les caractéristiques associées aux deux. C'est vrai que l'acte de vouloir, comme d'autres actes de langage, n'assure aucune vérité et ne décrit aucune situation. Néanmoins, il est « un cas limite du performatif » (238) car il demande « l'élimination des circonstances » (238). Tandis qu'un acte de langage normal échoue dans des circonstances énonciatives défavorables, l'acte de vouloir demande au locuteur mystique de se libérer de toutes les conditions matérielles et spirituelles pour réussir. C'est la raison pour laquelle dans l'énoncé *Je veux* « les prédicats sont effacés ». La langue ne peut pas représenter ce qui est voulu par le locuteur mystique.

Les lettres d'Élisabeth ne sont pas l'espace approprié à trouver l'acte de vouloir. Cet énoncé est énoncé d'une façon personnelle devant le divin. Néanmoins, Élisabeth essaie à guider sa sœur vers l'achèvement de son propre acte volitif. La Lettre 239 présente trois fois l'énoncé *Je veux* sous la forme de l'interrogation. Élisabeth emploie le déictique temporel pour inviter Marguerite à partager avec elle la perspective sur la réalité offerte par l'espace énonciatif mystique. L'épistolière équilibre toutefois les demandes spirituelles avec la demande pour l'envoi des sentiments à la famille : « veux-tu dire à notre chère maman de prier pour *l'ermite* » (Trinité, 561).

Conclusion

Si nous retournons à la question posée dans l'introduction, nous la répondrons de la manière suivante. La construction d'un espace énonciatif mystique affecte le discours d'Élisabeth de la Trinité à trois niveaux : celui du genre rhétorique dans lequel le discours est présenté, celui de son interprétation par la lectrice et celui de la représentation des relations énonciatives entre les entités en communication.

Notre parcours pendant cette étude a commencé avec une analyse du genre épistolaire ; le genre choisi par Élisabeth pour tenir une correspondance mystique avec sa sœur, Marguerite. En faisant référence à la forme conventionnelle de la lettre, nous avons vu jusqu'à quel point Élisabeth l'a respecté pour communiquer sur un niveau humain et sur un niveau spirituel à sa sœur, son adjuvant dans sa relation mystique au divin. L'analyse du style employé par Élisabeth dans ses lettres à sa sœur nous a menés vers l'étude de la relation entre le genre épistolaire et le discours mystique. Nous avons conclu que ce genre rhétorique pose un certain nombre d'avantages à ce type de discours malgré le fait que celui-ci n'est pas dépendant sur celui-là.

Pour comprendre l'effet de l'espace énonciatif mystique sur le travail d'interprétation chez Marguerite, il faudrait d'abord comprendre comment cet espace discursif était construit. Nous nous sommes servis du modèle anthropologique de l'espace sacré proposé par Éliade pour analyser comment l'énonciatrice mystique délimite un espace consacré au divin dans son discours épistolaire, qui est normalement perçu comme un espace profane. Par son acte de vouloir, Élisabeth a communiqué avec sa sœur à travers un discours qui se prête à une double

interprétation. Le discours mystique reste ainsi quelque chose humain, mais il possède deux niveaux de sens : un sens profane et un sens spirituel.

Étant donné l'existence de deux espaces énonciatifs d'où le discours d'Élisabeth a été énoncé, nous avons enfin analysé comment les déictiques dans les lettres en portent les marques. Nous avons aussi vu que le discours mystique a toujours un coénonciateur. Sa présentation sous forme de lettre a rendu l'identification de la coénonciatrice plus facile. Nous avons ainsi étudié comment les embrayeurs personnels représentent cette relation au niveau de l'énonciation du discours et comment cette situation de coénonciation nécessitait l'adaptation du discours mystique au caractère de Marguerite. Nous avons fini cette partie en analysant en quoi l'acte de vouloir qui crée l'espace énonciatif mystique forme un déictique temporel particulier.

Suite à la canonisation d'Élisabeth de la Trinité en 2016, nous pouvons dire que le but de cette étude était d'abord d'exposer la profondeur de la personne et des ouvrages peu analysés de cette jeune femme. Ses écrits ont sans doute une valeur théologique importante, mais notre point de départ était l'importance linguistique et stylistique de ses lettres à sa sœur. Nous étions intéressés à la manière singulière dont le langage humain est employé pour communiquer à un niveau beaucoup plus profond que celui caractérisant la vie quotidienne. Nous attendons le jour où une étude plus étendue prendra en compte le reste de sa correspondance et ses autres ouvrages, comme ses notes intimes, son journal et ses poésies.

BIBLIOGRAPHIE

- TRINITÉ, Élisabeth de la, « Lettres du Carmel » in *Œuvres complètes*, Paris : Cerf, 1979-1980, p. 344-798.
- AUSTIN, John, Longshaw, *Quand dire, c'est faire* [trad. Gilles Lane], Paris : Seuil, 1970.
- BALLY, Charles, *Linguistique générale et linguistique française*, Berne : A. Francke, 1922.
- BATAILLE, Georges, *L'Expérience intérieure*, Paris : Gallimard, « Tel », 1954.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Vol. 1, Paris : Gallimard, 1966.
- CAREL, Marion et DUCROT, Oswald, « Mise au point sur la polyphonie », in *Langue française*, Paris: Armand Colin, n.° 164, 2009,
- CERTEAU, Michel de, *La Fable mystique I : XVI^e – XVII^e siècle*, Paris : Gallimard, « Tel », 1982.
- ÉLIADÉ, Mircea, *Le Sacré et le profane*, Paris : Gallimard, « Idées », 1965.
- FRANCKEL, Jean-Jacques et PAILLARD, Denis, « Aspects de la théorie d'Antoine Culioli », in *Langages*, Paris : Armand Colin, n.° 129, 1998,
- GRASSI, Marie-Claire, *Lire l'épistolaire*, Paris : Dunod, « Lire », 1998.
La Bible, Paris : Cerf, « La Bible de Jérusalem », 1998.
- MAINGUENEAU, Dominique, *L'Énonciation en linguistique française*, Paris : Hachette, 1994
- MCINTOSH, Mark, A., *Mystical Theology : The Integrity of Spirituality and Theology*, Massachusetts : Blackwell, 1998.
- MEESTER, Conrad de (dir.), *Œuvres complètes*, Paris : Cerf, 1980.
- RÉMY, Jean, *Guite : la sœur d'Élisabeth de la Trinité*, Toulouse : Éditions du Carmel, 2003.

RIEGEL, Martin, PELLAT, Jean-Christophe, et RIOUL, René, *Grammaire méthodique du français* [1994], Paris : PUF, « Quadrige », 2009.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris : Payot, « Bibliothèque scientifique », 1972.

SCHOTT-BOURGET, Véronique, *Approches de la linguistique*, Paris : Nathan, « Lettres 128 », 1994.