

Après-coup¹

Théologie et psychanalyse, que dit l'une au sujet de l'autre ?

Guy-Robert Saint-Arnaud

Volume 10, Number 2, Fall 2002

Théologie et psychanalyse. Que dit l'une au *sujet* de l'autre ?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/008887ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/008887ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Saint-Arnaud, G.-R. (2002). Après-coup¹ : théologie et psychanalyse, que dit l'une au sujet de l'autre ? *Théologiques*, 10(2), 159–216.
<https://doi.org/10.7202/008887ar>

Article abstract

The specificity of Freud's position raises an ethical issue concerning a different position, through which the problem of the subject is called to enunciate itself in theology and psychoanalysis. The *après-coup* clarifies this orientation by analyzing certain currents and strategies that animate a desire of death in theology and psychoanalysis. The relationship between theology and psychoanalysis produces obstacles we must identify, so that we may avoid reducing or assimilating one to the other. A re-reading of this issue's contribution helps to recognize misunderstandings that can become profitable if the readers open themselves to the dimension of a subject of the unconscious, in tension with the subjectivity of theology.

Après-coup¹

Théologie et psychanalyse, que dit l'une au *sujet* de l'autre ?

Guy-Robert SAINT-ARNAUD
Faculté de théologie
Université de Montréal

Nasr Eddin a pensé toute la journée aux brochettes de mouton que sa femme Khadidja lui a préparées pour le dîner. Quand il entre le soir, pas de trace de kebab. C'est le chat qui l'a volé et mangé, prétend la maîtresse du logis. Nasr Eddin se saisit alors du matou qui dort dans un coin, il le soupèse puis, constatant l'égalité de poids entre l'animal et le morceau de viande disparu, il énonce cette énigme: « Si c'est le chat que je tiens, où est passée la viande; si c'est la viande, où est passé le chat? »

Le thème de ce numéro met en scène la théologie, la psychanalyse et la place du sujet. Ces trois éléments s'inscrivent dans une dynamique qui circule à travers le texte. Telle une toile de fond, cette dynamique s'avère

1. L'après-coup n'est pas seulement un *après coup*. L'après-coup forme un concept psychanalytique non réductible à ce qui vient après, comme une simple succession. Selon ce dernier sens, notre écrit serait alors une relecture après coup des articles de ce numéro pour en dégager une synthèse. Bien que notre écrit établit des références à chacun des articles, celui-ci peut se lire avant ou après puisqu'il se structure de la dimension freudienne de l'après-coup.

La perspective freudienne de l'après-coup, reprise aussi dans sa forme substantive (*Nachträglichkeit*), consiste à introduire un matériel — dans le cas présent, il s'agit du matériel des articles — dans différents parcours de sens. L'après-coup permet de faire émerger des éléments qui ont été ignorés, ou encore de les inscrire dans un parcours signifiant où ils reçoivent une valeur différente de celle à laquelle on penserait spontanément. Voir J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, « Après-coup », dans D. LAGACHE, dir., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1981 (1967) p. 33-36.

2. J.-L. MAUNOURY, « Introduction », dans *Sublimes paroles et idioties de Nasr Eddin Hodja*, Paris, Phébus, 2002, p. 11.

déterminante puisqu'il s'agit de la parole et du dire. Théologie et psychanalyse, que dit l'une *au sujet de l'autre* ?

Les paroles de psychanalystes à propos de la théologie, et réciproquement, n'ont pas à être sous-estimées. Si anodins et inopportuns qu'ils paraissent, les mots laissent des traces. Les multiples changements qu'ont connus les élaborations théologiques au cours des siècles suggèrent que les paroles passent et que les écrits de la Révélation restent. Pour l'expérience analytique, les papiers se recyclent³ et les traces des mots dits ne s'effacent pas de façon péremptoire.

Puisque le dire produit des effets en retour, le point de vue psychanalytique nous convie donc à porter attention à ce qui se dit entre théologie et psychanalyse. D'un point de vue théologique, notre démarche présente un commencement similaire à celui du théologien Joseph Moingt⁴ qui débute sa présentation de la christologie en portant attention à ce qui se dit, sous la forme plus particulière du surgissement d'une *rumeur* concernant Jésus. Marqué par le virtuel, notre monde de l'information éprouve malgré lui le poids des rumeurs, qu'elles soient vraies ou fausses. Être attentif à ce qui se dit n'équivaut pas à endosser d'emblée le contenu communiqué. Au contraire, la rumeur exige d'en suivre le tracé et d'en déchiffrer la teneur en lisant le mot à mot qui en construit la valeur dont les effets s'amplifient comme une traînée de poudre.

Suivre les mouvements du dire structure les quatre parties de cet *après-coup* : être à l'écoute de ce qui se dit (1. La théologie et la psychanalyse : une lecture en mouvement), suivre le tracé ou l'usage qui en est fait (2. À l'épreuve de l'usage), dégager ce qui est en jeu (3. Ce qui est à l'œuvre — en jeu — dans ce numéro), et analyser les malentendus construits sur ce qui ne se dit pas (4. Théologie/psychanalyse : un parcours des malentendus).

De la première à la quatrième partie se dessine en parallèle un autre parcours où une barre s'est substituée au « et » qui était entre théologie et psychanalyse : théologie / psychanalyse. Cette barre tient à des conséquences ou conditions de possibilité pour un lieu de parole de la théolo-

3. À la lecture du conte *La lettre volée* de Poe, on peut dire qu'une lettre tarde parfois à arriver à destination. Avec la psychanalyse, l'expéditeur reçoit son propre message sous une forme inversée. Même si le support du message a été modifié et recyclé au point de revêtir une forme étrangère, il finit par boucler le trajet.

4. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu* (Cogitatio Fidei 176), Paris, Cerf, 1996.

gie avec la psychanalyse. Le fait que ces conditions apparaissent dans un travail d'*après-coup* ne relève pas du hasard. Il tient à l'expérience du travail analytique et du désir qui vient à chaque fois modifier la donne. En conséquence, la précédente présentation en quatre parties se prête à une autre version. Ce qui se dit d'un champ *au sujet de l'autre* peut se transformer en un lieu d'émergence du *sujet de l'inconscient* — sujet parlant du discours de l'Autre de la psychanalyse — qui se situe en tension avec la subjectivité réflexive de la théologie.

La théologie et la psychanalyse sont traversées par le champ de la parole et du langage. De la Genèse, le langage biblique laisse entendre que la parole *crée* en séparant. L'inconscient freudien quant à lui *se crée* des écarts de langage, en jouant des mots; ça⁵ advient comme parlant à travers les masques de la personnalité. Curieusement, on n'arrête pas la parole mais c'est la parole qui coupe. Par exemple, on dit à quelqu'un qu'il nous a *coupé* la parole. Est-ce à dire que la parole ne s'arrête pas et ne peut qu'être scandée, c'est-à-dire coupée? Tel un lapsus qui surprend, l'inconscient est une *coupure en acte* dans la parole, et la conséquence est un effet de *sujet* bien particulier — celui de l'inconscient et du désir.

Quand des théologiennes et des théologiens parlent et écrivent, la *coupure*⁶ agit aussi de telle sorte que de l'inconscient peut *se créer* des effets parlant de ce *sujet* du désir que la conscience préfère parfois ne pas entendre.

Quand théologie et psychanalyse se coupent la parole, allant parfois jusqu'à vouloir faire taire l'autre, que risquent-elles de faire advenir malgré

5. *Es* allemand, *ça* freudien.

6. Qu'est-ce qu'une coupure? Si en elle-même elle n'est rien, ce rien de la coupure ne *crée* rien de moins qu'une pulsation avec un temps d'ouverture, une béance, un espace, une entame, etc., puis un temps de fermeture. L'incise qui entame un tissu du corps marque ainsi le temps: désormais, il y aura eu un avant et, du fait de la coupure, un après le passage de celle-ci. Le corps ne sera plus ce qu'il était, il n'en sort pas indemne.

L'insaisissable moment de la coupure où le tranchant s'est avivé, lui, il se perd dans *l'acte* — cet instant où le corps crie de douleur car il ne supporte pas encore les traces qui sont en train de s'inscrire. En dépit de la perte de la coupure dans l'acte, c'est de l'acte qu'un effet du sujet de l'inconscient advient à travers la coupure de la parole. Cet effet, il se donne à lire en *après-coup*, comme sur un corps qui en porte encore des cicatrices, soient les traces de l'entame qui s'effacent.

elles? Tels deux corps qui ont vécu l'épreuve d'une coupure, les sujets de la psychanalyse et de la théologie différent, se situent en tension et risquent à chaque rencontre de ne pas en ressortir indemnes.

Commençons d'abord par situer certains *mouvements* qui habitent les champs théologique et psychanalytique afin de relever des similitudes et des différences entre eux.

1. La théologie et la psychanalyse: une lecture en mouvement

1.1. *Mouvement de soupçon de la théologie*

à l'égard d'une psychanalyse en sursis: la mort de l'autre

D'aucuns se plaisent à rappeler la fin de l'une ou de l'autre. Au Québec, la fermeture de départements universitaires de théologie ranime le spectre d'une assimilation de celle-ci par les sciences des religions. Sous couvert d'un apport de la psychologie des religions à la théologie, on utilise la psychanalyse en tant que science humaine⁷, et ainsi la théologie bénéficie indirectement d'un regain de crédibilité. La redevance de la théologie serait cher payée puisque cette collaboration comporte un revers. En

-
7. Lorsqu'on songe au milieu scientifique dans lequel la psychanalyse a pris naissance, l'inscription de celle-ci dans le champ des sciences humaines ne va pas de soi. Si bénéfique il y a, la psychanalyse en retire aussi un double discrédit. Pour une part, elle ne répondrait pas aux critères scientifiques de reproduction des expériences — ce qui met en question le statut de la clinique —, pas plus qu'à celui poppérien de la réfutabilité.

En outre, les interprétations de sa place dans les sciences humaines sont multiples et parfois opposées chez un même auteur. Ainsi, J. Whitebook reprend les propos de J.-A. Miller sur la façon, ou plutôt les façons, dont Foucault situe la psychanalyse :

Foucault « cherche les procédés qui vont [lui] permettre de gommer la rupture qui a lieu avec Freud ». Il [Miller] affirme que la place qu'occupe la psychanalyse dans *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité, t. 1)* est symétrique et inverse à celle qu'elle occupe dans *Les mots et les choses*. Si *Les mots et les choses* faisaient l'éloge de la psychanalyse en tant que contre-science d'une importance cruciale pouvant guider l'archéologue dans sa critique de l'humanisme, elle est maintenant devenue l'objet d'une critique de type archéologique.

J. WHITEBOOK, « Freud, Foucault et "le dialogue avec la déraison" », dans M.-C. DURIEUX et A. FINE, dir., *Sur les controverses américaines dans la psychanalyse* (Monographies de psychanalyse, Revue française de Psychanalyse - RFP), Paris, PUF, 2000, p. 65-83 (ici p. 76-78).

effet, la critique psychanalytique de la religion a resurgi sur le travail théologique. Faut-il aller jusqu'à envisager une théologie sans religion comme seule issue possible ? Amer retour du pendule puisqu'il s'avère difficile d'ignorer que ce sont des théologiens, parfois prêtres ou religieux, qui ont largement contribué à faire connaître la psychanalyse.

Quant à la psychanalyse, elle peut difficilement nier la présence d'un jugement acerbe sur son efficacité thérapeutique et son caractère scientifique⁸. Aussi, il ne manque pas de prophètes de malheur pour annoncer sa mort, sa résorption à des produits dérivés de la psychiatrie ou à des branches psychothérapeutiques en tout genre :

Mais la psychanalyse elle-même n'aurait-elle pas fait son temps ? On pourrait le penser à la vue des gros titres de la presse hebdomadaire qui annonce sa mort imminente (de la psychanalyse), empoisonnée par les benzodiazépines et les neuroleptiques, étouffée par la pression des psychothérapies *nioulouques* [new look] — de l'analyse transactionnelle au *rebirth*, en passant par les thérapies cognitives et l'hypnose réveillée —, poignardée par les généticiens. À ce régime, la *talking cure* devrait être enterrée depuis belle lurette⁹.

Pour ce qui a trait aux relations de la théologie avec la psychanalyse, les psychanalystes gardent une distance prudente, voire une méfiance affichée. Ils n'apprécient guère la comparaison entre leurs querelles d'école et les guerres de clocher. Cela dit, les encyclopédies sur le judaïsme et autres pièces de sculpture du musée de Freud en Grande-Bretagne peuvent témoigner à elles seules de la richesse incommensurable des croyances et des religions comme matériel d'intérêt pour l'investigation psychanalytique.

Si les périodes d'apogée de la psychanalyse et de la théologie appartiennent au passé, les difficultés rencontrées par chacune risquent-elles de compromettre leur collaboration fructueuse mais parfois malhabile ?

-
8. Une des critiques souvent mise en avant est celle de A. GRÜNBAUM, « How scientific is Psychoanalysis ? », dans R. STERN, L. HOROWITZ et J. LYNES, dir., *Science and Psychotherapy*, New York, New Haven Press, 1977.
 9. O. SAINT-DROME, *Dictionnaire inespéré de 55 termes visités par Jacques Lacan* (Point-Virgule), Paris, Seuil, 1994, p. 14.

1.2. *Mouvement d'absence de distinction dans l'utilisation des concepts psychanalytiques et théologiques : un festin de Thyeste ?*

Une des difficultés communes aux champs psychanalytique et théologique réside dans le contenu associé à leurs concepts respectifs. En dépit de l'annonce d'un temps révolu pour la psychanalyse, l'auteur de l'extrait précédent a néanmoins écrit un dictionnaire des termes lacaniens présentés dans un style plutôt humoristique. Or il est significatif que ce livre débute par cette citation de Lacan : « Du symbolique, du signifiant ou du désir, de ces termes, en fin de compte aucun ne pourra jamais, de mon fait, servir à quiconque de gri-gri intellectuel¹⁰. » Il y a certes matière à méprise si l'on considère à quel point certaines formulations de Lacan ont eu vite fait de revêtir une allure fétichiste. Par exemple, asséner que « le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant » en pleine période structuraliste n'est pas sans soulever l'incohérence quant à la place même du sujet qui se trouve remis en cause. Et que dire de l'incongruité proférant qu'« il n'y a pas de rapport sexuel » alors que la libération dite sexuelle se trouvait à son acmé ?

De tels énoncés peuvent relever de l'ineptie s'ils ne sont pas articulés avec consistance ou maintenus sans une ouverture à en répondre. Si le *dessein* de Lacan vise à ce que ses concepts publiquement soutenus pendant plus de vingt-cinq ans ne servent pas à ronronner, l'usage à tire-larigot de certains aphorismes lui donne raison puisque l'impression d'ésotérisme qu'il provoque suscite encore aujourd'hui le ridicule. A *contrario*, faut-il exiger que chaque utilisation d'un terme lacanien refasse le résumé d'un parcours de vingt-cinq ans pour être crédible ?

Les tendances visant à réduire le corpus lacanien demeurent prolifiques. Tenant compte uniquement des dimensions anthropologique et linguistique qui ont retenu l'attention¹¹ jusqu'à la période des années 1960

10. SAINT-DRÔME, *Dictionnaire inespéré*, p. 5.

11. L'extrait suivant d'un dictionnaire encyclopédique exprime que ces deux dimensions ont marqué la culture de cette période. L'apport du psychanalyste français J. Lacan est situé en faisant référence à la linguistique et à l'anthropologie structurale : « Chef de file de l'École freudienne de Paris, il a contribué, tout en prônant un retour à Freud, à ouvrir le champ de la psychanalyse, en fondant sa théorie sur les découvertes de la linguistique et de l'anthropologie structurale. Dès 1936, avec sa description du stade du miroir, il isole le registre de l'imaginaire et du symbolique, il

avec la parution des *Écrits*¹², il n'est pas inhabituel de trouver une utilisation malavisée de la psychanalyse comme anthropologie du langage (particulièrement en théologie)¹³. Le primat du symbolique comme médiation langagière, laquelle agirait comme une bouée du signifiant submergeant les immondices de l'imaginaire, a allié théologie et psychanalyse lacanienne pour le meilleur, et pour le pire ! Une autre tendance réductrice vise à soustraire du corpus lacanien toute la dimension de l'action analytique qui ne se résume pas dans l'interprétation : style, énonciation, pulsion, mathèmes, topologie¹⁴, etc. Alors que les théologues et théologiens ont affaire à une dimension similaire, elles et ils réagissent pourtant de la même façon que certaines personnes du milieu psychanalytique¹⁵.

montre que l'inconscient doit être interprété comme un langage et institue les linéaments d'une théorie du sujet. » *Dictionnaire encyclopédique Larousse*, Paris, Librairie Larousse, 1979, p. 788. (Nous soulignons.)

Lacan avait déjà fait part du souhait de ne pas livrer son enseignement sous la forme d'un comprimé en dépit du fait qu'il songeait de façon réaliste au « résumé en trois lignes » qui paraisse inévitablement dans les manuels après un certain temps.

12. J. LACAN, *Écrits* (Le champ freudien), Paris, Seuil, 1966.
13. En plus des versants linguistique et anthropologique, l'écriture et les avancées conceptuelles développées par Lacan ont permis d'ouvrir le champ psychanalytique à d'autres influences que celles du milieu restreint de la psychiatrie. Par exemple, les références de Lacan à des philosophes (Socrate, Aristote, Descartes, Kant, Hegel...) et à des secteurs des mathématiques (logique, théorie des nombres, des ensembles, des surfaces, des graphes, nœuds, etc.) s'avèrent nombreuses. Ces nouvelles perspectives ont eu des répercussions en théologie (le lieu de l'Autre, mystique et jouissance, *Dieu est inconscient*, le *Filioque*, une théologie de l'Esprit et de la Lettre, etc.). Il paraît donc assez réducteur, tout autant pour la théologie que pour la psychanalyse, de ramener l'influence lacanienne à une référence au langage située dans la foulée de Heidegger et du structuralisme saussurien.
14. La présence du versant topologique dès les premières années de l'enseignement public de Lacan n'aura rien de rassurant pour les personnes qui voudraient l'ignorer.
15. Précisons que la dimension qualifiée de topologique de l'apport de Lacan a suscité un dialogue et provoqué un intérêt de la part de mathématiciens (P. Soury, J.-M. Vappereau, R. Guitart...). En dépit des publications scientifiques de ces derniers, que les détracteurs ne lisent surtout pas — tout autant que les textes de Lacan —, certains ne se gênent pas pour afficher leur primauté en évoquant des raisons complètement opposées. Les uns prétendent remettre en cause la crédibilité de ce qu'ils ne sont pas encore arrivés à interpréter et crient de façon tonitruante à l'imposture intellectuelle (par exemple, A. Sokal). Les autres dénoncent la pertinence de la

Le sort réservé aux propos freudiens sur l'Œdipe ne s'avère guère plus enviable. Vulgarisés à satiété, les concepts psychanalytiques n'ont-ils pas été évidés de leur cohérence, conduits à la dérision, et usés jusqu'à perdre leur lustre et leur substance de sens? Mésusée sans vergogne, l'articulation conceptuelle de la psychanalyse s'achemine alors vers une perte de noblesse, une absence de distinction. Ce *destin* si funeste¹⁶ pour-

dimension topologique pour la psychanalyse en prétextant qu'une telle écriture procurerait une mainmise trop efficace sur la psychanalyse, au point d'évacuer la notion d'inconscient (par exemple P. Legendre).

La teneur des propos précédents n'est pas inusitée. La propension à critiquer en se contentant de lire *un peu* se retrouve aussi en théologie. Avec nuance, citons successivement quelques extraits de Maurice Bellet :

L'un des motifs (je pense) du style « impossible » de Lacan, de son obscurité délibérée, c'est sans doute d'assumer, dans un discours du psychanalyste, cette situation même : il n'y a plus moyen d'en parler que dans une torsion du discours qui fasse échapper l'objet. Mais cela même risque d'être repris, avec une force *accrue*, comme discours du savoir ; marqué par le côté abscons du verbe, le savoir devient invisible. (*La théorie du fou*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977, p. 102)

... ou bien rhétorique incompréhensible, cherchant à faire apercevoir, par la déception sciemment provoquée, l'autre discours, qui ne se dit pas (lecteurs de Lacan, vous en savez quelque chose). (*La théorie du fou*, p. 52)

Le lacanisme a encore modifié le paysage : certains, analysés ou analystes, trouvent du côté de l'Autre et du manque — du désir marqué du manque — de belles analogies avec le Dieu ineffable et sa présence en nous, qui se vit justement comme désir impossible à combler. (*Le lieu perdu*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 47)

Quant au rapport à la lecture du corpus lacanien, un entretien mené par l'auteur d'une thèse, intitulée *L'expérience du point-lieu chez Maurice Bellet. Étude d'un parcours discursif*, révèle que Bellet « n'a pas fait "d'école psychanalytique". Il a lu Freud, un peu Lacan, et il a fait une analyse » (D. LAGACÉ-ROY, Entretien du 3 novembre 1999).

16. Voir J. LACAN, « Le séminaire sur "La lettre volée" », dans *Écrits*, p. 14 et 40.

Le parcours du texte de Lacan sur *La lettre volée* effectue un passage du *dessein* au *destin*. Si le trajet d'un parcours nous ramène au point de départ, est-ce que les éléments du début qui seront trouvés au retour seront encore exactement les mêmes? La répétition psychanalytique pose l'articulation à la fois du semblable et du différent faisant retour en un même lieu. Aussi, la question de la contradiction et de son non-rapport à l'inconscient se pose d'entrée de jeu.

Pour Lacan, le conte *La lettre volée* de Poe met en scène la cohérence d'une telle articulation des contraires sans faire obstacle à ce qu'« une lettre arrive toujours à destination » (LACAN, « Le séminaire sur "La lettre volée" », p. 41). Nous en soulignons la trajectoire car il en est question dans les textes de Jean-Paul Resweber et Roland Sublon.

rait constituer un syndrome de la psychanalyse digne d'un « festin de Thyeste », où Atrée non satisfait d'assouvir sa rivalité en tuant les trois fils de Thyeste, son frère, les fait servir à leur père à l'occasion d'un festin. Et le père pouvait-il arriver encore à distinguer ses propres fils ?

Imaginez qu'à la lecture de ce récit du festin de Thyeste vous éprouviez l'éclair d'un instant une association d'idée avec l'épigraphe du début énonçant la délectation morose des brochettes de mouton par Nasr Eddin. Puis, juste au moment tant convoité, ces dernières se volatilisent mystérieusement pour réapparaître sous une forme semblable mais qui sème soudain le doute quant à leur provenance. Les enfants de Thyeste ayant été rendus méconnaissables, au point d'être transformés en objets de consommation pour un sordide festin, quel serait l'étonnement de leur père en posant tout bonnement l'ignominieuse et insigne question : « Où est passée la viande ? » Et, quelques instants plus tard, il réalise soudain l'abomination : « Et si c'est la viande, où sont passés mes trois fils ? »

Le goût est-il moins amer sur le plan conceptuel lorsque la découverte de l'inconscient freudien se trouve reléguer *indistinctement* à « une espèce définissant dans la réalité psychique le cercle de ce qui n'a pas l'attribut (ou la vertu) de la conscience¹⁷ » ? De la boîte noire des souvenirs de l'enfance en passant par l'origine des temps immémoriaux jusqu'à la finalité inconnue d'une intentionnalité cachée, un tel inconscient a davantage besoin d'un hypnotiseur ou d'un devin que du travail minutieux de lecture du transfert à travers les méandres d'une contrainte de répétition à laquelle se trouvent conviés un analysant et l'écoute d'un analyste :

L'inconscient, à partir de Freud, est une chaîne de signifiants qui quelque part (sur une autre scène, écrit-il) se répète et insiste pour interférer dans les coupures que lui offre le discours effectif et la cogitation qu'il informe¹⁸.

Il serait insidieux de confondre la répétition et l'insistance de la chaîne signifiante issue de la relation analysant/analyste avec le statut de la reproduction expérimentale du laboratoire qui a valeur de vérification. Vouloir mesurer l'efficacité de la psychanalyse selon cette modalité méconnaît la dimension singulière du transfert.

17. J. LACAN, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, p. 830.

18. J. LACAN, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, p. 799.

Face à ces constats, l'indignation, l'émoi¹⁹ ou l'amertume ne suffisent pas. Ne conviendrait-il pas aussi de ne pas sous-estimer de semblables effets dans le champ de la théologie ? Des concepts centraux issus d'articulations théologiques que sont les rapports entre personne/nature en Dieu, substance/accident dans la transsubstantiation, ou corps/chair/âme dans la résurrection en viennent à conduire à du non-sens au fil des siècles. Par exemple, le théologien Karl Rahner souligne une difficulté importante en ce qui a trait au concept de personne. Le lien étroit entre personne et conscience suggéré par la compréhension contemporaine conduit à mésuser du terme même de Trinité, laquelle se compose de trois personnes et une seule conscience. Dès lors, associer étroitement personne et conscience met en porte-à-faux l'élaboration chrétienne au profit d'un trithéisme se composant de trois personnes et donc de trois consciences. Étant donné que la psychanalyse lacanienne pose des limites à l'étendue de la conscience dans le psychisme, il y a lieu de songer à des recoupements avec le questionnement théologique.

Si un écart se dessine entre les concepts et leur utilisation pour la psychanalyse et la théologie, les deux réagissent-elles de façon similaire ?

1.3. *Trois mouvements de repli*

A *minima*, on pourrait penser qu'un corpus théorique ne laisse pas se dissiper son potentiel de sens sans avoir à supporter le surgissement de réactions subjectives. Que peut-on constater actuellement dans les champs théologique et psychanalytique ? On assiste à trois mouvements de repli théorique.

Un premier concerne une tendance à vouloir réguler la définition des termes. Si le déplacement de l'extension des concepts²⁰ s'avère effectif, la multiplication de la publication de dictionnaires, tant en théologie qu'en psychanalyse, trouve sa place.

Un deuxième repli se nourrit des origines ou s'entretient précisément de leur perte. Marcher dans les mêmes pas, retrouver les textes fonda-

19. Voir M. LEFEBVRE, « Divans en émoi. Les pysy face au Parlement », dans *Supplément au Monde* (Les archives du Monde 18393), Paris, Le Monde, 14-15 mars 2004, p. 77-91.

20. Termes utilisés en logique.

teurs, ou encore tenter de s'imprégner de la finalité première, de l'intention originelle : Jésus voulait que... ou Freud a dit que... Rapidement, de telles stratégies reconduisent à une autorité d'interprétation.

Un troisième repli s'appuie sur une instance hiérarchique de sanction provoquant des divisions : déclaration magistérielle, excommunication et schisme, dissolution et multiplication des écoles. Pour l'un, le texte de *Dominus Iesus*²¹ rappelle la droite raison ou la doctrine droite concernant l'universalité du Christ. Pour l'autre, la proscription de l'enseignement lacanien par l'*International Psychoanalytical Association* incite Lacan à commencer son séminaire de l'année 1964 en reprenant les termes d'excommunication et de censure²². Il établit une comparaison avec Spinoza en soulignant l'excommunication majeure (*kherem*) et le caractère irréversible de celle-ci (*chammata*) dont il fut l'objet.

Réglementer le contenu des concepts, retrouver l'origine et la finalité des intentions des maîtres pour exploiter l'argument d'autorité, et laisser la place au jugement hiérarchique faisant office de rectitude, ces trois replis ne sont étrangers ni à la psychanalyse, ni à la théologie dans leurs tentatives de renforcer leur identité respective.

Si une institution psychanalytique écarte un de ses membres influents de son rang, il n'y a pas seulement la sanction d'exclusion qui est en cause mais aussi le fonctionnement du pouvoir et du savoir. Aussi, Lacan va envisager, avec une certaine réserve toutefois, la possibilité suivante : « Je ne suis pas en train de dire — mais ce ne serait pas impossible — que la communauté psychanalytique est une Église²³. » Il poursuit le parallèle en situant la *praxis* analytique en fonction de deux termes, science et religion : « La psychanalyse, qu'elle soit digne ou non de s'inscrire à l'un de ces deux registres, peut même nous éclairer sur ce que nous devons entendre par une science, voire par une religion²⁴. »

On pourrait penser qu'un voisinage entre communauté analytique et Église, puis entre psychanalyse et religion deviendrait rapidement lettre morte. Or les personnes qui, parmi la théologie catholique, douteraient

21. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Dominus Iesus*, Montréal, Fides, 2000, 36 p.

22. J. LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le séminaire, livre XI (1964)*, Paris, Seuil, 1973, p. 7-17.

23. LACAN, *Les quatre concepts*, p. 9.

24. LACAN, *Les quatre concepts*, p. 12.

de la pertinence de s'intéresser de près à la lecture de Freud ou à celle de Lacan ne pourront pas se consoler en lisant Élisabeth Roudinesco. Car, si Lacan place l'ouverture de son séminaire sous l'égide du maître bouddhiste qui interrompt le silence selon la technique zen, Roudinesco ne se gêne pas pour écrire :

Lacan traduit le discours freudien dans une langue familière à la culture catholique. Au long de sa parole, des hommes rompus aux débats théologiques risquent fort de retrouver la Rome du Vatican ou les exercices spirituels d'Ignace de Loyola²⁵.

1.4. Mouvement de soupçon de la psychanalyse à l'égard de la théologie : Freud s'interroge sur la méfiance du milieu théologique ou religieux²⁶ à l'endroit de la psychanalyse

Curieux chiasme ! Le début de notre parcours se situait dans la crainte d'une immixtion psychanalytique rongant la théologie de l'intérieur alors que notre précédent constat referme sa boucle sur un revirement de situation : la culture catholique et ses débats théologiques ont investi le discours freudien, maintes fois perçu comme pourfendeur de la religion. Les propos de Roudinesco évoquent le recours à une traduction du discours freudien pour la culture catholique. Est-ce à dire que les rapports entre psychanalyse et théologie ne peuvent se faire sans une traduction psychanalytique des avancées freudiennes pour la théologie ? Est-ce qu'il y a une telle méconnaissance de l'objet même de la psychanalyse de la part de la culture catholique qu'une telle traduction s'impose ?

D'une certaine façon, on peut se demander si Freud ne soupçonne pas le milieu théologique ou religieux de ne pas vouloir entendre le discours psychanalytique en le réduisant systématiquement à une position antireligieuse. Cette dernière perception, Freud a eu intérêt à ne pas l'ignorer car elle fait peser encore aujourd'hui sur la psychanalyse la suspicion d'un dessein caché, soit nier Dieu et tout idéal moral :

25. É. ROUDINESCO, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. 2, 1925-1985*, Paris, Seuil, 1986, p. 274.

26. À travers ses propos, Freud ne précise pas ici la théologie. Toutefois, par le biais d'une dimension critique à la fois sur les comportements et la dimension religieuse en tant que telle, Freud interpelle aussi le milieu théologique.

On ne saurait nier que celle-ci [la psychanalyse] ne soit ma création, et elle a amplement suscité méfiance et mauvaise volonté : si à présent j'avance des propositions aussi déplaisantes, les gens ne seront que trop aptes à déplacer leurs sentiments de ma personne à la psychanalyse. On peut voir à présent, dira-t-on, où conduit la psychanalyse. Le masque est tombé : elle conduit à nier Dieu et tout idéal moral, ainsi que nous nous en étions toujours doutés. Afin de nous empêcher de nous en apercevoir, on nous avait fait croire que la psychanalyse n'était pas une « conception de l'univers » et ne pourrait jamais en devenir une.

Tout ce vacarme me sera vraiment désagréable à cause de mes nombreux collaborateurs, parmi lesquels un certain nombre ne partage en rien mon attitude envers le problème religieux²⁷.

Selon Freud, les divergences sur la dimension religieuse ne l'empêchent pas de poursuivre ses avancées scientifiques sur le plan psychanalytique. Les critiques *ad hominem* ne semblent pas l'affecter davantage, c'est bien plutôt la place de la psychanalyse qui le préoccupe et revêt un enjeu déterminant :

Et je me posai la question : la publication de cette étude [*L'avenir d'une illusion*] ne pourrait-elle cependant nuire à quelqu'un ? Non pas à une personne, mais à une cause : la cause de la psychanalyse²⁸.

Suivant ce fil de la pérennité de la psychanalyse, la recherche de la place de l'inconscient dans chacune des problématiques apparaît comme une constante. Freud a soutenu que le champ des religions et des pratiques vécues par les croyants ne pouvait être soustrait à la détermination de l'inconscient²⁹. En conséquence, il en dégage des éléments nosographiques qui s'y rattachent : illusion, c'est-à-dire dérivée des désirs humains mais pas nécessairement fausse³⁰, névrose obsessionnelle universelle de

27. S. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1980 (allemand 1948), p. 52-53.

28. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 52.

29. S. FREUD, « Actes obsédants et exercices religieux » (1907), dans *L'avenir d'une illusion*, p. 89. La relecture attentive de l'articulation de ce texte s'avère pertinente. Elle ouvre à la lecture d'un renversement en chiasme que la psychanalyse opère face aux gestes répétitifs des obsessionnels qui n'avaient à cette époque pas de sens alors que la réitération des exercices religieux s'avérait d'emblée significative pour les personnes. Autre temps : les liturgistes pourraient aujourd'hui avoir envie de l'arrivée d'un Freud qui saurait opérer un semblable mouvement à partir des rites religieux.

30. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 44.

l'humanité³¹ qui dispense de se créer une névrose personnelle³², lien avec la psychose hallucinatoire³³, le délire³⁴, etc. Freud s'est aussi intéressé à l'épreuve d'une présence qui n'a point de cesse, celle « d'un sentiment de quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot : d'"océanique"³⁵ » qui s'exprimerait à travers les croyances ou une dimension religieuse. Cela dit, ce sentiment océanique proviendrait de la dynamique œdipienne.

Quoi qu'il en soit de ses hypothèses controversées sur *Moïse et le monothéisme* que Lacan a reprises avec nuances dans son séminaire sur *L'envers de la psychanalyse* (*Le séminaire, livre XVII*), ou de sa correspondance avec le pasteur Pfister, Freud a néanmoins maintenu une nette distinction et une distance bien marquée entre la psychanalyse comme « méthode d'investigation, instrument impartial ³⁶ » et ce qui a trait à la religion. Il ira jusqu'à affirmer que « rien de ce j'ai dit ici [*L'avenir d'une illusion*] contre la valeur réelle de la religion n'avait besoin de la psychanalyse ; tout cela avait déjà été dit par d'autres bien avant qu'il n'y eut de psychanalyse³⁷. » Aussi n'a-t-il pas davantage besoin de la psychanalyse pour dire du bout des lèvres qu'il lui reconnaît un aspect positif : « [...] : la religion a évidemment rendu de grands services à la civilisation, elle a largement contribué à dompter les instincts asociaux, mais elle n'a pas pu aller assez loin dans ce sens³⁸. »

Freud est-il prêt à léguer à d'autres disciplines les résultats de sa critique de la religion afin de ne pas compromettre la pérennité de la psychanalyse ? Il se trouve peut-être au cœur d'un conflit cornélien³⁹

31. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 61.

32. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 62 ; idem, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1979 (allemand 1929), p. 31.

33. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 62.

34. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, p. 27.

35. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, p. 5-16.

36. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 53.

37. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 53. Répétition du même argument, sauf que Freud aurait ajouté « quelques bases psychologiques » à la critique de ses prédécesseurs, à la page 51.

38. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 53.

39. Ce conflit cornélien a des retombées sur le maintien freudien du caractère impartial de la psychanalyse, et sur une asymétrie entre la place de la théologie par rapport à la psychanalyse. Voir §4 du présent texte.

puisque réduire sa critique de la religion à celle de ses prédécesseurs équivaudrait à dire que l'inconscient apporte peu de chose alors que sa découverte lui montre le contraire. Mais le revers de la situation ne s'avère guère plus enviable puisque maintenir la présence de l'inconscient dans le champ des religions le conduit à affronter la méfiance des personnes qui veulent rendre ce champ incompatible à sa découverte. Or Freud ne souscrit pas à une telle incompatibilité. Il soutient plutôt le point de vue de l'impartialité.

1.5. Mouvement lacanien de rapprochement et de séparation entre psychanalyse et théologie

Le ton de certaines affirmations de Lacan tranche par rapport à celui de Freud. Concernant l'attitude des Pères de l'Église au sujet de l'authenticité des dogmes religieux, Freud la qualifie « de l'ordre de la violence » car « les doctrines religieuses sont soustraites aux exigences de la raison⁴⁰ » et ne peuvent que susciter une adhésion individuelle qui ne correspond pas à une vérité acceptable par tous. En parallèle, on peut lire chez Lacan :

J'ai marqué au passage combien nous avons à apprendre sur la structure de la relation du sujet à la vérité comme cause dans la littérature des Pères, voire dans les premières décisions conciliaires. Le rationalisme qui organise la pensée théologique n'est nullement, comme la platitude se l'imagine, affaire de fantaisie⁴¹.

Lacan va jusqu'à considérer un des traités d'Augustin comme un modèle d'ouvrage de théorie :

Le *De Trinitate* ici a tous les caractères d'un ouvrage de théorie et il peut être pris par nous comme un modèle⁴².

Mentionnons la référence au texte biblique du don des Tables de la Loi au Sinaï dont l'énonciation n'est pas sans lien avec le Surmoi :

40. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 39.

41. J. LACAN, « La science et la vérité », dans *Écrits*, p. 873.

42. LACAN, « La science et la vérité », p. 873.

Et découvrir que le Surmoi en son intime impératif est bien « la voix de la conscience » en effet, c'est-à-dire une voix d'abord, et bien vocale, [...] Or, sur ces tables, rien n'est écrit pour qui sait lire hormis les lois de la Parole elle-même⁴³.

Et que dire du rapport à la vérité livré par les Évangiles :

Dans ce genre, les Évangiles, on ne peut pas mieux dire. On ne peut mieux dire de la vérité. C'est de cela qu'il résulte que ce sont des évangiles⁴⁴.

Même en ajoutant les références au sacrifice d'Abraham, à Jérémie et Ézéchiël, à saint Paul, à des mystiques ou des théologiens comme Richard de Saint-Victor⁴⁵, Nicolas de Cuse⁴⁶, saint Thomas d'Aquin et Pierre Teilhard de Chardin, il ne serait pas juste de conclure à une promiscuité exigüe de la psychanalyse lacanienne avec la théologie catholique comme l'affirme Roudinesco⁴⁷. L'association de termes de la théologie avec ceux de la psychanalyse lacanienne produit un reste qui n'est pas à prendre à la légère : « Dieu est inconscient » comme véritable formule de l'athéisme⁴⁸, « [...] il ne peut y avoir de vraiment athées que les théologiens, c'est à savoir ceux qui, de Dieu, en parlent⁴⁹ », « *Les religions, c'est comme les arts, c'est une poubelle, car ça n'a pas la moindre homogénéité*⁵⁰ », « Pour la religion, elle doit bien plutôt nous servir de modèle à ne pas suivre, dans l'institution d'une hiérarchie sociale où se conserve la tradition d'un certain rapport à la vérité comme cause⁵¹. »

Au lieu de se concentrer comme Freud sur la dimension névrotique ou psychotique des comportements religieux, Lacan ouvre des pistes de recherche au premier abord moins cliniques pour la théologie et la psychanalyse : rapport du sujet et de la vérité chez les Pères et dans les Évangiles, importance de saint Augustin pour l'articulation du signifiant, place de la voix et de la parole concernant le Surmoi et la loi mosaïque,

43. J. LACAN, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », dans *Écrits*, p. 684.

44. J. LACAN, *Encore. Le séminaire, livre XX (1972-73)*, Paris, Seuil, 1975, p. 97.

45. LACAN, *Encore*, p. 40.

46. J. LACAN, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le séminaire, livre II (1954-55)*, p. 364.

47. Voir les éléments précédemment cités par É. Roudinesco.

48. LACAN, *Les quatre concepts*, p. 58.

49. LACAN, *Encore*, p. 45.

50. LACAN, *Encore*, p. 103.

51. LACAN, « La science et la vérité », p. 876.

etc. Cela dit, il peut être prématuré de croire que le rapprochement en serait plus aisé comme en témoignent les précédentes expressions.

2. À l'épreuve de l'usage

Oui ! Psychanalyse et théologie entretiennent des rumeurs à leur sujet, et les effets de réverbération sont multiples. Appréciation et méfiance réciproques, tentatives de neutralisation, stratégies communes de replis identitaires, rapprochement et séparation, ces mouvements laissent des traces à travers les bribes qui s'échangent au sujet de la théologie et de la psychanalyse. Aussi, à quel genre de praxis ces mouvements conduisent-ils la théologie et la psychanalyse par rapport à leur champ respectif ? Qu'en résulte-t-il au niveau de leur *valeur d'usage*, c'est-à-dire que se dégage-t-il de signifiant pour le champ théologique et psychanalytique ?

2.1. *Conséquence de l'éclatement du champ psychanalytique pour les rapports avec la théologie*

À partir de leur propre conceptualisation, les débats animant la psychanalyse et la théologie contribuent malgré eux à la création d'un lieu commun, soit l'usure de leurs discours respectifs. Dès lors, les frontières de chacune (théologie et psychanalyse) semblent d'autant plus imprécises et ténues. En dresser un portrait cartographique avec une prétention phénoménologique, voire uniquement descriptive, risque fort de dissimuler à l'avance une série de partis pris tranchant non seulement entre les tensions passées et présentes mais aussi entre les reculs et les avancées de chacun des espaces.

Aux frontières du champ théologique, les débats qui ont cours par exemple autour des termes de sectes, de nouveaux mouvements religieux, de religions minoritaires, etc., ne sont pas sans porter des enjeux sur la précellence d'une perspective vis-à-vis de l'autre, à savoir : sociologique, ou criminologique, ou historique, ou sociopsychologique, ou théologique, etc.

Privilégier une approche sur une autre ne remet pas en question la place d'une discipline comme la théologie, laquelle se compose aussi d'un paysage aux horizons multiples (théologie pratique, théologie féministe, théologie biblique, théologie dogmatique, théologie de la libération, théologie contextuelle, etc.). Or, même à travers des problématiques

différentes, chacune de ces perspectives contribue à sa façon à la construction d'une partie du champ théologique.

Quant au champ psychanalytique, il n'en va pas de même. Comme nous le constaterons dans ce qui suit, le développement de courants américains d'un côté provoque des heurts avec la psychanalyse freudienne de l'autre. Ce ne sont pas seulement les concepts ou les façons de faire qui se révèlent être différents. Il s'agit aussi d'un champ en éclatement où se retrouvent des îlots souvent animés par de vives controverses.

Ignorer cet éclatement voue les rapports avec la théologie à une série de compromission cachée. Aussi avons-nous choisi d'en tenir compte en présentant quelques-unes des tensions qui subsistent puisqu'elles font tenir ensemble quelque chose de psychanalytique dont nous ne tenterons même pas de dessiner le contour. Nous évoquerons simplement un double mouvement qui met en cause le choix d'interlocuteurs psychanalytiques pour la théologie.

2.2. *Différends américains et confusions : les limites d'une description*

Aux frontières du champ psychanalytique⁵², de l'ego psychology à la psychologie du self de Heinz Kohut, du transfert à l'empathie, de la remise en cause du concept de pulsion et de la métapsychologie à « une psychanalyse sans sexualité ⁵³ », il s'agit soit d'une position prenant le contre-pied de Freud⁵⁴, soit d'une remise en cause radicale :

Depuis une quinzaine d'années, on assiste aux États-Unis à une remise en cause radicale de l'orthodoxie⁵⁵ freudienne au nom de la démocratisation de la relation entre l'analysant et l'analyste⁵⁶.

52. DURIEUX et FINE, *Sur les controverses américaines dans la psychanalyse*.

53. P. DENIS, « Heinz Kohut et la "psychologie du self" », dans DURIEUX et FINE, *Sur les controverses américaines dans la psychanalyse*, p. 11-22 (ici p. 18).

54. Voir J. CHASSEGUET-SMIRGEL, « Europe-États-Unis : Import-Export », dans DURIEUX et FINE, *Sur les controverses américaines dans la psychanalyse*, p. 37-45 (ici p. 43).

55. Encore faudrait-il s'entendre sur ce terme ?

56. C. ANZIEU-PREMMEREUR, « Que sont devenues les pulsions ? Histoire des débats américains autour de la métapsychologie », dans DURIEUX et FINE, *Sur les controverses américaines dans la psychanalyse*, p. 22-35 (ici p. 24).

Cette démocratisation américaine, glissement de l'expression du peuple (*dêmos*) à la pression du populaire, fraie d'après ces auteurs le chemin d'une vraie égalité. Dès lors, le glas sonne pour celui qui entre en analyse avec quelqu'un à qui l'on suppose un savoir. Janine Chasseguet-Smirgel note que l'influence du concept de « contenir » développé par Bion va donner lieu à une mutualité autorisant une interchangeabilité des rôles :

C'est l'analyste qui représente le contenant, et le Self ou les parties du Self de l'analysé, le contenu. Cependant, une réciprocité, une interchangeabilité des rôles est possible : « L'analyste peut, à un moment être le contenant et l'analysé le contenu, et à un autre [moment] les rôles peuvent s'inverser⁵⁷. » *Mutualité* (au point où Merton Gill raconte, dans une interview, qu'il a lui-même effectué deux tentatives d'analyse mutuelle) est le terme qui, avec celui d'autorité, revient le plus souvent chez les tenants de ces courants américains⁵⁸.

Suivant cette même logique, l'égalité entre le patient et l'analyste pourrait-elle refléter l'égalité au niveau de la pensée des deux protagonistes ? Dans ce cas, il n'y aurait plus de maître à penser. Et donc, se réclamer de Freud, de Jung ou de Raël ferait peu de différence : la différence, elle, repose sur le fait que j'aime ou que je n'aime pas, ça marche ou ça ne marche pas. Ces changements se répercutent directement dans la pratique :

Sous l'influence d'un psychiatre comme Harry Stack Sullivan, un courant s'est développé dans les années 1970, considérant l'analyse comme une activité essentiellement relationnelle. Puis des analystes comme Stephen Mitchell, au nom de la théorie des relations d'objet, comme Robert Stolorow au nom de la théorie de l'intersubjectivité, à la suite des travaux d'Owen Renik sur le transfert, ont publié de nombreux articles sur la part de la subjectivité de l'analyste dans son travail d'interprétation. On a pu lire ces situations qui nous étonnent, *les confidences d'un analyste à son patient sur ses émotions, ses jugements, ses projets dans le travail analytique*⁵⁹. (Nous soulignons)

57. Voir W. BION, *L'attention et l'interprétation* / trad. par C. Vincent, J. Chambrier-Vincent et J. Bégoïn, Paris, PUF, 1989 (anglais 1970).

58. CHASSEGUET-SMIRGEL, « Europe-États-Unis : Import-Export », p. 43.

59. ANZIEU-PREMMEREUR, « Que sont devenues les pulsions ? », p. 24.

N'y aurait-il pas à poser les questions de l'existence des limites, de la consistance théorique du champ psychanalytique, et de la cohérence avec le concept d'inconscient en cause ?

À travers cette situation d'incongruité, Janine Chasseguet-Smirgel relève l'expression d'une tyrannie :

Le psychanalyste Van Spruiell, au cours d'une table ronde de l'Association psychanalytique américaine, se demandait si l'on n'était pas en train de *substituer à la tyrannie de l'autoritarisme celle de l'égalitarisme*. [...] On comprend que l'on touche ici, à un arrière-plan politique, ce que Mitchell dit lui-même. Et au « politiquement correct ». Mitchell, dans son livre *Hope and Dread in Psychoanalysis*, parle toujours de l'analyste et de l'analysant au féminin. On ne peut qu'être frappé, si l'on relit *De la démocratie en Amérique*, ouvrage publié en 1840, par l'actualité du propos : la démocratie américaine est admirable, mais *la passion de l'égalité peut se fourvoyer et aboutir à diverses formes de tyrannie*⁶⁰. (Nous soulignons)

L'une de ces formes de tyrannie se trouve dans l'absence de distinction entre psychothérapie et psychanalyse :

Ajoutons que l'intersubjectivité telle qu'elle est entendue par certains auteurs aboutit à *une confusion entre psychothérapie et psychanalyse*, puisque c'est la relation, et elle seule, qui guérit (ce qui est partiellement vrai, mais « tout n'est pas dit »)⁶¹.

Au Québec, le retrait de la rubrique « Psychanalystes » des pages jaunes de l'annuaire téléphonique de Montréal et la multiplication des psychothérapies d'*inspiration* dite analytique marquent le pas du nivellement des différences. À ce titre, l'*inspiration* peut aussi mener à l'enthousiasme — en/theos : dieu, *esprit* qui vient dans — de se prendre pour un autre. Si l'efficacité de la psychanalyse est *essentiellement relationnelle*, en quoi se distingue-t-elle de la relation d'aide, du dîner au restaurant, du chamanisme, d'une personne qui conseille, ou de la baise ?

Nous sommes devant la convergence de deux courants. L'insistance du relationnel pour l'un et la passion pour l'égalité des personnes impli-

60. CHASSEGUET-SMIRGEL, « Europe-États-Unis: Import-Export », p. 43.

61. CHASSEGUET-SMIRGEL, « Europe-États-Unis: Import-Export », p. 44. Cette crainte est aussi exprimée en termes de dissolution de la psychanalyse par B. BRUSSET, « Au cœur des divergences », dans DURIEUX et FINE, *Sur les controverses américaines dans la psychanalyse*, p. 85-117 (ici p. 102).

quées (patient et analyste pour reprendre les termes cités précédemment) pour l'autre conduisent à ne plus distinguer les places (le patient pouvant être à la place de l'analyste, vice versa). Aussi une absence de distinction maintient-elle dans une relation duelle entre deux mêmes.

La géométrie variable des points de vue et des perspectives risque de conduire à une absence de distinction non seulement des places mais aussi des bords. En effet, une entreprise qui voudrait recenser les courants actuels, ou une entreprise cartographique qui voudrait suivre le tracé de telles prises de position et qui se façonnerait sur une orthodoxie de convenance, amène à ne pas distinguer entre *no man's land*, ligne de front, poste frontalier, frontière, réserve, clôture, bord et espace, etc. En outre, le portrait des lieux ne manquerait pas d'intérêt à condition qu'on puisse prendre le temps de ne pas courir trop vite afin d'apprécier les contours des enjeux qu'il dessine. Quitte à courir le risque, pourquoi ne pas préciser la mise de départ ?

La part de risque s'avère inévitable. Le contraire laisserait entendre qu'il existe une position idéale située dans un au-delà des tensions, lequel donnerait accès à un point de vue surplombant la rixe, la mêlée, le tout, le tout-Autre, un belvédère absolu. Quant à nous, nous préférons celui d'Escher, avec le croisement des étages supérieur et inférieur — d'une esthétique pointant une impossibilité — à condition de s'inspirer de la démarche du Petit Poucet avec ses cailloux ou de celle du fil d'Ariane de Thésée dans le Labyrinthe.

2.3. Double mouvement à la traversée des frontières psychanalytiques

Soyons clair, lancer les cailloux dans l'autre champ, ou même dans le champ de l'Autre (« s'esquiver de répondre sous prétexte que ce n'est pas ma faute parce qu'il en va de la volonté de Dieu ou d'un mouvement inconscient incontrôlable »), mène à des terres incultes et à l'érection de clôtures de pierre. Les bornes se fixent à jamais et conduisent à ériger des forteresses qui attendent l'apaisement des conflits pour se transformer en ruine. L'image vaut tout autant pour les relations entre les champs théologique et psychanalytique que pour celles régissant les rapports internes de chacun d'eux. Mais la valeur d'usage révèle précisément un autre volet en ce qui concerne le champ psychanalytique. Quelle est l'identité des interlocuteurs que la théologie choisit ?

Une représentation en termes de frontières qui se durcissent s'avère insuffisante si elle ne s'accompagne de la lecture du double mouvement qui les traverse. Dans une direction, les controverses avivent des tensions qui de ce fait expriment effectivement des divisions radicales. Les lacaniens acceptent une supposition de savoir chez l'analyste tandis qu'un certain nombre de courants américains ne la reconnaissent pas. Les uns travaillent avec le concept de pulsion, les autres non. Les uns maintiennent la réalité de l'inconscient comme étant sexuelle alors que les autres l'ignorent. Mais ce n'est que la moitié du tableau. Dans l'autre direction, une *confusion* bien réelle règne entre les uns et les autres comme s'il n'y avait précisément aucune différence.

Les deux directions de ce double mouvement nous plongent dans une situation paradoxale. Alors que les différends sur des *concepts fondamentaux* et des pratiques cliniques prennent un caractère aigu, du même souffle les différences s'estompent dans la représentation qui en est véhiculée. Ce double mouvement exprime-t-il une double identité ? Si tel est le cas, l'ambiguïté resurgit directement sur les rapports avec la théologie. Alors que la théologie croit dialoguer avec la psychanalyse, elle serait en train d'entériner les propos d'un interlocuteur qui se prétend tel mais qui en serait tout autant le pourfendeur. Nous verrons dans la section suivante que la lecture américaine de Foucault a conduit à un tel double mouvement. La situation n'est pas inusitée et s'avère de plus en plus fréquente, c'est-à-dire entreprendre des pourparlers avec des individus qui s'avancent masqués.

Bien que l'enjeu ne soit pas des moindres, moraliser le débat pour en faire une question d'orthodoxie s'avère fréquent. Ainsi, les imposteurs seraient démasqués par une chasse aux sorcières, l'identité des bons et des méchants dévoilés et la rectitude rétablie. Nous retrouvons alors le troisième mouvement de repli se justifiant de la sanction d'une autorité hiérarchique.

En adoptant une orientation différente de celle du repli, l'usage des concepts tout autant que des mots eux-mêmes laisse émerger une valeur qui est en train de se construire et de déterminer des enjeux à partir des différences en acte. Plutôt que de sanctionner les courants psychanalytiques, notre attention se concentre sur la lecture des tensions en présence. Nous suivrons ce parcours à travers le questionnement et l'élaboration de ce numéro.

3. Ce qui est à l'œuvre — en jeu — dans ce numéro

Théologie et psychanalyse, ce que dit l'une au *sujet* de l'autre? De la valeur d'usage à un lieu d'émergence du singulier comme sujet.

Notre travail de lecture en après-coup vise à susciter un espace pour que l'inhabituel puisse émerger avec sa fragilité et sa dimension subversive; un espace pour que l'immanente transcendance de l'ordinaire anime la fougue du théologique; un espace analytique pour que l'irrévérencieux et l'impensable puissent espérer se dire sans la *coulpe* d'une instance hiérarchique de sanction. Poser des questions, interroger et réfléchir sur la cohérence et l'articulation des concepts animent notre chemin.

La provenance diverse des textes (allant de la commande explicitement adressée avant la mise en route du projet à l'interception d'une autre destination pour la publication, jusqu'à la demande extérieure de publier au moment de la préparation) et la pluralité de leurs lieux d'énonciation (théologien, psychanalyste, laïc, prêtre, sociologue, médecin, philosophe, athée — étant donné que certains sont des théologiens psychanalystes lacaniens! — : les combinaisons sont riches et multiples) manifestent qu'il ne s'agit ni de coller une étiquette à chacun, ni de ficeler le numéro avec une thématique donnée à titre de contrainte préalable de sens. D'aucuns pourront se plaindre à en remarquer l'éclatement *apparent* allant de la phénoménologie à la question du deuil.

Souignons plutôt que psychanalyse et théologie se partagent des manques, manque fait au positivisme scientifique: ni l'inconscient et son caractère métapsychologique, ni Dieu ne se prêtent à une telle investigation; manque de distance face aux idéologies patriarcales: la construction œdipienne tout autant que les élaborations trinitaires se retrouvent au ban des considérations féministes. Ces débats plongent au cœur d'un conflit des interprétations et des méthodes où la psychanalyse est souvent réduite à une technique.

En lieu et place de cette réduction, est-il possible d'envisager des trajectoires où psychanalyse et théologie créent une ouverture pour le surgissement de lieux de croisement, où apport et rapports *d'entre deux* tissent l'étoffe de leur sujet?

Cette problématique de mise en route propose un parcours ouvert sur ce qui travaille des chercheurs, tant sur le plan du contenu que sur celui du chemin choisi, quant à leurs lieux théologique et psychanalytique d'écriture. La démarche envisagée ne constitue pas un arrêt sur image.

Elle se nourrit plutôt du travail en cours, quitte à laisser au lecteur le soin d'y revenir pour s'en repaître rétroactivement.

Si la pratique de ces chercheurs se situe selon une perspective freudo-lacanienne et jungienne, on ne saurait leur en tenir rigueur, ni la considérer comme une clôture du champ psychanalytique faisant là office d'exclusion. Le questionnement des auteurs ne s'est pas orienté vers un éventail plus large des multiples courants psychanalytiques, et il nous semblait que les éléments freudiens et lacaniens fournissaient un matériel suffisamment ample pour ouvrir des lieux de passage avec la théologie. Quant au point de vue jungien, il permet de faire ressortir des différences par rapport aux deux autres.

3.1. *Le pouvoir : enjeu idéologique ou espace de parole pour exister ?*

Pour ce qui concerne la dimension idéologique⁶², une lecture transversale des articles la laisse apparaître en sourdine mais elle n'est pas traitée directement, comme le ferait par exemple le féminisme. Elle se révèle comme une forme d'*en deçà*, c'est-à-dire comment aborder la dimension idéologique du champ psychanalytique alors que celui-ci est en plein éclatement, voire voué explicitement à la mort par certains ?

Dénier la présence d'une dimension de pouvoir dans l'écriture et la parole n'est-ce pas déjà en user ? Hannah Arendt mentionne que parler constitue en soi une dimension politique. Relever des situations où la vie des corps est traversée par des rapports de pouvoir est une chose. Différentes sont les perspectives de la théologie qui développe la dimension de la Parole créatrice et du Verbe, ou celles de la psychanalyse lacanienne qui précise que l'inconscient est structuré — et structure notre rapport au monde — comme un langage. Théologie et psychanalyse nous révèlent ainsi que les corps sont traversés non seulement par le pouvoir mais aussi par le langage⁶³. En conséquence, *la volonté* d'éliminer toute situation de pouvoir équivaut-il à éliminer tout langage, c'est-à-dire la possibilité

62. Idéologie prise comme un ensemble de représentations cohérentes dans lesquelles un groupe se reconnaît et se sert pour imposer sa domination.

63. Avec des différences dans l'articulation de Heidegger, « le langage est la maison de l'être ».

même de parler ? Dès lors, réduire au silence et à la disparition, n'est-ce pas éminemment *idéologique*⁶⁴ ?

Lors de discussions préparatoires à ce numéro, cet *en deçà* consistant à faire taire des théologiens psychanalystes est revenu à quelques reprises. Socialement et institutionnellement, la psychanalyse en théologie ne va pas de soi. Le cas de Drewermann n'est pas isolé, et Lemieux le mentionne en parlant de « ces théologiens aventuriers qui sont également psychanalystes » et « quelque peu atypiques » car « on supporte mal leur "pouvoir" déstabilisateur ».

Cet *en deçà* revêt aussi l'aspect d'un processus d'assimilation. Mais une assimilation ne met-elle pas *a minima* deux termes en cause : assimilation entre quoi et quoi ? D'une part, la réponse nous semble multiple du fait même de l'absence de distinction que nous avons relevée précédemment tant au niveau des concepts et de leur articulation que de leur milieu de pratique et de développement. D'autre part, la prise en considération de la conjecture liée à ce processus d'assimilation touche non seulement la façon d'interpréter mais aussi la manière même de lire et de ne pas lire, ce qui pose aussi un enjeu éthique.

3.2. *La psychanalyse au confessionnal :* *un processus d'assimilation en jeu*

Il ne s'agit pas de présenter ici une analyse théologique ou psychanalytique de ce processus d'assimilation. Essayons de l'évoquer à travers un questionnement qui essaie d'en suivre quelques traces.

Alors qu'il fut une période historique où la théologie régnait en maître et où la philosophie en était l'esclave, la présence de la théologie ne semblait pas soulever de doute. La situation actuelle se présente différemment, et nombre de questionnements viennent d'emblée à l'esprit.

Un premier porte sur l'existence même de chacun des lieux : théologie et psychanalyse ont-elles perdu *totalemment* leur *pouvoir* d'inspiration ou de subversion ? À cette question, les contributions à ce numéro fournissent leur réponse⁶⁵. Articuler les divisions de l'âme chez Aristote d'une

64. Précisons qu'une dimension d'idéalisation viendrait alors se greffer à la précédente définition du concept.

65. Considérant les ouvrages connus dans le champ théologique, ajoutons simplement deux auteurs se référant à un point de vue psychanalytique spécifiquement freudolacanian : P. BECKOUCHE, « Le symbolique. Une approche lacanienne pour les

façon telle qu'elle ne repose pas sur une hiérarchie revêt une dimension subversive par rapport aux lectures habituelles. Plutôt que de les confondre dans l'absence de distinction, l'article de Roland Sublon ravive la place de chacune. Subversion n'est pas équivalent à domination.

Un deuxième questionnement découle du précédent et interroge la façon dont on pose la problématique actuellement : est-ce que les critiques actuelles visant à dénoncer ou à éradiquer les idéologies de la théologie et de la psychanalyse nous conduisent vers une fin effective des rapports idéologiques à l'intérieur à la fois de la théologie et de la psychanalyse, et aussi dans leurs relations de l'une avec l'autre ? Bien maligne est la personne qui voudrait jouer au devin⁶⁶ pour prédire la fin prochaine ou l'éradication progressive des abus de pouvoir ! L'orientation du questionnement est plutôt de faire écho à *l'intensité de la tension* en présence, de mentionner la façon dont on use d'*une interprétation de la pratique de la confession*, et de dégager *un troisième questionnement*.

Si plus d'un dénonce, et avec raison, les pouvoirs conduisant à des abus, combien précisent l'apport critique de la théologie ou de la psychanalyse au sein même de l'édification de leur critique ? La situation à l'égard de la psychanalyse freudienne depuis les années 1980 aux États-Unis laisse présager d'une nette amélioration concernant la façon de mener un tel travail : « Il est régulièrement reproché aux institutions analytiques américaines de passer trop de temps dans les écrits de Freud⁶⁷. » Tandis que Freud est considéré comme « fondateur d'un mythe fécond », les contenus de la psychanalyse sont transformés soit du côté de la biologie, soit du côté de la quête de sens⁶⁸ : « toute référence à l'Œdipe paraît totalement périmée », « les fonctions du Moi sont avant tout les manifestations d'une activité biologique », « la psychanalyse devient une théorie de la motivation », « la sexualité devient sensualité dont la source est la quête de sens », « la dimension de l'inconscient a pratiquement disparu ».

sciences sociales », *Le débat*, n° 126 (sept.-oct. 2003), p. 174-191 ; A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Les essais du Collège International de Philosophie), Paris, PUF, 1997, p. 44.

66. Les sociologues qui prévoient dans les années 1970 une perte radicale de la place des religions ont pu être surpris par la montée du bouddhisme, de courants musulmans et islamistes en Europe.

67. ANZIEU-PREMMEREUR, « Que sont devenues les pulsions ? », p. 31.

68. ANZIEU-PREMMEREUR, « Que sont devenues les pulsions ? », p. 32-33.

L'intensité de la tension en présence ressort clairement du point de vue de la réception américaine de la critique de la psychanalyse faite par Michel Foucault. À titre d'exemple, citons J. Whitebook⁶⁹ : « [...] , c'est maintenant la mort de la psychanalyse qui est prévue et même encouragée par les critiques archéologiques de Foucault⁷⁰. » L'absence de lecture critique des textes est une fois de plus rappelée : « Du fait que Foucault, comme nous l'avons noté plus haut, n'aborde jamais les textes psychanalytiques en détail...⁷¹ » Aussi, le nerf de l'argumentation foucauldienne est lié au syntagme *parler du sexe* : « "Parler du sexe" est après tout un concept plutôt indifférencié qui peut englober un très vaste ensemble de phénomènes radicalement hétérogènes et même contradictoires⁷². »

En suivant la distinction de Foucault entre le sexe en tant que constitué biologiquement et un dispositif de sexualité, *la référence à la pratique de la confession* est utilisée par Foucault pour étayer la thèse que la psychanalyse est un dispositif de sexualité et en conséquence participe à une grande stratégie de savoir et de pouvoir. Rappelons que, pour Foucault, le dispositif de la sexualité est :

[...] un dispositif historique : non pas une réalité d'en dessous sur laquelle on exercerait des prises difficiles, mais un grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir⁷³.

La psychanalyse rejoindrait donc la pratique de la confession sous le couvert d'un dispositif de la sexualité qui *incite* au discours, « parler du sexe ». Des propos de Whitebook analysant cette lecture de Foucault, on peut remarquer qu'une équivalence entre péché et culpabilité ne va pas sans réduction et ne saurait être proposée sans aucune considération. Aussi, la réunion dans un même chapeau de la pratique du dire dans l'analyse et celle de l'aveu dans la confession provoque quelques anicroches :

69. Précisons que le texte que nous citons a été traduit de l'américain par A.-L. Hacker.

70. Voir WHITEBOOK, « Freud, Foucault et "le dialogue avec la déraison" », p. 77.

71. WHITEBOOK, « Freud, Foucault et "le dialogue avec la déraison" », p. 78.

72. WHITEBOOK, « Freud, Foucault et "le dialogue avec la déraison" », p. 78.

73. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. 1 : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 139.

Toutefois, sur un plan substantiel, ce qui les distingue est beaucoup plus important que ce qui les réunit. Alors que l'Église s'efforce d'inculquer un sentiment de culpabilité à ses pénitents afin qu'ils aspirent au pardon de leurs péchés, la psychanalyse — qui rejette en principe le concept de péché — a une intention exactement opposée. Elle cherche en effet à analyser le surmoi d'où vient le sentiment de culpabilité afin de donner à l'individu une plus grande liberté intérieure⁷⁴.

À l'occasion du colloque de Royaumont en 1958, Lacan rappelait aux analystes que la direction de la cure analytique ne doit se confondre ni avec une direction de l'individu ni avec la direction de conscience :

Le psychanalyste assurément dirige la cure. Le premier principe de cette cure, celui qu'on lui épelle d'abord, qu'il retrouve partout dans sa formation au point qu'elle s'imprègne, c'est qu'il ne doit point diriger le patient. La direction de conscience, au sens de guide moral qu'un fidèle du catholicisme peut y trouver, est ici exclue radicalement. Si la psychanalyse pose des problèmes à la théologie morale, ce ne sont pas ceux de la direction de conscience, en quoi nous rappelons que la direction de conscience en pose aussi⁷⁵.

Analyser le *processus d'assimilation* de la psychanalyse par le biais d'un dispositif de sexualité, tel que développé par l'entreprise foucauldienne, révèle que cette assimilation conduit à en réduire quelque peu les concepts. Cela dit, le tranchant se dessine sur un autre bord d'une certaine façon, c'est-à-dire au lieu de passage du tracé même de la lecture foucauldienne, selon une version, rappelons-le, américaine. Nous proposons une piste de lecture en suivant le déplacement des frontières qu'elle utilise. Reprenons pas à pas.

Pour définir son propos, Foucault introduit une distinction entre le « sexe », qui est d'une certaine façon « naturellement donné » — c'est-à-dire ancré dans notre constitution biologique et, de ce fait, transhistorique —, et « le dispositif de sexualité », qui est apparu avec la modernité⁷⁶.

La distinction foucauldienne donne lieu à *un troisième questionnement*. La différence entre sexe — en tant que « naturellement donné » —

74. WHITEBOOK, « Freud, Foucault et “le dialogue avec la déraison” », p. 79.

75. LACAN, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir » (1958), dans *Écrits*, p. 586.

76. WHITEBOOK, « Freud, Foucault et “le dialogue avec la déraison” », p. 79.

et dispositif de sexualité manifeste un glissement significatif qui est loin d'être anodin. D'un lieu de lecture lacanien, la distinction foucauldienne constitue un temps de fermeture de l'inconscient freudien. Selon Freud, l'inconscient pose un écart irréductible entre perception et conscience⁷⁷. Le « sexe » foucauldien serait-il, lui, une pure perception ?

Comment la perspective foucauldienne peut-elle prétendre que le « "sexe" comme ancré dans notre constitution biologique » n'est pas non plus un signifiant, une parole, et même un dispositif de sexualité ? Écrire « sexe », cela signifie-t-il qu'il s'agit des organes génitaux (en état de repos, en action, en latence, en attente de Viagra, de priapisme), des hormones, du pénis, du clitoris, des lèvres, du vagin, etc., ou des pensées associées aux précédents termes... ou d'un signifiant ? « Sexe » est-il équivalent à génitalité, et comment cette dernière pourrait-elle être en dehors de tout système de représentation, de toute organisation de la perception ? Qu'en est-il de cette « constitution biologique » ? La biologie n'est-elle pas aussi un dispositif de sexualité ?

On se retrouve devant deux moments de lecture d'un temps de fermeture de l'inconscient. Soit, pourquoi le « sexe » forme-t-il en tant que tel un donné intouchable qui s'impose de lui-même en lui-même et qui, soudain avec la modernité, se trouve à « parler du sexe » sous la force de grande stratégie de savoir et de pouvoir incluant la psychanalyse ? Soit, la psychanalyse aurait-elle réussi à faire « parler du sexe » tellement bien que ce « "sexe" comme ancré dans notre constitution biologique » en viendrait à parler de lui-même en lui-même ?

Cela dit, les deux moments révèlent de façon différente une même soustraction de l'écart freudien et lacanien constitutif de l'inconscient. Freud situe l'inconscient *entre* perception et conscience, et Lacan affirme que l'inconscient est une *coupure en acte* entre le sujet et l'Autre, d'une réalité qui est sexuelle. Aussi Lacan inscrit-il ce lieu de l'écart, qui ne se colmate pas, de formulations comme celle de l'objet petit *a* ou « il n'y a pas de rapport sexuel ». Ici, on pourrait même utiliser une contribution théologique. S'il n'y a de vraiment athées que les théologiens puisque de

77. En référence à la première topique de Freud où l'inconscient est situé dans un espace d'entre-deux. Cet espace est structuré d'une façon mœbienne car la perception est mise en continuité avec la conscience mais elle en est aussi séparée du fait de la pulsation de l'inconscient.

Dieu ils en parlent, alors il n'y a de vraiment antipsychanalytique que la relation analysant-analyste puisque du « sexe » ils en parleraient.

Bref, « parler du sexe » présente un côté antipsychanalytique. La cure analytique n'a pas comme règle de « parler du sexe ». L'émergence de la découverte freudienne ne se fait pas avec l'injonction de « parler du sexe » mais plutôt avec celle d'écouter ce que l'hystérique a à dire et que les autres approches ne voulaient pas entendre. Si la psychanalyse est assimilée à une pratique au confessionnal où le pénitent est invité à “dire ses péchés”, est-ce que la lecture foucauldienne est elle-même une pratique qui a *la volonté* de faire du « sexe » un péché ? Si c'est le cas, le recul s'avère tout autant théologique que psychanalytique.

3.3. *Une spécificité freudienne du champ psychanalytique :
une éthique qui se soutient d'un pouvoir
dont elle ne dispose qu'à la condition de ne pas en user*

La lecture américaine de Foucault conduit à un effet de retour que l'on ne peut s'empêcher de noter. Si l'on suit de près les divisions opérantes entre divers courants américains, elles reproduisent d'une certaine façon le point de départ de Freud dans sa division entre perception (versant scientifique) et conscience (versant du sens)⁷⁸. Sur le versant scientifique, certains maintiennent la psychanalyse du côté des sciences de la nature comme la biologie et tentent d'appliquer à celle-ci les modèles des sciences empiriques (Grünbaum). Sur le versant du sens, certains considèrent la psychanalyse comme une quête de sens, voire comme une herméneutique (influence de Ricœur incluant la narrativité). B. Brusset dresse un portrait de la situation après la critique de la psychanalyse faite par Grünbaum :

Or, beaucoup de célèbres psychanalystes américains estiment nécessaire la poursuite de recherches scientifiques quantitatives : Luborsky et Spence (1978), et d'articulation avec la biologie, tandis que d'autres estiment que la psychanalyse comme « science du sens », sinon comme herméneutique, relève d'autres méthodes⁷⁹.

78. Voir *À-propos*, dans ce numéro.

79. BRUSSET, « Au cœur des divergences », p. 96.

Alors que Freud tenait ensemble ces deux directions, tout en maintenant leur distinction par l'écart du statut même de l'inconscient, est-ce une ironie du sort que la place de l'inconscient freudien se soit écrite aux États-Unis d'une séparation au sein même de ce qui peut encore rester de la psychanalyse ?

Il faudrait être prudent en ce qui concerne l'interprétation de Foucault. Nous avons montré qu'il s'agissait d'une lecture américaine et non de ce qui a pu en être de la position de Foucault au sujet de la psychanalyse. Cela dit, le parcours de Foucault lui-même face à la psychanalyse, allant d'une contre-science ayant une importance cruciale à une composante du dispositif de sexualité à éradiquer, peut recevoir plusieurs interprétations. Les foucauldien en débattront.

Pour notre part, le parcours suivi pourrait conduire à penser que l'influence foucauldienne a mené à la reproduction d'une séparation bien freudienne à laquelle il manque cependant la découverte de l'inconscient qui attend toujours entre les deux ! Cette pensée est sans doute frivole puisque « [...] toute référence à la première topique [freudienne où l'inconscient s'inscrit de l'écart entre perception et conscience] a disparu, [...] »⁸⁰. Mesurer l'efficacité de la psychanalyse sans le tranchant de l'inconscient peut-il produire un autre résultat que celui équivalent à l'effet placebo ? Les déplacements des lignes de passage posent l'enjeu de l'existence même d'un champ freudien. Si le processus d'assimilation plonge dans le primat et le pouvoir de la relation qui tend à effacer les différences, on peut néanmoins rappeler l'attitude freudienne de ne pas fermer la porte lorsqu'un élément inconnu vient frapper. Pour la direction de la cure et la relation de transfert, Lacan s'inspire de la précédente attitude et propose autre chose que le jeu de la chaise musicale entre analysant et analyste :

Freud ne semble pas toujours très bien s'y retrouver, dans les cas dont il nous a fait part. Et c'est pour cela qu'ils sont si précieux.

Car il a tout de suite reconnu que c'était là le principe de son pouvoir, en quoi il ne se distinguait pas de la suggestion, mais aussi que ce pouvoir ne lui donnait la sortie du problème qu'à la condition de ne pas en user, car c'est alors qu'il prenait tout son développement de transfert⁸¹.

80. ANZIEU-PREMMEREUR, « Que sont devenues les pulsions ? », p. 33.

81. LACAN, « La direction de la cure », dans *Écrits*, p. 596-597.

Lemieux l'exprime à sa façon en parlant d'un pacte de non-agression. Ajoutons simplement que l'éthique du théologien pourrait aussi s'inspirer de la disposition freudienne: de Dieu, ne pas en *user*.

3.4. À force de comprendre, est-ce entendre ?

Pour sa part, l'articulation freudienne entre perception et conscience a constamment soutenu une tension posant deux mouvements contraires, à la fois réunir/séparer, en un même lieu — l'inconscient — où ce n'est pas la contradiction qui pose une limite mais plutôt la répétition et la jouissance. Cette caractéristique de l'inconscient ne signifie pas qu'il dise n'importe quoi. Bien au contraire, il exige de lire l'enchaînement des signifiants dans leur matérialité littérale — l'effet sonore produit par l'assonance, le ton de la voix, les hésitations ou les empressements, la substitution d'un mot à la place d'un autre, la rencontre des contraires, etc. — précisément à cet endroit où le sens va jusqu'à déchoir dans du non-sens, c'est-à-dire dans l'acte manqué qui peut sembler insensé mais qui répond à une autre raison⁸². Suivre le sens risque alors de faire perdre le fil et la teneur d'un tel acte dit manqué. Aussi la psychanalyse freudolacanienne développe-t-elle une autre façon de lire que celle accordant une priorité au sens. Il s'agit de lire avec le rapport littéral des signifiants entre eux. Lacan aborde le concept de Lettre comme « réel du signifiant », c'est-à-dire par l'impossibilité que porte en tant que telle un signifiant isolé de produire du sens lui-même. Qu'est-ce qui se répète à travers l'impossibilité mise en cause dans l'enchaînement des signifiants ? On peut éprouver qu'il ne s'agit ni d'une grille de lecture ni d'une définition, mais plutôt d'un opérateur qui façonne une praxis de lecture et d'écriture. Les textes de Jean-Paul Resweber et Roland Sublon s'y réfèrent explicitement.

Concernant cette manière *littérale* de lire, l'acte manqué fournit un matériel qui peut prendre la valeur d'un enseignement. Son manque constitue une véritable réussite puisqu'il trahit à notre insu. La face cachée d'une personne et de ses relations advient comme un effet de sujet en cet instant de ratage et de méprise. Ce que l'on ne voulait pas dire, même à

82. Cette raison n'est pas que de circonstance, c'est-à-dire liée à la situation concrète et physique du lieu où la personne se situe. Cette raison a aussi une spécificité freudienne: voir J. LACAN, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, p. 493-528.

soi-même, se révèle malgré nous avec une cohérence qui va pourtant à l'encontre d'une maîtrise consciente du sens et du vouloir-dire.

Dans l'analyse, la vérité surgit par ce qui est le représentant le plus manifeste de la méprise — le lapsus, l'action qu'on appelle improprement *manquée*.

Nos actes manqués sont des actes qui réussissent, nos paroles qui achoppent sont des paroles qui avouent. Ils, elles, révèlent une vérité de derrière. À l'intérieur de ce que l'on appelle associations libres, images du rêve, symptômes, se manifeste une parole qui apporte la vérité. Si la découverte freudienne a un sens, c'est celui-là — la vérité rattrape l'erreur au collet dans la méprise⁸³.

Dès lors, vouloir réduire la psychanalyse à une herméneutique du comprendre produit un reste. Certes, ce reste pourrait à son tour être maintenu, avec force, dans la dimension d'un souhait de le comprendre. Et pourtant ce reste se présente avec un autre temps qui n'est pas uniquement celui du comprendre de la pratique analytique⁸⁴. Si l'on se réfère à l'article de Resweber, est-ce seulement une question de « virtualité langagière » (*Sprachlichkeit*) que le dialogue ou la distance temporelle viendraient mettre à l'épreuve ?

Pour un psychanalyste, il serait difficilement acceptable d'évacuer le laps de temps où s'écrit ce non-vouloir comprendre en le réduisant à une résistance. C'est plutôt cette durée, parfois sous forme de silence, et non seulement son résultat, qui s'avère signifiante en tant que telle. Les analysants en savent quelque chose. Pourquoi une personne pleine de raison tient-elle à son symptôme plus qu'à tout autre chose, au point de *n'en rien vouloir savoir* ? Même les personnes en analyse se font payer un lourd écot pour réussir à faire autre chose avec ce reste. Maintes et maintes fois, elles préfèrent répéter ce qui les fait souffrir plutôt que de cerner l'angoisse qui nourrit le symptôme. La détermination des processus inconscients pousse à la limite de la cohérence, du soutenable, du dicible, du sens et, peut-être, du « comprendre ». L'argument, s'il y en a, est celui de la fragilité qu'un psychanalyste se doit éthiquement d'entendre et de lire.

83. J. LACAN, *Les écrits techniques de Freud. Le séminaire, livre I (1953-54)*, Paris, Seuil, p. 292.

84. Voir J. LACAN, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée » (1945), dans *Écrits*, p. 197-213.

L'enjeu n'est pas seulement celui du lieu de l'inconscient et de l'existence de la psychanalyse. Il concerne aussi la place entre théologie et psychanalyse qui s'ouvre et se referme pour qu'un effet de sujet puisse advenir. En conséquence, nous en arrivons à la présentation de trois voies d'articulation entre psychanalyse et vie de foi développées par le théologien Louis Beirnaert⁸⁵.

3.5. *Psychanalyse et vie de foi: deux articulations sans sujet.
En quête d'une troisième voie.*

Beirnaert exprime de quelle façon l'enseignement de Lacan modifie tout autant le rapport à la foi que la perception de la psychanalyse vis-à-vis d'elle-même. Considérer que la psychanalyse conduit automatiquement à l'athéisme serait équivalent à une défense consistant à nier l'écart et la répétition que pose l'inconscient à l'égard d'une finalité consciente. Ou encore, considérer ce qui empêche d'accéder d'emblée à la foi avec les termes d'une résistance névrotique équivaldrait à nier le parcours même de la foi et en conséquence relèverait davantage de l'idéologie :

Dans un certain usage de la psychanalyse comme de la foi, on pourra tenter de parler, à propos de la première, de défense contre la reconnaissance de l'athéisme auquel mènerait de soi la psychanalyse et, dans la seconde, on pourrait évoquer, par un curieux emprunt à la théorie psychanalytique, la résistance névrotique à la foi.

Dans les deux cas, on méconnaît l'insistance de la question, et on élabore un discours qui tente de l'étouffer. Si nous prenons au sérieux les deux persuasions contraires, c'est-à-dire si nous voulons ne pas privilégier l'une par rapport à l'autre, il n'est pas impensable d'écrire que l'une et l'autre manifestent et voilent à la fois une même vérité qui ne peut se dire, et qui est pourtant ce qui soutient et réfute à la fois tous les discours sur « Psychanalyse et foi⁸⁶ ».

85. Les textes de Beirnaert manifestent qu'il a suivi la perspective de Lacan marquée par la place du langage et du signifiant. Par exemple, il est intervenu lors d'une séance du séminaire de Lacan pour présenter sa lecture *De la signification de la parole (De locutionis significatione)* de la première partie du *De magistro* d'Augustin. Voir LACAN, *Les écrits techniques de Freud*, p. 273-286.

86. L. BEIRNAERT, « Psychanalyse et vie de foi », dans *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987, p. 133.

Les propos de la précédente citation tenus par Beirnaert ne consistent pas à prendre la foi comme un élément préalablement posé. La prise en compte de la réitération même des questionnements intarissables apportés par la foi et par la psychanalyse est en cause. La décision de trancher pour l'une ne mènerait, à peu de chose près, qu'à renforcer l'insistance de l'autre. Aussi Beirnaert développe-t-il trois voies d'articulation entre psychanalyse et vie de foi⁸⁷ : réduction/non-réduction, homologie et une troisième qui a trait à un écart irréductible mettant en cause l'avènement d'un sujet.

La première réside en une tentative de réduction d'un champ à l'autre. Ainsi, des contenus de la théologie seraient mis en correspondance directe avec des éléments de la psychanalyse. L'interdit de prononcer le nom ou de dessiner YHWH est lu comme un tabou, le péché comme étant de la culpabilité œdipienne, l'insistance portée à la conception virginale comme un refoulement inconscient du tabou de la virginité ou du complexe de la madone et de la putain, l'eucharistie comme un repas totémique, la religion comme étant un délire, l'absolue nécessité de faire une neuvaine annuelle comme un acte obsédant, etc. Face à une telle perspective, la contrepartie consiste à identifier certains des précédents éléments comme relevant d'un côté pathologique. Mais l'essentiel de la foi, des comportements religieux ou des élaborations théologiques échapperait totalement à une quelconque emprise de la psychanalyse, c'est-à-dire qu'il forme un noyau irréductible et intouchable. Notons que le chemin allant d'une réduction de la psychanalyse, et son athéisme, à une foi non assumée voire refoulée est tout aussi envisageable dans ce type de relation.

La deuxième articulation se construit d'un rapport d'homologie. Cette fois, la démarche ne vise pas spécifiquement une correspondance d'un terme de la foi avec un terme psychanalytique. La relation s'avère plus exigeante d'une certaine façon car elle implique un ensemble d'éléments et leur fonctionnement dans l'un et l'autre champ. Ainsi, elle pourrait consister à lire les récits d'enfance de Luc ou la guérison du fils de la veuve de Naïm, les modèles de la Trinité ou les principaux moments de la vie spirituelle en suivant l'organisation des relations avec le complexe œdipien.

87. Cette triple articulation se retrouve avec des variantes chez d'autres auteurs, comme M. Bellet et D. Stein.

Faisant un retour sur les deux précédentes articulations, Beirnaert partage la même conclusion que le théologien Jacques Pohier, à savoir que le discours de l'homologie ne s'avère pas si différent de celui de la réduction/non-réduction. L'homologie donne lieu à des effets de miroir, c'est-à-dire qu'une tentative visant à modeler le discours issu d'un champ sur les catégories utilisées par l'autre risque de laisser de côté des aspects importants, et en conséquence de conduire à une réduction. On peut comprendre qu'un enfant vivant un rapport de rivalité œdipienne avec son père n'ait pas envie de sanctifier le nom du *Notre Père* du credo, ni d'espérer la poursuite de son règne.

Beirnaert propose de ne pas en rester à la réduction et à l'homologie. Aussi, il oriente la fin de son propos vers une troisième direction, qui, à la différence des deux précédentes, n'est pas nommée explicitement dans son texte *Psychanalyse et vie de foi*. Le style de l'auteur peut suggérer que cette troisième articulation ouvre à une perspective différente, bien qu'elle puisse constamment mener à un retour aux deux précédentes.

Tandis que la réduction et l'homologie misent sur une stratégie de correspondance, quitte à produire du reste, Beirnaert inscrit la troisième sous le signe d'un écart, d'une différence qui ne se résorbe ni en théologie ni en psychanalyse. Une barre entre énonciation et énoncés creuse un écart qui concerne ce qui s'écrit et se dit tant dans le champ de la théologie que dans celui de la psychanalyse. Cet écart n'est pas rien pour autant. L'enseignement de Lacan fait de cet espace le lieu pour qu'un effet de sujet puisse advenir de cet entre-deux. Parler ouvre au possible.

4. Théologie/psychanalyse: un parcours des malentendus

Les mésusages leurrants et mystifiants du discours religieux sont si répandus, et nous y tombons si facilement, que l'interrogation est toujours de saison⁸⁸.

En suivant les voies d'articulation développées par Beirnaert, une relecture des articles de ce numéro nous indique à la fois des écueils et des pistes pour poursuivre *l'invention* d'un espace entre théologie et psychanalyse. Ce parcours met en relief deux conséquences pour que des effets de sujet puissent continuer de surgir.

88. L. BEIRNAERT, « De l'athéisme », dans *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris, Seuil, 1987, p. 127.

Des mouvements de repli ou de correspondance s'avèrent quasi inévitables. Nous sommes souvent incités à lire vite et empressés de retrouver « un équilibre personnel harmonieux », une stabilité pour pouvoir « vivre normalement », comme le rappelle fort judicieusement le texte « Deuil et individuation. Une contribution de la psychanalyse jungienne à la réflexion eschatologique ». Pour un numéro intégrant une lecture des souhaits mortifères à l'endroit de la théologie et de la psychanalyse, une réflexion sur le deuil est de convenance. Certains lecteurs trouveront dans la perspective de Jung les étapes d'un processus d'*individuation* conduisant à la réalisation du *Soi* qui permet de surmonter le « déséquilibre psychique » causé par la perte à laquelle la mort confronte. Cette stratégie face à l'expérience de la mort vise à « générer un équilibre psychique profond et durable, à condition bien sûr que le moi soit assez fort pour supporter cette épreuve ».

La récurrence du terme « équilibre » dans cet article s'avère significative. Aussi, les questions du sens et de Dieu se trouvent-elles pleinement intégrées, voire assimilées, puisque le processus du *Soi* ouvre à « la possibilité de faire l'expérience d'une certaine forme de *sens éternel* » et « met en route vers Dieu, support ontologique du sens ».

Bien que le contenu de ce texte ne porte pas et n'aborde pas la problématique de l'athéisme, des athées ne manqueront pas d'y éprouver un certain malaise. Nous tenons à le relever car, si *Théologiques* est une revue de théologie et de sciences des religions, le présent numéro ne s'adresse pas qu'à des psychanalystes ou à des théologiens dits croyants. Ce malaise peut-il rétroactivement trouver une oreille ? Rappelons que Lemieux reprend dans son texte une citation de Lacan qui laisse entendre que le sens ne se sépare pas facilement de la dimension religieuse. Alors que Lacan avait lui-même fondée l'École freudienne de Paris, il écrit dans la lettre qui en marque la dissolution : « le sens est toujours religieux ».

Quoi qu'il en soit, la perspective de Farmer et Farmer contraste avec les autres textes de façon assez saisissante tant au niveau des concepts psychanalytiques (inconscient en niveaux, pulsion comme instinct selon un schéma hydraulique, renforcement du moi, transfert, etc.) que sur le plan théologique. Cela n'empêche pas de noter une convergence implicite de Farmer et Farmer avec Lemieux sur la pertinence de la psychanalyse. Elle « nous interpelle dans notre rapport à ce qui produit le sens dans nos vies », pour reprendre une formulation de Farmer et Farmer, et conduit à poser un regard critique sur la société. Toutefois, ces réponses

s'inscrivent dans des parcours différents et se dirigent parfois vers des directions opposées.

D'un côté, Farmer et Farmer orientent d'emblée le transfert vers « des repères en vue de l'adaptation au monde extérieur » pour pallier un déséquilibre. De l'autre, Lemieux mentionne aussi le transfert mais en le soutenant plutôt de ce qui précisément ne semble ni adapté ni adaptable, une « propre mal-croyance assumée ». Pour lui, le théologien comme le psychanalyste sont mis en position de recevoir un transfert où le parcours du *sens* — comme appropriation plus *viabile* du rapport au monde — se soutient d'une éthique de non-agression et du pari « d'un sens qui n'est pas là mais qui se révèle dans son *à-venir*, sa découverte, son *invention* ».

Farmer et Farmer présentent un idéal d'équilibre harmonieux et durable avec le Soi. Lemieux envisage plutôt la misère du théologien et la pulsion de mort pour le processus analytique. Pour Lemieux, il est clair que, si théologie et psychanalyse parlent de l'Autre, il ne saurait être question d'une quelconque substitution ou assimilation de l'une à l'autre, pas plus que de « deux réels, ni même de deux dimensions du réel qui s'excluraient ».

Farmer et Farmer abordent le thème de la mort en fonction d'une « individuation » selon des étapes trouvant sens dans un plan plus vaste où s'intègre l'ensemble de la destinée humaine. Pour Lemieux, la direction du travail est pour ainsi dire inverse, bien que son texte — il convient de le mentionner — ne traite pas du deuil. En suivant Freud, il ne s'agit pas d'atténuer, de tempérer ou de résorber la pulsion de mort. Lemieux insiste patiemment sur les multiples effets souvent imprévisibles de la pulsion de mort qui ne cesse de creuser la place d'une impossibilité du sens, d'une *absence* (*ab-sens*) mais que diverses constructions tentent néanmoins de colmater. Que de telles constructions relèvent du matérialisme, de la génétique, du spiritualisme, de la religion, voire de la théologie, la logique freudienne ne peut les accepter d'emblée. En effet, elle « refuse les réponses a priori à la question du sens parce que ces réponses ne peuvent qu'arrêter le processus analytique ».

Se distinguant d'une perspective jungienne, la remarque de Lemieux sur le refus freudien du théisme pour une raison *méthodologique*⁸⁹ n'est pas à prendre à la légère. Elle pose une frontière qui ne se franchit pas

89. Voir BEIRNAERT, « De l'athéisme », p. 124-125.

en restant indemne comme nous le préciserons dans les deux conséquences qui suivront. Aussi avons-nous placé cette contribution au début du parcours de ce numéro. Par sa mise en scène de la pulsion de mort sous un aspect de radicalité, ce texte comporte un volet pédagogique qui introduit à une dimension psychanalytique. Il aborde ainsi la problématique du sens et d'une *absence* de l'Autre — inconscient lacanien comme discours de l'Autre — qui peut difficilement être ignorée par un analysant au cours d'un travail en analyse. Puis il aborde un versant similaire du côté du théologien. De son regard sur l'Autre, le théologien opte pour le risque « de ne pas laisser complètement vide le lieu de l'Autre » et fait le pari d'en attendre la vie.

Des tensions distinguent la contribution de Lemieux et celle de Farmer et Farmer. Par exemple, l'intégration en apparence harmonieuse du point de vue jungien peut compromettre le moteur de l'acte théologique, tel que le présente Lemieux, et la poursuite du processus analytique. En poursuivant quelque peu le parcours de Lemieux avec Resweber, essayons d'évoquer quelques tenants et aboutissants de malaises entre théologie et psychanalyse freudienne à partir de *deux conséquences*.

4.1. *Première conséquence: une asymétrie entre théologie et psychanalyse, deux raisons qui soutiennent l'impartialité de la psychanalyse*

La *première conséquence* a trait à une asymétrie entre théologie et psychanalyse. La psychanalyse n'entre pas en relation avec la théologie de la même façon que cette dernière le fait ou peut le souhaiter. Il s'avère incongru d'envisager des relations entre théologie et psychanalyse sans prendre acte d'une distance vitale qui sépare la psychanalyse de la théologie, au point limite où la psychanalyse en tant que telle n'a rien à attendre d'un apport de la théologie pour *deux* raisons.

Selon la *première raison*, Freud considère que « la psychanalyse est en réalité une méthode d'investigation, un instrument impartial, semblable, pour ainsi dire, au calcul infinitésimal⁹⁰ ». En somme, il devient aussi difficile d'envisager la contribution du discours théologique à l'avancement des méthodes de calcul infinitésimal que l'apport de la religion à la psychanalyse. Cet écart tient à l'impartialité de la psychanalyse. Aussi,

90. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 53.

Freud mentionne que la psychanalyse peut tout autant être utilisée pour contrer que pour appuyer la religion. Ce propos concernant la religion ne nous semble pas inapproprié pour la théologie.

Selon Freud, l'utilisation de la psychanalyse peut être mise à contribution aussi bien pour critiquer que pour fournir un matériel à la théologie. Est-ce réaliste? Reprenons la comparaison de Freud entre la psychanalyse et le calcul infinitésimal pour illustrer la distance qui sépare la psychanalyse de la théologie.

Une contribution du calcul infinitésimal au discours théologique ne semble pas aller de soi. Est-ce ainsi pour la psychanalyse vis-à-vis de la théologie, à savoir que la psychanalyse n'a rien à apporter au discours théologique? Du fait de la revendication freudienne d'impartialité, « d'une stricte neutralité, *a-gnostique* » dira Lemieux, on pourrait penser que la psychanalyse n'a pas à s'immiscer dans le champ de la théologie. Pour cette raison, vouloir dresser un bilan des apports réciproques de la théologie et de la psychanalyse paraît suspect. Aussi convient-il de déplacer le lieu de lecture.

C'est en se situant d'un point de vue critique que l'indifférence semble beaucoup plus difficile à maintenir pour la théologie que pour la psychanalyse. Si l'humain constitue une dimension fondamentale de la réflexion théologique, cette dernière peut difficilement exclure la problématique de l'inconscient. Dès lors, si la psychanalyse risque de semer le trouble dans le champ théologique, il n'en va pas de même d'une critique théologique de la psychanalyse⁹¹. Elle soulèverait un sourire en coin chez les psychanalystes. Ce sourire ne tient pas au fait que les psychanalystes prétendent nier le phénomène de la foi et la pertinence de la théologie comme un travail de la raison qui accompagne le croyant (ou le *mal-croyant*). Bien au contraire, l'intérêt est précisément là. Le rictus analytique repose sur la situation du travail théologique par rapport à celui de la psychanalyse. Là où l'entreprise théologique serait tentée de s'arrêter, l'analyse psychanalytique ne ferait d'une certaine façon que commencer. Ici encore, un renversement s'est opéré.

91. Il ne faudrait pas ignorer la méfiance du monde religieux ou même théologique suscitée par les analyses freudiennes sur la religion. Même si elle relève d'une incompréhension de la perspective psychanalytique, Freud ne la prenait pas à la légère (voir § 1.4) car elle concerne la pérennité de la psychanalyse.

Alors que la théologie et la philosophie soutenaient traditionnellement les questions du sens à donner au travail du physicien ou du mathématicien dans une totalité et une finalité plus englobante, l'intrus psychanalytique vient jouer le trouble-fête en disant : « Qu'êtes-vous en train de dissimuler avec votre construction ? Quel désir habite-t-elle ? » Bien évidemment, la psychanalyse n'est pas la seule à entretenir cette fonction critique qui n'accepte d'emblée ni les contenus ni les démarches ou méthodes utilisées par d'autres disciplines.

Nous pourrions songer à une herméneutique du soupçon comme chez Ricœur. D'autres évoquent un nouveau nihilisme, un retour du pyrrhonisme, ou à l'opposé considèrent l'évidence d'un fondement herméneutique de la psychanalyse comme recherche d'un vouloir-dire. Certes, le visage de l'intrusion psychanalytique ressemble parfois aux précédentes perspectives. En référence à la double articulation de Beirnaert, ces ressemblances peuvent fonctionner comme autant de tentatives de correspondance alimentant les rapports de réduction/non réduction, ou de stratégies d'infiltration utilisant l'homologie au niveau des problématiques. Ainsi, pour pallier l'entrée difficile de la théologie vers la psychanalyse, la réflexion théologique pourrait se servir de l'herméneutique — un peu comme l'option subversive de Bultmann face à Heidegger comme le rappelle Resweber — pour à la fois dissimuler et afficher sa critique de la psychanalyse sur la problématique du sens.

Cela dit, s'agit-il de voies d'évitement ? Ces approches envisagent-elles avec le même tranchant que celui de Freud le postulat repris par Resweber à propos de la psychanalyse : « Tout se passe comme si le sens restait à jamais séparé de la conscience qui le pose... » ? La lecture faite par Resweber de la découverte freudienne marque et relève une séparation du sens et de la conscience qui ne se résorbe pas. Cette séparation n'agit pas comme une exclusion du sens de la conscience. Elle a trait plutôt à une irréductibilité du sens par rapport à ce que la conscience fait venir chaque fois à la signification. Dès lors, l'impartialité de la psychanalyse freudienne ne touche pas seulement à une séparation entre religion et science, foi et raison, conceptions théologiques et approches scientifiques de l'esprit humain. Ce qui est en cause concerne la façon d'aborder le rapport au sens. Du même coup, la distinction entre la psychanalyse jungienne et une conception mystique n'apparaît plus très clairement dans le texte de Farmer et Farmer puisque, dans les deux cas, la production du sens est préalablement déterminée par une cause finale (Dieu,

« destinée humaine », « accès au sens véritable ») inscrite dans une origine (les archétypes) :

Si l'inconscient collectif, par sa structure archétypale, est le reflet de l'interaction phylogénétique entre un organisme vivant et l'environnement physique dans lequel il évolue, c'est donc qu'existe pour la conscience individuelle la possibilité de faire l'expérience d'une certaine forme de *sens éternel*. En fait, pour Jung, l'expérience du Soi équivaut au sentiment mystique d'une connexion intime entre Dieu et les hommes (Farmer et Farmer).

Farmer et Farmer présentent une lecture de la mystique et de la théologie différente de celle de Lemieux. D'un côté, le sens est déjà inscrit quelque part (en Dieu, à l'origine, dans la destinée et dans l'inconscient collectif), tandis que, de l'autre, il reste à inventer puisqu'il est « à jamais séparé de la conscience qui le pose », comme le mentionne Resweber. S'agit-il d'une « orthodoxie » selon Farmer et Farmer ou d'assumer la coupure « entre le sujet et la parole *en acte* », en référence à une formulation lacanienne reprise par Lemieux ? Pour Farmer et Farmer, le parcours du sens est prédéterminé dans un processus de maturation⁹² tandis que pour Lemieux l'écart du sens s'avère structurant, quel que soit le moment : « ... le sens ne se trouve pas d'emblée, ne se découvre pas mais il faut l'inventer, en bricoler les signifiants... ». Pas plus que les autres sciences, que la philosophie, la religion, la théologie ou d'autres visions du monde, la psychanalyse n'est habilitée à donner le sens à la place de la personne. Ainsi, l'impartialité freudienne se soutient d'une *impossibilité* d'ordre structural à cristalliser ou à codifier le rapport au sens. Alors qu'elle se rattache au scientisme, elle ne peut même pas se revendiquer

92. « *Gott ist in Wirklichkeit die effektive stärkste seelische Position, ganz im Sinne des paulinischen Wortes: ihr Gott ist der Bauch.* » « Dieu est la position psychique effectivement la plus forte, exactement dans le sens de l'expression paulinienne : "leur Dieu est le ventre". » (trad. libre) C.G. JUNG, *Psychologie und Religion*, Zurich, Rasher Verlag, 1947, p. 155.

L'expression lacanienne « Dieu est inconscient » s'avère différente. Elle s'inscrit peut-être davantage sur un versant signifiant que religieux (« le sens étant toujours religieux » de toute façon chez Lacan). Dans sa dimension littérale, « Dieu » est un signifiant du langage et en conséquence il structure quelque chose de notre inscription dans la parole. Par exemple, Descartes a pu s'en servir pour poser un lieu qui ne trompe pas le mouvement des pensées du *cogito*.

d'un sens fondé sur une pure objectivité, expérimentale ou même scientifique. Freud précise :

La psychanalyse est, à mon sens, incapable de créer une *Weltanschauung* [conception du monde] qui lui soit particulière. *Elle n'en a pas besoin*, elle est une partie de la science et peut se rattacher à la *Weltanschauung* scientifique. *Mais celle-ci ne mérite guère ce nom pompeux*, car elle ne prend pas tout en considération, elle est trop incomplète, [...] ⁹³. (Nous soulignons)

À la suite de quoi, la psychanalyse n'a pas d'attente vis-à-vis de la théologie si cette dernière maintient une prétention à fournir la signification, à détenir le vrai sens, une finalité englobante, ou une conception du monde.

Selon *une deuxième raison*, la psychanalyse n'a rien à attendre de la théologie car il en va « d'une condition de possibilité de la poursuite de l'analyse ». Lemieux identifie clairement que le recours « à la foi et aux croyances » n'est pas sans conséquence pour la cure analytique.

On pourrait être tenté d'atténuer cette deuxième raison en soutenant que le recours à des constructions de la théologie lors d'une analyse n'est pas la même chose qu'un système de foi et de croyances. Certes, la théologie n'est réductible ni à la foi ni aux croyances. L'esquive consiste plutôt à séparer radicalement le travail théologique de la foi et des croyances pour le reléguer exclusivement à un travail de la raison. Affirmer que le travail théologique ne se soutient ni de la foi ni des croyances, et uniquement de la raison, est-il tenable ?

De façon plus concrète, quelqu'un pourrait objecter à la deuxième raison en mentionnant qu'il n'est tout simplement pas en analyse, ni analysant ni analyste, et *tant pis* pour la psychanalyse si elle n'est pas capable d'intégrer la dimension de la foi dans sa pratique. Et de passer au pas suivant : la théologie est incompatible avec la psychanalyse. Or un tel verdict n'est pas si évident puisqu'il existe des personnes qui, en théologie, ont aussi une pratique de l'analyse. Certes, un tel chemin ne peut se faire sans relire le parcours personnel de nos choix, de nos modalités de satisfaction, de nos fictions, de nos illusions, et des constructions qui se tissent à notre insu.

93. S. FREUD, « Sur une *Weltanschauung*. XXXV^e conférence », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* / trad. par R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984 (allemand 1933), p. 243.

Entre l'incompatibilité et l'impartialité de la psychanalyse par rapport à la théologie s'ouvre peut-être l'espace d'une reconnaissance mutuelle. D'une part, la psychanalyse a peu à attendre de la théologie et, d'autre part, cette dernière risque de compromettre le cœur même de la psychanalyse, c'est-à-dire la cure analytique. Cela dit, la psychanalyse reconnaît pleinement la part de désir inscrit dans les constructions religieuses et théologiques. Aussi le terme d'illusion n'a-t-il pas à être réduit à une dimension péjorative, comme le rappelle Lemieux. Et qu'en est-il d'une véritable reconnaissance de la théologie à l'endroit de la psychanalyse ?

4.2. *Deuxième conséquence: constat et malaises pour les rapports avec la théologie*

Une scansion dans notre parcours conduit à une *deuxième conséquence* pour les rapports entre théologie et psychanalyse. Cette fois, nous la présentons avec une expression double, tenant à la fois du *constat* et du *malaise* reliés à une rencontre qui rate. La possibilité d'une articulation entre théologie et psychanalyse est-elle vouée au particulier de l'expérience analytique de chaque individu, voire aux entretiens en catimini ?

4.2.1. Constat: un dire subversif issu de l'expérience analytique

En ce qui a trait au *constat*, l'impartialité de la psychanalyse a pour effet de révéler un arrière-plan. Le moment singulier de l'expérience analytique commande ce qui resurgira du côté de la foi et de la théologie. Ignorer ce fond de scène voue les rapports entre psychanalyse et théologie à des leurres car ce serait voiler un certain nombre de malentendus. Et pourtant ce sont ces malentendus qui rendent possible, aussi invraisemblable que cela puisse paraître, une rencontre entre les deux champs.

Poursuivant notre parcours, en tension entre la perspective de Beirnaert et l'impartialité de la psychanalyse, le lieu d'émergence d'une articulation entre psychanalyse et théologie devrait se situer du côté de la cure analytique. Puisque les constructions de sens liées à la foi, aux croyances ou à la théologie compromettent la poursuite même du travail analytique, sans lequel la crédibilité d'une conceptualisation psychanalytique ne saurait être concevable, la psychanalyse n'a tout simplement plus lieu d'être pour la théologie. En conséquence, il n'y aurait de cure analytique que pour des personnes n'ayant rien à voir avec la foi ou les

croyances. À l'opposé, ce ne serait pas le cas pour la religion. Quelles que soient les critiques émanant de la psychanalyse, la stabilité de la religion se soutient et se maintient de son lien intrinsèque avec les questions de sens. À la suite de quoi la théologie pourrait maintenir de toute façon sa pertinence comme travail sur le sens dans sa dimension religieuse ou même herméneutique. Si la psychanalyse ouvre un espace pour analyser le désir et les mobiles inconscients de la foi et des croyances, la théologie pourrait avoir tendance à refermer cet espace pour déclarer que l'entreprise analytique est nulle et non avenue.

En apparence, Beirnaert ne semble pas se soucier de cette difficulté⁹⁴. Et pourtant, elle laisse une trace lorsqu'il aborde la perspective de l'homologie et renvoie à l'avis du théologien Jacques Pohier. Ce dernier a fait l'expérience de l'analyse et en a tiré des conséquences jugées provocantes par certains.

Pohier a été conduit à questionner des éléments théologiques aussi déterminants que ceux de la résurrection ou de la morale sexuelle. Que se passe-t-il lorsqu'un analysant décide de faire part des remises en cause radicales auxquelles son analyse le conduit? Doit-il se taire, se limiter à en parler à des personnes de confiance, attendre la fin de son analyse, ou choisir de se compromettre d'une certaine façon envers et contre tous? Les textes écrits par Pohier témoignent de son choix pour le risque d'une parole ouverte et franche. Son credo n'est plus de convenance mais plutôt celui d'un « je » qui assume les énoncés comme « je ne peux plus accepter... je crois en... » Il a vécu l'épreuve, qui ne l'a pas laissé indemne, d'un

94. Bien que Beirnaert présente avec pertinence l'athéisme méthodologique, on peut penser qu'il réduit la dimension de l'impartialité en faisant une lecture de l'athéisme où le discours de l'athée se supporterait d'un savoir, celui de savoir « qu'il n'y a pas de réponse », alors que le discours du chrétien « ne pose jamais son discours explicite en savoir absolu, car dans ce discours même il pose la négativité sous la forme du mystère ». Voir BEIRNAERT, « De l'athéisme », p. 131.

Cette réduction produit un effet de retour. Beirnaert sent le besoin d'insister sur la division entre expérience et discours pour exprimer très judicieusement que ce dernier s'avère défaillant par rapport à un savoir absolu. Cela dit, il semble que la défaillance n'est pas toujours répartie sans parti pris tel que l'exemple précédent le mentionne. De plus, les catégories de discours et d'expérience ne nous semblent pas superposables à l'écart entre énonciation et énoncé. La prise de parole et le discours de l'analysant en analyse ne sont-ils pas en soi une expérience? Voir BEIRNAERT, « Psychanalyse et vie de foi », p. 132-141.

questionnement personnel qu'il est arrivé à partager avec d'autres qui ont pu à leur tour s'en inspirer.

Mentionnons l'exemple d'un autre prêtre qui a déclaré avoir fait une analyse, Maurice Bellet. Avec un style d'écriture quelque peu différent, Bellet a réfléchi sur les rapports entre foi et psychanalyse. Il présente trois modèles⁹⁵ : le concordisme, la différence irréductible et le rapport de succession (suspension de la foi durant l'analyse pour être reconfigurée après). Les ressemblances entre les deux premiers modèles et la première articulation de Beirnaert — réduction/non réduction — sont assez explicites. Comme Beirnaert, Bellet dénonce les limites de ces modèles. Celui de la foi mise entre parenthèses durant une analyse et recomposée différemment après — rapport de succession — ne s'avère guère mieux puisqu'il enfreint la règle analytique de dire ce qui vient à l'esprit.

Bellet s'oriente vers une autre voie mettant en cause une position subjective. Alors que les trois modèles précédents ont tendance à fixer la pensée ou le désir, Bellet opte plutôt pour une place de conteur. Par exemple dans son livre *Thérèse et l'illusion*, il met en scène un récit prenant la forme d'une crise radicale, d'un effondrement. Sa traversée se réalise avec et à travers un personnage, celui de Thérèse⁹⁶, mais ce récit est lui-même intercalé dans un espace autre qui est peut-être le même. En effet, au début et à la fin du livre se déroule une autre situation tirée de la vie personnelle du conteur — une personne aimée meurt sans qu'il la revoit. Comme dans la plupart des livres de Bellet, les références à ses sources psychanalytiques sont ou bien implicites, ou bien effacées. En ce qui a trait à la transmission de ce qui travaille la théologie du lieu de la psychanalyse, à bon entendeur, salut !

A *minima*, ce qui surgit d'une relation analytique entre un analysant et un psychanalyste produit des effets pour le champ théologique qui ne sont pas toujours faciles à dire et qui ne semblent pas aller de soi. Tel est le *constat*. Pour cette raison, le caractère particulier d'une analyse détermine ce qui sera ouvert comme possibilité d'articulation entre psychanalyse et théologie. Cela dit, la théologie condamne-t-elle la personne qui entreprend un travail analytique au dilemme de la répression ou de l'errance du sens que le conte ou la fiction tenterait de pallier ? Cette

95. M. BELLET, « Le déplacement de la question », dans *Foi et psychanalyse*, Bibliothèque d'études psycho-religieuses, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 95-139.

96. M. BELLET, *Thérèse et l'illusion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 111 p.

question conduit à l'autre versant, soit à la prise en considération de malaises qui surgissent et donnent matière à des malentendus.

Plutôt que de s'appliquer à recenser les diverses ramifications de ces malentendus, nous en identifions trois, issus des contributions à ce numéro. Aussi, nous les présentons comme une tension entre des opposés à partir de laquelle un entre-deux pourrait s'élaborer pour la psychanalyse et pour la théologie.

4.2.2. Premier malaise: le lieu de l'Autre

Le *premier malaise* tient au lieu de l'Autre et à l'absence d'une plénitude de sens qui viendrait clore ce lieu. D'un côté, la foi et le contenu théologique viennent arrêter la cure analytique et, de l'autre, il ne s'agit pas de censurer ce qui vient à l'esprit selon la règle analytique. Cette position intenable trouve des échos du côté des mystiques, met en route l'acte théologique et fait travailler le comprendre en songeant à Gadamer: l'on ne comprend jamais mieux, mais tout au plus autrement.

Attendu que ce versant du sens s'avère directement mis en cause par le thème du présent numéro et que la polarisation des débats américains tend à réduire la psychanalyse à une herméneutique, une contribution relative au champ de l'herméneutique s'imposait. Gianni Vattimo est venu corroborer une piste intéressante qui avait attiré notre attention:

Que *Vérité et Méthode* puisse être autre chose qu'une simple philosophie du langage (et du sens) commun, c'est ce que semblent indiquer les études qui, par-delà les différences, ont mis en lumière les analogies entre l'herméneutique gadamérienne et la psychanalyse de Lacan [...]⁹⁷.

La contribution de Resweber distingue différentes orientations dans l'horizon du champ herméneutique qui présentent des ressemblances avec la psychanalyse. Par exemple, si la psychanalyse lacanienne déconstruit le rapport à la conscience et au moi comme sujet, l'herméneutique de Heidegger déconstruit « l'illusion de l'absoluité de la subjectivité qui est la cause de l'errance et des incohérences de notre modernité ». Ou encore, des traits de parenté se retrouvent entre la psychanalyse et l'herméneutique de Gadamer qui prend en compte un « vouloir-dire qui déborde

97. G. VATTIMO, *Éthique de l'interprétation* / trad. par J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991 (italien 1989), p. 230-231.

l'énoncé ». Le discours extérieur devient l'expression d'un discours intérieur qui « énonce ce qui s'annonce d'un sens qui demeure toujours en retrait et que seule une herméneutique du cœur peut délivrer ».

Des points de passage accompagnent aussi la trajectoire de l'herméneutique dans le champ de la théologie. Par exemple, une similarité pourrait se dessiner entre le mouvement de renversement que Bultmann opère sur l'analytique existentielle de Heidegger et celui réalisé par Lemieux par rapport à l'Autre de la psychanalyse. Lemieux situe le théologien sur le versant d'une attente de la vie au creux du manque de l'Autre. En suivant Resweber, l'herméneutique de Bultmann recourt à l'analytique existentielle mais « prolonge ces attendus [de l'existence], en leur appliquant un contenu "existentiel" pour le moins inattendu et, surtout, en corrigeant les structures existentielles elles-mêmes, puisque la "résolution" à la mort se convertit en espoir de résurrection ». Et encore, Resweber ouvre des passerelles à la psychanalyse avec la déconstruction derridienne de l'idée de Révélation comme *différance*. Aussi, il souligne le lien intrinsèque du sens de la religion avec le langage : « [...] le sens de la religion est inhérent au langage qui est réponse (*res-pondere*) à l'appel d'une promesse (*spondere*), attestation, témoignage ».

Non seulement le texte de Resweber fournit une synthèse pour envisager des trajectoires entrecroisées, mais il identifie aussi des points de carrefour touchant, entre autres, le sujet-interprète et la problématique de la vérité par rapport au sujet de la théologie : « Il [le sujet interprète] n'a aucun absolu auquel s'adosser, aucun absolu auquel mesurer l'horizon d'une vérité livrée au dévoilement de l'histoire et de son histoire. C'est peut-être le sujet de la théologie qui éprouve le plus douloureusement cette déprise ou cette dépossession. » Même du côté de l'herméneutique, l'écart du sens au lieu de l'Autre n'est pas appelé à se résorber.

En dépit des multiples pistes ouvertes par cette contribution, sa richesse ne la met certes pas à l'abri de lectures qui prennent la forme d'un repli ou d'une concordance. Des psychanalystes ne manqueront pas de relever la phrase suivante : « elle [la psychanalyse] recourt, d'emblée, à l'herméneutique comme étant l'unique accès possible au dévoilement de l'inconscient ». Et des herméneutes empressés crieront enfin victoire en se trouvant conforter par ce propos de Resweber : « [...] nous sommes tenté de voir, *dans le transfert, un dispositif analogue au cercle herméneutique*, [...] ». Ils pourront se dire que la psychanalyse n'est fondamentalement qu'une herméneutique. Et les psychanalystes de rétorquer, c'est bien plu-

tôt l'herméneutique qui a un fondement psychanalytique. Et le théologien d'affirmer : « Je n'ai aucun besoin d'un dieu que je comprends » repris par Lemieux. Nous pouvons rappeler les effets de miroir que Pohier dénonce concernant les limites de discours de concordance se revendiquant de l'homologie :

Il en résulte une sorte de face-à-face entre deux images [...] les déformations de chacune des deux représentations mises ici face à face ne font qu'augmenter celles de l'autre, comme il en irait de deux miroirs qui se renverraient sans fin une image, les défauts de l'un et l'autre miroir se multipliant à chaque aller et retour d'un miroir à l'autre⁹⁸.

Se replier sur une définition des concepts ne s'avère guère suffisant pour éviter la réduction. Le dialogue entre un *Japonais* (J.) et Heidegger (*un qui demande* : D) sur le concept d'herméneutique donne une idée de l'étendue de ce champ :

J. — Si donc je vous questionne en vue de l'Herméneutique, et si vous me questionnez en vue de notre mot pour *ce qui chez vous s'appelle parole*, nous nous demandons mutuellement le Même.

D. — Manifestement ; c'est pourquoi nous pouvons paisiblement faire confiance au *courant inapparent* de notre entretien [...] ⁹⁹. (Nous soulignons)

98. J. POHIER, *Au nom du Père*, Paris, Cerf, 1972, p. 10.

99. M. HEIDEGGER, « D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande », dans *Acheminement vers la parole* / trad. par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976 (allemand 1959), p. 115-116.

Heureusement que le dialogue ne s'interrompt pas sur cette phrase. Le texte nous met en présence d'un double rapport de traduction : allemand/japonais et allemand/français. Le traducteur français ne manque pas de souligner dès le début l'écart entre "die Sprache" et la parole :

Die Sprache. Ce mot allemand sert à désigner ce que nous nommons *la langue*. Ce n'est pas sans longues hésitations que j'ai pris le parti de traduire globalement *die Sprache* par « la parole ». La raison principale en est qu'il n'existe en français aucun verbe proche du substantif « langue » — alors que *die Sprache* est au contraire le substantif qui dérive du verbe *sprechen* : parler.

Il faudra donc garder en mémoire, chaque fois qu'on lira dans la traduction le mot « parole », que le mot allemand a un sens plus large : *la parole, telle qu'elle est parlée au sein d'une langue*. (HEIDEGGER, « D'un entretien de la parole », p. 11 — nous soulignons.)

Heidegger précise quelque peu ce lien étroit entre herméneutique et *parole* en tant que parlée, dans le cas présent, à travers un dialogue. Il associe un trait (*Zug*) caché, secret ou latent (*verborgen*) à cette parole, « *verborgen Zug* » du texte allemand¹⁰⁰ traduit par « courant inapparent ». Est-ce l'oubli, le fait de dire, ou le refoulement qui soustrait l'apparence ? Le parcours de l'article de Resweber dévoile des accointances multiples de ce champ de la *parole* qui croise et recouvre des régions névralgiques de la théologie et de la psychanalyse. Toutefois, chaque trajectoire configure le contenu des concepts selon les contraintes et la nature du champ qu'elle croise. Aussi Resweber nous invite-t-il aux carrefours en rappelant d'abord la sagesse de la marche d'Aristote où « l'on ne saurait pour autant se réjouir trop tôt ou bien encore s'attrister sans raison ».

En suivant pas à pas les avancées d'Aristote aux points charnières de sa pensée du politique, l'article de Roland Sublon offre des parcours multiples susceptibles d'intéresser tant les psychanalystes (acte, place de la théorie, rapport entre langage et pensée, nomination, pulsion, sujet, Lettre, modalités et écriture, passage du sensible à l'intelligible et réciproquement, etc.) que les personnes en théologie (articulation entre morale et éthique, pertinence du politique, logos, écriture de la vertu et de l'amitié, importance de la prudence, organisation des divisions de l'âme, alternative aux visions fondées sur une hiérarchisation ou sur un nécessitarisme qui évacue l'espace du choix, etc.). Avec l'article d'Arthur Mettayer se dessine une lecture originale du questionnement de Jésus sur son identité dans les textes des synoptiques.

Les perspectives de Sublon et Mettayer fournissent une contribution spécifique à la thématique des rapports entre théologie et psychanalyse. Leur apport singulier se situe au niveau du contenu présenté mais aussi au plan de la mise en acte d'un effet de sujet qui advient des tensions entre théologie et psychanalyse, théologie/psychanalyse. En vue de faire

Comprendre l'herméneutique comme la parole parlée au sein d'une langue, est-ce s'orienter vers le fait de s'inscrire dans un univers langagier particulier, vers une compréhension qui à un moment ou l'autre sera confortée par la signification des mots prévue dans cette langue, ou peut-être, vers d'autres horizons que ceux de la communication verbale comme celui de l'art ?

100. M. HEIDEGGER, « Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden », dans *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Verlag, Günther Neske Pfullingen, 1986 (1959), p. 123.

ressortir ce dernier aspect, il nous semble pertinent d'introduire deux autres malaises qui avivent un *entre-deux* concernant théologie/psychanalyse.

4.2.3. Deuxième malaise : l'interprétation et le corps

Le *deuxième malaise* a trait au lien entre le corps et l'interprétation en psychanalyse. D'un côté, la psychanalyse pose le rapport à une insuffisance structurale du sens qui déplace à chaque fois la fin de la construction. De l'autre, l'insistance lacanienne sur la matérialité du signifiant ne saurait trouver place sans que l'interprétation ne s'arrête pour découper quelque chose mettant en jeu le corps. Ce malaise provoque un malentendu pour la théologie. Si la théologie aborde le rapport au corps avec l'abstraction englobante d'une anthropologie, la psychanalyse s'en méfie car le symptôme a des racines et des manifestations très concrètes dans le corps qui déjoue allègrement les représentations élaborées par les visions anthropologiques ou médicales. L'hystérique est devenue parlante pour Freud à partir du moment où il a su prendre une distance vis-à-vis de l'anthropologie médicale qui ne constatait aucune anomalie qu'elle ne soit en mesure de traiter.

Nous avons vu que l'impartialité structurale à l'égard du sens met l'analysant, tout autant que l'analyste mais d'une façon quelque peu différente, dans une situation intenable : ne pas interrompre le travail analytique avec un contenu de croyance et ne pas censurer ce qui vient à l'esprit. Ce premier malaise n'a pas à disparaître, ni à être atténué. Il peut donner lieu à une mise en route pour analyser les méandres de la pulsion de mort aussi bien dans la cure analytique que dans le travail théologique.

Si la psychanalyse freudienne et lacanienne ne néglige pas l'importance de la pulsion de mort, le parcours analytique n'est pas pour autant un processus pour ne ressasser que de la morosité, ou un triste chemin pour retourner à un passé méphitique, ou encore une autoroute à vitesse illimitée pour s'engouffrer dans la mélancolie sans borne. Une interprétation analytique qui dérive à l'infini sur le bois mort d'un vague à l'âme a-t-elle du corps ? Autant de récifs sur lesquels viendraient s'échouer un travail analytique sans queue ni tête, si ce n'est que de confondre l'empathie et la direction de la cure. La libido, force et énergie de sexuation, constitue l'autre versant de la pulsion de mort.

L'Autre n'est pas un néant d'où pourrait se soutenir une perversion visant à saper chacune des constructions de l'analysant ou visant à affouiller le moindre souvenir pour tenter de reconstituer les limbes du passé. Certes, le lieu de l'Autre en psychanalyse ne complait pas au moi conscient, pas plus qu'il ne le conforte dans sa méconnaissance. Les écarts de langage de l'inconscient, discours de l'Autre, débusquent le moi « hors de lui-même, terrasse son identité pour le propulser là où il ne s'imagine pas être, là où il ne veut pas être », pour reprendre les propos de Lemieux. Mais cet Autre de la psychanalyse n'est ni investi d'une force occulte Autre, ni d'un pouvoir de *Mana*¹⁰¹ qui traduirait de tels effets. L'espace de l'Autre, c'est-à-dire de l'inconscient, n'a de lieu qu'à travers les articulations concrètes des signifiants qui forment le langage : « L'Autre, ce lieu où vient s'inscrire tout ce qui peut s'articuler du signifiant, [...] ¹⁰². »

Comme le précise et le développe l'article de Mettayer, la métaphore et la métonymie peuvent constituer des articulations du signifiant où prennent corps l'identification et le désir. À partir d'exemples choisis, Mettayer dégage finement que « dans sa dimension métaphorique, le signifiant n'est pas une comparaison, mais une identification » et que « l'utilisation de la métonymie, non pas comme figure de style, mais en tant que signifiant, est l'indice d'un désir non assumé par le sujet ».

Quant à Sublon, son texte se structure sur l'autre versant de l'inconscient qui lui aussi ressemble à une figure de style, celle de l'oxymore, mais dont l'articulation signifiante de la Lettre pousse les opposés à la limite de ce qui peut encore supporter leur différence sans tomber dans la contradiction. « Puissance des contraires » qui charpente les constructions du politique, de l'âme, de la vertu, de l'amitié, le *λόγος* aristotélicien lu avec la Lettre s'articule au *πάθος* et « ruine le nécessitarisme théorique de l'Un » pour ouvrir à la possibilité du choix. La dimension du dire et du logos ne peut se réduire à un substitut servant à pallier l'insuffisance de la vision. Il en va de la possibilité d'une éthique qui ne se justifie pas du pouvoir hiérarchique du tyran (primat de l'Un) et qui ne saurait se soustraire à la contingence du sensible (morale) sans pour autant s'en suffire comme dans l'idéologie d'une science sans sujet. Ce faisant, la lecture du

101. Voir LACAN, « Subversion du sujet », p. 821.

102. LACAN, *Encore*, p. 75.

texte d'Aristote conduit à dénoncer « le caractère mortifère de l'éthique qui fait recours à l'Un originaire pour justifier l'institution de la hiérarchie et les hiérarchies instituées incompatibles avec l'inscription du sujet ». Aussi, l'article de Sublon devient incontournable pour ce numéro car l'enjeu est bien celui d'un espace pour qu'un effet de sujet puisse advenir sans tomber pour autant dans le subjectivisme. Tel est l'objet de la troisième impossibilité guettant les rapports entre théologie et psychanalyse.

4.2.4. Troisième malaise: le sujet de l'inconscient

Le *troisième malaise* se situe au niveau du sujet en psychanalyse et en théologie. L'effet de sujet singulier à la psychanalyse tend à être résorbé par une subjectivité réflexive du côté de la théologie.

D'une part, les surgissements inattendus du sujet de l'inconscient peuvent conduire l'analysant à construire et à donner une nouvelle configuration à sa foi, ses croyances ou à son travail théologique pendant l'analyse et après. Le contenu des croyances se dit alors autrement, l'importance n'est plus accordée aux mêmes gestes, la façon d'organiser la pensée se modifie.

D'autre part, ce « je crois maintenant en... » pose un « je » qui n'est pas soustrait pour autant aux déterminations inconscientes mises en acte dans cette prise de parole. Même si les effets de l'inconscient ne sont pas investis de la même façon dans une relation de transfert en dehors de la cure analytique, l'inconscient ne s'avère pas moins opérant après une analyse. Il ne cesse pas d'être « entre le sujet et la parole *en acte* » à l'extérieur du cadre particulier de l'analyse, y compris pour les personnes qui n'ont pas la moindre considération pour la psychanalyse. Aussi, Freud a-t-il bien trouvé le moyen d'écrire une *psychopathologie de la vie quotidienne*. Personne ne détient l'inconscient et peut s'enorgueillir du monopole des rêves et des actes manqués. Mais alors, que vient changer concrètement une analyse si l'inconscient est présent à travers l'expression des croyances ou le travail théologique aussi bien avant qu'après une analyse ?

Vue du champ théologique, la chose la plus manifeste qui risque d'apparaître comme différente sera de dire que la foi, les croyances ou le travail théologique de cette personne sont devenus plus subjectifs. Une fois de plus, certains pourront clamer que la psychanalyse est inutile,

voire dangereuse puisqu'elle personnalise ce qui ne devrait pas l'être. Par exemple, comment se permettre de questionner le désir de Jésus chez les synoptiques ? Que peut-il en être de la part de désir — voire d'*illusion* — constitutif du concept de résurrection qui n'est pas surgi *ex nihilo* ?

Pourtant, l'idée de résurrection n'est pas éternelle puisqu'elle fait suite à une rencontre entre l'influence grecque et un judaïsme en crise. S'il en est ainsi sur le plan historique, pourquoi nier cette possibilité sur le plan d'un parcours personnel ?

Pour rétorquer à l'élan de subjectivisme, qui finira par s'épuiser pense-t-on, la subjectivité réflexive tend à objectiver la Révélation, les textes scripturaires, la dogmatique, la Tradition, l'histoire, les mœurs, la façon de lire un texte, etc.

Théologie et psychanalyse se retrouvent alors sur une voie de réduction où l'objectivation devient le reflet d'une irréductibilité théologique à l'abri de toute considération psychanalytique, celle du désir par exemple. Aussi, cette irréductibilité cache-t-elle l'expression du troisième malaise.

D'une part, le *troisième malaise* pointe la division opérée par la chaîne signifiante comme possibilité d'ouverture pour l'avènement d'un sujet psychanalytique. D'autre part, ce sujet est marqué d'une impossibilité de pérennité en dépit du fait que l'inconscient ne soit pas moins présent que le langage qui en est la cause.

L'entre-deux de l'enchaînement des signifiants se trouve refermer par la subjectivité réflexive de la théologie ou le moi dans sa partie consciente selon la psychanalyse. À chaque fois, la conscience réflexive récolte et recolle la partie manquante pour effacer ce que le discours inconscient tente de faire émerger.

Le *malentendu* consiste à croire que la durée de vie du sujet psychanalytique pourrait être en quelque sorte prolongée par une prise de parole sous l'égide d'un « je ». Ce dernier viendrait-il apposer le label du 110 % « pur analysant » ou marquer la trace indélébile d'un inconscient à ciel ouvert ? Le travail théologique n'aurait plus qu'à recueillir les propos de cette prise de parole pour la policer et l'objectiver dans un contenu théologique. Ce passage entre psychanalyse et théologie peut sembler tout à fait réussi. Et pourtant, il ressemble plutôt à une mascarade car il investit le Je parlant du texte du pouvoir de se signifier lui-même comme sceau de crédibilité de l'inconscient. Lacan relie ce malentendu à la particularité du sujet de l'inconscient à partir du moment où l'on reconnaît que l'inconscient est structuré comme un langage :

La structure du langage une fois reconnue dans l'inconscient, quelle sorte de sujet pouvons-nous lui concevoir ?

On peut tenter, dans un souci de méthode, de partir de la définition strictement linguistique du Je comme signifiant: où il n'est rien que le *shifter* ou indicatif qui dans le sujet de l'énoncé désigne le sujet en tant qu'il parle actuellement.

C'est dire qu'il désigne le sujet de l'énonciation, mais qu'il ne le signifie pas¹⁰³.

Le Je désigne un lieu d'énonciation d'où ça parle actuellement mais sans qu'il puisse signifier le sujet de l'inconscient. De façon équivalente, le lecteur n'est pas soustrait de cette impossibilité à se signifier lui-même. Cette impossibilité tient à notre inscription dans l'ordre des signifiants qui nous précède et auquel nous sommes assujettis, comme le rappelle Mettayer. Aussi, une des particularités de l'enchaînement du signifiant à un autre réside-t-il dans son mode de production. Le signifiant ne produit de la valeur que sur la base d'un rapport différentiel « où aucun [signifiant] ne se soutient que du principe de son opposition à chacun des autres¹⁰⁴ ». Si le sujet de l'inconscient, « ce n'est rien d'autre — [...] — que ce qui glisse dans une chaîne de signifiants¹⁰⁵ », une tentative visant à le signifier avec un seul signifiant, fût-il le Je, le réduit alors à n'avoir aucune valeur.

Cette impossibilité, source de malentendu, a donné lieu à un curieux mélange des genres entre psychanalyse et théologie au niveau de la publication en théologie. La curiosité de la mixtion n'est pas liée à l'originalité des initiatives en tant que telle, ni au style choisi par les auteurs, ni même à la pertinence de tels ouvrages pour la psychanalyse et la théologie. Ce ne sont pas non plus les réactions provoquées par ces publications qui nous paraissent le point le plus intéressant et curieux. La particularité du mélange réfère plutôt à l'opposition radicale des directions qui se mettent en place et qui pourtant répètent le même malaise. Pour ces raisons et pour éviter de catégoriser des ouvrages qui ne peuvent se réduire à une seule caractéristique, nous n'ajouterons aux auteurs déjà mentionnés que Françoise Dolto. Notre perspective consiste à prendre en

103. LACAN, « Subversion du sujet », p. 800.

104. LACAN, « Subversion du sujet », p. 806.

105. LACAN, *Encore*, p. 48.

considération l'opposition des stratégies d'écriture par rapport à l'assimilation du sujet de l'inconscient à la désignation de celui ou de celle qui parle dans le moment présent du texte.

Le style même des ouvrages de F. Dolto et G. Sévérin, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*¹⁰⁶ et *La foi au risque de la psychanalyse*¹⁰⁷, peut ressembler à une tentative de rapprochement avec la cure analytique. L'idée de la transcription d'un entretien à bâtons rompus se référant à des textes des Évangiles ou à des thèmes de la foi constitue la facture même de ces livres : question de Sévérin et *libre association* de Dolto qui parle de sa foi en lien avec son expérience de psychanalyste. Ne s'agit-il pas d'une rencontre réussie entre psychanalyse (voire une psychanalyste) et théologie ?

Si oui, le malaise s'avère bien réel car il ne s'agit ni de théologie — ce que ne prétend pas Dolto d'ailleurs — ni de psychanalyse (par exemple, la libre association n'est pas à confondre avec l'association libre de la cure analytique, l'effacement du ton de la voix, des actes manqués, la place occupée par des concepts de la théorie analytique, etc.). Du point de vue de la théologie face à la psychanalyse, l'effet de subjectivisme devient tout aussi réel que l'utilisation du « Je » qui énonce sa réflexion. Le sujet de l'inconscient se referme pour n'être plus que l'indication d'une personne qui parle.

Une stratégie opposée se retrouve dans les tentatives de réduction mentionnées précédemment par Beirnaert. La psychanalyse se trouve alors assimilée à une technique ou à une grille de lecture théorique où les mailles de la passoire prétendraient séparer l'ivraie du bon grain. Ce cas de figure évoque celui d'une science sans sujet. Dans cette perspective, le sujet de l'inconscient est assimilé à la désignation de concepts qui détermineraient ce qui est parlant et ce qui ne l'est pas, ce qui est pertinent et ce qui ne mérite pas d'être dit.

Les deux précédentes stratégies d'écriture des rapports entre psychanalyse et théologie répètent sur des trajectoires distinctes une même assimilation du sujet de l'inconscient. Vouloir objectiver le subjectivisme par l'introduction d'éléments théoriques ou, à l'inverse, subjectiver la

106. F. DOLTO et G. SÉVÉRIN, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, t. 1 et t. 2 : *Jésus et le désir* (Points Essais 111 et 145), Paris, Seuil, 1980 (1977).

107. F. DOLTO et G. SÉVÉRIN, *La foi au risque de la psychanalyse*, Paris, J.-P. Delarge, 1981.

neutralité objective d'une technique par l'insertion de bribes intimistes d'un parcours analytique risquent d'apparaître comme des tentatives de racolage ou de rapiéçage.

Ces perspectives ont certainement leur valeur et leur pertinence mais peut-être pour autre chose qu'un rapport entre théologie et psychanalyse. Quoi qu'il en soit, il apparaît que les perspectives de réduction/non réduction et d'homologie présentées par Beirnaert mènent à des impasses car elles se fondent sur une visée de correspondance et constituent des articulations sans sujet. Mais introduire le sujet de l'inconscient ne va pas de soi comme le manifeste les tentatives aboutissant au subjectivisme, ou à une objectivité technique comme contrepartie.

Cela dit, les articles de Sublon et Mettayer ne cachent pas leur source psychanalytique. Ils n'utilisent pas non plus le Je pour signifier qu'il y a du sujet parlant. À la suite de Roland Barthes, Lemieux met sur le chemin d'une *venue à la parole*. Sublon invite à nommer et à écrire, en ce lieu de la rencontre des contraires, « une écriture du vivant ». Ni Sublon ni Mettayer ne s'autorisent d'éléments extraits de témoignage personnel. Aucun des deux ne dénie les concepts et leur organisation psychanalytique dans leur lecture théologique ou philosophique... En dépit des rapports d'homologie, et à l'opposé de ce qu'en présentent Pohier et Beirnaert, Sublon et Mettayer mettent explicitement en scène une autre scène, celle du sujet de l'inconscient. Telle est l'impossibilité à laquelle nous vous convions, lectrices et lecteurs.

Ce parcours des malentendus laisse transparaître deux conséquences qui constituent après-coup des conditions de possibilités pour un entre-deux concernant psychanalyse et théologie. La première a trait à une asymétrie entre les deux champs du fait de l'impartialité que soutient la psychanalyse. La cure analytique demeure d'une certaine façon le maillon le plus faible risquant à tout moment de mener les relations entre psychanalyse et théologie à un ratage. La deuxième conséquence explicite trois impossibilités qui provoquent des malaises entre théologie et psychanalyse : le lieu de l'Autre, l'interprétation et le corps, et le sujet de l'inconscient. Chacune de ces impossibilités est à lire comme un écart entre deux termes qui s'ouvre et se referme. Le temps d'ouverture trace un espace pour que puisse advenir un possible entre-deux.

En achevant ce trajet, je tiens à remercier cordialement chacun des auteurs pour sa contribution exceptionnelle. Qu'ils veuillent bien m'excuser de les avoir convoqués à leur insu à un parcours des malentendus.

Sans une reconnaissance de l'œuvre inestimable accomplie par Arthur Mettayer — avec le génie des mots qui lui était propre — pour que la psychanalyse lacanienne advienne dans le champ de la théologie québécoise, ce numéro n'aurait pas eu lieu. Le mérite lui en revient.

RÉSUMÉ

La spécificité de la position freudienne pose l'enjeu éthique d'un lieu autre où la problématique du sujet est appelée à s'énoncer en théologie et en psychanalyse. *L'après-coup* explicite cette orientation en analysant certains mouvements et stratégies qui animent un désir de mort à l'endroit de la théologie et de la psychanalyse. Les rapports entre théologie et psychanalyse reproduisent aussi ces écueils qu'il convient de préciser pour éviter les voies d'impasse de la réduction ou de l'assimilation de l'une à l'autre. Une relecture des articles du numéro permet de dégager des malentendus qui peuvent devenir féconds si lectrices et lecteurs s'ouvrent à la dimension d'un sujet de l'inconscient en tension avec la subjectivité en théologie.

ABSTRACT

The specificity of Freud's position raises an ethical issue concerning a different position, through which the problem of the subject is called to enunciate itself in theology and psychoanalysis. The après-coup clarifies this orientation by analyzing certain currents and strategies that animate a desire of death in theology and psychoanalysis. The relationship between theology and psychoanalysis produces obstacles that we must identify, in order to avoid reducing or assimilating one to the other. A re-reading of this issue's contributions helps to recognize misunderstandings that can become profitable if the readers open themselves to the dimension of a subject of the unconscious, in tension with the subjectivity of theology.