

Le loup dans la bergerie

Théologie et psychanalyse exposées au champ de l'Autre

Raymond Lemieux

Volume 10, numéro 2, automne 2002

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

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008882ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008882ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lemieux, R. (2002). Le loup dans la bergerie : théologie et psychanalyse exposées au champ de l'Autre. *Théologiques*, 10(2), 25–53.
<https://doi.org/10.7202/008882ar>

Résumé de l'article

Psychanalyse et théologie s'entretiennent du rapport à l'Autre, posé comme condition de possibilité de parole et de vérité. Deux regards différents que l'auteur tente de cerner à même leur *étrangeté réciproque*. L'Autre de la psychanalyse comme instance logique, lieu vide et irréductible se trouve de connivence avec l'impossible du réel, c'est-à-dire un réel jamais rencontré autrement que par un rapport de fiction. Si l'Autre révèle le sujet comme assujéti au langage, il est aussi ouverture à sa dimension éthique comme sujet du désir. À son tour, l'Autre de la théologie s'inscrit comme l'irréductible d'un réel qui échappe. L'acte de foi cependant y rencontre le désir pour prendre le risque de figurer cet Autre, de le faire advenir au langage, tout en reconnaissant le caractère aléatoire des consistances imaginaires qu'il peut en produire. Il se met alors à l'écoute de ce qu'il peut en entendre pour y fonder l'éthique de ses productions humaines.

Le loup dans la bergerie

Théologie et psychanalyse
exposées au champ de l'Autre

Raymond Lemieux
Faculté de théologie
et de sciences religieuses
Université Laval

Beaucoup l'attesteront : l'expérience du divan a changé leur vie. En bien ou en mal ? C'est selon. Il n'y a pas de changement sans désorganisation, pas de renouvellement sans rupture. Faire l'expérience du divan, c'est accepter de mettre ses croyances et ses amours en danger. La technique même du travail analytique par association spontanée impose de *tout* laisser venir au langage, d'apprendre à refuser la censure, d'abord celle qui est liée aux habitudes de vie. Les représentations du monde qui font vivre tout en faisant souffrir, dont on se satisfait malgré leurs insuffisances, risquent donc d'y passer. Ne vaut-il pas mieux garder hermétiquement fermé le couvercle sur la marmite de l'inconscient, de crainte qu'une fois ouvert, ses débordements n'anéantissent, comme une coulée de lave en fusion, les jardins trop bien cultivés de la vie ?

La psychanalyse est un loup dans la bergerie. Le croyant qui s'y adonne peut très bien se retrouver, en cours ou en bout de course, *désillusionné*. Il faut prendre le mot en son sens littéral : ce qu'il considérait être sa foi lui paraît être alors une construction défensive, ordonnée au refoulement de ses fantasmes, aliénation de son désir et de sa subjectivité. Que peut-il faire alors sinon mettre cette « foi » en balance ? Qu'arrive-t-il si, en passant ses croyances au crible de la critique, il découvre qu'il n'y avait jamais adhéré librement mais qu'il les avait subies, supportées comme une histoire imposée ? Qu'arrive-t-il s'il en vient à la conclusion que derrière les constructions de son imaginaire, il n'y a rien ?

Pourtant, le paradoxe apparent ne cesse de surprendre, on connaît des psychanalystes « croyants », voire solidaires de communautés de foi

bien identifiables. On connaît aussi des théologiens qui tout en étant passés par la psychanalyse restent fidèles à des engagements de vie religieuse. Certains trouveront même dans le savoir issu de leur expérience analytique des occasions de rendre plus féconde leur démarche théologique elle-même. Pour reprendre ici le mot de Claude Geffré, le théologien n'est-il pas justement « celui qui croit assez en Dieu pour faire sienne l'interrogation humaine dans ce qu'elle a de plus radical¹ » ? Et, dans son rationalisme même, la psychanalyse ne représente-t-elle pas aujourd'hui l'une des ces interrogations les plus radicales qui soient sur les humains ? Une de ces interrogations qui poussent les sujets dans les derniers retranchements de leur désir ?

Certes, ces théologiens aventuriers qui sont également psychanalystes sont quelque peu atypiques dans le milieu clérical. Ils acceptent difficilement de voir réduire leur rôle au seul service d'une institution. Aussi sont-ils plus souvent qu'à leur tour contestés dans leurs positions, blâmés pour les supposés risques qu'ils prennent et font prendre à ceux qui les écoutent, sinon tout bonnement pour les thèmes qu'ils ne refusent pas d'aborder — ceux notamment qui ont trait au sexe — et d'une façon générale pour leur vocabulaire peu farouche. Si on reconnaît volontiers leur « science », voire si on admire leur courage quelque peu iconoclaste, on supporte mal leur « pouvoir » déstabilisateur. Intellectuels critiques plutôt qu'organiques, ne vont-ils pas trop loin dans le désenchantement du monde pour être théologiquement récupérables ?

Ces questions étant posées, beaucoup continueront de s'étonner des curieuses parentés de langage qui peuvent être trouvées dans les discours tenus par chacun. Psychanalystes et théologiens, par exemple, évoquent volontiers l'Autre. Ou peut-être faudrait-il dire que les uns l'*évoquent* quand les autres l'*invocent*. La nuance mériterait de retenir l'attention. L'Autre du psychanalyste est-il réductible à l'Autre du théologien, et vice versa ? Une telle question, qui concerne le langage de leur démarche, nous permettra peut-être d'avancer dans la compréhension des spécificités des deux discours et des transactions, harmonieuses ou conflictuelles, qui peuvent survenir entre eux.

1. C. GEFFRÉ, « Théologie chrétienne », dans P. POUPART, *Dictionnaire des religions*, Paris, Presses universitaires de France (PUF), 1984.

1. L'Autre, pour le psychanalyste

Voyons donc, dans un premier temps, ce qu'il peut en être du côté de la psychanalyse :

Quel est donc cet autre à qui je suis plus attaché qu'à moi, puisque au sein le plus assenti de mon identité à moi-même, c'est lui qui m'agite ?

Sa présence ne peut être compromise qu'à un degré second de l'altérité, qui déjà le situe lui-même en position de médiation par rapport à mon propre dédoublement d'avec moi-même comme d'avec un semblable.

Si j'ai dit que l'inconscient est le discours de l'Autre avec un grand A, c'est pour indiquer l'au-delà où se noue la reconnaissance du désir au désir de reconnaissance.

Autrement dit cet autre est l'Autre qu'invoque même mon mensonge pour garant de la vérité dans laquelle il subsiste.

À quoi s'observe que c'est avec l'apparition du langage qu'émerge la dimension de la vérité².

« L'Autre, affirme encore Jacques Lacan, est la dimension exigée de ce que la parole s'affirme en vérité³. » Jusque là, rien de bien rébarbatif pour un théologien à indice d'orthodoxie moyen. Pourtant, il faut poursuivre la lecture de Lacan, jusqu'à la phrase suivante : « L'inconscient est entre eux leur coupure en acte⁴. » Et il était déjà dit, à la phrase précédente : « Le sujet, le sujet cartésien, est le présupposé de l'inconscient, nous l'avons démontré en son lieu⁵. » L'Autre, ainsi posé, est tributaire d'une écologie complexe, sémantiquement parlant : le sujet en est le pré-supposé (sujet qu'il faudra donc définir), la parole (qu'il faudra distinguer du langage) en est le lieu, l'inconscient vient en inscrire la coupure, le vide, l'abîme, entre le sujet et la parole *en acte*, celle-là précisément par laquelle le sujet *advient*. « Dimension exigée de ce que cette parole s'affirme en vérité⁶ », l'Autre représente en quelque sorte l'exil de cette vérité, une relégation qui la pousse inexorablement hors d'atteinte. Ainsi pros-crite, la vérité devient le moteur de l'acte analytique, dans une mise en

-
2. J. LACAN, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », dans *Écrits*, t. 1 (Points 5), Paris, Seuil, 1966, p. 284-285.
 3. J. LACAN, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, t. 2 (Points 21), Paris, Seuil, 1971, p. 205.
 4. LACAN, « Position de l'inconscient », p. 205.
 5. LACAN, « Position de l'inconscient », p. 205.
 6. LACAN, « Position de l'inconscient », p. 205.

question sans fin qui ne peut s'exercer qu'au cœur d'une parole libre, sans dette et sans séduction.

On est loin, on le voit, d'un Autre qui pourrait être invoqué pour se rassurer, qui pourrait servir d'instance identitaire, de confortation du moi.

C'est bien pourtant d'une *instance* qu'il s'agit : l'instance de l'Autre. *In-stare*, n'est-ce pas se *tenir dans* ? Le mot désigne donc un espace où se tenir. Mais cet espace n'est pas déjà là à la manière d'un lieu physique, d'un site géographique dont on pourrait d'avance déterminer les coordonnées. Il n'existe que dans la mesure où un sujet l'occupe. Et ce sujet lui-même n'advient que dans la mesure où il l'occupe. Double dialectique qui oblige à délaissier tout marchandage : l'instance de l'Autre n'appartient pas à une économie de valeurs marchandes, elle ne dépend pas d'une loi qui est externe, telle la loi de l'offre et de la demande. Si elle introduit à une économie, c'est à celle de l'esprit. Et l'esprit — personne ne se plaint d'en manquer — n'a pas de valeur marchande. L'acte analytique, en conséquence, est allergique à la réduction idéologique même qui en est faite dans la « bonne société » où l'inconscient est « médiatisé, sémiologisé, substantivé, muséifié, individualisé, personnalisé », où chacun « possède son inconscient : Mon, Ton, Son Inconscient⁷ ». L'inconscient freudien n'est pas le contraire de la conscience mais une instance de travail du sujet. Sinon, celui-ci est réduit à l'individu, l'objet, dont témoignent les possessifs).

L'inconscient n'est pas une fonction signe, un faire-valoir de la vie sociale. Instance de l'Autre, il représente ce lieu d'où l'Autre intervient quand je parle. C'est la représentation d'une certaine perspective, ou peut-être, pourrions-nous dire pour adopter un terme médiéval sur lequel nous reviendrons, d'une certaine *inclinatio* de la parole quant à son adresse, c'est-à-dire au désir qui l'anime. Cette instance est condition de possibilité de la parole, et partant du sujet, puisque qu'elle en exige la *vérité*.

On pense bien que cette vérité n'a rien non plus d'une quelconque concordance des mots avec une réalité qui leur serait extérieure. Elle se

7. J. BAUDRILLARD, « Fétichisme et idéologie : la réduction sémiologique », dans *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, p. 111. Publication originale : *Nouvelle revue de psychanalyse*, 2 (1970) p. 213-222.

trouve plutôt, de fait, dans la faillite du langage à la dire. Si un discours pouvait la dire, y compris dans l'analyse, elle cesserait d'agir comme moteur : elle serait *atteinte*, et, du même coup *éteinte*. C'est donc du côté du désir du sujet qu'il faut la chercher.

La vérité. La vérité est ce qui installe le sujet dans une humilité de fait ! Dans la castration. Le sujet dans la cure, s'il y a cure, va découvrir que ce qui fait le fond de son être n'est pas exposable sur la scène publique. Ce qui caractérise la vérité c'est son obscénité. La vérité est obscène. Elle est en dehors de la scène sociale où sous l'effet des signifiants de l'Autre, la conscience reconstruit les faits, dans le sens du fantasme. Elle est obscène pour le sujet mais elle est obscène aussi pour l'analyste. La vérité de l'analysant, et c'est ce qui fonde son obscénité, n'est pas accessible à l'analyste. Évidemment, le degré de perversion que l'analyste peut employer peut être plus ou moins grand en ce qui concerne la perte du fait de cette vérité, autre que la sienne, mais soyons clairs là-dessus. Ce qui fait que la vérité est obscène dans la cure, c'est que l'analyste n'y a pas accès. Je n'ai aucun accès à la vérité de mes patients. Il faut essayer de comprendre ce qui se dit là⁸.

Dans le travail d'analyse comme dans la vie, la *vérité* n'est pas de l'ordre d'une concordance imaginaire de la parole et de la réalité (des objets perçus et appréhendés comme *réalités*). Elle « n'est pas de l'ordre de l'exactitude des observations ou de l'enregistrement des événements qui nous arrivent et qui font notre histoire. [...] Elle est de l'ordre de ce qui parle en l'homme quand il répond de ce qui lui arrive, la parole⁹ », cet acte qui le déloge de lui-même, le pousse à sortir de l'enfermement de l'imaginaire. La vérité est « réponse » : le sujet y *advient* à lui-même en s'en portant « responsable » dans sa parole¹⁰.

Tel est l'enjeu de la psychanalyse, à travers la parole de l'analysant :

Ça parle dans l'Autre, disons-nous, en désignant par l'Autre le lieu même qu'évoque le recours à la parole dans toute relation où il intervient. Si ça parle dans l'Autre, que le sujet l'entende ou non de son oreille, c'est que

-
8. W. APOLLON, « Séminaire sur la Passe à l'entrée, 4 avril 1999 », *Correspondances. Courrier de l'École freudienne du Québec*, 2/2 (1999) p. 21.
 9. D. VASSE, « Répondre de la parole dans la chair », *Études* (juillet-août 1996) p. 60, cité par J. JULIEN, « Le souffle du désir parlant dans la chair », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 29 (2000) p. 160.
 10. JULIEN, « Le souffle du désir », p. 160.

c'est là que le sujet, par une antériorité logique à tout éveil du signifié, trouve sa place signifiante. La découverte de ce qu'il articule à cette place, c'est-à-dire dans l'inconscient, nous permet de saisir au prix de quelle division (*Spaltung*) il s'est ainsi constitué¹¹.

Cette vérité, celle du sujet de l'inconscient qui, on le voit, est irréductible à l'individualité qui se met en scène, témoigne d'une faillite des projets intersubjectifs, de ceux qui constituent l'individu, ou le sujet *assujetti* à l'ordre social, dans son identité visible et négociable, cette identité qui définit l'emplacement de chacun par rapport à son voisinage¹², son « moi » mis en demeure de s'affirmer parmi les autres. Pourquoi l'instance de l'Autre exige-t-elle une perspective de vérité? Parce que, dit encore Lacan :

[...] on y passe du champ de l'exactitude au registre de la vérité. Or ce registre, nous osons penser que nous n'avons pas à y revenir, se situe tout à fait ailleurs, soit proprement à la fondation de l'intersubjectivité. Il se situe là où le sujet ne peut rien saisir sinon la subjectivité même qui constitue un Autre en absolu¹³.

L'Autre ainsi posé dans son instance ne désigne donc ni Dieu, ni des dieux¹⁴. C'est un Autre sans visage, à jamais irréductible aux traits par lesquels on prétend le reconnaître. C'est bien une *instance*, c'est-à-dire un lieu logique, vide, un espace sans image qui ne peut donc être repéré à la manière de la surface d'un corps. Il n'en détermine pas moins l'exercice de la parole, mais cela à l'insu du sujet cartésien, conscient et rationnel. L'Autre, faudrait-il dire, donne lieu à ce qui parle dans le discours du sujet, *malgré lui*, malgré les dispositifs rationnels, logiques, affectifs et culturels dont il peut disposer pour le domestiquer ou le refouler, malgré tous ses calculs. Il se manifeste alors, la plupart du temps sous forme d'affects qui le bousculent dans la conscience toujours fragile qu'il a de lui-même : symptômes, lapsus, signifiants du rêve, actes manqués, passages à l'acte... Il jette le sujet *hors de lui-même*, terrasse son identité

11. J. LACAN, « La signification du phallus. *Die Bedeutung des Phallus* », dans *Écrits*, t. 2, p. 108.

12. M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 27.

13. J. LACAN, « Le séminaire sur "La lettre volée" », dans *Écrits*, t. 1, p. 29.

14. Ce que posait déjà A. GODIN dans sa *Psychologie de l'expérience religieuse* (Champs nouveaux), Paris, Centurion, 1981.

pour le propulser là où il ne s'imagine pas être, là où il ne veut pas être. Il lui fait, littéralement, *perdre la face*.

C'est dire que le sujet de l'inconscient interpellé dans la pratique analytique n'a pas grand'chose à voir avec le sujet x, la *personne* qui se met en représentation. Autre sans visage, *ob-scène*, non-lieu. Échappé de la prison du langage dans laquelle le contraint la culture, il ne peut jamais être inculpé directement et bénéficie donc d'un non-lieu effectif malgré ses frasques dans les territoires cultivés de la conscience et de la civilisation. Il projette son regard énigmatique sur le monde, comme à travers une meurtrière, et met en évidence, dans sa visée, les tractations de coulisse, les trafics d'intention, les artifices de maquillage, les intérêts sordides, tout ce qui, d'être tu, rend possible le jeu social.

Le travail de la psychanalyse et le travail du *psychanalysant* visent à mettre à jour quelque chose de ce hors scène, pour que le sujet puisse advenir à une certaine liberté en répondant, pour lui-même, de cet Autre. C'est pourquoi il interrogera ses mémoires oubliées, les signifiants de ses rêves, ses symptômes corporels, les ruptures répétitives du déroulement de sa vie qui peuvent lui fournir, comme autant d'écritures, des traces de cet Autre qui le travaille à son corps défendant. Il finit alors par produire une certaine représentation de ce qui organise sa vie hors de lui. Il en invente la formule, de façon à ce que, muni de ce savoir issu de son expérience, il puisse apprendre à vivre avec cet Autre. Dans cette foulée, la psychanalyse amène le sujet sur un terrain inédit, celui d'une éthique, où sachant désormais quelque chose de ce qui organisait jusque-là sa vie à son insu, il est mis en demeure de choisir de vivre ou de mourir, de désirer ou de refuser l'existence avec les autres. Il n'y a rien là, on le voit, qui prédétermine à croire ou à ne pas croire, pas au sens que les discours religieux donnent à ce terme en tous cas. Mais rien n'empêche le sujet non plus d'accepter de croire, d'accepter de se représenter le monde avec un *à-venir* et d'en partager l'engagement avec d'autres, comme une voie de *salut*. Généralement, quand le psychanalyste rencontre une telle attitude, il ne peut que la respecter puisqu'elle fait signe, à sa façon, de la liberté acquise du sujet.

Il fait une énonciation de sujet, en position d'analysant, dans cette position où il sait ce qu'il en est de sa vérité donc de sa castration, du fait qu'il n'a pas à perdre la face, il n'a plus de face du tout. C'est ça le sujet de l'inconscient. C'est l'Autre sans visage. Lacan dit qu'il parle de ce lieu et je dis que de ce lieu là un savoir peut se déduire, un savoir qui est exactement

ce que Freud désirait savoir. Il ne faut pas oublier, Freud invente l'affaire mais il ne l'a pas subie. Il ne l'a pas vécue. Donc, il ne sait pas si ce qu'il invente est juste¹⁵.

Invention. Le sujet invente la formule qui rendra compte de ce qu'il en est pour lui de l'inconscient, comme Freud invente l'inconscient lui-même. Le terme peut surprendre. Il invente en donnant forme au produit de la rencontre de son énergie et de la matière qui lui résiste, confrontation de son désir au désir de l'Autre dont, pour lui, le texte fait trace. Selon Roland Barthes ce terme, *inventio*, provient de la rhétorique ancienne où il représente la venue à la parole : *invenire quid dicas* (« trouver quoi dire¹⁶ »). Le lecteur invente, donc, à la manière aussi dont Hubert Aquin parle de l'invention de la mort¹⁷, ou à la manière dont Christophe Colomb et les Européens de son temps ont inventé l'Amérique : en investissant de leur imaginaire l'étrange continent qui s'est révélé à leurs yeux aux confins de l'océan. N'y ont-ils pas trouvé blé d'Inde, bois d'Inde, coqs d'Inde, nombre d'Indiens et même une nouvelle race, celle des Peaux-rouges¹⁸ ? Barthes évoque aussi l'invention de la sainte Croix, par sainte Hélène, célébrée le 3 mai dans le calendrier liturgique. Dans l'utopie que leur désir supportait, tous ces inventeurs ont fait venir au discours les étranges altérités que leur imposait leur expérience, remettant en cause leurs savoirs acquis. Pour ce faire, ils les ont marquées à leur façon, selon les possibles de leur imaginaire, suivant les injonctions plus ou moins souterraines de leur convoitise, dans les seuls termes, sans doute, qu'une culture de conquête leur permettait d'envisager. Ils ont alors fait passer les espaces nouveaux du statut incertain de *terra incognita* à la réalité objective de terres ouvertes à l'exploration et à l'exploitation, à la gouvernance et à la mise en valeur. Ils les ont assujettis à leur visée et y ont installé l'économie de leur temps, une économie qui gérait essentiellement par la guerre l'appropriation de l'espace. On comprend

15. APOLLON, « Séminaire sur la Passe », p. 13-14.

16. R. BARTHES, « L'ancienne rhétorique », *Communications*, 16 (1970), p. 198.

17. H. AQUIN, *L'invention de la mort*, édition critique par M. Dumais, t. III, vol. 2, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2001 (Leméac, 1991).

18. Cette *race* rouge, qui s'est ajoutée aux Blancs, Noirs et Jaunes dans le fabulaire ethnique des Européens, provient, semble-t-il, de la rencontre des Béotuks, à Terre-Neuve, qui s'enduisaient le corps d'une substance rougeâtre pour se préserver... des moustiques.

mieux, aujourd'hui, comment la complaisance à se satisfaire a pu alors produire nombre de perversités: rien de moins que la destruction des cultures autochtones et le génocide des populations d'origine, dont pourtant certains esprits critiques se sont rendus compte dès le xvi^e siècle¹⁹.

Inventer ne signifie pas créer une réalité à partir de rien. Cela signifie faire venir au langage, à la vie sociale puisque le langage représente finalement la vie des signes dans la vie sociale, un réel qui jusque-là échappe au langage. Certes, cela suppose une perte. Une perte importante si on pense aux exemples du paragraphe précédent. Mais c'est à ce coût que la vérité s'expose et qu'elle est toujours à reprendre.

Quand Freud *invente* l'inconscient, il est à la recherche d'une explication *scientifique* de l'esprit humain. Neurophysiologue, rationaliste comme on pouvait l'être au début du xx^e siècle, il est aussi un homme de culture. Il prétend pouvoir expliquer le fonctionnement de l'esprit par la raison, c'est-à-dire ni par le recours à un agent extérieur, Dieu ou une puissance extra-humaine, ni par une réduction matérialiste. Il refuse les explications spiritualistes que portent les traditions religieuses parce qu'elles sont invérifiables. Il se refuse aussi au simplisme matérialiste qui réduit l'humain à un fonctionnement neuronal. Il ne nie pas que les problèmes de l'esprit puissent avoir des effets dans la biologie du cerveau, bien au contraire, il y voit justement des effets, non des causes. Si l'esprit humain peut être *rationnellement* compris — donc être objet de *science* — il ne doit pas pour autant être réduit.

Voilà en quelque sorte son pari qui reste aujourd'hui celui de la psychanalyse. C'est dans ce pari qu'intervient le concept d'*inconscient*. Il ne désigne pas ce qui serait un simple *envers* de la conscience, ni même une conscience oubliée qu'il faudrait réactiver. Si, avance Élisabeth Roudinesco, on oppose «à l'idée freudienne d'un mode de fonctionnement dialectique du désir, [...] le modèle figé de l'inconscient-substance « tracé », « figuré », « réaliste », [on est alors] plus proche d'une conception mécaniste du matérialisme que d'une science des contradictions internes de la matière²⁰ » telle que Freud l'a voulue. L'inconscient est le produit dialectique de la condition de l'être parlant qui, dans sa parole,

19. B. de LAS CASAS, *Très brève relation de la destruction des Indes (1552)*, Introduction de R. Fernandez Retamar / trad. par F. Gonzalez Batlle, Paris, La Découverte/Poche, 1996.

20. É. ROUDINESCO, *Un discours au réel* (Repères), Paris, Mame, 1973, p. 37.

fait l'expérience quotidienne de l'absence de l'Autre. Cette expérience s'impose à lui du fait que l'*autre* — l'*autre* concret qui présente visage — auquel il s'adresse dans son désir d'être au monde, ou bien ne répond pas, ou bien répond de travers, exploitant son désir en fonction de ses seuls intérêts, sinon de ses caprices du moment.

L'expérience originelle du monde, dans ce contexte, est d'abord une expérience de violence, celle d'un autre qui ne répond pas. L'absence de l'Autre. En cherchant à l'expliquer, Freud en arrive à proposer une théorie de la pulsion qui deviendra, à mesure qu'il avance, la seule *pulsion de mort*. Qu'est-ce que la pulsion ? C'est cette énergie, représentant psychique d'une force constante, émanant de l'intérieur de l'organisme et tendant à se satisfaire par la suppression de l'état de tension qui règne à sa source²¹. Présidant la formation de l'inconscient, cette énergie non seulement structure la mémoire en y agissant comme un principe de discrimination entre ce qui peut être conservé et ce qui doit être refoulé, mais « prépare » et *programme* en quelque sorte la perception elle-même. Elle fait de celle-ci un regard sélectif sur le monde, où la rétention est aussi importante sinon davantage que la manifestation²². La perception est déjà travaillée par la pulsion de mort, ce qui implique que le sujet ne perçoit que ce que l'inconscient lui permet de percevoir. La perception donne *qualité* aux objets qui s'imposent au sujet à travers elle. Elle les inscrit dans un code mais l'appropriation même de ce code, *a priori*, est soumise à l'inconscient qui en organise les éléments en fonction de la pulsion.

Jouissance de l'Autre — J(A) selon les mathèmes lacaniens — l'énergie pulsionnelle capte l'humain, colonise les terrains de la coexistence, voue à la mort. C'est cette logique que le travail psychanalytique veut mettre en lumière, dans la pensée freudienne. Ceci dit, ce travail ne *guérit* pas de cet Autre — il ne s'agit d'ailleurs pas d'une maladie mais d'une disposition structurelle de l'esprit — mais il permet au sujet d'en *savoir* quelque chose et, à partir de ce savoir, de décider de ce qu'il fait de sa vie.

21. S. FREUD, « Pulsions et destins des pulsions », dans *Métapsychologie* (Folio/Essai 30), Paris, Gallimard, p. 11-43.

22. E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie* / trad. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.

Bien sûr, Freud n'est pas dupe, la formule du fantasme de la scène primitive à laquelle parvient l'analysant au terme de son analyse reste de l'ordre de la représentation, de la *fiction*. L'analyse n'annihile pas la pulsion. Mais là où le travail de celle-ci resterait autrement sauvage, elle lui donne une représentation vivable. Dans sa propre démarche théorique, Freud reste d'ailleurs lui-même fidèle à cette impossibilité de toucher le réel autrement que par des représentations, bricolages de signifiants et de signifiés, de symbolique et d'imaginaire qui rendent pourtant le sujet *responsable* de ses choix, qui font du sujet *assujetti* un sujet *éthique*. Dans *Les deux principes*²³, il qualifie lui-même son développement de *Fiktion*; dans « Analyse terminée et analyse interminable²⁴ », il le désigne par le terme de « construction ». Bref, « il formule des hypothèses dans l'après-coup d'une recherche qui tente de faire reculer l'in-analysé de la cure, des hypothèses d'une validité encore provisoire, insérées dans un mouvement constant d'investigation, et qui, comme production métapsychologique, par l'essai renouvelé de comprendre le fonctionnement de l'appareil psychique, se placent au niveau d'une *fiction*, dans le sens de *ingere* : construire, recréer²⁵ ». Cela mérite d'être noté, il s'y avère *scientifique* non seulement au sens moderne, rationaliste, du terme que nous avons déjà signalé, mais au sens *contemporain*, entérinant à sa façon les grandes ruptures épistémologiques du xx^e siècle, ces ruptures qui ne permettent plus de penser la science comme un *savoir certain sur le réel*, mais comme la « construction de modèles cohérents et efficaces des phénomènes²⁶ ».

Parler ici de *fiction* n'est pas la dénonciation d'une erreur, ni d'une illusion. La fiction est une « métamorphose du savoir en récit²⁷ », la métaphore d'un savoir qui est ici tiré de l'expérience et qui reste indicible,

23. Voir S. FREUD, « Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques », dans *Résultats, idées, problèmes*, t. 1: 1890-1920 / trad. par J. Laplanche (Bibliothèque de psychanalyse), Paris, PUF, 1984, p. 135-143.

24. Voir S. FREUD, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes*, 2: 1921-1938 / trad. par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy (Bibliothèque de psychanalyse), Paris, PUF, 1985, p. 231-268.

25. M. CIFALI, *Freud pédagogue ? Psychanalyse et éducation*, précédé de *Jouer avec le feu*, par M. de CERTEAU (L'analyse au singulier), Paris, Inter Éditions, 1982, p. 86-87.

26. G.-G. GRANGER, *Pensée formelle et science de l'homme*, Paris, Aubier, 1960, p. 215.

27. G. PETITDEMANGE, « Voir est dévorant », dans L. GIARD, dir., *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, Recherches de science religieuse, 1988, p. 125-145.

ob-scène, tant qu'il ne trouve gîte dans les bricolages de sens par lesquels il se raconte au sujet. Le défaut de savoir, la faillite du langage, est aussi « déficit de la théorie [qui] définit l'événement de la narration²⁸ ».

La fiction n'est pas déni du savoir ou son renversement en un imaginaire, rêve éveillé, fabulation d'illusioniste. La fiction est « un savoir "atteint" par son autre ». Elle est en somme le seul détour par où sortir, face à l'ironie de l'histoire, de l'illusion d'une présentification du réel en vérité. Une formule en dit exactement la fonction : la fiction « est un discours qui "informe" le réel, mais ne prétend ni le représenter ni s'en créditer²⁹ ».

Tel est le fantasme auquel arrive normalement l'analysant au terme de son parcours. *Fantasme* : un « scénario imaginaire » où il est présent comme sujet, c'est-à-dire dans sa capacité de « figurer l'accomplissement d'un désir³⁰ ». Ainsi accède-t-il à une posture, *éthique*, qui, s'il l'accepte, représentera pour lui un risque : faire usage de sa liberté.

2. La religion, du côté de Freud

Quoi qu'il en soit, pour la pensée freudienne, ce n'est ni un Dieu ni un extraterrestre, mais bien la pulsion de mort qui est moteur de civilisation. La pensée freudienne n'a rien de romantique. Elle se veut sans concession et entérine, par là, le terrible réalisme qui a présidé au développement des Lumières modernes : *l'homme est un loup pour l'homme*³¹. Pour elle, le premier prédateur de l'espèce humaine est l'homme lui-même. C'est pourquoi il a besoin, pour survivre, de la *civilisation*, ce montage de lois et de représentations, symboliques et imaginaires, par lequel les humains se prémunissent de la mort et tentent de coexister... Freud lui-même la définit dans ce sens : « La totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres et qui servent

28. M. de CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Folio 59), Paris, Gallimard, 1987, p. 124.

29. PETITDEMANGE, « Voir est dévorant », p. 139-140. Les citations de l'auteur proviennent de M. de CERTEAU, *Histoire et psychanalyse*, p. 134, 69 et 128.

30. J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, dans D. LAGACHE, dir., *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF, 1967. Voir aussi des mêmes auteurs : *Fantasme origininaire, fantasme des origines, origine du fantasme*, Paris, Hachette, 1985.

31. T. HOBBS, *Le Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile* / trad. de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1871 (1651).

à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux³². »

Dans ce contexte, il ne dénie pas l'importance de la religion : elle représente une *solution de civilisation au tragique de l'existence*, ou si l'on veut à l'absence de l'Autre. Cela est bien loin de réduire sa nécessité. Mais cela en fait, certes, un *construit* culturel.

Les lecteurs religieux de Freud, au xx^e siècle, ont été généralement scandalisés qu'il en fasse une *illusion*. Voici ce que Freud lui-même en dit :

Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, une illusion n'est pas non plus nécessairement une erreur. [...] Ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains.

[...]

Ainsi nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel³³.

L'illusion, ainsi comprise, s'inscrit directement dans la logique du désir. Nous avons vu comment, au terme de la psychanalyse, l'analysant construit le fantasme de la pulsion organisatrice de sa vie. Il s'en donne alors une représentation qui, bien sûr, reste toujours une fiction, mais qui lui donne prise, toutefois, sur l'orientation de sa vie. La fiction, dans la logique freudienne, n'est pas une erreur, elle rend possible la vérité. Il en est de même des solutions de civilisations que les humains bricolent pour combler, parer, tromper l'absence de l'Autre. Elles sont des articulations symboliques et imaginaires qui signifient, si on peut dire, le désir de vivre contre la mort. Dire cela de la religion n'est pas la dévaloriser, mais bien au contraire lui rendre hommage. Mais bien sûr, cela renvoie toujours le sujet à une incontournable éthique. Si on peut choisir de tels bricolages de solution de vie, ou de survie, contre la mort, cela signifie aussi qu'on peut choisir la mort. Autrement dit, dans la logique freudienne, rien ne peut *fonder* le choix de la vie. Mais on peut, c'est à cela que sert l'analyse, choisir de créer des possibilités de vie.

La psychanalyse, pour être effectivement *travail*, doit donc, à l'instar des sciences, rester d'une stricte neutralité, *a-gnostique*, par rapport à

32. S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1981, p. 37.

33. S. FREUD, *L'avenir d'une illusion* (Bibliothèque de psychanalyse), Paris, PUF, 1971, p. 44-45.

tout fondement ou prétendu tel. Son refus du théisme, il est important de le noter, n'est pas un athéisme politique ni idéologique. Il ne comporte *a priori* aucun militantisme à l'encontre de la foi ou des croyances dont se prévalent les sujets. Il est *méthodologique*, condition de possibilité de la poursuite de l'analyse qui veut donner toutes ses chances à la *raison*. Il refuse les réponses *a priori* à la question du sens parce ces réponses ne peuvent qu'arrêter le processus analytique. C'est d'ailleurs aussi la raison pour laquelle il refuse tout autant le matérialisme que le spiritualisme. Dans l'un et l'autre, la construction (la fiction), « s'abîme et se transforme en un savoir tenu alors pour définitif, puisque l'on s'autorise à modeler à leur image une pratique [...]. De la fiction à l'organe, le pas est franchi; l'on s'engage dans une entreprise de réification, à œuvrer à l'intérieur d'un système de vérités tenues pour immuables, et à n'être plus dans la dynamique d'une recherche toujours prête à être infirmée dans certaines de ses affirmations³⁴. » Pour l'esprit scientifique, la fiction devient alors une erreur, une aberration méthodologique.

La logique freudienne ne s'arrête à aucune image de l'Autre qui viendrait tempérer la pulsion de mort. Le *désir de savoir* qui l'anime ne peut sacrifier à aucun savoir externe qui viendrait le voiler³⁵, ni à aucune satisfaction présumée qui lui ferait frein.

C'est dans cette perspective que se développe aussi ce que certains appellent la *critique freudienne* de la religion. Lisons encore ici quelques lignes de Lacan :

Disons que le religieux laisse à Dieu la charge de la cause, mais qu'il coupe là son propre accès à la vérité. Aussi est-il amené à remettre à Dieu la cause de son désir, ce qui est proprement l'objet du sacrifice. Sa demande est soumise au désir supposé d'un Dieu qu'il faut dès lors séduire. Le jeu de l'amour entre par là.

Le religieux installe ainsi la vérité en un statut de culpabilité. Il en résulte une méfiance à l'endroit du savoir, d'autant plus sensible dans les Pères de l'Église, qu'ils se démontrent plus dominants en matière de raison.

34. CIFALI, *Freud pédagogue*?, p. 88.

35. De ce point de vue, il est permis de constater qu'en ce début de XXI^e siècle, c'est bien plus l'*intégrisme génétique* qui fait obstacle à l'analyse que le présumé savoir des religions traditionnelles, devenu étranger à la plupart de nos contemporains.

La vérité y est renvoyée à des fins qu'on appelle eschatologiques, c'est-à-dire qu'elle n'apparaît que comme cause finale, au sens où elle est reportée à un jugement de fin du monde³⁶.

L'illusion religieuse pour Freud n'est pas réductible à un discours *erroné*. Ce qui la caractérise est « d'être dérivée des désirs humains » et de renoncer, ce faisant « à être confirmée par le réel ». Aussi la religion est-elle, en définitive, « une construction de peu de réalité mais qui exprime avec justesse la réalité du désir de ses sujets³⁷ ». Freud rejoint, ainsi, les représentations les plus contemporaines du mythe, cette « forme spontanée de l'être au monde » (George Gusdorf), miroir de la complexité humaine, qui consiste à mettre l'humain au monde³⁸. Les signifiants du mythe, la lettre des rites et les objets de croyance sont des *déguisements symboliques* dont les humains attendent des effets de vérité, même si — Freud le dénonce — ces déguisements *déforment* les vérités qu'elles évoquent, à la manière des histoires racontées aux enfants quand on leur dit que la cigogne apporte les nouveaux-nés³⁹. L'adulte sait qu'il s'agit là d'une métaphore mais l'enfant ne le sait pas. S'il en reste là, s'il n'évolue pas vers une conception adulte (autrement dit, vers d'autres métaphores qui seront critiques des premières), il en restera à une vraisemblance naïve, mais tout de même une vraisemblance — une *vraie semblance* — lui permettant de surmonter le traumatisme du vide, le non-sens de devoir affronter l'infondé de son existence. Aussi la religion représente-t-elle, pour continuer avec Julia Kristeva, « ce déplacement du conflit œdipien au niveau d'une adhésion religieuse à la figure du Tout-Puissant [qui] peut se produire, parce que le discours religieux a savamment et subtilement élaboré un récit qui accueille l'hallucination et la justifie, la rend vraisemblable en gratifiant le fils, par-delà la souffrance, de la gloire que lui confère la fusion avec le père⁴⁰ ».

36. J. LACAN, « La science et la vérité », dans *Écrits*, t. 1, p. 239.

37. J. KRISTEVA, *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi* (Textes du xx^e siècle), Paris, Hachette, 1985, p. 22.

38. J.P. AUDET, « Le mythe dans le double univers du langage et du sacré », *Dialogue*, 7 (1969) p. 531-552.

39. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 63.

40. KRISTEVA, *Au commencement était l'amour*, p. 23.

L'illusion religieuse vient ainsi combler un vide, un vide de sens qui, précisément, fait *malaise*, sinon malheur, dans la civilisation. Ce vide, impossibilité du sens, *ab-sens*, la civilisation vient le combler en proposant des figures par rapport auxquelles le sujet peut prendre place, se donner une *identité*. Ce dernier construit sa subjectivité, en quelque sorte, dans l'investissement qu'il consent à leur égard, en faisant d'elles la source de la loi qui l'assujettit et organise ses rapports aux autres sujets. Dans cette perspective, on peut comprendre que si la religion est une illusion, c'est aussi une illusion qui a beaucoup d'avenir, comme l'avance Jacques Lacan non sans une certaine ironie. Elle consiste précisément à rendre possible une subjectivité *sensée*, capable d'échapper au délire que ne manquerait de provoquer, autrement, l'horreur du vide. « La stabilité de la religion, commente encore Lacan à la fin de sa vie, alors qu'il est lui-même au cœur de la crise, vient de ce que le sens est toujours religieux⁴¹ » et, a-t-il écrit bien auparavant, « tout phénomène de sens implique un sujet⁴² », c'est-à-dire une éthique du rapport à l'Autre.

On sait que Freud a surtout entendu, sur son divan, des névrosés. Homme de culture, issu de l'intelligence judaïque, il connaît bien les traditions judéo-chrétiennes, ces traditions qui font de Dieu le père fondateur, inatteignable certes, mais créateur. Il y trouvera le modèle d'une religion qui est zèle de fondation, pour combler le vide de l'absence. Mais attention ! Ici encore il faut lire les textes et non seulement se contenter des slogans à la mode :

[...] l'analogie entre la religion et la névrose obsessionnelle se retrouve jusque dans les détails, et bien des particularités et des vicissitudes de la formation des religions ne s'éclairent qu'au jour de cette analogie. En harmonie avec tout ceci est ce fait que *le vrai croyant* se trouve à un haut degré à l'abri du danger de certaines affections névrotiques ; *l'acceptation de la névrose universelle le dispense de la tâche de se créer une névrose personnelle*⁴³.

La névrose est une stratégie de contournement du non sens. Dans la névrose religieuse, le sujet se *constitue* de sa considération, fiction qui a

41. « Lettre de dissolution », *Annuaire et textes statutaires 1982*, Paris, École de la Cause freudienne, 1982 (rédigée en 1980), p. 81-82.

42. LACAN, *Écrits*, t. 1, p. 102.

43. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 62 (nos italiques).

pour lui effet de vérité, d'un *cosmos sacré*⁴⁴ qui a comme effet de lui donner un lieu. Dès lors, il n'a plus besoin d'inventer pour lui-même puisque la culture, l'institution culturelle de la religion, garantit pour lui ce dont il a besoin. Il n'a besoin que de se conformer, d'obéir. Le cosmos sacré devient pour lui fondateur de l'ordre dans lequel il peut enfin prendre sa place. Fondateur, donc, de son *identité*, au sens dans lequel nous avons déjà utilisé le mot : un emplacement dans un voisinage. C'est, de fait, une solution de civilisation en réponse à la question de l'absence de l'Autre, à la question du chaos et de l'abîme (comme l'ont vu aussi, voire expérimenté, bien des mystiques). Mais du coup, il faut en tirer les conséquences : tant qu'il y aura du chaos, tant que l'être humain expérimentera dans sa vie le non sens, on peut penser qu'il produira de la religion. Tout un programme d'avenir.

Certes, cette production religieuse du monde reste pour Freud un acte névrotique. Mais attention, cette névrose, structure de l'*esprit* humain, n'est pas réductible à une pathologie, pas plus d'ailleurs que ne le sont les autres structures identifiables, soit la psychose et la perversion. C'est une structure propre à l'esprit humain. Certes, elle peut conduire à la mort, mais pas plus, au fond, que manger, boire ou travailler. Devant le vide, trois positions logiques, typiques, sont envisageables : tenter sans relâche de combler le trou, se donner mission de corriger la défaillance du monde ou encore se jouer de ce danger en le provoquant et en le domestiquant. Névrose, psychose, perversion. Aucune des ces positions n'est pathologique en elle-même. Chacune peut devenir pathologique et mener à la mort, selon le degré dans lequel le sujet s'y laisse entraîner, dans son refus du réel. Dans la névrose, il produit la figure du Père en lieu de l'absence. C'est sa façon de *survivre*. Le psychotique, de son côté, ne peut croire en cette construction ; il n'en veut rien savoir, son expérience de ce soi-disant fondement l'ayant laissé pantelant, blessé. Son savoir est marqué d'une épouvantable désillusion et il ira jusqu'à donner sa vie pour y remédier. Aussi, du temps de Freud comme maintenant, psychiatres et neurologues l'ont-ils réputé *intraitable*, la dominante

44. Nous empruntons l'expression, de fait, à la définition de la religion que propose P. BERGER, qu'on ne peut sans doute pas accuser d'être trop freudien : « l'établissement, à travers l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant toute la réalité, i.e. d'un cosmos sacré qui sera capable d'assumer sa permanence face au chaos ». Voir *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, p. 94.

matérialiste de l'idéologie médicale étant aujourd'hui de chercher dans un défaut génétique, ou bio-chimique, ce qui a pu le mener là. Le pervers quant à lui, c'est la littérature qui nous l'apprend parce qu'il consulte rarement (il ne souffre pas comme le névrosé, et ne présente pas de symptômes anti-sociaux comme le psychotique, mais bien sûr, il peut prendre plaisir à faire souffrir les autres, notamment les névrosés), le pervers met en place de l'absence une *loi naturelle* qui sert ses intérêts. Freud n'a considéré comme religion que la production névrotique : la figure du Père est essentielle au judéo-christianisme qu'il connaît bien et ce type de religion est aussi le plus courant dans la bourgeoisie de son temps qui lui fournit sa clientèle. Les sociétés occidentales nourries et encadrées par un christianisme organique, en sont prégnantes. Pourrait-on le lui reprocher ?

On pourrait se demander jusqu'à quel point les sociétés contemporaines, quand on y évoque la *loi naturelle* du marché, quand on y pose le néo-libéralisme comme *ordre des choses* d'où naturellement devrait se produire l'équilibre, voire quand on y évoque la fin de l'histoire, ne sont pas tout simplement en train de remplacer cette religion névrotique — qui somme toute est un hymne à la paternité — par une autre de type carrément perverse :

L'évangile de la compétitivité, écrit Ricardo Petrella, s'[y] réduit à quelques idées simples : nous sommes engagés dans une guerre technologique, industrielle et économique sans merci à l'échelle mondiale. L'objectif est de survivre, de « ne pas se faire tuer » ; la survie passe par la compétitivité ; hors d'elle, pas de salut à court et à long terme, pas de croissance, pas de bien-être économique et social, pas d'autonomie, d'indépendance politique ; le rôle principal de l'État, de l'école, des syndicats, des villes, etc., est de créer l'environnement le plus propice aux entreprises afin qu'elles soient (ou deviennent, ou restent) compétitives dans cette guerre planétaire. La compétitivité a ses évangélistes [les économistes], ses théologiens [les théoriciens de la globalisation], ses prêtres [les publicistes] et, bien entendu, ses fidèles : l'opinion publique « matraquée » par ce discours⁴⁵.

Mais c'est là, bien sûr, une autre histoire, encore largement à écrire...

45. R. PETRELLA, « L'évangile de la compétitivité », *Manières de voir*, 18 (mai 1993) p. 14-15.

3. L'Autre du théologien

Soyons clairs. Si nous sommes curieux du fait que psychanalystes et théologiens parlent de l'Autre, nous ne croyons pas qu'on puisse établir un quelconque assimilation des deux discours. Le psychanalyste et le théologien portent des regards différents sur l'Autre, et leur regard, comme on peut s'y attendre, construit dans chaque cas un *objet* différent. Pourtant, le commerce possible entre les deux discours est important et souvent fécond. Il s'agit donc de tenter de saisir la portée de ces échanges. Quelles transactions leur altérité, voire leur étrangeté réciproque, permet-elle d'envisager ou d'exclure, au-delà des paradoxes, sinon des invraisemblances, que génère l'homonymie du vocable « Autre » ?

Le théologien, à l'instar du psychanalyste, n'est-il pas mis en position de recevoir un transfert et de le gérer du mieux qu'il peut, de façon à ce que son interlocuteur, le *parlant*, le *croyant* et, pourquoi pas, le *mal-croyant* (ou le *mécréant*, le croyant blessé qui gît en tout être humain et qui ne réussit pas, comme le « vrai croyant » évoqué par Freud, à « se mettre à l'abri des affections névrotiques ») trouve les conditions d'une meilleure appropriation — une appropriation plus *viable* — de son rapport au monde, ce qu'on appelle généralement le *sens* ? Certes le théologien n'est pas *a priori* un meilleur croyant que celui qu'il écoute. Il est aussi blessé, mais n'est-ce pas précisément de là, de sa propre mal-croyance assumée, du doute qui le traverse et le nourrit, qu'il peut devenir sensible à la quête de l'autre, jusqu'à s'autoriser à l'accompagner ?

Certes, il ne faudrait pas non plus durcir les analogies. Il faudrait encore mettre en évidence ce en quoi elles font violence à la réalité. Mais un certain nombre de points communs restent troublants.

La psychanalyse repose sur une mise en scène dans laquelle un sujet, par le déroulement de sa parole, prend le risque de s'approprier son histoire sociale. Cela suppose bien sûr, *a priori*, non seulement liberté de sa part mais *demande*, explicitation de son désir, même si ce dernier reste bien souvent confus. Rien n'y serait possible autrement. Ce que garantit le psychanalyste à l'analysant, c'est précisément cette liberté, de façon à rendre possible l'émergence du désir : rien de ce qui aura été dit ne sortira de l'espace clos d'une mise en scène quasi-rituelle, qu'on caricature quelque peu dans la métonymie du *divan*. L'analysant n'aura rien d'autre à payer, pour ce droit de parole, que le tarif par lequel il s'acquitte de sa dette à l'égard de l'analyste. Ce dernier lui garantit alors, non la vérité à la

manière d'un père fondateur, ni le savoir à la manière d'un maître, mais un « pacte de non agression ». Cela ne veut pas dire que la relation ainsi établie soit sans loi, cela signifie que sa loi, sa condition de possibilité, est précisément l'interdit, radical, de « jouir » de l'autre. Or jouir de l'autre, n'est-ce pas investir pour le service de son propre intérêt, voire pour le service d'un intérêt institutionnel (celui d'une École ou d'une Église, par exemple), ce qui se proclame pourtant au service de l'autre. La règle, la convention, le rituel analytique, interdisent la perversion qui pousserait l'analyste à jouir de l'analysant. C'est le même interdit qu'on trouve ailleurs, par exemple dans l'acte éducatif⁴⁶ et dans l'acte de gouvernement.

Autrement dit, dans ces métiers impossibles — *éduquer, guérir, gouverner*⁴⁷ — seule une éthique peut garantir la parole parce qu'ils consistent effectivement à travailler à ce qu'un autre, un autre *sujet*, adienne à sa propre liberté. Le théologien n'exerce-t-il pas lui aussi un métier impossible, dans la mesure où il travaille à construire l'*intelligence de la foi*? Qu'est-ce que cette foi dont il prétend se réclamer? Est-elle de l'ordre de la névrose qui colmate les brèches du réel? Ne suppose-t-elle pas un risque pris avec l'Autre, le pari d'un sens qui n'est pas là mais qui se révèle dans son *à-venir*, sa découverte, son *invention* au sens même où nous avons utilisé ce mot plus haut: *faire advenir au langage*?

Une chose est aujourd'hui devenue patente, qui protège le théologien de la tentation du pouvoir auquel il a trop volontiers succombé dans l'histoire. En effet, comparativement au médecin, au savant, au technicien dont les savoirs sont reconnus comme socialement nécessaires et rétribués en conséquence, le théologien vit dans la misère⁴⁸. Il est tributaire de ce que Michel de Certeau a bien appelé *la faiblesse de croire*⁴⁹. La logique en est très simple: « d'un mot, on pourrait dire: alors que

46. F. IMBERT, *L'Émile ou l'interdit de la jouissance. L'éducateur, le désir et la loi*, Paris, Armand Colin, 1989, 217 p.

47. S. FREUD, « Préface » à A. AICHHORN, *Jeunesse à l'abandon*, Toulouse, Privat, 1973, p. 9.

48. À ce propos, voir le texte de M. de CERTEAU, « La misère de la théologie, question théologique », *La Lettre*, 182 (octobre 1973). Repris sous le titre « La misère de la théologie », dans *La faiblesse de croire* / texte établi et présenté par L. Giard, Paris, Seuil, 1987, p. 253-265.

49. De CERTEAU, *La faiblesse de croire*.

l'autre est toujours pour nous menace de mort, le croyant, par un mouvement déraisonnable, en attend aussi la vie⁵⁰ ».

Voilà posée, peut-être, la différence la plus essentielle entre le regard sur l'Autre que porte le théologien et l'expérience de la psychanalyse. Là où la seconde rencontre la pulsion de mort et veut savoir ce qu'il en est de cet Autre qui le travaille, le premier, sans nier cette pulsion — ce qui serait refuser la confrontation — *par un mouvement déraisonnable*, en attend la vie.

Le théologien est en ce sens d'abord un croyant. Cela ne veut pas dire qu'il doit adhérer aveuglément aux formations de l'imaginaire qui instituent la culture religieuse de sa société. L'acte de foi qui fonde sa position n'est pas réductible à l'institution culturelle de la religion, même s'il peut aussi, selon les engagements qu'il prendra dans sa liberté de sujet, accepter l'inscription dans une tradition. S'il est fondateur, l'acte de foi est lui-même non fondé. Il consiste à prendre parti pour la vie contre la mort, pour la poursuite du mouvement contre la tétanisation, à prendre le risque de l'Autre dont il ne *sait* rien mais auquel il fait *confiance*.

On comprend que le psychanalyste, quand il rencontre cet acte de foi chez un interlocuteur, le respecte, sans l'accepter pour autant dans ses procédures. L'acte de foi est par essence un exercice de liberté.

Ce n'est pas, a priori, un acte religieux, du moins au sens culturel du terme. La femme qui accouche, les parents qui portent dans leur désir l'enfant dont ils ne savent rien de ce qu'il deviendra, les éducateurs qui engagent leur parole, tous misent de ce fait leur vie sur un acte de foi. Ils décident de continuer quand aucune certitude ne peut justifier leur geste ni leur garantir un quelconque bénéfice. La foi est hors calcul, déraisonnable. Ne l'oublions pas. Elle s'expérimente quand « il n'y a pas d'issue », quand semblent épuisés les recours de la raison, voire les sécurités procurées par les rites, ces « ponts jetés sur la rivière d'angoisse qui coule en nous⁵¹ ». Elle se traduit alors dans une marche, dans le fait de partir, dans le fait de choisir d'orienter son désir vers l'Autre inconnu. Ainsi en fut-il d'Abraham qui obéit à l'appel de partir vers un pays qu'il devait recevoir en héritage — et il partit ne sachant où il allait (He 11,8).

50. De CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 262.

51. D. JEFFREY, « Ritualité et postmodernité. Pour une éthique de la différence », thèse de doctorat en sciences religieuses, Université du Québec à Montréal, mars 1993, p. 127.

L'acte de croire, anthropologiquement parlant, consiste ainsi à rompre les liens de l'imaginaire pour aller vers l'autre (ce qui implique l'instance de l'Autre) : rompre les liens qui rendent le sujet étranger chez lui parce qu'ils l'aliènent à l'ordre des choses, les acquis de sa vie, les bénéfices obsédants et les supposées certitudes de ses savoirs, pour passer à l'ordre du désir, c'est-à-dire à la confiance en la possibilité de construire, avec d'autres, un monde meilleur. C'est l'acte du marcheur, du pèlerin pour qui rien n'est garanti quant au terme de sa route mais qui continue d'avancer, dans l'espoir d'une rédemption. La marche en est l'expression privilégiée parce que, justement, elle « dépouille le marcheur de ses possibles fascinations⁵² ». Marcher, se dépasser, est un enseignement des plus hautes sagesse philosophiques, qu'on trouve aussi au cœur de l'expérience mystique : « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela⁵³ ». Angelus Silesius⁵⁴ fait ainsi du croyant un itinérant angélique (*der cherubinische Wandersmann*).

Ce qu'on appelle communément la *spiritualité*, ce parti pris pour l'autre, implique la transformation du sujet. Transformation dont Michel Foucault va débusquer les expériences jusque chez Socrate et les néoplatoniciens et qui exige *amour* et *ascèse*, deux grandes formes historiques de ce travail d'arrachement du sujet à ce qu'il est, pour le rendre capable de vérité⁵⁵.

L'enjeu de la marche, et c'est ici qu'interviendra le théologien, est bien encore une fois la *vérité*. Une vérité qui se trouve moins derrière, cependant, que *devant*. Mais qui a besoin de l'arrière, c'est-à-dire de ses expériences acquises — ce qui donne sens à une tradition — pour *imaginer* le devant qui l'attire. Une vérité qui se manifeste donc dans l'entre-deux, fulgurante, dans le *présent*, c'est-à-dire le choix, *actuel*, toujours à reprendre, d'aller vers l'avant inconnu mais sur lequel mise le croyant.

52. S. BRETON, « Le pèlerin, voyageur et marcheur », dans L. GIARD, dir., *Le voyage mystique. Michel de Certeau* (Recherches de science religieuse), Paris, Cerf, 1988, p. 19-25.

53. M. de CERTEAU, *La fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 411.

54. Médecin, poète et mystique ayant vécu en Allemagne de 1622 à 1677.

55. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet* (Hautes Études), Paris, Gallimard-Seuil, 2001.

[Comme] en poésie, on n'habite que le lieu que l'on quitte, on ne crée que l'œuvre dont on se détache, on n'obtient la durée qu'en détruisant le temps. Désancré de l'origine, le voyageur n'a plus de fondement ni de fin. Livré à un désir sans nom, c'est le bateau ivre. Dès lors, ce désir ne peut plus parler à quelqu'un. Il semble devenu infans, privé de voix, plus solitaire et perdu qu'autrefois, ou moins protégé et plus radical, toujours en quête d'un corps ou d'un lieu poétique. Il continue donc à marcher, à se tracer en silence, à s'écrire⁵⁶.

La marche est un art du présent. Elle consiste à aller *ailleurs* en créant, à chaque moment, un équilibre qui implique de *quitter* un lieu pour en trouver un autre qui n'est pas encore acquis, qui ne peut donc se présenter que comme une formation imaginaire, un espoir d'*ad-venir*, de venir à quelque chose. L'acte de lecture et d'écriture théologique est reconnaissance des traces de l'Autre et appel de l'Autre *à-venir*. « Entre deux », c'est-à-dire *en voyage*, « entre soi et son origine⁵⁷ », « entre son origine et sa fin », entre l'expérience du sens reçu et l'expérience du sens à inventer. Il se tient là où il n'y a pas d'objet qui tienne mais où tout objet n'est que le prétexte d'un autre texte, encore à écrire.

Tel est le croyant, dans sa *déraison*, c'est-à-dire dans son choix de la vie. Il écoute, *écoute l'Autre qui l'appelle*. Dès lors, il donne un sens à sa marche. Nomade, il cherche son orientation dans cette voix de l'Autre.

Suivant Paul Tillich, nous appellerons volontiers *théonomie* (*nomos* : nomade) l'intention, ou si l'on veut l'*orientation* spécifique du travail du théologien. *Inclinatio ad deum*, disait Thomas d'Aquin à propos de la *vertu* de religion. Pour le théologien, l'interprétation du monde dans l'axe de l'Autre empêche de réduire sa visée à l'insignifiance d'une *autonomie* sans limite, où le sujet s'abîmerait dans le fantasme de sa toute puissance, aussi bien qu'à l'impuissance d'une pure *hétéronomie* qui l'aliénerait complètement. Pour cela, il prend le risque de ne pas laisser complètement vide le lieu de l'Autre et de lui donner *figure*, voire d'en inscrire la quête dans une tradition, c'est-à-dire une *institution* du sens.

La théonomie, écrit Tillich, implique un expérience personnelle de la présence de l'Esprit divin en nous, rendant témoignage à la Bible et à l'Église [...]. Sans ce témoignage intérieur, l'autorité de la Bible n'a aucun sens, car il n'y aurait pas expérience personnelle intérieure, mais simplement

56. De CERTEAU, *La fable mystique*, p. 411.

57. D. SIBONY, *Entre-deux, l'origine en partage* (Points/Essais 357), Paris, Seuil, 1991.

soumission extérieure [...] Une autonomie qui a conscience de son fondement divin devient théonomie; mais l'autonomie qui ne se réfère pas à ce fondement dégénère en simple humanisme⁵⁸.

Dans son interprétation du monde, le théologien considère le texte comme « irruption vivante⁵⁹ » d'un Autre qui est aussi un sujet. Cette *théonomie*, inclination vers Dieu, traduirions-nous, n'a rien d'un fatalisme ni d'un abandon de l'intelligence. Elle représente au contraire l'instance de liberté du sujet qui choisit d'*aller vers*, mais ne se laisse pas séduire, ni par les objets qui lui sont offerts par la culture, y compris la culture religieuse, en guise de satisfaction de son désir, ni par la fascination du vide. Il prend bien, en cela, le risque de l'entre-deux et répond de ce risque, s'en rend responsable, mettant à l'œuvre toutes les ressources de son *intelligence*. Elle lui donne une grande liberté intellectuelle, une liberté intellectuelle dont Maritain dira qu'elle est « plus libre parce qu'elle sert le vrai, ce vrai qu'aucune loi de l'Histoire ne saurait contenir. ... une faim et une soif jamais rassasiées de la vérité⁶⁰ ». On retrouve ici encore, bien sûr, la vérité du désir.

Il s'agit donc là d'un réalisme intransigeant. Rien ne peut satisfaire le désir — « *Notre désir est sans remède* », avouait Thérèse d'Avila — mais en même temps ce désir est impérieusement ordonné à l'Esprit. Maritain reconnaissait un mouvement du même type dans le thomisme, rencontrant ainsi deux exigences incontournables : d'abord, une grande confiance en l'intelligence et en la raison, ce qui d'une certaine manière le réconciliait avec l'idéal (et son propre passé) rationaliste, ensuite, un refus de tout réductivisme qui prétendrait avoir trouvé la « solution de civilisation » à l'absence de l'Autre. Il propose alors, face au *monde*, une *insatisfaction* de type mystique. Cette intransigeance, qui est notamment celle des personnalistes catholiques français du xx^e siècle, de même que

58. P. TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante* / trad. par C. Aubert et B. Ganeau, Paris, Cerf, 1972, p. 36.

59. P. TILLICH, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » (1922), dans *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)* / trad. par une équipe de l'Université Laval, sous la direction de A. Gounelle et de J. Richard / introduction de J. Richard, Paris - Genève - Québec, Cerf - Labor et Fides - Presses de l'Université Laval, 1990, p. 84.

60. J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York, Éditions de la Maison française, 1944, cité par J.L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain, les mendiants du ciel. Bibliographies croisées*, Paris, Stock, 1995, p. 143.

celle des Congar et Chenu qui ont marqué le Concile Vatican II, n'en est pas une de repli, mais bien de réponse, non plus celui de déni du monde, mais de critique, ni encore de refus, mais d'espoir⁶¹. Elle se rapporte moins à l'orthodoxie du dogme qu'à l'authenticité du mouvement et au caractère évocateur du discours.

Cette orientation vers une vérité jamais atteinte n'a rien de romantique ni d'idéaliste. Elle est doublement réaliste : elle prend pour acquis, d'une part, que le destin historique est désespoir, d'autre part, que l'esprit humain ne peut que chercher, construire, faire advenir au langage, *inventer* l'Autre qui l'appelle, mais jamais l'atteindre ni le capturer comme on capture une proie qu'on peut ensuite consommer. Elle rejoint, ainsi, une des intuitions les plus anciennes et les plus fécondes du judéo-christianisme. Écoutons à ce propos Marc-Alain Ouaknin :

Dieu n'existera comme être infini que si les hommes en font un Être vivant à travers l'interprétation, et non une idole figée. Une parole très importante du Talmud déclare : « Paroles des uns et des autres, paroles du Dieu vivant ». Autrement dit, quand il y a paroles des uns et des autres, alors les paroles de Dieu sont celles d'un Dieu vivant. Au contraire, si l'on en reste à la parole unique, si l'on tombe dans le piège qui consiste à dire : « Nous pensons que Dieu est ceci, nous disons que Dieu est cela », alors on crée une idéologie de Dieu, une théologie qui énonce LA vérité de ce qu'il faut penser et dire sur Dieu. On aboutit alors tout simplement à la mort de Dieu. L'enfermer dans une compréhension unique, c'est Le tuer ou Le laisser mourir. La vocation du Talmud — la loi orale des juifs —, c'est de faire éclater la parole unique de la révélation biblique, pour rendre ou garder à Dieu son statut d'infini⁶².

« Je n'ai aucun besoin d'un dieu que je comprends⁶³. » S'il en est ainsi, l'Autre ne peut être pour le croyant qu'une « altérité de surprise, le surgissement soudain et comme de biais, le dérangement de l'histoire, l'affleurement de la rupture, et, pour tout dire, la gravure subreptice,

61. E.-M. MEUNIER, « Les transformations de l'éthique catholique au xx^e siècle : de l'éthique personnaliste à l'esprit du catholicisme contemporain (la contribution française) », thèse de doctorat en sociologie, Université Laval, avril 2000, p. 87 et 120.

62. J. BOTTÉRO, M.A. OUAKNIN et J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, Paris, Seuil, 1997, p. 67-68.

63. OUAKNIN, dans BOTTÉRO *et al.*, *La plus belle histoire de Dieu*, p. 47-48.

poétique, de la langue d'une singularité⁶⁴ ». Or le croyant, et avec lui le théologien, prend ici un risque. Il *nomme* ce surgissement, cette altérité qui lui échappe. Il la fait advenir au langage, c'est-à-dire au monde contingent de la culture et des objets.

Nommer l'Autre, c'est lui donner une *demeure* langagière, un lieu où il puisse *habiter* et surtout où l'on peut penser le rencontrer⁶⁵. C'est, par un coup de force sur le réel, donner présence à l'ab-sens, ce qui est un geste humain *nécessaire* en même temps qu'*impossible*. Nécessaire parce que s'il est bienséant de dire que l'orientation vers l'Autre est pure confiance, nomadisme vers l'inconnu, il reste que pour donner consistance à sa marche, le marcheur doit concrétiser ses objectifs. « La vision d'un espace qui serait ouverture absolue et sans frontières est bien [elle aussi] une illusion⁶⁶ ». Une marche sans objectif, sans direction, ne peut que tourner en rond. Nommer l'Autre, c'est en ce sens baliser un *itinéraire*, même si l'on sait, avec réalisme, que lui prétendre un terme serait illusoire. Nommer l'Autre, c'est le faire advenir dans les possibilités de l'humain. Mais en même temps, cette nomination est un coup force sur le réel, la production d'un arbitraire qu'on retrouve toujours dans la stratégie du sacré au sein des cultures : « immobiliser le dieu dans un lieu, que ce soit une caverne que l'on aménage et dont on peint les parois ou un édifice que l'on construit⁶⁷ ».

Caverne ou montagne, esplanade ou totem, le lieu ainsi assigné à l'Autre trahit, bien souvent, un désir inavouable à son égard. On en saisira vite les quiproquos. Si nommer l'Autre, en effet, c'est lui donner *demeure*, habitation, c'est aussi *l'assigner à demeure*, c'est-à-dire l'emprisonner dans des concepts et le réduire, du même coup à l'état d'*idole*. Dès lors, toute ouverture au mystère est fermée, plus aucun étonnement n'est possible. L'Autre est réduit à l'état d'extension du moi, une propriété qui n'invite plus à *partir*, à *marcher*, mais qui incite à *rester* immobile. Nommer l'Autre c'est aussi, possiblement, le *mettre en demeure* de répondre à nos besoins, c'est-à-dire entretenir avec lui un rapport magique qui le

64. C. RABANT, « Eros, entre fable et mystique », dans GIARD, dir., *Le voyage mystique*, p. 94-95.

65. J. JULIEN, « J'habiterai et je marcherai », dans J. JULIEN et F. NAULT, *Mouvements du croire*, Montréal, Médiaspaul, 2001, p. 16s.

66. JULIEN, « J'habiterai et je marcherai », p. 17.

67. JULIEN, « J'habiterai et je marcherai », p. 19.

soumet aux impératifs de nos illusions. Dès lors, c'est bien de névrose *maladive* qu'il s'agit.

C'est pourquoi l'acte théologique se détermine non seulement comme un acte de croire, mais comme un acte d'intelligence de ce croire. Quand le croyant prend ce risque avec l'histoire et avec le langage qui consiste à nommer l'Autre qui signifie pour lui la vie, il doit en même temps se prémunir des corruptions de son mouvement, ces corruptions qui arrêtent sa marche pour lui proposer de supposées satisfactions. Il doit être à ce propos d'un *réalisme* intransigeant, parce que seul un tel réalisme peut ramener au concret de l'existence, éviter l'absolutisation idéaliste du principe de foi. Le réalisme est nécessaire à l'acte de foi, sans quoi il s'enlise dans l'illusion, comme l'acte de foi, inversement, permet d'éviter le totalitarisme de la raison. Ainsi, le réalisme croyant « obéit à la nécessité interne de ce qui est, mais en même temps, il cherche cette nécessité interne dans la couche ultime de l'être, qu'il ne peut désigner que d'un seul nom : *l'au-delà de l'être*⁶⁸ ». Ce faisant l'acte théologique — *fides quaerens intellectum* — se propose lui aussi comme un travail du *désir*, et qui plus est d'un *désir de savoir* ce qu'il en est non pas de l'Autre mais de ce *rapport à l'Autre* inconnu, attirant et redoutable, moteur du désir mais aussi possible enlèvement de ses efforts. Il consiste à maintenir le désir ouvert, là même où la culture en contraint le déploiement.

*

* *

Sans doute peut-on s'entendre provisoirement à ce stade de notre parcours : l'Autre du psychanalyste et l'Autre du théologien ne désignent pas deux réels, ni même deux dimensions du réel qui s'excluraient : de toute façon, le réel leur échappe, à l'un et à l'autre, comme il échappe à tout discours. Ni le psychanalyste ni le théologien ne sait *a priori* ce qu'il en

68. P. TILLICH, « Lutte des classes et socialisme religieux » (1928), dans *Christianisme et socialisme. Écrits du premier enseignement* / trad. de l'allemand par N. Grondin et L. Pelletier, avec une introduction de J. Richard, Paris, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Université Laval, 1992, p. 387. Cité par E.I. TONIUTTI, *Paul Tillich et l'art expressionniste*, thèse de doctorat en théologie, Université Laval, septembre 2000, p. 112.

est du bien et du mal. Ils ne sont pas non plus engagés dans une lutte du bien contre le mal, à la manière dont on continue encore aujourd'hui à penser l'histoire, ce qui n'est toujours qu'une instrumentalisation perverse de l'Autre dont on fait le signifiant d'une soi-disant *loi naturelle*.

« L'esprit seul est cause de tout ordre et de tout désordre, par son initiative ou son abandonnement... », affirmait encore Emmanuel Mounier⁶⁹. Le vocable Autre renvoie bien, dans chaque cas, pour la psychanalyse comme pour la théologie, à une organisation de l'esprit, c'est-à-dire une *méthode* qui vise à aborder ce qu'on ne connaît pas. Dans chaque cas, il désigne une instance qui leur échappe et à laquelle le discours essaie de bricoler une consistance, avec l'intention de pouvoir en vivre. De là leur trompeuse *ressemblance* : pour l'un et l'autre le sens ne se trouve pas d'emblée, ne se *découvre pas* mais il faut l'inventer, en bricoler les signifiants à partir des matériaux que fournit la culture, matériaux désormais éparpillés, ce qui ne facilite pas la chose. L'instance de l'Autre est d'abord celle d'une absence. Elle renvoie à l'expérience de la séparation, de la mise en abîme du désir dans l'entre-deux des subjectivités désirantes : un *ab-sens*, c'est-à-dire un sens qui ne se conçoit que d'être ailleurs. Les mystiques évoquent volontiers cette mise en abîme qui soutient leur désir, jusqu'à y prendre le risque d'abîmer leur vie puisque rien — ils le savent de leur nuit obscure — ne peut le garantir. Mis en scène par le psychanalyste ou par le théologien, le vocable témoigne pourtant de deux regards sur le réel, regards prenant en charge deux modes possibles de la quête qui est celle du sujet parlant, cette quête rendue nécessaire par son impossibilité. Si le réel n'est pas divisible, en effet, les façons de se laisser questionner par lui sont multiples. Elles appartiennent à toutes sortes de registres de l'existence.

La psychanalyse peut-elle apporter quelque chose au théologien ? Oui, certes, s'il accepte de se laisser questionner jusqu'aux couches obscènes de son être qui déterminent ses parcours à son insu. Il découvrira peut-être alors que l'Autre auquel il prétendait se vouer est illusion, que c'est un Autre instrumentalisé, ravalé au rang du même. Il lui restera à choisir, pour la première fois peut-être, dans son intime liberté, d'orienter son regard vers l'Autre qui lui échappe.

69. E. MOUNIER, *Esprit*, 1 (octobre 1932) p. 15.

RÉSUMÉ

Psychoanalyse et théologie s'entretiennent du rapport à l'Autre, posé comme condition de possibilité de parole et de vérité. Deux regards différents que l'auteur tente de cerner à même leur *étrangeté réciproque*. L'Autre de la psychoanalyse comme instance logique, lieu vide et irréductible se trouve de connivence avec l'impossible du réel, c'est-à-dire un réel jamais rencontré autrement que par un rapport de fiction. Si l'Autre révèle le sujet comme assujetti au langage, il est aussi ouverture à sa dimension éthique comme sujet du désir. À son tour, l'Autre de la théologie s'inscrit comme l'irréductible d'un réel qui échappe. L'acte de foi cependant y rencontre le désir pour prendre le risque de figurer cet Autre, de le faire advenir au langage, tout en reconnaissant le caractère aléatoire des consistances imaginaires qu'il peut en produire. Il se met alors à l'écoute de ce qu'il peut en entendre pour y fonder l'éthique de ses productions humaines.

ABSTRACT

Both theology and psychoanalysis deal with the Other as a condition for the speech act and the truth. The author intends to describe their strangeness as well as their closeness, in the move of their specific logic. From a psychoanalytic point of view, the Other represents a logical locus, irreducible and empty, in connivance with the impossibility of the real. Nobody can meet the Other but as a representation, as a figure which takes place in a fantasmatic construction. As such, the Other unveils the desire of the subject. This subject, however, is subjected to language, symbolic order and culture, as well as committed to desire and acts of creation. From a theological point of view, the Other also represents the irreducibility of the real. The act of faith, however, comes along with the desire, making the Other happen into the language, shaping his face, figuring his reality whatever may be the inconsistency of this enterprise. So the theologian has to listen to what can be understood from the Other, in order that an ethical dimension can be given to human life.