

Du confinement à l'« ici et maintenant », ou quand l'espoir devient chair et désespoir

Alexandre L'Archevêque et Élise Bourgeois-Guérin

Volume 25, numéro 2, 2016

Le sujet de la violence

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1039646ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1039646ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Santé mentale et société

ISSN

1192-1412 (imprimé)

1911-4656 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

L'Archevêque, A. & Bourgeois-Guérin, É. (2016). Du confinement à l'« ici et maintenant », ou quand l'espoir devient chair et désespoir. *Filigrane*, 25(2), 25–40. <https://doi.org/10.7202/1039646ar>

Résumé de l'article

La modification du rapport à la spatialité et à la temporalité qui accompagne l'avènement des nouvelles technologies de télécommunication fait en sorte que, désormais, le corps occupe de plus en plus d'espace, tandis que l'existence d'une âme immatérielle est mise en doute. S'ensuit la nécessité de vivre au présent, à la fois source de plaisir et d'angoisse. En partant de l'origine du dualisme corps-esprit dans la philosophie occidentale et en passant par le paradigme monothéiste judéo-chrétien pour arriver au paradigme évolutionniste, nous verrons comment le bouleversement de notre compréhension du rapport entre corps et esprit peut avoir des incidences sur la clinique. Nous insisterons plus particulièrement sur le vacillement de la notion d'espoir. Sur cette base, et en évitant la terminologie habituelle (névrotique, état-limite, pervers, etc.), nous décrirons diverses dispositions envers la psychothérapie qui amènent à reconsidérer le rôle du clinicien. En effet, ce dernier, plutôt que de chercher à favoriser la levée du refoulement, pourrait parfois au contraire permettre celui-ci. Nous terminerons cette réflexion en discutant du coût psychique associé à l'« incarnation au présent », à l'absence d'un ailleurs métaphysique où se projeter, s'imaginer. En ce début du XXI^e siècle, comment poursuivre la quête de sens dans un monde vécu comme essentiellement matière ?



Du confinement à l'« ici et maintenant », ou quand l'espoir devient chair et désespoir

Alexandre L'Archevêque
et Élise Bourgeois-Guérin

RÉSUMÉ : La modification du rapport à la spatialité et à la temporalité qui accompagne l'avènement des nouvelles technologies de télécommunication fait en sorte que, désormais, le corps occupe de plus en plus d'espace, tandis que l'existence d'une âme immatérielle est mise en doute. S'ensuit la nécessité de vivre au présent, à la fois source de plaisir et d'angoisse. En partant de l'origine du dualisme corps-esprit dans la philosophie occidentale et en passant par le paradigme monothéiste judéo-chrétien pour arriver au paradigme évolutionniste, nous verrons comment le bouleversement de notre compréhension du rapport entre corps et esprit peut avoir des incidences sur la clinique. Nous insisterons plus particulièrement sur le vacillement de la notion d'espoir. Sur cette base, et en évitant la terminologie habituelle (névrotique, état-limite, pervers, etc.), nous décrirons diverses dispositions envers la psychothérapie qui amènent à reconsidérer le rôle du clinicien. En effet, ce dernier, plutôt que de chercher à favoriser la levée du refoulement, pourrait parfois au contraire permettre celui-ci. Nous terminerons cette réflexion en discutant du coût psychique associé à l'« incarnation au présent », à l'absence d'un ailleurs métaphysique où se projeter, s'imaginer. En ce début du *xxi*^e siècle, comment poursuivre la quête de sens dans un monde vécu comme essentiellement matière ?

Mots clés : Dualisme, matérialisme, clinique, espoir

Introduction : l'imaginaire de la matière

Dans un article précédent (L'Archevêque et Bourgeois-Guérin, 2016), nous avons présenté des caractéristiques saillantes de la vision nord-américaine de l'être humain en ce début du *xxi*^e siècle. Plus précisément, il a été question de l'influence du réductionnisme biologique et du matérialisme sur l'intervention en santé mentale, dominée par l'approche biomédicale, laquelle favorise le contournement de la parole au prix de la réification du sujet souffrant. Selon nous, l'accent sur le corps est tel, de nos jours, qu'il serait juste d'affirmer que nous vivons à l'« époque de l'esprit-matière ».

Nous proposons de prolonger la discussion en montrant que ce ne sont pas seulement les approches dominantes dans le monde de la santé qui sont concernées par la perspective selon laquelle le sujet ne serait que matière périssable, mais bien la société dans son ensemble. En fait, l'omniprésence de la matière ou, plutôt, l'absence d'esprit est au cœur des préoccupations existentielles dans notre société, au point où la notion d'espoir, telle qu'elle a été véhiculée traditionnellement dans la culture, s'en trouve bouleversée. Nous verrons, au cours de la présente réflexion, que ce bouleversement n'est pas sans répercussion sur le travail clinique.

Mais le problème corps-esprit, et les implications qui en découlent, est-il effectivement un sujet d'actualité? Il suffit d'un tour d'horizon des contenus en vogue dans les médias pour constater jusqu'à quel point la matière corporelle hante l'imaginaire collectif. En guise d'exemple, mentionnons que, depuis le tournant des années 2000, la culture populaire nord-américaine est marquée, tant au cinéma qu'à la télévision, par le phénomène des morts-vivants, plus communément appelés «zombies¹». Jadis objets d'un culte auprès des fanatiques de films d'horreur (nous pensons surtout à ceux réalisés par George A. Romero dès la fin des années 1960), essentiellement, les zombies sont depuis peu au centre de scénarii post-apocalyptiques de films tels que *28 Days Later* et *World War Z*, destinés à un large public. À la télévision, difficile de passer sous silence la série *The Walking Dead*, dont le succès retentissant ne fait que confirmer l'importance du phénomène. Et n'oublions pas *Game of Thrones*, suite de romans dont l'adaptation télévisuelle fracasse des records de cotes d'écoute, qui exploite à sa façon la thématique des morts-vivants par le biais des «White Walkers», personnages terrifiants dont les corps momifiés rappellent ceux des zombies. Que ces créatures soient dépeintes comme des revenants, des abominations diaboliques ou des victimes d'un virus créé par l'humain, elles représentent inmanquablement une menace d'anéantissement.

Mis à part cette fascination pour les morts-vivants, notons la tendance mondiale, dans les services funéraires, au recours à l'incinération plutôt qu'à l'inhumation (Gall, 2012). Si des arguments économiques sont souvent évoqués pour justifier le choix de cette méthode, il n'est pas anodin de souligner que, pour certains, l'incinération est perçue comme moins «morbid» que la perspective de subir le processus de décomposition². Certes, à partir du moment où l'esprit est réduit à un épiphénomène corporel, l'idée du pourrissement, de la putréfaction, prend un tout autre sens que la simple transformation de la matière inanimée (Des Aulniers, 2009). En amont de la

décomposition, c'est le corps vieillissant, amoindri par l'âge ou la maladie, qui est source d'angoisse.

Mais comment la matière corporelle en est-elle venue à occuper autant d'espace dans notre culture au détriment de l'esprit, de l'âme ? Dans le présent texte, nous remonterons d'abord aux sources du dualisme dans la philosophie occidentale, avant de décrire brièvement le passage du paradigme monothéiste judéo-chrétien au paradigme évolutionniste. Par la suite, nous discuterons de l'impact de ce dernier paradigme sur les conceptions contemporaines de l'être humain et, conséquemment, sur la clinique.

L'allégorie de la caverne : délivrer l'esprit du corps

Le *Phédon*, dialogue de Platon, signa la naissance du dualisme entre le corps et l'esprit tel qu'il fut repris par les néoplatoniciens, puis défendu par l'Église chrétienne pendant deux millénaires³. Le philosophe exposa également sa conception dans « l'allégorie de la caverne », au septième livre de *La république*. Dans cette allégorie, la caverne représente le corps, source de tromperies et d'illusions ; l'extérieur de la caverne est le monde des « formes » immatérielles et immuables, source de vérité.

Plus précisément, Platon y met en scène un dialogue qui explique l'ignorance des prisonniers enchaînés dans les profondeurs de la caverne, pour qui seules sont visibles les ombres projetées sur les parois. Ces ombres sont leur seule réalité, connaissance la plus primitive qui soit. Platon explique ensuite ce qui pourrait se passer si on libérait un des prisonniers de ses chaînes et qu'on forçait celui-ci à se retourner vers le feu responsable des ombres. L'éblouissement soudain pourrait inciter le prisonnier à se détourner de la lumière afin de retourner dans la noirceur. Cependant, s'il est contraint de s'habituer à la lumière, il verrait les passants et les objets dont il ne connaissait alors que les images. Platon nous demande de supposer que le prisonnier soit ensuite forcé de quitter la caverne, c'est-à-dire de s'éloigner du « monde des apparences » afin de continuer sa route vers le « monde intelligible ». Hors de la caverne, l'ancien captif serait d'abord aveuglé par la vraie réalité, celle illuminée par le soleil. C'est seulement après une période d'adaptation qu'il pourrait voir les objets mathématiques qui l'entourent, et fonder sa connaissance sur la pensée. Mais la plus haute forme de connaissance, l'intelligence, porte sur les astres – les « formes » – parmi lesquels le soleil constitue l'ultime vérité (la « forme du bien »).

Notons que le détachement du corps, tel qu'il apparaît dans l'allégorie de la caverne, est rendu possible par la violence faite au prisonnier, conduit

de force jusqu'à la lumière du soleil. Cette violence, nécessaire à la connaissance, peut être comprise comme celle de la raison ou, plus précisément, de l'introspection comme l'entendait Platon, laquelle consistait notamment à mettre à distance le vécu sensoriel, donc le corps.

Dès les premiers philosophes néoplatoniciens et, surtout, les premiers théologiens chrétiens, fortement inspirés par le judaïsme, le monde éclairé par la lumière solaire devint celui de l'esprit, avec Dieu comme astre dominant, accessible par la foi davantage que par la raison. Quant au corps, il conserva pendant de nombreux siècles son caractère impur. Ainsi, avec l'émergence du christianisme, l'espoir résida en la croyance en un esprit, une âme immatérielle et immortelle, dont le salut repose sur la grâce divine. Pour être sauvé, il faut croire ; la foi est le remède de toute angoisse. Comme nous le verrons, ce n'est qu'à l'époque moderne que la raison reprit peu à peu ses lettres de noblesse.

Du paradigme monothéiste judéo-chrétien au paradigme évolutionniste

Nous avons déjà discuté, dans un chapitre consacré entièrement à cette question⁴, de l'influence des grands systèmes idéologiques – des paradigmes – dans l'instauration de l'ordre social. Nous nous contenterons donc ici de reprendre quelques grandes lignes de notre raisonnement afin de rejoindre le propos actuel sur le rôle de la conception culturelle de l'espoir, laquelle peut catalyser ou atténuer l'angoisse.

Donc, de la fin de l'Antiquité à la Renaissance, le paradigme monothéiste judéo-chrétien domina l'Occident et imposa sa vision : censure des écrits philosophiques et scientifiques, ainsi que de l'art ; imposition de contraintes majeures à la vie pulsionnelle, sacrifiée au profit de la « vie éternelle de l'esprit ». Dans ce système axé sur le refoulement des pulsions, l'ordre social est maintenu, en partie, par cette promesse selon laquelle le pardon de la faute originelle sera accordé à celles et à ceux qui ont foi en Dieu et en Jésus-Christ, sauveur de l'humanité. Le dualisme corps/esprit apparaît clairement : mise à distance du corps, de ses besoins et de ses vices ; valorisation de l'esprit et de ses vertus.

À partir de la Renaissance, l'Église connut l'effritement progressif de son pouvoir, les dogmes ayant été contredits par les découvertes astronomiques (par exemple l'héliocentrisme copernicien) et les grandes explorations maritimes (par exemple la découverte de l'Amérique). Dès lors, la quête de connaissances changea graduellement de guide, passant de la foi à la raison.

Le déïsme, doctrine qui reconnaît l'existence de Dieu et son influence dans la création de l'univers, proposa de mettre de côté toute explication surnaturelle en affirmant que Dieu, une fois le monde créé, laissa celui-ci se déployer. Des scientifiques, tels Galileo Galilei et Isaac Newton, pavèrent ainsi la voie aux premiers empiristes de l'époque moderne – pensons entre autres à Thomas Hobbes et Julien Onfroy de la Mettrie – pour qui l'humain est une machine sans âme, soumise à des lois mécaniques (Hergenbahn et Henley, 2016).

Si de tels penseurs contribuèrent au lent bouleversement de la notion d'espoir, ce n'est que depuis la révolution évolutionniste du XIX^e siècle que l'existence de l'âme fut plus sérieusement mise en doute. En effet, selon l'évolutionnisme, l'être humain n'est pas une créature déchue ; il est le singe devenu homme, qui poursuit son ascension vers des cieux vacants⁵. Dans l'esprit de l'évolutionnisme, l'espoir ne réside plus dans le pardon d'une faute originelle, mais plutôt dans l'adaptation à l'environnement et la perpétuation de soi. Avec l'essor du capitalisme, la logique adaptative de l'évolutionnisme se traduit plus concrètement par la compétitivité, la performance et la productivité. Pour assurer son bonheur, l'humain doit se détourner de ce qui lui rappelle sa condition de mortel.

Il est entendu que la révolution paradigmatique qui mena du monothéisme judéo-chrétien à l'évolutionnisme ne s'est pas produite soudainement. Au contraire, le déclin de la foi religieuse en Occident est un processus graduel, échelonné sur plusieurs siècles. Par exemple, au Québec, les institutions d'enseignement et les hôpitaux furent gérés, jusqu'aux années 1950, en bonne partie par des religieux. Le Québec duplessiste qui suivit la Deuxième Guerre mondiale fut marqué par la censure exercée par le clergé, alors de connivence avec le pouvoir politique. Il fallut attendre la Révolution tranquille des années 1960 pour voir le Québec s'affranchir de l'autoritarisme politico-religieux qui muselait les penseurs et les artistes (Lussier, 1997).

Malgré la popularité et l'influence de l'évolutionnisme – que Freud qualifia de « seconde blessure narcissique » (1917) infligée à la vision anthropocentriste –, plusieurs décennies furent donc nécessaires à la métamorphose de la vision culturelle de l'espoir. En effet, les mœurs prirent d'autant plus de temps à changer que les institutions ne purent être remplacées du jour au lendemain, ne serait-ce que parce qu'elles étaient alors essentielles au fonctionnement social. Le processus de contestation du pouvoir religieux s'échelonna ainsi sur de nombreuses années pour aboutir aujourd'hui, au Québec, à un état laïc et néolibéral.

Selon nous, bien que la révolte à l'endroit des institutions religieuses ait traduit la contestation de cette forme d'autorité ainsi que le rejet de la foi en Dieu comme fondement de la vie en société, il n'en demeure pas moins que l'espoir en l'existence d'un esprit immatériel a pu se maintenir, en quelque sorte, tant que le « corps de l'Église » était là pour lui servir de refuge. Bref, malgré les changements majeurs au niveau des idéologies, des croyances et des valeurs, la subsistance des anciennes institutions pouvait jouer, jusque dans une certaine mesure, un rôle rassurant, car il y avait encore une autorité à contester.

Pour reprendre notre raisonnement quant aux « frontières poreuses [du sujet] » (L'Archevêque et Bourgeois-Guérin, 2016), l'espoir en soi est éveillé, suscité par l'espoir en l'autre; l'Église pouvait être mise à mal, reniée par un nombre sans cesse grandissant d'anciens fidèles, tout en contribuant cependant à maintenir un spectre d'espoir au sein d'une majorité d'entre eux. Mais depuis peu – vingt ans? trente ans? –, l'esprit n'a plus d'asile; seul le corps demeure. La réalité matérielle est à la fois le lieu de la vie terrestre et celui de la mort qui s'ensuit.

Dit autrement, depuis les premières thèses évolutionnistes du xix^e siècle, en passant par l'industrialisation et l'effritement progressif du pouvoir clérical, le monde occidental a amorcé sa transition vers un paradigme qui, aujourd'hui, nous invite à regarder l'humain non pas comme une « créature semblable et inférieure à Dieu », mais plutôt comme un « animal semblable et supérieur au singe ». Le xxi^e siècle est ainsi l'époque de l'esprit-matière. La vie et l'espoir d'un devenir meilleur se tiennent dans l'ici et maintenant (*hic et nunc*) et non dans un au-delà et un après. Sans la promesse d'un paradis immatériel et intemporel, le moment présent devient source absolue de jouissance, mais aussi de souffrance.

Précisons toutefois que le déclin du paradigme monothéiste judéo-chrétien, et plus concrètement des institutions cléricales et de la pratique religieuse à grande échelle, ne signifie pas pour autant qu'il y a moins de croyants religieux que jadis. Le pullulement des sectes, l'extrémisme islamiste de même que la radicalisation des jeunes dans les mouvements néonazis sont des exemples de l'état actuel de la croyance en Occident. En fait, nous irions même jusqu'à émettre l'hypothèse que la plupart des gens sont « croyants », c'est-à-dire que, selon leur perspective, l'existence humaine aurait bel et bien un sens; peut-être pas un sens spirituel, mais un sens néanmoins.

Les croyants, les athées et les agnostiques : leurs dispositions respectives envers la psychothérapie

Avant d'amorcer cette partie, il s'avère essentiel de préciser que les termes employés ici – croyants, agnostiques et athées – le sont autrement que dans leurs acceptions habituelles. En effet, nous n'entendons pas rendre compte de comment chacun les utilise dans la vie courante, de manière consciente et volontaire, pour décrire son rapport à la religion ou à la foi. Nous y avons plutôt recours afin de décrire divers modes de relation à l'autre, modes qui ne sont pas, en général, de l'ordre d'un savoir déclaratif sur soi-même.

Plus précisément, nous pourrions affirmer que la croyance est une disposition affective inconsciente, un savoir développé très tôt dans la vie – nous y reviendrons brièvement dans la section suivante – et qui encourage le sujet à s'aventurer dans le monde avec la conviction selon laquelle il existe de l'ordre à travers le chaos. Ainsi, être croyant ne signifie pas forcément croire en Dieu ; il s'agit plutôt de la foi en un « sens transcendant », une raison d'être, ou encore, un sens personnel. Ajoutons que ce sens passe souvent par l'autre : celui-qui-sait, qui possède la réponse. À notre époque, en Amérique du Nord, la foi est principalement orientée vers le système capitaliste et le mode de vie qu'il préconise. Si on produit, performe et consomme – ce qui implique de rester jeune –, l'angoisse est évitée, le bonheur est trouvé.

Une part significative de ces croyants, toutefois, et sans qu'ils soient enclins à le reconnaître, comprennent, au fil de la vie et des expériences, que le monde ne fonctionne pas de manière ordonnée, que l'humain n'a pas de dessein prédéfini, que la solution proposée par le système idéologique dominant est imparfaite ou, encore, carrément erronée. Pour ceux-là, il y aurait donc conflit entre la disposition affective (dont l'ancrage est inconscient) et la prise de conscience, le constat issu de l'expérience. Ils peuvent opter pour un effort de répression par rapport à ce que la raison leur dicte. Selon l'efficacité de cette répression, ils seront déprimés ou anxieux, à divers degrés, voire en détresse face aux ratés de la foi dans la confrontation avec la réalité.

Nombre de ceux qui ne parviennent pas à instaurer des défenses suffisantes au statu quo peuvent croire en la psychothérapie et adresser une demande d'aide au clinicien dans l'espoir que ce dernier rééquilibre la foi, rétablissant ainsi la capacité à réprimer l'angoisse. Cette demande a de bonnes chances d'être formulée dans le même langage que celui de la croyance ébranlée : dans une société capitaliste, il faut une solution rapide, efficace ; le clinicien comme le patient doivent performer dans l'effort d'éradication

de ce qui génère le malaise. Or, dans l'approche psychanalytique/psychodynamique, le travail clinique consiste plutôt à aller à l'encontre de l'effort de répression ; le retour du refoulé est favorisé afin de permettre la nouvelle élaboration de ce qui s'exprimait jusqu'alors sous la forme de symptômes (Freud, 1910). Ce travail n'est pas de courte durée, au contraire. Il s'effectue sur le long cours, sans garantie ni certitude.

Quant aux athées, nous en identifions trois types. D'abord, il y a les « athées purs » – asociaux chroniques – qui n'ont jamais connu la croyance ni même la recherche de sens à proprement parler. Ils ont été, sont et demeureront à jamais l'épicentre d'un univers dépourvu d'altérité. Leur solitude, indispensable à la survie d'un ego fragile, est assurée par un mode de fonctionnement fondé sur la décharge pulsionnelle, laquelle parvient à détruire toute esquisse d'un « autre sujet ». Pour eux, les mots appartiennent au monde minéral plutôt qu'au vivant ; la mentalisation est inopérante. La question du sens est une éternelle étrangère, aucunement mystérieuse ou affolante, puisqu'en dehors de l'entendement. Il va sans dire que leurs affinités pour la psychothérapie sont, en définitive, nulles.

Ensuite, le deuxième type regroupe les « athées forcés ». Ceux-là, capables de mentalisation, sont catégoriques quant à l'absence de divin et de raison d'être à l'existence. Ils rejettent l'essentialisme, de même que les diverses formes de quête de sens à l'existence. Leur savoir sur cette question est à la fois conscient et inconscient et s'est développé suite à une perte traumatique précoce : dans leur univers, le divin, la raison d'être, etc., est un trou noir, une étoile morte. Nous serions d'avis que les athées forcés peuvent difficilement survivre sans maintenir minimalement un spectre de croyance. Ou encore, s'ils survivent, ce serait en étant chroniquement mélancoliques et psychasthéniques de par l'impression de se noyer dans un monde toxique, confinés à un corps inhabitable, voire déjà mort⁶. Les athées forcés ne se présentent pas de leur propre chef en thérapie, n'y voyant aucun sens, aucun espoir.

Le troisième type est celui des « athées de convenance », c'est-à-dire ceux qui se réclament de l'athéisme, mais qui au fond d'eux-mêmes sont des croyants en opposition à Dieu, aux philosophes, à l'ordre social du monde, etc. Les drames qui accompagnent l'existence peuvent les troubler, les choquer, tout en les maintenant dans un état de perpétuelle révolte. Leur adhésion inconsciente à la croyance demeure ; c'est la prise de position consciente qui est adverse. Les athées de convenance croient donc en la révolte et c'est de cette façon qu'ils évitent la dépression. S'ils vont consulter

en psychothérapie, c'est pour accorder leur révolte en utilisant le clinicien comme diapason.

Finalement, les agnostiques sont, d'après notre compréhension, très semblables aux croyants dont la foi a été ébranlée par l'expérience ainsi qu'aux athées de convenance: la disposition affective inconsciente selon laquelle l'existence a sa raison d'être demeure, mais accompagnée d'une absence de positionnement conscient par faute de preuve et de démonstration, ou à défaut d'avoir trouvé un saint à qui se vouer. Quelle que soit la raison, ils optent pour une posture «aconflictuelle» et ascétique, donc moins frustrante ou déprimante que les plus symptomatiques des autres types décrits plus haut. Dit autrement, les agnostiques sont des croyants qui doutent, le plus souvent sans trop souffrir consciemment. En ce qui les concerne, la psychothérapie psychodynamique/psychanalytique, parce qu'elle favorise la remise en question et l'introspection, pourrait donc constituer une menace à l'équilibre trouvé. Néanmoins, un motif valable pour entreprendre un suivi serait, par exemple, l'espoir de rencontrer, dans le fauteuil du clinicien, un ascète modèle à qui s'identifier.

Il importe de dire que nous ne prétendons pas couvrir l'ensemble des possibles⁷. Notre but consiste plutôt à montrer succinctement, et sans utiliser la terminologie habituelle – névrotique, état-limite, pervers, psychotique, etc. –, que la croyance occupe une place prépondérante dans une majorité de parcours développementaux. Ceci étant dit, comment pouvons-nous expliquer, au-delà des quelques causes évoquées plus haut, que certains soient croyants, tandis que d'autres deviennent athées ou agnostiques? Dans la formulation que nous mettons de l'avant dans les lignes qui suivent, le mode objectal, dans son rôle de coordination des pulsions de vie et de mort, apparaît central.

Du développement de la croyance et de son importance dans l'économie psychique

Très tôt dans l'ontogenèse, le rapport à l'autre se révèle essentiel non seulement pour la survie physique, mais également pour le développement psychique. Toutefois, si l'altérité réelle – c'est-à-dire la présence concrète d'autrui – est indispensable, il n'est pas pour autant garanti que le sujet atteindra le niveau de structuration requis pour que l'altérité psychique soit pleinement instaurée. En fait, selon la qualité du maniement des pulsions de vie et de mort au cours des interactions avec le ou les donneur(s) de soins, un certain type de rapport objectal sera développé et ce dernier, une fois mis

en place, participera à la gestion subséquente des motions pulsionnelles. Il va de soi que plus l'angoisse éprouvée sera forte, plus elle suscitera le mode objectal dans sa capacité à coordonner l'Eros et le Thanatos.

Nous ne souhaitons pas passer ici par tous les détours requis afin d'expliquer chaque aspect du fonctionnement psychique ni chaque lignée développementale possible, car nous nous éloignerions de notre propos. En fait, nous nous contenterons de souligner l'importance de l'interaction perpétuelle entre le dedans et le dehors : pour que l'appareil psychique puisse se développer et fonctionner, des échanges avec les membres de l'entourage sont nécessaires. Tout au long de la vie, l'appareil psychique ainsi construit trouvera son étayage dans l'environnement social.

De plus, c'est à travers les relations interpersonnelles que les capacités internes révéleront leurs forces et leurs limites. Par exemple, dans l'éventualité d'une angoisse débordante, qui donc outrepassa les capacités psychiques du sujet, le concours d'autrui sera essentiel afin d'endiguer et de canaliser la charge éprouvée. La présence de l'autre permet de raviver et raffermir la figure interne momentanément surchargée. Pour reprendre la typologie présentée dans la section précédente, le croyant est celui qui a instauré la pleine altérité psychique au point d'y avoir constamment recours dans le maintien ou le rétablissement de son équilibre affectif. Lorsque la qualité de l'aménagement interne ne suffit plus, l'appui externe devient alors la solution privilégiée. Et le recours à un appui externe sera d'autant plus prononcé que le débordement sera important.

Malheureusement, dans certains cas, plutôt que de retrouver l'altérité psychique à travers le rapport *in vivo* à autrui, des sujets en viendront à s'abandonner, à se rendre objets dans l'espoir que leur angoisse soit apaisée ou, encore mieux, abolie. Nous faisons plus particulièrement référence aux innombrables situations d'abus qui impliquent des sauveurs, guérisseurs, maîtres à penser et autres gourous de ce monde. L'actualité regorge d'histoires sordides dans lesquelles des croyants ont quitté leur position de sujet dans l'espoir d'être libérés de leur malaise. Prenons l'exemple des dérapages survenus lors d'expériences de sudation, tel le cas de Chantal Lavigne, dont le décès survenu à la Ferme Notre-Dame-de-la-Paix, en juillet 2011, fut considéré comme « mort violente » par le coroner Gilles Sainton (Agence QMI, 2014).

Dans le cadre de la pratique clinique, sur-solliciter les capacités psychiques d'un patient en abattant précocement les digues défensives et en « forçant son *empowerment* » peut équivaloir à une forme d'abus. Nous

observerions, dans de tels cas, un phénomène analogue à celui décrit dans le paragraphe précédent: plutôt que de contribuer à la réinstauration de l'altérité psychique, le thérapeute établirait un rapport d'emprise; le patient connaîtrait possiblement une amélioration de son tableau clinique, mais au prix d'une normalisation aliénante. Même si l'intention est bienveillante – favoriser la subjectivation de son patient –, le résultat se situerait aux antipodes.

De la matérialisation mortifère de l'espoir et de son impact sur la psychothérapie

Comme nous l'avons déjà abordé (L'Archevêque et Bourgeois-Guérin, 2016), d'un côté l'approche biomédicale promet de trancher, de découper: « chirurgie psychique » grâce aux médicaments ou aux approches thérapeutiques systématisées. Mais la promesse n'est pas tenue, car les interventions, souvent évasives⁸, n'ont pas la précision escomptée. Violence détournée: l'amputation attendue de l'organe malade est, en fin de compte, pléthore de micro incisions et, parfois même, mutilation des parties les plus saines. De l'autre côté, l'approche psychanalytique/psychodynamique, bien que se voulant à la défense du sujet souffrant, compris comme à la fois le prisonnier et le geôlier de ses symptômes, peut soumettre celui-ci à un traitement qui excède les capacités psychiques mobilisables. Quelle que soit l'approche, la clinique est donc le lieu d'une potentielle violence pour le sujet.

En fait, la clinique actuelle s'inscrit dans un contexte sociohistorique où le discours psychiatrique – en accord avec les préoccupations existentielles véhiculées dans la culture – postule la matérialité tant du corps que de l'esprit; les troubles mentaux sont ainsi réduits au substrat neurophysiologique, compris à la fois comme le lieu et la cause de la perturbation. Toutefois, même si la psychanalyse freudienne postule, elle également, la matérialité du psychisme (Scarfone, 1999), la méthode d'intervention préconisée passe non pas par le corps *per se*, mais plutôt par un de ses appendices: le sujet pensant et son langage. Or, paradoxalement, il semblerait que cette manière d'intervenir, tout en cherchant à favoriser la subjectivation, compromette l'intégrité psychique en offrant un cadre dont les paramètres dérogent du mode contemporain de relation à l'autre. En effet, de nos jours, la régulation des échanges implique une diffusion croissante du contact à travers le recours à des technologies comme le téléphone intelligent (L'Archevêque et Bourgeois-Guérin, 2016). Il en résulte une angoisse non négligeable dans le rapport thérapeutique, alors que les protagonistes se retrouvent « seuls »

pendant presque une heure, situation plus qu'atypique à une époque où la plupart des rencontres en tête-à-tête sont temporisées par les accessoires technologiques.

Par ailleurs, la clinique d'approche psychanalytique/psychodynamique doit composer avec l'une des principales implications du rapport d'équivalence entre corps et esprit, c'est-à-dire la matérialisation de la notion d'espoir. Comme nous l'avons vu, à l'époque de l'esprit-matière, et contrairement à la société victorienne dans laquelle la psychanalyse vit le jour, le sujet n'a plus d'ailleurs immatériel où se projeter. Les institutions qui, jadis, incarnaient l'espoir du salut de l'esprit, ont été remplacées par un mode de vie fondé sur la gratification plutôt que la répression pulsionnelle. Sans support externe pour raviver l'espoir, l'angoisse suscitée en thérapie n'apparaît que plus dangereuse pour l'appareil psychique, même celui capable d'altérité.

Puisque le psychisme, l'esprit humain, est dorénavant une réalité « tangible » confinée à l'ici et maintenant et que la parole – faite de la même chair que le corps – est plus que jamais tranchante, le clinicien doit, pour une part importante des patients qui consultent, au lieu de presser la levée du refoulement, permettre celui-ci. Du moins, un tel retournement de la démarche est nécessaire lorsque la diffusion pulsionnelle – donc l'impulsivité, la recherche d'exutoires immédiats aux pulsions – et la confusion objectale (disons plutôt lorsque l'objet total n'est pas constitué ou lorsque le sens de l'altérité est perdu) sont au rendez-vous. Si un tel cas de figure se conçoit dans des contextes variés et à diverses époques, il est néanmoins, selon nous, typique de la culture actuelle, laquelle fonde son espoir dans la matière et la maîtrise de celle-ci.

Conclusion : vers un nouveau modèle corps-esprit ?

Que l'on regarde du côté de la culture populaire comme de celui des écrits scientifiques, il ne fait pas de doute que le matérialisme représente une conception dominante à notre époque. Une des idées en vogue consiste à concevoir l'esprit (ou l'âme, la conscience, le psychisme – peu importe le terme) en tant que phénomène physique. À cet égard, il figure donc parmi les nombreux objets d'étude de la science expérimentale. Ses mystères ne sont désormais plus insondables ; ils sont observables et mesurables.

Tel que discuté au fil de ce texte, le postulat de la matérialité de l'esprit n'est pas sans incidence sur le vécu subjectif et la clinique : dès lors, l'être humain – notamment celui qui souffre – n'a plus d'autre refuge que le moment présent. L'ici et maintenant ne se limite pas à un simple passage ; il

est un lieu de confinement car, hors de la matière, point de salut. S'il est un espoir, c'est donc dans la réalité matérielle qu'il se trouve.

À quoi ressemble alors cet « espoir dans la matière » ? D'après le courant posthumaniste, selon lequel l'humanité a amorcé sa transition vers l'« après-homo sapiens » (Robitaille, 2007), la solution réside dans le prolongement de la vie, la perpétuation de soi dans la matière. Les moyens qui permettront de nous affranchir des « contrariétés biologiques », comme la vieillesse et la mort, sont déjà accessibles ou seraient en voie de le devenir. Le journaliste Antoine Robitaille (2007) les regroupe en quatre catégories : le recours aux prothèses cybernétiques, la pharmacopée sur mesure, la cryogénie et les modifications génétiques. À première vue, cette volonté de prolonger indéfiniment la vie du corps apparaît comme une tentative d'abattre les murs de l'ici et maintenant, de mettre un terme au confinement. Mais quel est le prix de cette solution ? Quelle promesse peut-elle tenir ?

Par exemple, la recherche de l'éternité au moyen de la conservation n'équivaudrait-elle pas à nier le temps ? Le cas de la cryogénie est éloquent : elle consiste à chercher l'éternité en figeant le moment présent. Le temps aboli, qu'en est-il de l'être ? La sénescence n'offre-t-elle pas les repères essentiels à l'identité, à l'élaboration d'un récit personnel ? Sans l'écoulement du temps, le récit se retrouve sans souffle ni ponctuation.

La duplication génétique du corps – compris comme étant le sujet entier, rappelons-le – présente également un problème majeur : le double (identique) de soi n'est pas soi ; il demeure un reflet ou, plutôt, une continuation spéculaire. Ainsi, contrairement à la perpétuation de soi par la descendance générationnelle, qui comporte certes une part de prolongement narcissique, mais tout en s'inscrivant dans la différence (la descendance provient et ressemble à soi sans être pour autant identique), le clonage suit une trajectoire horizontale : de soi à soi, et non de soi à l'autre.

Si des penseurs influents, tel John R. Searle (1995a), défendent l'idée que les facultés propres à l'esprit seraient des propriétés émergentes, donc distinctes tout en étant générées par le substrat neurophysiologique, l'engouement pour le saisissable, l'objectivable l'emporte, du moins, à l'échelle des idéologies populaires. En effet, bien que les phénomènes sociaux trouvent difficilement leur explication dans la chimie et la physique et qu'il faille admettre une part d'intangible (Searle, 1995b), l'être humain est le plus souvent réduit à une entité biologique ; aucun esprit, aucune âme ne le dépasse, le transcende ou lui subsiste. Mais alors est-il possible d'échapper à la matérialité, de se soustraire à ses règles afin de trouver un espoir différent ?

Pour répondre à cette question, retournons brièvement quelques siècles en arrière, du côté de la conception de l'esprit théorisée par Baruch Spinoza (1677). Selon ce dernier, et contrairement au point de vue popularisé par René Descartes, c'est-à-dire le dualisme interactionniste (1649, 1996), le corps et l'esprit formeraient une unité. L'un et l'autre sont l'expression d'une seule et même substance primordiale : le divin. D'une grande complexité, la philosophie de Spinoza propose une lecture des relations causales et, ultimement, du libre-arbitre. Mais aussi, elle postule l'existence d'une substance transcendante.

Au risque de forcer indûment un lien, de tracer une correspondance abusive entre deux conceptions éloignées de notre expertise, nous souhaitons néanmoins souligner que, à l'instar de la substance primordiale que l'on retrouve chez Spinoza, d'après la physique quantique, les particules élémentaires de la matière peuvent présenter, selon les conditions d'observation, des propriétés de corpuscules ou d'ondes. La lumière, par exemple, est un phénomène corpusculaire (composé de photons, c'est-à-dire des particules d'énergie élémentaires), de même qu'un phénomène ondulatoire (composé d'ondes électromagnétiques) (De Broglie, 1924). Cette dualité onde-corpuscule apparaît, selon des physiciens tel Étienne Klein (1994), comme un paradoxe. S'agit-il bel et bien d'une double nature ou, plutôt, d'une nature unique qui nous échappe ?

Quoi qu'il en soit, d'après la physique quantique, le corps n'est pas que matière, il est constitué d'ondes, ce qui rejoint, à une échelle différente, le point de vue que nous avons défendu dans un article antérieur (L'Archevêque et Bourgeois-Guérin, 2016) et selon lequel les frontières de la peau ne représentent pas un point de repère absolu pour circonscrire celles du sujet. Par ailleurs, notons en terminant que la physique quantique figure au nombre des perspectives dites indéterministes : au niveau des particules élémentaires, donc du microcosme, tout évènement comporte une part d'imprévisibilité, d'incertitude ; chaque prédiction a ses limites. Qu'en est-il du macrocosme, des prédictions scientifiques à l'échelle humaine ? Notre espoir serait que le degré d'incertitude suffise à insuffler le doute en la matière, la curiosité en l'esprit.

Alexandre L'Archevêque
alarcheveque@yahoo.ca
Élise Bourgeois-Guérin

Notes

1. Le terme « zombie » (ou « zonbi » en créole) provient de la culture haïtienne, plus précisément du vaudou.
2. Sans vouloir basculer dans le sarcasme, nous pourrions dire que la fumée produite par l'incinération est un « semblant d'âme ».
3. Certes, l'école pythagoricienne postulait également le dualisme du corps et de l'esprit, mais c'est à Platon que nous devons la vision qui servit d'assise aux théologiens du début de la chrétienté, tels que saint-Paul et saint-Augustin.
4. Voir le texte de L'Archevêque (2016), « De l'influence de la quête de sens sur l'ordre social : survol de l'histoire de la psychologie en Occident », dans *Introduction à l'histoire de la psychologie* (2^e édition), de B.R. Hergenhahn et T.B. Henley.
5. Comme le dit Friedrich Nietzsche, « *Gott ist tot* » ; « Dieu est mort » (1882).
6. Nous faisons ici référence plus particulièrement au syndrome de Cotard, trouble délirant inventorié dans la Classification internationale des maladies-10, qui se caractérise notamment par la conviction que des organes de son propre corps sont bouchés ou pourris. Dans ses manifestations les plus graves, le sujet peut croire qu'il est déjà mort (Debruynne et coll., 2009).
7. Par exemple, nous avons renoncé à faire la présentation des « prophètes à la recherche de croyants ». Nous aurions également pu subdiviser les « athées de convenance » en sous-types afin de distinguer ceux dont la révolte vise à réformer le monde social de ceux qui cherchent à l'abolir ou, encore, ceux qui cherchent à transgresser ses lois et ses règles.
8. Nous n'avons qu'à constater l'impact métabolique de médicaments comme l'olanzapine ou la rispéridone pour bien comprendre le sens du mot « évasif ».

Références

- Agence QMI. (2014). Expérience de sudation : Chantal Lavigne a connu une « mort violente ». Repéré à : <http://tvanouvelles.ca/lcn/infos/faitsdivers/archives/2014/07/20140711-160432.html>
- De Broglie, L. (1924). *Recherches sur la théorie des Quanta* (Thèse de doctorat). Repéré à : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00006807/document>
- Debruynne, H., Portzky, M., Van den Eynde, F. et coll. (2009). Cotard's syndrom: A review. *Current Psychiatry Reports*, 11, 197-202. Repéré à doi : 10.1007/s11920-009-0031-z
- Des Aulniers, L. (2009). *La fascination. Nouveau désir d'éternité*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Descartes, R. (1649). *Les passions de l'âme*. Paris : Flammarion, 1996.
- Freud, S. (1917). *Une difficulté de la psychanalyse*. Paris : Puf, 1996.
- Freud, S. (1910). *Cinq leçons sur la psychanalyse*. Paris : Payot, 1972.
- Gall, S. (2012). De l'incinération à la location de cercueil. *La Presse*. Repéré à : http://www.lapresse.ca/le-soleil/affaires/zone/arrangements-funeraires/201301/31/01-4617055-de-lincineration-a-la-location-de-cercueil.php?utm_categorieinterne=trafficedrivers&utm_contenuinterne=cyberpresse_vous_suggere_4617460_article_POS4
- Hergenhahn, B.R., et Henley, T.B. (2016). *Introduction à l'histoire de la psychologie* (2^e éd.). Montréal : Modulo.
- Klein, É. (1994). *Conversations avec le Sphinx, les paradoxes en physique*. Paris : Albin Michel, 2014.
- L'Archevêque, A. (2016). De l'influence de la quête de sens sur l'ordre social : survol de l'histoire de la psychologie en Occident. Dans B. R. Hergenhahn & T. B. Henley, *Introduction à l'histoire de la psychologie* (2^e éd.). Montréal : Modulo.

- L'Archevêque, A., et Bourgeois-Guérin, É. (2016). Une clinique sans sujet? Chirurgie psychique à l'époque de l'esprit-matière, *Filigrane*, 25 (1), 75-91.
- Lussier, A. (1997). *Les visages de l'intolérance au Québec. Textes d'hier et d'aujourd'hui*. Sillery: Septentrion.
- Nietzsche, F. (1882). *Le Gai savoir*. Paris: Flammarion, 2007.
- Platon, (315 av. J.-C.). *La république*. Paris: Flammarion. 2002.
- Platon, (383 av. J.-C.). *Phédon*. Paris: Flammarion, 1991.
- Robitaille, A. (2007). *Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*. Montréal: Boréal.
- Scarfone, D. (1999). *Oublier Freud?* Montréal: Boréal.
- Searle, J.-R. (1995a). *La redécouverte de l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Searle, J.-R. (1995b). *La construction de la réalité sociale*. Paris: Gallimard.
- Spinoza, B. (1677). *Éthique*. Paris: Flammarion, 1965.