

Jean-Baptiste Lecuit, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*, Éditions du cerf, 2007

Extrait de l'exposé de la soutenance de thèse du 10 mai 2006,
thèse dont est issu le livre.

Pour présenter l'essentiel des **résultats et enjeux de mon enquête**, je commencerai par souligner la variété des thèmes qui rendent la lecture de Vergote si féconde, et je montrerai ensuite comment l'essentiel peut être organisé autour d'une problématique fondamentale. Parmi les thèmes dont je ne peux ici qu'évoquer la richesse, je mentionnerai la conception de la sublimation comme transformation de la libido érotique, au sens où elle n'est pas encore sexuelle, mais relève de l'économie pulsionnelle régie par le principe de plaisir, sa contribution à la santé psychique, la jouissance et la créativité qu'elle implique, son irréductibilité au déterminisme causal, le fait qu'elle est pensée selon le modèle de l'acte de parole, son caractère intrinsèque à la vie de foi ; les accords et désaccords avec la conception lacanienne du complexe d'Œdipe (notamment l'idée que la paternité doit être considérée comme étant fondamentalement un acte de reconnaissance de la part du père, par une parole de type performatif) ; la critique du désir naturel de voir Dieu, le rapport entre santé psychique et santé spirituelle, entre grâce et processus psychiques (avec l'idée que l'action de Dieu n'est pas empiriquement perceptible comme telle, et que seule la foi peut la discerner, comme se produisant dans les processus psychiques et à travers eux), et bien d'autres thèmes encore. Cette évocation de la nature et de la variété des questions auxquelles Vergote apporte une contribution essentielle doit être accompagnée d'une réflexion soulignant que chacun de ses éléments ne prend son plein sens que dans les rapports qu'il entretient avec les autres, ce dont seule une patiente étude peut donner la mesure (je me suis appliqué à le montrer). De fait, si les idées sont coupées de la dynamique de leur enchaînement et de leur production, on peut en dire avec Hegel : « Le résultat nu est le cadavre qui a laissé l'élan derrière lui » (Préf. phénoménologie de l'esprit). Voici maintenant la problématique annoncée : c'est celle de l'articulation entre enracinement et dépassement, **entre continuité et rupture transformatrice**. Elle peut être considérée comme un des organisateurs essentiels de la pensée de Vergote. Voyons comment, pour chacun des trois axes indiqués. S'agissant de **l'axe de l'unité complexe de l'être humain**, j'ai montré comment Vergote pense la continuité-rupture entre le corporel organique, le corporel psychique et l'esprit. De façon non dualiste, il complexifie la problématique de la dualité entre corps et esprit en la dédoublant en deux dualités : celle du corps organique et du corps vécu, d'une part, et celle du corps vécu et de l'esprit, d'autre part, le corps vécu étant lui-même enraciné

dans le corps psychique, fruit du développement et de la structuration du corps libidinal. L'unité de l'être humain est à la fois complexe et intrinsèquement conflictuelle, en tension entre l'organique, le psychique (notamment dans sa dimension pulsionnelle) et le culturel. Cela entre en conflit avec une certaine manière de la penser suivant le schéma, traditionnel en théologie, de l'âme forme substantielle et unique du corps, selon une harmonie préétablie. Aux yeux de Vergote, sa constitution progressive, par ruptures transformatrices successives, est à penser selon une logique bipolaire non déterministe, qui articule nature et culture sans réductionnisme et sans priorité de l'une sur l'autre. En ce qui concerne maintenant **le second axe, celui de l'amour et du désir**, Vergote souligne que le désir advient dans la mesure où l'accès au langage vient tout à la fois prolonger et transformer l'oralité et le lien à la mère. L'égo de la parole et du désir se constitue dans et par l'intersubjectivité dialogale dépassant le pulsionnel, tout en étant enraciné en lui. Loin d'être finalisé de manière innée, le désir est un processus onéreux, supposant le renoncement à retrouver la plénitude de la fusion originelle, via la séparation rendue possible par l'instance paternelle dans le complexe d'Œdipe. J'ai conclu avec Vergote que l'amour de charité ou *agapè* relevait de la sublimation, laquelle comporte un moment de rupture créatrice irréductible au déterminisme des seules causes naturelles. Contrairement aux thèses dualistes d'un Nygren ou d'un Karl Barth, l'amour-*agapè* est animé par un *éros* sublimé, s'y enracine, le mobilise et l'oriente sans s'y réduire, dans une relation de continuité-rupture transformatrice. Venons-en maintenant à **l'axe de la relation à Dieu**. Pour évoquer la façon dont la question se pose, je partirai d'un extrait d'une lettre de Vergote à Françoise Dolto, récemment publiée, et que je porte à votre connaissance. Datée de 1961, époque à laquelle il n'a encore publié qu'une douzaine d'articles, elle énonce avec fermeté une conviction qui n'a cessé de l'animer. Il y met en garde contre le « désir de situer la révélation dans le prolongement de la genèse psychologique de la personne. Car il y a souvent rupture », ajoute-t-il, précisant immédiatement que la relation à la Parole de Dieu comporte « un moment négatif indispensable ». Autrement dit : certes, une part de continuité entre l'humain et le mystère de Dieu nous est donnée à expérimenter et à penser dans le cœur même de la révélation, dans la mesure où elle nous présente l'être humain comme créé à l'image de Dieu et l'homme Jésus, comme Parole même de Dieu à nous adressée. Mais d'autre part, l'expérience du conflit entre la parole de Dieu et l'être humain, de la longue et difficile transformation que requiert la dynamique de la foi, nous pousse à tenir ensemble continuité et rupture, enracinement et renoncement. Il faut naviguer entre les deux écueils d'une continuité sans rupture (sous la double forme du réductionnisme psychologique d'une part, et d'autre part du concordisme ou de l'immanentisme théologique), et d'une rup-

ture sans continuité (psychanalytiquement impensable et théologiquement extrinséciste). Le problème n'est pas de pure forme, mais existentiellement très « dramatique ». En effet, comme le dit Vergote en 1967, quelques années plus tard, l'exigence « d'insérer la religion dans le sujet humain réel », et donc de prendre en compte ce que la psychanalyse nous apprend sur lui, oblige à affronter « la peur que la religion ne soit qu'une pure émanation des désirs humains ». (Sur cette expérience, j'ai insisté, en thématissant l'épreuve de la foi en psychanalyse). Face à cela, poursuit notre auteur, une « anthropologie chrétienne a pour tâche de dégager dans l'existence humaine les traces et les structures du projet divin, et de mettre en évidence la rupture et la nouveauté de l'événement historique qui a lieu entre l'homme et son Dieu ». En réponse à la question brûlante de la possibilité de réduire Dieu à une création de l'esprit humain, et donc la théologie à l'anthropologie, Vergote fait valoir deux types de rupture (s'opposant au réductionnisme psychologiste). Ruptures qui correspondent à ce qu'il a appelé la « transnaturalité de l'ordre symbolique » (expression désignant l'irréductibilité de la culture à la nature) et « la surnaturalité de l'événement divin ». Dans le premier cas, l'argumentation repose sur l'irréductibilité de l'ordre symbolique, et donc de la religion, qui en fait partie, à l'ordre de la causalité naturelle. Dans l'autre, sur les caractéristiques distinctives de la foi biblique. S'agissant du premier point, Vergote, à l'encontre notamment de ce qu'il appelle le « psychologisme », défend l'impossibilité d'expliquer l'apparition de la culture et de la religion. Cela est illustré par le fait que les tentatives de Freud en ce sens sont d'après lui viciées par la circularité, la culture étant toujours présumée dans ce dont elle est censée résulter. Mon analyse d'un passage de *Totem et tabou* a toutefois mis en évidence les dispositions prises par Freud pour éviter une telle circularité. (La culpabilité consécutive au meurtre du père, et sur laquelle se fonde l'instauration de l'interdit du parricide et l'inceste, est clairement et intentionnellement distinguée de celle qui résultera ensuite de la transgression de cet interdit fondateur : elle consiste dans le repentir partagé, lié aux motions tendres accompagnant la haine dans une ambivalence originaire, qui ne présuppose pas l'interdit). La pensée de Vergote est ici visiblement influencée, sans s'y réduire, par les positions antiréductionnistes de Lacan et du premier Lévi-Strauss. Elle rejoint leur insistance sur l'autonomie de l'ordre symbolique à l'égard de la nature et l'inanité de la question de l'origine du langage (Lacan disant par exemple : « Toute discussion sur l'origine du langage est entachée d'une irrémédiable puérité, et même d'un crétinisme certain »). Mais j'ai justifié la recherche d'une approche échappant à l'opposition duelle entre une position aussi massivement antiréductionniste, et le réductionnisme intégral que Vergote attribue à Freud. Hors de l'alternative étroite entre réductionnisme et anti-réductionnisme, s'agissant de

nature et culture, j'ai fait valoir la possibilité d'un non réductionnisme de type émergentiste (étant bien entendu, j'y insiste, que l'émergence n'est pas pensée, ainsi que ce terme qui s'est maintenant imposé pourrait le laisser entendre, comme la manifestation de ce qui serait déjà-là, mais le processus par lequel surgit une organisation dont les propriétés sont nouvelles et irréductibles à celles de ses éléments en interrelation, ayant un caractère causal et explicatif propre). Cet émergentisme peut être pensé indépendamment de la question du matérialisme, et repose sur une logique dialectique de la complexité et de l'auto-organisation. Mais j'ai montré que si l'approche de Freud ne relève pas intégralement du réductionnisme naturaliste, Vergote ne doit pas davantage être enfermé dans un dualisme anti-émergentiste. Cela dit, dans la mesure où l'argument de l'énigme de l'origine de la culture et a fortiori de la religion met cette dernière à l'abri des attaques réductionnistes, la question se pose de sa possible motivation défensive. Ainsi, Lévi-Strauss a évolué vers une séparation moins tranchée entre nature et culture : il redoutait en effet, rapporte Lacan, que « sous la forme de l'autonomie du registre symbolique, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. En d'autres termes, *il craint qu'après que nous avons fait sortir Dieu par une porte, nous ne le fassions entrer par l'autre* » (1/12/1954). Autrement dit, l'insistance massive sur l'irréductibilité de l'ordre symbolique et l'énigme de son origine, chez un auteur croyant, peut faire naître le soupçon d'une motivation plus apologétique qu'épistémologique, et de ce qu'on a pu appeler une « théologisation du symbolique » (Olivier Grignon). Si la position de Vergote échappe à ce soupçon, elle ne s'en prémunit pas explicitement. [J'ai d'ailleurs conclu qu'un certain nombre de thèses de Freud et de Vergote pouvaient concourir à une modélisation partielle de l'émergence de la religion : chez Freud, le rôle de la perception obscure de la réalité inconsciente, celui de la problématique œdipienne, dans ses dimensions individuelle, collective et intergénérationnelle, et celui de la détresse infantile et de l'exaltation des figures parentales, mais aussi, selon Vergote, le lien originaire entre religion et langage, qui tiendrait au fait que le langage suppose la confiance fondamentale en un sens et en interlocuteur qui écoute]. J'ai ensuite dû répondre à l'objection selon laquelle tout émergentisme serait nécessairement lié au matérialisme et contradictoire avec la dignité absolue de la personne humaine, et donc irrecevable en théologie. À cette fin, j'ai montré la neutralité, à l'égard de la question de Dieu, d'un émergentisme fort, l'être humain pouvant être pensé inséparablement comme étant tout entier le fruit d'un processus long et complexe d'émergence auto-organisationnelle, et tout entier créé immédiatement par Dieu (position défendue par des théologiens comme Rahner ou Ruiz de la Peña). En contraste avec l'argument de l'énigme de l'origine de la culture et de la religion,

dont le maniement s'est avéré problématique, j'ai mis en valeur et thématiqué l'argumentation de Vergote reposant sur la prise en compte de l'originalité et de l'essentiel de la foi biblique (non plus la transnaturalité de l'ordre symbolique, mais la surnaturalité de l'événement divin). Que Vergote distingue nettement et très tôt les deux approches, cela apparaît dans un fait survenu le 15 juin 1955, lors d'une séance du séminaire de Lacan. Ce dernier y affirme que dans le début de l'Évangile de Jean « Au commencement était le Verbe », Verbe « veut dire le mot, le signifiant, et non pas la parole » (S2, 337). Un certain « Mr. X » intervient et dit que c'est « la traduction du mot hébreu *dabar* qui veut bien dire *parole*, et non pas *langage* ». Vergote m'a confirmé être le Mr. X en question. Il montre que chez Lacan le Verbe, l'événement de Parole de l'Évangile de Jean est réduit à l'ordre symbolique. Tout comme chez Freud, l'intersubjectivité dialogale fondée par l'acte de parole de l'auto-révélation de Dieu est entièrement méconnue, alors qu'elle est au cœur de la foi biblique. Il n'est pas question, bien au contraire, de nier l'enracinement de cette dernière dans le psychisme, ni les distorsions qui peuvent en découler. Il s'agit de penser le rapport d'enracinement-rupture entre la relation à Dieu et le psychisme, à l'aide notamment des concepts d'acte de parole et d'intersubjectivité. Une première dimension de la foi biblique soulignée par Vergote alors qu'elle n'est pas prise en compte par Freud ou Lacan, est qu'en elle Dieu se donne comme personnel et se révèle en tant que «Je» ou *Ego* de l'acte de parole performative par lequel il déclare et effectue sa relation dialogale avec l'homme. Par amour (*agapè*), il se rend personnellement présent à lui dans une histoire trouvant son plein accomplissement dans l'incarnation de sa Parole, en laquelle sa paternité s'effectue par un acte de parole d'adoption. Vergote s'appuie sur la transcendance du «Je» et de l'intersubjectivité dialogale à l'égard de la raison théorique pour montrer en quoi le cœur de la foi biblique dépasse la portée réductrice, explicative ou négatrice de ses diverses critiques, notamment psychanalytique. Ainsi, l'acte de parole de la révélation vient briser la clôture de la raison et solliciter en réponse la foi, laquelle est un acte de parole performative enraciné dans la spontanéité psychique, mais appelant une longue et onéreuse transformation du désir. Dans la mesure où elle suppose la mort aux attachements spontanés, la foi prolonge la loi mise au jour par la psychanalyse, selon laquelle la vie psychique suppose une mort à l'attachement à l'objet premier. Ainsi, contrairement à un présupposé courant, la foi chrétienne n'est pas dans le simple prolongement du désir, mais vient susciter le désir du Dieu révélé. Ce désir n'est pas connaturel à l'homme, et à ce titre Vergote s'oppose à la thèse du désir naturel de voir Dieu. (La sécularisation que déplorait Henri de Lubac, et dont il rendait responsable l'abandon de la doctrine du désir naturel de voir Dieu, n'est pas seulement une porte ouverte à l'athéisme. Elle a aussi permis une at-

tention à ces réalités trop peu prises en compte par la théologie métaphysique, et qui aident à penser la spécificité de la foi biblique : l'intersubjectivité, l'acte de parole, la fonction structurante de la paternité, les dimensions culturelle et historique de l'humain) Cela dit, le fait que le Dieu biblique ne puisse être pensé comme correspondant adéquatement à une tendance naturelle de l'homme n'implique pas qu'il se présente à son désir de façon purement extrinsèque. C'est ce que montre l'étude de la dynamique de la relation de l'homme à Dieu à la lumière de la psychanalyse. [Ayant différencié avec Vergote les trois dimensions qui structurent la relation à Dieu : l'intériorité, la hauteur, et la relation personnelle dialogale, et précisé leur articulation avec ses dimensions maternelle et paternelle], j'ai étudié la façon dont il établissait une similitude structurale ou « homologie » entre deux dynamiques relevant respectivement de la psychanalyse et de la théologie : d'une part, la dynamique d'émergence du sujet humain à travers le processus du conflit œdipien et sa résolution, et d'autre part la dynamique d'émergence du sujet croyant à travers le processus du conflit suscité par la Loi de Dieu et de sa résolution dans l'adoption filiale. Cette homologie est mise en évidence et détaillée par Vergote à propos des fameux chapitres 7 et 8 de la lettre aux Romains, mais régulièrement affirmée dans sa portée générale. Elle tient à la cohérence même de l'économie du salut, qui suppose l'union interpersonnelle entre l'homme et Dieu, et la possibilité d'une inscription de sa révélation dans l'homme créé à son image. Loin d'être une pure correspondance formelle, elle implique la transposition sur Dieu de la relation aux figures parentales, et singulièrement au père, selon un processus linguistique de métaphorisation et un processus psychique de transfert, ainsi que le « travail du négatif » de son progressif ajustement au Dieu révélé. Dans mon évaluation de la problématique de l'homologie, dont je ne peux donner ici qu'une vue simplifiée, j'ai souligné qu'en articulant continuité et rupture transformatrice entre le psychique et la relation à Dieu, elle évite les écueils du dualisme, du concordisme et du réductionnisme. Bien loin de toute harmonie préétablie et spontanément gratifiante, la réalité où se joue cette continuité-rupture est intrinsèquement conflictuelle et dialectise déjà en elle-même la continuité et la rupture : il s'agit de l'intersubjectivité dialogale reposant sur l'acte de parole du don de la Loi et de l'adoption filiale, via la traversée du conflit subjectivant provoqué par cette même Loi. On reconnaît ici deux dimensions de la foi non prises en compte par Freud et bien d'autres, et échappant à leur critique de la religion : l'intersubjectivité théologale, qui trouve son accomplissement dans l'amour-*agapè*, animé par l'*éros* sublimé, et le caractère dynamique de la vie de foi, requérant une profonde transformation du croyant.

Conclusion

Je soulignerai pour terminer la contribution de l'œuvre de Vergote au dialogue entre foi et culture contemporaine, sa mise en valeur du rôle structurant de la loi

et de la paternité dans un contexte où ce rôle est en crise, et, dans le contexte interreligieux, son apport à la pensée de la spécificité et de l'essentiel de la foi biblique. Enfin et surtout, elle contribue à rendre compte des dimensions à la fois profondément humaine et transcendante de la foi chrétienne, alors que ces deux dimensions sont peut-être plus contestées que jamais. Et ce, d'une façon qui constitue un modèle d'articulation entre psychanalyse et théologie, sans réductionnisme ni dualisme, sans psychologisme ni spiritualisme. Je pense, et c'est là sans doute l'enjeu fondamental, que le parcours et l'œuvre de Vergote illustrent de manière exemplaire la possibilité d'une intelligence de la foi éclairée et éprouvée par l'expérience et la théorie analytiques. Mais j'attire l'attention pour terminer sur le risque d'une réassurance superficielle, faisant l'économie d'une exposition persévérante à la lumière de la psychanalyse. Il est des portes qui, une fois ouvertes, ne peuvent être refermées. Si l'on oublie cela, la profonde satisfaction que peut procurer la lecture de l'œuvre de Vergote risque d'atténuer subrepticement l'essentiel : non pas le *discours* sur le dépassement du conflit dans la relation filiale à Dieu, sur l'intersubjectivité théologale, sur son accomplissement dans l'amour-*agapè*, mais leur effectivité. Cette importance de l'expérience est très bien exprimée dans un passage de Vergote que je citerai pour conclure. Il y rapproche le travail de vérité qui s'effectue dans le cheminement psychanalytique par la parole en libre association, et celui qu'implique le dialogue priant essentiel à la vie de foi. Je cite : « c'est la vertu d'une parole interlocutive animée par la seule intention de dire vrai, de nous conduire où nous ne voulons pas aller. Elle a autorité sur nous et elle opère une fissure dans notre suffisance. Méditer, dans la présence de la vérité divine, c'est éminemment produire la vérité en nous. Le verbe de Dieu, qu'il soit celui du Verbe lui-même ou de ceux qui en propagent les échos, y devient l'instance fondatrice de toute signification. La méditation comporte sa part de souffrance comme sa part de jouissance. Souffrance, [...] parce que nous y éprouvons la différence irréductible entre ce que nous sommes et ce qui nous sommes appelés à être. Jouissance, pour autant que nous éprouvons que la vérité divine nous libère » (« Sources et ressources de la prière », 1981).