

Revue catholique de formation permanente

Esprit & Vie

JEAN-BAPTISTE LECUIT

L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote

P. JEAN-LOUIS SOULETIE

Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 259, 2007. - 678 p., 55 €.

Esprit & Vie n° 187 - Février 2008 - 1^{re} quinzaine, p. 21-22.

Fruit d'une thèse soutenue à l'Institut catholique de Lille, cet ouvrage examine de manière rigoureuse et approfondie l'œuvre relativement insulaire d'A. Vergote sur le plan des rapports entre théologie et psychanalyse. J.-B. Lecuit plaide pour une pensée de la complexité et de l'auto-organisation pour penser l'émergence du sujet dans la culture et ceci à distance de tout réductionnisme (freudien) ou de tout antiréductionnisme (hyperthéologique). Il oriente son propos sur une pensée de la vérité qui subit l'épreuve de la foi et qui n'a rien à envier à celle de la résolution du conflit œdipien, l'une pouvant renvoyer à l'autre et vice versa. Là où les références de Vergote à d'autres auteurs sont économes, l'analyse de J.-B. Lecuit restitue tous les débats qui sont pourtant noués par son auteur avec Freud et Lacan comme avec les théologiens chrétiens.

Au terme de la première partie consacrée à l'unité complexe de l'être humain, l'auteur conclut au nécessaire dépassement de la dualité corps-âme en direction du corps vécu appelé à ressusciter. Vergote a été ainsi la clé d'une élaboration du corps vécu enraciné dans le corps psychique, fruit du développement et de la structuration du corps libidinal. On s'interrogera quand J.-B. Lecuit valide simplement la thèse d'E. Falque sur la résurrection comme métamorphose de notre être au monde, quand toute la théologie paulinienne, par exemple, en parle comme d'une nouvelle naissance et d'une nouvelle création.

La deuxième partie est entièrement orientée vers la réconciliation d'éros et d'agapé (*versus* la thèse de Nygren), ce dernier étant animé par l'amour-désir (éros) sublimé. Mais Dieu seul apparaît alors comme amour gratuit tandis que la présence d'éros et de son dynamisme dans agapé assigne l'homme à l'amour de manière asymptotique. Cette partie fait apparaître les distances entre Vergote et Lacan (inconscient originaire et le *Ich* freudien), mais aussi avec Freud (pas de caractère d'emblée sexuel de la libido). Cette partie met aussi en place l'acte de parole dans la problématique du Père, la dimension intersubjective enracinée dans le pulsionnel, le désir comme processus onéreux de renoncement au tout fusionnel maternel et la problématique si centrale de la sublimation chez Vergote. C'est sans doute ici que transpire le plus le risque entrevu lucidement de crypto-apologétique de la part de l'auteur cherchant à justifier la foi théologique que réfléchit la théologie face à la critique freudienne réputée positiviste par Vergote (p. 605). Un indice est par exemple la trop courte explication sur la raison de préférer la sublimation chez Vergote à la sexualité fondamentale de G. Bonnet : réticence devant le pansexualisme freudien ou résistance plus fondamentale devant l'incommensurabilité de ce qu'envisage la psychanalyse au regard de ce qu'envisage la foi chrétienne ?

La troisième partie envisage la critique freudienne de la religion de manière moins brutale que Vergote faisant valoir les limitations de Freud lui-même concernant son propos : « En soi, la psychanalyse n'est pas plus religieuse qu'irreligieuse. C'est un instrument sans parti dont peuvent user religieux et laïques, pourvu qu'on soit uniquement au service de la délivrance d'êtres souffrants. » [1] L'apport de J.-B. Lecuit est d'établir que l'avènement de l'humain procède de la dialectique complexe entre l'organisation interne des individus et leurs relations intersubjectives (non-réductionnisme émergentiste) : prohibition de l'inceste et complexe d'Œdipe y sont centraux. De plus, notre auteur souligne qu'avec Vergote on peut comprendre l'émergence de la religion par le lien qu'elle possède avec le langage en tant que celui-ci suppose la confiance dans le sens et en l'allocutaire qui écoute.

Dieu est envisagé en terme personnel, en terme d'acte de parole qui sollicite des relations intersubjectives dialogales avec l'homme. La réponse de foi passe par une longue transformation du désir pour mourir aux attachements spontanés prolongeant ainsi la loi mise au jour par la psychanalyse. Vergote s'oppose ici à la thèse du désir naturel de voir Dieu sans pourtant que Dieu doive être extrinsèque à ce désir. Joue, selon Vergote, une homologie : de même que le sujet advient par la résolution du complexe œdipien, de même advient le croyant par la résolution dans l'adoption filiale du conflit instauré par la Loi. Cette homologie n'est pas une simple égalité. Elle procède à la désignation de Dieu selon les modèles des figures parentales par un processus de métaphorisation et par un processus psychique de transfert, ainsi que par le travail du négatif qui procède à un constant ajustement au Dieu révélé. La foi qui se produit ainsi dans les processus psychiques n'aboutit pas à ce que l'action de Dieu fasse nombre avec les réalités psychiques. La psychanalyse peut enseigner les facteurs de réussite ou d'échec de l'intersubjectivité théologique : ainsi se trouve analysé le rapport entre le péché fondamental et le fantasme de toute puissance, la distinction et la relation entre santé psychique et sainteté, entre grâce et processus psychiques.

Au terme de ce parcours, on ne peut que remercier son auteur d'avoir tenté d'élaborer les ponts qui peuvent permettre la construction d'une anthropologie théologique contemporaine exposé à la psychanalyse. À travers cette anthropologie pointe la question de la vérité du discours théologique : ni seulement *adequatio rei et intellectum*, ni exactitude, ni produite par le sujet seul. La rencontre entre les sciences humaines et la théologie met ainsi en lumière le fait qu'elle renvoie moins à une question de méthode(s) qu'à une question de vérité [2]. En effet, l'objet de la théologie, Dieu tel qu'il se révèle en Jésus-Christ, ne cesse de mettre en question les présupposés de ceux qui l'abordent. Il possède les ressources nécessaires à la critique de qui s'emploie à le comprendre à travers les méandres de son psychisme et de sa culture. La figure de Dieu dans l'incarnation est ainsi au premier chef une figure « en procès » [3], un procès qui vise Jésus lui-même selon qu'il est confessé comme le Seigneur, renié et exécuté, un procès qui vise le croyant lui-même déclaré tout à tour jugé ou gracié. C'est ce procès que la liturgie remet en scène à travers le mystère pascal qu'elle déploie. En invitant à l'adoration du Dieu vivant et vrai, la *lex orandi* prend le sujet dans les rets du procès de Jésus et l'invite à trouver sa place véritable. En le faisant adorateur du seul vrai Dieu, la liturgie lui dévoile sans cesse l'idolâtrie à laquelle il échappe s'il se laisse faire en ces rites par la Parole qu'ils médiatisent. Le sujet est alors en mesure d'aller vivre ce qu'il célèbre : *lex orandi, lex bene vivendi*, la *lex* devenant alors désir. Si les sciences humaines, sous le versant d'une théologie de type « clinique », sont en mesure d'établir de véritables procédures d'objectivation à l'égard du discours chrétien, elles ne sauraient dispenser quiconque d'avoir à prendre position dans le procès qu'ouvre la lecture du récit évangélique.

[1] S. Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister*, Paris, Gallimard, coll. « Tel » n° 183, 1966, p. 47.

[2] Viendraient ici les propos de M. de Certau dans *La faiblesse de croire*, Paris, Le Seuil, 1969, repris dans *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, Nouv. éd. établie

et présentée par Luce Giard, 1987 [1991] : « Croire n'est pas adopter un programme ; c'est d'abord trouver la parole. Les croyants disent leur vie à un titre nouveau lorsqu'elle devient leur réponse à quelqu'un. Ils perçoivent en eux-mêmes ce qu'ils n'auraient jamais connu sans l'interlocuteur mystérieux qui le leur révèle ; ou encore (ce qui revient au même), ils reconnaissent la qualité de l'Étranger à la nouveauté qu'il délivre comme une voix encore insoupçonnable en eux et désormais si essentielle que, hors de là, vivre n'aurait plus de sens pour eux. Si la foi est vraie, c'est d'une vérité intérieurement liée à la rencontre qui la fait naître et dont elle reste l'écho. Pour le croyant, toute l'épaisseur encore obscure de sa vie prend dans cette parole qu'il adresse à quelqu'un et il se découvre lui-même, à mesure qu'il devient quelqu'un qui répond. Les auditeurs du premier sermon prononcé dans l'Église firent déjà cette expérience qui est la nôtre : "D'entendre cela, ils eurent le cœur transpercé et ils dirent à Pierre et aux apôtres : frères, que devons-nous faire ?" (Ac 2, 37). Pour rendre fidèlement le texte, et en particulier un mot employé aussi dans l'Évangile pour le "perçement" du côté (Jn 19, 34), il faudrait traduire : "Cela leur ficha un coup au cœur." Un choc leur ouvrit le cœur. La vérité qui se dévoilait en eux correspondait à celle qui s'était présentée à eux, étrange, et cette communion spirituelle était aussitôt un langage qui s'adressait à des frères et leur répondait. » (p. 204-205.)

[3] « En parlant du "procès de Jésus", on ne désigne pas son procès au sens étroit devant le Grand Conseil ou devant Pilate, mais la controverse sur la vérité de Dieu dans laquelle il est intervenu comme témoin et, d'autre part, le "procès au sujet de Jésus" à l'intérieur du procès sur la justice de Dieu dans lequel ses témoins interviennent pour lui. L'expression éclate ainsi en nombreuses significations, mais c'est aussi pour cela qu'elle est féconde. Derrière son utilisation, il y a l'idée que l'histoire est mieux comprise dans les catégories de procès juridique et de débat sur la justice, la vie et la liberté, que dans les catégories naturelles. » J. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, Paris, Éd. du Cerf, « Cogitatio Fidei » n° 80, 1974, p. 131.

Réagir à ce texte...