

Université de Montréal

L'expérience du point-*lieu* chez Maurice Bellet

Étude d'un parcours discursif

Par

Daniel Lagacé-Roy

Faculté de Théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiae Doctor (Ph.D.)  
en Théologie

Juillet 2003

© Daniel Lagacé-Roy, 2003



BL

25

U54

2004

V.006

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

L'expérience du point-*lieu* chez Maurice Bellet  
Étude d'un parcours discursif

Présentée par:

Daniel Lagacé-Roy

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Michel-M Campbell  
président-rapporteur

Guy-Robert St-Arnaud  
directeur de la recherche

Jean-Marc Charron  
Membre du jury

Raymond Lemieux  
examineur externe

.....  
Michel-M. Cambell

Représentant du doyen de la FES



## RÉSUMÉ

### **L'expérience du point-*lieu* chez Maurice Bellet Étude d'un parcours discursif**

Maurice Bellet entretient une proximité avec l'écriture. Ses nombreuses publications l'attestent. Ces dernières sont présentées sous diverses formes: poésie, roman, traité, essai. Ses emprunts épistémologiques se font tant du côté de la philosophie, de la théologie que de la psychanalyse. Ce large registre rend sa lecture parfois difficile.

Comment construit-il son oeuvre? Telle est la question qui traverse notre recherche. De façon précise, nous tentons de dégager l'articulation qui sous-tend ses écrits. Notre hypothèse poursuit un *lieu* d'écriture qui se présente sous la forme d'un point-*lieu*.

Notre méthode de travail emprunte à une <<pratique de lecture>> proposée par Louis Panier. Celle-ci envisage le lecteur comme un <<effet de lecture>> du texte. La rencontre entre un texte et un lecteur permet de faire surgir du sens. C'est à ce titre que nous nous posons comme un <<effet de lecture>> des écrits de Bellet.

De première instance, ces écrits concernent le rapport entre la théologie *et* la psychanalyse. Pour rejoindre ce rapport, nous ciblons des monographies spécifiques qui appartiennent aux perspectives théologique

et psychanalytique. De celles-ci, nous avons dégagé des éléments signifiants qui sont, de fait, des articulations du parcours de Bellet. Pour entrer progressivement dans leurs sillages, notre effet de lecture débouche sur un livre significatif de la démarche de Bellet: *Thérèse et l'illusion*.

En s'approchant d'une construction discursive des écrits de Bellet, il apparaît de plus en plus évident qu'une référence psychanalytique les habite. En dépit de ce que nous avançons, Bellet refuse d'être associé à un champ épistémologique particulier, et affirme que le but de son écriture est d'ouvrir sur une *pensée* qui ne s'embourbe pas dans une théorie ou un savoir.

Nous voyons, à titre de conclusion, que cette *pensée* emprunte à l'histoire *racontée*, de telle sorte que le parcours discursif de Bellet se présente sous la perspective du conte. En utilisant cette forme d'écriture, il cherche à s'éloigner de ce qui peut l'attacher à un lieu précis. Nous mentionnons, à titre d'exemples, le refus de citer ses sources, l'ambiguïté par rapport à ses emprunts psychanalytiques, le manque de précision quant à la définition des termes utilisés... D'une certaine manière, son écriture s'apparente à un hors-lieu, non loin d'un *point-(de)-lieu*.

**Mots-clés:**

- Bellet
- conte
- crise
- désir
- expérience de foi
- point-*lieu*
- pratique analytique
- psychanalyse
- relation
- théologie

## ABSTRACT

### **The experience of point-*lieu* in Maurice Bellet's books Study of a discursive structure**

Maurice Bellet is a prolific author. The multiple fields which have influenced his thinking - theology, philosophy, psychoanalysis and literature - make interpretation of his work difficult.

How does Bellet articulate his discourse? This question guides our research. By de-constructing his texts, particularly the ones with theological and psychoanalytical aspects, we try to grasp his way of thinking.

Initially, we notice that Bellet's epistemological background focuses on the relation between the experience of faith and the practice of psychoanalysis. However, these two fields are not clearly differentiated. This absence of delimitation [called "point-*lieu*"] indicates that his discourse is situated outside conventional frameworks.

To understand his work, we study his writings through a practice of reading ["*pratique de lecture*"] based on Louis Panier's approach. In this practice [understood as a form of method], we hold the position of a reader ["*lecteur*"] being touched by the meaning of a text ["*effet de lecture*"].

We believe that psychoanalysis is Bellet's primary "lieu" of discourse. Consequently, psychoanalysis becomes a tool to unravel his work. The book *Thérèse et l'illusion* serves as a significant example. However, Bellet argues against any connection to a particular "lieu." According to him, his writings belong to a distinct way of thinking, removed from the pursuit of knowledge and theory.

We see, in conclusion, that this different way of thinking is closely linked to "storytelling" ["raconter"], which makes Bellet's discourse similar to a story. In fact, "storytelling" becomes for him a "lieu" of writing without being associated to a particular field. In that context, Bellet doesn't need to be accurate about his psychoanalytical references, or to define his terms, or to mention his sources. His writings seem to define or describe a field that has no "lieu" that we call point-(de)-*lieu*.

**Key words:**

- |                          |                      |
|--------------------------|----------------------|
| - analysis (practice of) | - point- <i>lieu</i> |
| - Bellet                 | - psychoanalysis     |
| - crisis                 | - relation           |
| - desire                 | - tale               |
| - experience of faith    | - theology           |

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	iii
ABSTRACT.....	vi
TABLE DES MATIÈRES.....	viii
DÉDICACE.....	xi
REMERCIEMENTS.....	xii
<b>CHAPITRE O</b>	
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
0.1) L'EXEMPLE D'UN PARCOURS .....	5
0.2) L'ABORD DE L'OEUVRE.....	6
0.2.1) Le chemin parcouru.....	6
0.2.2) L'orientation de notre travail.....	10
0.2.3) L'angle d'approche: une <<pratique de lecture>>.....	11
0.3) RÉPARTITION DES CHAPITRES.....	15
0.3.1) L'élaboration d'une problématique.....	15
0.3.2) Le rapport entre foi et psychanalyse.....	16
0.3.3) La perspective théologique .....	19
0.3.4) La perspective psychanalytique.....	20
0.3.5) <i>Thérèse et l'illusion</i> .....	21
0.3.6) Éléments d'une lecture I et II.....	22
0.4) EN GUISE DE RETOUR.....	25
<b>CHAPITRE I</b>	
L'ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE.....	27
1.1) LES RECENSIONS CRITIQUES.....	28
1.2) LES ARTICLES SUBSTANTIELS.....	33
1.3) LES TRAVAUX UNIVERSITAIRES.....	39
1.4) MAURICE BELLET: <i>De l'oeuvre à la personne</i> .....	49
1.5) EN GUISE DE RETOUR.....	57

## CHAPITRE II

LE RAPPORT ENTRE FOI ET PSYCHANALYSE.....	64
2.1) L'APPORT DE LOUIS BEIRNAERT.....	75
2.2) LA PLACE SINGULIÈRE DE LA PSYCHANALYSE CHEZ MAURICE BELLET.....	79
2.3) LES EFFETS DU LANGAGE.....	84
2.4) RETOUR SUR LA QUESTION DU DÉSIR .....	89
2.4.1) Parler du <i>désir</i> .....	89
2.4.2) Chez Maurice Bellet.....	93
2.4.3) Chez Lacan .....	96
2.5) EN GUISE DE RETOUR .....	99

## CHAPITRE III

### PERSPECTIVE THÉOLOGIQUE

3.0) INTRODUCTION.....	106
3.1) LE POINT CRITIQUE .....	109
3.2) LE DÉPLACEMENT DE LA RELIGION .....	120
3.3) NAISSANCE DE DIEU .....	134
En guise de reprise: éléments de figures signifiantes.....	156

## CHAPITRE IV

### PERSPECTIVE PSYCHANALYTIQUE

4.0) INTRODUCTION.....	166
4.1) LA THÉORIE DU FOU .....	167
4.2) L'ÉCOUTE .....	183
4.3) LE LIEU PERDU .....	191
En guise de reprise: éléments de figures signifiantes.....	197

## CHAPITRE V

### *THÉRÈSE ET L'ILLUSION*

5.0) INTRODUCTION.....	202
5.1) PARTIE I: THÉRÈSE - LE VÉCU.....	204
5.2) PARTIE II: PISTES DE LECTURE - DEUX TRIADES.....	209
5.3) PARTIE III: DES LIENS ENTRE THÉRÈRE ET LE CHRÉTIEN - LE RACONTER.....	215
En guise de reprise: éléments de figures signifiantes.....	222

## CHAPITRE VI

### ÉLÉMENTS D'UNE LECTURE I

6.0) INTRODUCTION:.....	227
6.1) LA PREMIÈRE ARTICULATION.....	229
6.1.1) Des figures signifiantes et emprunts lacaniens..	229
6.1.2) Caractère ambigu.....	230
6.2) LA DEUXIÈME ARTICULATION.....	247
6.2.1) Le <i>parcours-discours</i> .....	247
6.2.2) Retour sur le rapport entre foi et psychanalyse.	256
6.3) LA TROISIÈME ARTICULATION .....	264
6.3.1) Penser .....	264

## CHAPITRE VII

### ÉLÉMENTS D'UNE LECTURE II

7.0) INTRODUCTION.....	269
7.1) LA QUATRIÈME ARTICULATION .....	271
7.2) LA CINQUIÈME ARTICULATION: .....	277
7.2.1) Métaphore du lieu .....	277
7.2.2) Le conte .....	280
7.3) LA SIXIÈME ARTICULATION .....	290
7.3.1) La parole de l'autre .....	290
7.3.2) L'humanité en l'homme .....	296
7.3.3) Topologie du non-lieu .....	298
7.4) LA SEPTIÈME ARTICULATION .....	302
7.4.1) <i>Ça ne se conclut pas</i> .....	302
7.5) EN GUISE DE RETOUR: Assises d'une conclusion.....	310
À TITRE DE REPRISE .....	322
LEXIQUE .....	323
INDEX DES NOMS CITÉS .....	326
BIBLIOGRAPHIE .....	330



Cette thèse est dédiée à mes parents:

Cléa Roy et Carmen Lagacé-Roy

## REMERCIEMENTS

Un travail de recherche ne se fait pas sans des aides précieuses. Nos remerciements s'adressent à toutes les personnes qui m'ont aidé, de près ou de loin, à mener ce travail à terme.

À ma famille qui m'a supporté, moralement et financièrement, tout au long de ce périple et m'a encouragé à ne pas lâcher. À Guy-Robert St-Arnaud, qui a accepté d'être le directeur de cette recherche. À Maurice Bellet qui m'a reçu à Paris. Son accueil chaleureux, sa gentillesse, ses propos, son humour m'ont touché. J'en garde un agréable souvenir.

J'en profite pour remercier, de façon toute spéciale, Denise Couture, vice-doyenne de la Faculté de Théologie. Son soutien a été précieux. Enfin, à ceux et celles qui ont cru, dès le début, à ce projet et qui ont nourri son écriture, soit par le biais d'une parole, d'un geste, d'un sourire, de leur patience... Merci!

*Consentir... à marcher sur le fil des mots entre deux abîmes.  
L'important est de renoncer à tous les mots qui n'ont jamais touché  
terre et de ne retenir que les mots fraternels autour d'une table.*

**Jean Sullivan**  
*Le risque de la parole*

*C'est l'image de la table servie: Je vous offre ce qui est bon à  
manger, servez-vous.*

**Maurice Bellet**  
*Initial*

*Pensée flottante, la pensée qui s'en va par là ne peut prétendre à la  
belle clarté circonscrite ni à la ferme rigueur de la preuve. Elle ne  
cesse de se déconcerter elle-même. [...]*

*L'effet d'une telle pensée n'est pas de persuader ou convaincre,  
c'est-à-dire ramener à elle-même. Si elle agit, son agir est d'éveiller,  
car elle parle à l'obscur en l'homme. Non pour se plaire en l'obscur,  
mais pour la clarté, là où la clarté manque. [...]*

*On peut songer encore au conteur; et l'on ne demande pas au  
conteur d'histoires d'avoir raison.*

**Maurice Bellet**  
*Ouverture*

## CHAPITRE O

### INTRODUCTION GÉNÉRALE\*

Dans un monde où les changements s'accumulent, la réflexion théologique n'est pas à l'écart. Le contexte actuel, qualifié de postmoderne<sup>1</sup>, la provoque. Elle se sent précipitée par une voix qui l'incite à se dépasser. Les questions du présent, de l'actualité, de ce qui se passe aujourd'hui<sup>2</sup>, accentuent la remise en question théologique. Que ce soit la mort de Dieu proclamée par Nietzsche, la perspective psychanalytique

---

\*Il est à noter que, dans notre travail, nous utilisons des guillemets (<< >>) différents de ceux habituellement employés. Cette particularité est due à un clavier d'ordinateur anglais.

1. La postmodernité n'est pas perçue comme une période (après ou avant une autre). Elle est une voix qui pousse, par exemple, le théologique ou philosophique à questionner leurs discours. Pierre Gisel, <<La postmodernité: mise en place et enjeux>>, in *La théologie en postmodernité*, Pierre Gisel et Patrick Evrard (éd.), Genève, Labor et Fides, 2000, p.14.

2. Michel Foucault, <<Qu'est-ce que les lumières?>>, in *Dits et Écrits* (1954-1988), vol. IV (1980-1988), sous la dir. de Daniel Defert, François Ewald, et de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, p. 679.

ouverte par Freud, en passant par une mort de l'homme envisagée par Foucault, ou <<comment dire Dieu après la déconstruction>> de Derrida, autant d'enjeux qui interrogent la théologie. Une interrogation qui s'avère, par moments, comme une plongée dans l'arène d'une critique aigüe.

Les dites certitudes de la modernité, ces savoirs presque absolus ou immuables, se retrouvent revisités par une matrice nouvelle, dont la référence remonte à une sorte d'avant-scène du monde<sup>3</sup>. Ce retour aux commencements suscite un déplacement. Une marche se dessine et s'oriente lentement vers un *quelque part* qui est difficile à nommer. Loin d'être perçu comme un terme ou une finalité, ce *quelque part* (se) déplace et relance la marche afin d'aller plus loin, ailleurs<sup>4</sup>.

La théologie échappe difficilement à la poussée de cette marche. Elle y est confrontée, de l'intérieur même. Et pour prendre le pas, elle doit aller jusqu'à côtoyer ce qu'on peut appeler le non-sens du théologique. Au fond, rien d'autre qu'un patient travail qui sort des sentiers battus, loin de ce qu'on nomme une entreprise impossible, mais plutôt une impossible

---

3. Certains livres font écho de ce retour aux <<commencements>>. Citons, entre autres: *La refondation du monde* de Jean-Claude Guillebaud, Paris, Éditions du Seuil, 1999, 366 p., et *La 901e conclusion. Étude sur le théâtre de la raison* de Pierre Legendre, Paris, Fayard, 1998, 464 p.

4. << Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux. Il faut aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part.>> Michel de Certeau, *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 411.

nécessité<sup>5</sup>.

À l'intérieur de ce contexte de déplacement, il y a une mutation de la définition de la théologie. Une rupture se produit. Un autre regard s'instaure. Des possibilités s'entrouvent. La théologie s'envisage autrement.

Cette dernière s'éloigne d'un certain questionnement scientifique dont le rôle premier serait de maîtriser l'objet de son expérimentation. Ceci dit, elle ne cherche pas à évacuer le rôle du scientifique. La théologie ne fait que s'en distancier pour se rapprocher de ce qu'on nomme une *expérience de foi*. La foi est alors entrevue différemment. Elle est un *glissement* à l'intérieur d'un espace ouvert. Au lieu de s'enfermer sur elle-même, elle <<...ouvre une brèche dans la muraille de nos certitudes établies...<sup>6</sup>>>

Cette expérience de foi revêt un caractère qui s'apparente au *toucher*. La personne *touche* et *est touchée* dans ce *parler* de

---

5. << "Dire Dieu après la déconstruction" s'avère donc une entreprise impossible, mais nécessaire. Une impossible nécessité!>> Francois Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris/Montréal, Editions du Cerf/Médiaspaul, 2000, p. 13. Encadré dans le texte.

6. Jean-Claude Petit, <<Théologie et expérience>> in *L'expérience comme lieu théologique*, Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie, publiés sous la dir. de Élisabeth J. Lacelle et Thomas R. Potvin, Collection Héritage et Projet, no 26, Montréal, Fides, 1983, p. 24.

l'expérience<sup>7</sup>. Ainsi comprise, cette dernière s'exprime à l'aide de ce qui va se dire. L'écho de ces paroles se fait par le biais du langage humain. Ce médium essentiel tente d'ouvrir un chemin parmi les balbutiements des mots humains.

Le théologique, entendu ainsi, va opérer au sein du langage afin d'y déceler des filons de lecture. L'apparition de cette approche relance les enjeux et les problématiques liés à la question de la foi. Des rapports s'installent et une nouvelle ère s'instaure. La conjonction *et* devient une sorte de leitmotiv entre des champs intéressés: théologie *et* philosophie; théologie *et* sociologie; théologie *et* psychanalyse; théologie *et* histoire... pour ne citer que ceux-là.

La présente recherche s'inscrit parmi les enjeux ouverts par cette nouvelle ère. Elle porte des questions comme des *brèches* qui ont été ouvertes dans le champ précis entre la foi *et* la psychanalyse. Notre travail s'élabore autour de cette problématique. Cependant, il pointe dans une direction: cerner ce rapport en articulant *un* parcours discursif précis.

---

7. <<Le sujet touche l'objet de son expérience; ou bien il est touché, atteint par une situation, un événement, un spectacle, une personne, une chose.>> Rosaire Bellemare, <<Foi, expérience, théologie>>, in *L'expérience comme lieu théologique*, *Ibid.*, p. 33.

## 0.1) L'EXEMPLE D'UN PARCOURS

Maurice Bellet<sup>8</sup> est un auteur qui se penche assidûment sur la question de l'expérience de foi en lien avec la psychanalyse. Ce dernier se trouve à la croisée de deux chemins: celui de l'*écoute* et de l'*écrit* d'un parcours. Croisée parfois insoutenable puisqu'elle est ouverte à une constante venue: celle de creuser *l'humanité en l'homme*<sup>9</sup>.

Bellet ne se départit pas de ce programme qui nourrit sa réflexion et relance la question de base où la foi est concernée. Posons la question telle que formulée par l'auteur lui-même: <<où la foi chrétienne peut-elle aujourd'hui se vivre et s'exprimer<sup>10</sup>?>> La foi cherche à se dire et à s'inscrire *quelque part*.

Le but premier de notre recherche est de fendiller l'écriture de Bellet, afin de nous rapprocher de ce *quelque part*. En *dégageant l'articulation du*

---

8. Maurice Bellet est né à Paris en 1923, ordonné prêtre pour le diocèse de Bourges en 1949. Docteur en Théologie (Institut catholique de Paris): *Le déplacement de la religion* sous la direction de Claude Geffré. Docteur d'état en philosophie (Nantes): *La fonction critique dans la certitude religieuse* sous la direction de Paul Ricoeur. Jusqu'à aujourd'hui, il a publié 43 monographies et a contribué à plus de 120 articles. Voir la bibliographie pour les titres et références.

9. Expression familière chez Maurice Bellet. Par exemple: <<Et cet unique est en même temps l'homme en tout homme, c'est en chacun la voie, la vérité, la vie. Nous le rencontrons de voir et d'entendre et toucher en *tout homme cette naissance d'humanité* qui l'illumine.>> *Incipit ou le commencement*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 29. Nous soulignons. Cette expression se retrouve, entre autre, dans le chapitre sur *Thérèse et l'illusion* à la page 208, et sera abordée dans les *Éléments d'une lecture II* à la page 296.

10. *Le déplacement de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 37.



*processus discursif* chez cet auteur, nous posons la question de sa démarche : *comment construit-il son parcours?*

Pour entrer progressivement dans notre recherche, nous envisageons l'abord de l'oeuvre sous les aspects d'un chemin qui nous entraîne vers une <<pratique de lecture>> des écrits de Bellet. Par la suite, nous verrons les divisions que nous proposons pour notre travail.

## **0.2) L'ABORD DE L'OEUVRE**

Notre entrée dans l'oeuvre de Bellet est précédée par trois questions qui s'enchaînent. Comment nous sommes-nous introduit aux écrits de Bellet? Quelle est l'orientation de notre travail? Et, quel est l'angle d'approche qui rend compte du dessein de notre recherche?

### **0.2.1) Le chemin parcouru**

Depuis quelque temps, ces écrits ont suscité notre attention. En remontant le chemin parcouru, nous pouvons discerner trois moments marquants dans notre cheminement. Ce dernier fut pondéré par les mises en acte de lecture et d'écriture:

- 0.2.1a) Le point critique: un aller-plus-loin<sup>11</sup>,**  
**0.2.1b) Le désir de Dieu: un autre aller-plus-loin,**  
**0.2.1c) Foi et psychanalyse: question épistémologique.**

**0.2.1a)** Le premier contact met en place un premier moment et fonde les subséquents. L'abord s'est fait par la lecture du *Point critique*<sup>12</sup>. Quelque chose de la définition du point critique se rapprochait étrangement de l'expression *déjà vu*. <<Voici le point critique: quand la question de la foi est enfin posée de telle sorte que, si l'on ne peut y répondre par la foi, la foi meurt<sup>13</sup>.>> Une sorte de nécessité - un *aller-plus-loin* - à poursuivre cette trace s'est produite.

**0.2.1b)** Le deuxième moment s'est précisé autour de la thématique du désir de Dieu. La lecture, en particulier du *Déplacement de la religion* et de la *Naissance de Dieu*<sup>14</sup>, a pointé cette thématique. L'écriture de

---

11. Cette expression est apparentée au "va plus loin" de Adolphe Grégoire. Ce dernier soutient que la manière d'écrire de Bellet est un "va plus loin." Grégoire compare l'approche de Bellet avec celle de Drewermann. Selon lui, Drewermann "utilise et retient" dans le développement de sa pensée les "catégories" de la psychanalyse. Tandis que Bellet, "les ayant utilisées", s'en dépouille... dans un "va plus loin." Adolphe Grégoire, <<Maurice Bellet ou le grand décapage>>, *Golias*, no 33, printemps 1993, p. 214, note 10.

12. *Le point critique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 323 p.

13. *Ibid.*, p. 70.

14. 1) *Op.cit.*

2) Paris, Desclée de Brouwer, 1975, 590 p.

*L'articulation du désir de Dieu*<sup>15</sup> est une tentative pour préciser l'emploi de ce thème. Cette complexe question a été à peine effleurée. La relecture de ce travail met en relief deux intuitions de base: l'importance de ce concept chez l'auteur, et la nécessité de poursuivre une étude plus approfondie des écrits de Bellet.

Ce deuxième moment a été temporairement ponctué d'un *point*. Un temps d'arrêt qui n'en était un qu'en surface. Une certaine poussée - un autre *aller-plus-loin* - est le prélude du troisième mouvement. Un entre-deux d'où émergent de nouvelles problématiques. La résurgence du concept de désir, vue sous l'angle psychanalytique, apparaît comme neuve dans ce paysage. La lecture des écrits du psychanalyste Jacques Lacan<sup>16</sup> met de l'avant cette nouveauté.

**0.2.1c)** Le troisième mouvement se dessine dans ce contexte. Une lecture rudimentaire des écrits de Bellet confirme deux orientations: une ambiguïté quant à son champ épistémologique, et sa manoeuvre particulière du rapport entre foi et psychanalyse.

Bellet chevauche entre trois disciplines: théologie, philosophie et psychanalyse. Ce chevauchement peut expliquer, en partie, la difficulté

---

15. Daniel Lagacé-Roy, *L'articulation du désir de Dieu dans les écrits de Maurice Bellet*, mémoire de maîtrise, Université Laval, mai 1991, 62 p.

16. La question du désir chez Jacques Lacan est abordée aux pages 96 à 99.

à suivre le fil de sa pensée. L'écriture se trouve entrelacée et liée ensemble par un *parcours-discours*<sup>17</sup> presque indéchiffrable. Il est donc difficile d'identifier un champ épistémologique spécifique qui guide son travail<sup>18</sup>. À quelle épistémologie arrime-t-il le sillage de sa pensée?

Par ailleurs, son attachement à la question de l'expérience de foi et de l'expérience analytique est perceptible. Le développement de ses écrits semble s'inspirer et se construire sur un registre qui emprunte tant à l'un qu'à l'autre. Quant à la perspective philosophique, elle paraît avoir été intégrée aux deux champs ci-haut mentionnés. Nous verrons, dans les *Éléments de lecture I*, que cette réflexion philosophique est présentée comme une critique de la pensée cartésienne<sup>19</sup>.

Cette écriture particulière rencontre des objections. Dans cette rosace, comment reconnaître les apports de chacun? D'une certaine façon,

---

17. Cette expression, que nous avançons, propose une manière d'aborder les écrits de Bellet. La lecture de ces écrits favorise une analogie qui se rapproche d'un *parcours* dans lequel la composante *discours* se dessine. Nous le verrons aux pages 247 à 250.

18. Cette difficulté est soulevée par Bellet lui-même. <<Mon épistémologie? Je suis un monstre, car on ne sait pas où me mettre.>> Entrevue de Daniel Lagacé-Roy avec Maurice Bellet, Paris, 3 novembre 1999.

19. Certains auteurs - Boureux et Renaud - mentionnent que la critique de la pensée cartésienne est présente dans l'oeuvre de Bellet. Voir les pages 30-31 du présent travail. Bellet lui-même en fait mention au début de son ouvrage *La critique de la raison sourde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 23. <<Dans la culture nôtre [...] le commencement est le Cogito cartésien...>> Nous verrons, aux pages 262 et 264 des *Éléments de lecture I*, comment cette critique est envisagée chez Bellet.

nous devons nous demander s'il ne faut pas aller jusqu'à une perspective de déconstruction de ses écrits afin d'y percevoir l'enracinement de son parcours discursif?

### 0.2.2) L'orientation de notre travail

Pour dégager les articulations du *parcours discursif* chez Maurice Bellet, nous ciblons un corpus choisi parmi les écrits de ce dernier<sup>20</sup>. D'ores et déjà, nous indiquons que ce travail s'oriente dans une direction. D'après notre lecture, le terme *lieu* semble constituer une particularité de son oeuvre.

Le fil conducteur de notre recherche se forme autour de cette expression familière de Bellet. Pour lui, le *lieu* est défini comme une région ou un champ qui <<...organise le tout, une perspective telle que tout peut se définir par rapport à elle<sup>21</sup>.>> Dans notre recherche, ce *lieu* est perçu comme un point-*lieu*. Celui-ci porte l'interrogation suivante: *la démarche proposée par Bellet est-elle déterminée par un champ précis, ou s'inscrit-elle dans un endroit difficilement associable à un champ épistémologique?*

Nous pouvons déjà dire que certaines thématiques des livres de Bellet accordent une importance à la théologie. Nous savons aussi que la psychanalyse occupe une place privilégiée. L'apport de ces deux champs

---

20. Ces ouvrages sont mentionnés aux pages 19 à 21.

21. *Le déplacement de la religion, Op. cit.*, p. 159.

constitue une particularité des écrits de Bellet. **L'objectif spécifique** de notre travail est de saisir *le mouvement même de son parcours* où les problématiques de foi et de psychanalyse laissent *une trace*.

Ces deux champs instaurent une démarche où s'écrit un *point-lieu*. En se penchant sur la construction de son écriture, nous voulons tenter de préciser *comment il s'approche de ce lieu - ce quelque part - qui constitue un enjeu central de ses écrits?*

### **0.2.3) L'angle d'approche: une <<pratique>> de lecture**

Une préoccupation est présente dès le début de notre travail. Quelle méthode peut mettre en évidence la démarche de Maurice Bellet? Il s'avère que le terme de méthode n'est pas tout à fait approprié. L'emprunt d'une grille liée à une méthode soulève des réticences. Est-ce que des cadres précis peuvent rendre compte d'une perspective discursive dont l'enracinement se fait dans des domaines d'étude séparés et différents?

Dans ce contexte, le terme de <<pratique>> de lecture s'arrime davantage avec le parcours projeté. Cette façon d'envisager un texte est empruntée à l'auteur Louis Panier. Elle est brièvement présentée dans l'article <<Lecture sémiotique et projet théologique>>, et plus amplement développée dans son livre *La naissance du fils de Dieu*<sup>22</sup>. Panier parle

---

22. 1) *Recherches de science religieuse*, tome 78, no 2, 1990, p. 199-220.

2) Paris, Éditions du Cerf, 1991, 377 p.

d'une pratique de lecture en évitant le terme de méthode qui lui <<paraît trop ambigu ou restrictif<sup>23</sup>.>>

Cette manière de percevoir la lecture et l'interprétation d'un texte propose un renversement par rapport à des méthodes dites plus conventionnelles. Dans l'acte d'interprétation, le lecteur se trouve investi comme <<sujet<sup>24</sup>>> du texte car il est <<celui qui se découvre (se dé-voile) à partir de l'organisation signifiante qu'il réalise dans la lecture<sup>25</sup>.>> Le lecteur est, en quelque sorte, un <<effet de lecture<sup>26</sup>>> rendu actif à l'appel du texte. Cette place particulière du lecteur permet de dégager une organisation du contenu susceptible de venir rejoindre le plan de l'expression après coup. Aussi, le texte ne communique pas d'abord un message qu'il faudrait par la suite interpréter et actualiser. C'est plutôt l'acte d'interpréter qui est premier et dans cet acte s'actualise le lecteur comme sujet relatif au discours. Dans cette perspective, le texte n'est pas conçu comme un ensemble déjà constitué d'un sens, mais plutôt perçu

---

23. <<Lecture sémiotique et projet théologique>>, *Op. cit.*, p. 202.

24. <<L'interprète découvre qu'il est parlé de lui comme sujet dans le texte qu'il lit.>> *Ibid.*, p. 209. Souligné dans le texte.

25. *Ibid.*, p.206. Parenthèses dans le texte.

26. <<...ainsi posé comme sujet, il est, en ce sens, un effet de la lecture.>> *Ibid.*, p. 206-207.

comme <<une oeuvre de signification<sup>27</sup>.>>

Une telle pratique permet-elle de dégager un apport pour notre recherche? Afin de le préciser, il s'avère pertinent de repérer un des éléments fondamentaux sur lequel repose la perspective discursive élaborée par Panier. Au premier abord, on retrouve deux mouvements mis à contribution pour la lecture d'un texte, soit l'interpellation et l'interprétation. Or l'élaboration de Panier les remet en cause en les vidant d'une prétention à une emprise sur le texte. En bref, l'interpellation ne peut pas prétendre à un *déjà-là-présent* au texte et l'interprétation n'est pas la parole réduite et définitive d'un texte.

La pratique suggérée par Panier les transforme. Ils s'entrelacent pour participer, dans un même mouvement, au dévoilement de l'articulation du texte. Il y a appropriation de ces deux aspects sous la forme d'une lecture dite sémiotique qui se constitue d'un *écart* entre l'interpellation et l'interprétation.

Cette pratique de lecture suscite l'interpellation d'un lecteur comme sujet à travers l'expression d'un texte qui est séparé de son contenu de sens. Cet élément s'avère important pour la sémiotique discursive et Panier le souligne en le présentant comme un principe d'immanence: <<[...]: la signification est manifestée par le texte, mais aucun des éléments

---

27. <<La lecture sémiotique conduit ainsi à concevoir le texte comme une *oeuvre* (oeuvre de signification, oeuvre à interpréter), le lecteur comme sujet...>> *Ibid.*, p. 208. Souligné et parenthèses dans le texte.



de la manifestation textuelle comme tel (sic) ne représente la signification, ni ne la donne à voir<sup>28</sup>.>>

À la différence de l'ordre du signe où le sens serait préalablement constitué, la forme du contenu liée à la pratique de lecture en sémiotique se construit d'éléments qui sont des *non-signes*<sup>29</sup>, appelés *figures*. Isolée des autres, une figure ne porte pas de signification en elle-même et, comme le souligne Panier, elle ne produit du sens que dans son rapport avec les autres:

<<[...], on appellera des figures, c'est-à-dire des éléments qui, pris en eux-mêmes, isolés, ne portent pas de signification (comme des signifiants sans signifié), mais qui sont susceptibles de faire signification par leur corrélation, par leur enchaînement dans un discours<sup>30</sup>.>>

Du concept de figures, deux éléments retiennent particulièrement l'attention, soient la dimension signifiante et celle d'enchaînement.

Notre *pratique* de lecture propose des hypothèses d'interprétation qui suscitent des *figures signifiantes* ou des *enchaînements signifiants* permettant de construire des rapports de signification dans certains des

---

28. *Ibid.*, p.205.

29. <<Le "signe" étant "déconstruit", la forme de l'expression et la forme du contenu articulent des éléments qui à proprement parler ne sont pas des "signes". Hjelmslev appelle ces éléments des "*non-signes*" ou des "*figures*"...>> *La naissance du fils de Dieu*, *Op. cit.*, page 107.

30. <<Lecture sémiotique et projet théologique>>, *Op. cit.*, p. 206. Parenthèses dans le texte.

écrits de Bellet. L'écart entre interprétation et interpellation semble se retrouver dans des figures signifiantes où se condensent les diverses articulations du point-*lieu*, comme un lieu barré qui ne cesse de susciter des enchaînements signifiants constituant un parcours discursif à travers des textes de Bellet et ses lecteurs.

### **0.3) RÉPARTITION DES CHAPITRES**

Le dévoilement d'une structure discursive des textes de Bellet est rendu possible à partir de six volets:

- 0.3.1) L'élaboration de la problématique,**
- 0.3.2) Le rapport entre foi et psychanalyse,**
- 0.3.3) La perspective théologique,**
- 0.3.4) La perspective psychanalytique,**
- 0.3.5) *Thérèse et l'illusion*,**
- 0.3.6) Éléments d'une lecture I et II.**

#### **0.3.1) L'élaboration de la problématique**

Cette première partie aborde les acquis de la recherche. Quelques auteurs ont tenté, de diverses manières, de cerner les grandes articulations de l'oeuvre de Bellet. Ceux et celles qui s'y intéressent ont rarement une opinion unanime sur sa manière d'écrire. Ils éprouvent une difficulté à circonscrire ce dont il écrit. Néanmoins, ils reconnaissent la nécessité d'approfondir les incidences soulevées par le caractère insolite d'une telle écriture.

Ces travaux de recherche sont enrichis par nos rencontres à Paris avec Bellet. La mise en commun de ces acquis de la recherche et de ces entretiens personnels, ont permis - à titre d'essai - de dresser un portrait de l'auteur.

### **0.3.2) Le rapport entre foi et psychanalyse**

La rencontre entre la foi et la psychanalyse semble constamment nous renvoyer à un processus *primaire*, dans le sens où il entretient un écart signifiant qui ne se résorbe jamais complètement et qui pourrait susciter le mouvement même de l'écriture de Bellet. Avant d'aborder la question du rapport entre la foi et la psychanalyse, il est impératif de s'attarder à ce que nous entendons par processus *primaire*.

Il faut d'abord préciser qu'il est question de processus *primaire* et de processus *secondaire*. L'élaboration de ces processus est envisagée par Freud dans *L'Interprétation des rêves*<sup>31</sup>. De façon abrégée, nous pouvons dire que ces processus doivent être saisis comme visant, d'un côté l'inconscient (*primaire*) et de l'autre le conscient (*secondaire*). Nous portons ici une attention particulière au processus *primaire* car il ouvre, d'un point de vue inconscient, à la possibilité d'exprimer et de penser ce qui ne peut s'articuler du point de vue de la conscience et de sa cohérence. Freud

---

31. Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, PUF, 1967, 573 p.

l'explique ainsi:

Des pensées contradictoires non seulement ne tendent pas à se détruire, mais encore se juxtaposent et souvent se condensent, comme s'il n'y avait entre elles *aucune contradiction*, ou forment des compromis que nous n'admettrions jamais dans notre pensée normale, mais que notre action approuve souvent<sup>32</sup>.

D'emblée la perspective de Freud introduit à un écart entre pensée et action. Même si la conscience ne l'admet pas, la présence d'une proximité des contraires en un même lieu ne s'avère pas moins effective dans l'articulation d'une pratique. Nous pensons que cette dimension d'une mise en scène de la contradiction fait partie de l'arrimage discursif de Bellet. Toutefois, il est à déterminer comment cet aspect de contradiction peut arriver à se soutenir dans une forme d'écriture. Et dans le sillage de cette écriture, il faut poser la question suivante: comment le rapport entre la foi et la psychanalyse peut-il être entrevu?

Revenons sur cette question du rapport entre la foi et la psychanalyse en indiquant la direction que nous poursuivons. De fait, pour comprendre ce que signifie ce rapport, nous empruntons un détour indiqué par certains auteurs. Parmi eux, nous retenons l'apport de Louis Beirnaert. *Ce jésuite psychanalyste*<sup>33</sup>, rompu aux concepts psychanalytiques, s'est

---

32. *Ibid.*, p. 507. Souligné dans le texte.

33. Psychanalyste, compagnon de Jacques Lacan, Louis Beirnaert se présentait ainsi: *jésuite psychanalyste*, en <<...récusant toute conjonction de coordination qui aurait encore maintenu une distance entre ces types

penché sur le lien entre la foi et la psychanalyse avec discernement. Son insatisfaction vis-à-vis des exposés habituels, le motive à orienter sa réflexion dans une autre direction.

Beirnaert envisage, sous trois angles différents, la rencontre entre la foi et la psychanalyse. Dans ce contexte de rencontre, est-ce que la foi est réduite à la psychanalyse (réduction) ou subsiste-t-il quelque chose qui ne peut pas être réduit (non-réduction)? Y a-t-il parenté de structures entre les deux champs concernés (homologie)? Enfin, que se passe-t-il au moment même (*après coup*) où cette rencontre se produit<sup>34</sup>?

La contribution de Beirnaert est significative, puisqu'elle est enrichie d'une connaissance des concepts lacaniens. Les voies ouvertes par sa réflexion élargissent nos pistes d'interprétation. Son apport n'est nullement un ajout aux écrits de notre auteur. Les formes de discours interrogent l'arrangement discursif de Bellet, et *l'effet d'entraînement* que son écriture suscite.

---

d'expérience...>> <<Présentation>> in *L'expérience du désir et la naissance du sujet (psychanalyse, éthique et mystique)*, Travaux et conférences du Centre Sèvres, no 18, Paris, Médiasèves, 1989, p. 3.

34. Louis Beirnaert, <<Psychanalyse et vie de foi>>, in *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p.132-141. Ces trois formes de discours (réduction/non-réduction - homologie - *après coup*) seront présentées aux pages 75 à 79.

### 0.3.3) La perspective théologique

Nous savons que l'arrangement discursif de Bellet met à découvert une structure véhiculée par les perspectives théologique et psychanalytique. Tel un dessinateur, Bellet en trace les contours. Des livres en portent la marque. Notre travail les envisage sous forme de trilogie. La perspective théologique sera étudiée dans un premier temps, suivie, dans un deuxième temps, par la perspective psychanalytique.

La perspective théologique ouvre l'oeuvre, en faisant écho d'une préoccupation qui vise tout d'abord le croyant face à sa foi. D'après Bellet, cette interrogation est ponctuée par trois moments: a) la crise du premier degré, b) une recherche d'un lieu de la foi, et c) une ré-ouverture de la signification.

Ces trois moments corroborent avec trois parcours livresques:

- a) *Le point critique,***
- b) *Le déplacement de la religion,***
- c) *Naissance de Dieu*<sup>35</sup>.**

Cette trilogie est suggérée par Bellet lui-même. Ce dernier souligne que ces trois ouvrages supportent <<... l'histoire des hommes dont la foi a été ébranlée par la situation actuelle, et qui ont essayé de trouver, parfois

---

35. 1) *Op. cit.*  
2) *Op. cit.*  
3) *Op. cit.*

désespérément, un chemin...<sup>36</sup>>>

C'est la même observation chez Paul Thibaud. Il présente cet ensemble de livres comme <<rendant compte>> de la crise du christianisme contemporain<sup>37</sup>. Quant à Dominique Bertrand, il s'attarde à reconnaître que la valeur du livre *Naissance de Dieu* <<...tire profit des démarches antérieures...<sup>38</sup>>>, notamment *Le point critique* et *Le déplacement de la religion*. Enfin, nous avons fait mention de cette trilogie lors de notre mémoire de maîtrise en les identifiant comme trois grandes étapes de la démarche proposée par Bellet<sup>39</sup>.

#### 0.3.4) La perspective psychanalytique

La perspective psychanalytique tient une place non négligeable dans le parcours de Bellet. Elle fait partie prenante de son texte, comme une *empreinte* laissée par le cheminement personnel de l'auteur. Ses emprunts psychanalytiques semblent côtoyer le langage lacanien. Des termes sont cernés en leur ambiguïté. Il semble donc juste de dégager l'apport des

---

36. Entretien de Daniel Lagacé-Roy avec Maurice Bellet, Paris, 3 novembre 1999.

37. Paul Thibaud, <<Crise et christianisme - Interview de Maurice Bellet>>, *Esprit*, vol.1, no 4/5, 1977, p. 196. Note 1.

38. Dominique Bertrand, recension de <<Naissance de Dieu>>, *Études*, 344, 1976, p. 611.

39. Daniel Lagacé-Roy, *L'articulation du désir ...*, *Op. cit.*, p. 8-9.

emprunts lacaniens, afin de mieux saisir comment il les intègre dans son parcours.

Trois livres à caractère psychanalytique sont visés:

- a) *La théorie du fou*,
- b) *L'Écoute*,
- c) *Le lieu perdu*<sup>40</sup>.

Ce choix se fonde sur les propos de Bellet dans *Le lieu perdu*. Il écrit qu'il a déjà «<... touché [à] ce genre de choses [aux questions entourant la perspective analytique] dans *La théorie du fou* et, au moins indirectement, dans *L'Écoute*. Je voudrais être ici à la fois plus radical et plus clair<sup>41</sup>.>>

### 0.3.5) *Thérèse et l'illusion*

Une troisième perspective se dessine et introduit le thème de l'*effondrement*. Ce dernier perce les propos de Bellet sans pour autant s'y installer. La particularité de ce thème implique une *pensée* différente et permet de dégager des pistes d'interprétation. Le livre *Thérèse et l'illusion* sert d'exemple à ce type d'*effondrement* et à cette forme de *pensée*,

---

40. 1) Paris, Desclée de Brouwer, 1977, 285 p.

2) Paris, Éditions Épi/Desclée de Brouwer, 1989, 202 p.

3) Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 175 p.

41. *Ibid.*, p.10. Note 1.



lesquels sont entrevus dans notre recherche comme une *pensée-effondrée*<sup>42</sup>.

La sélection de cet ouvrage n'est pas aléatoire. Sa lecture nous entraîne dans les labyrinthes d'une écriture complexe. Lire le parcours de Thérèse nous incite - à notre insu - à nous aventurer dans la même direction. D'ailleurs, cette incitation nous pousse à penser que ce livre contient des éléments d'organisation discursive pertinents à notre recherche.

### 0.3.6) Éléments d'une lecture I et II

Cette section, divisée en deux parties, s'élabore à partir de sept articulations. La première partie (chapitre VI) nous conduit à regarder de près certains éléments mis en lumière par notre lecture des parcours théologique, psychanalytique et de celui de Thérèse. Ces éléments sont un retour sur les questions que nous nous posons concernant les emprunts psychanalytiques de Bellet, le rapport entre la foi et la psychanalyse, et sur ce que nous avons appelé un *parcours-discours*.

Dans la deuxième partie (chapitre VII), nous tentons de cerner la problématique du point et du *lieu*. Nous avons déjà mentionné, dans notre objectif spécifique, que nous saisissons cette problématique comme un

---

42. Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 111 p. Pour la *pensée-effondrée*, voir entre autres, les pages 207, 264 et 312 du présent travail.

point-*lieu*. Toutefois, Bellet ne fait pas l'association de ces deux termes. Ils sont séparés à l'intérieur de ses textes. Selon notre hypothèse, l'association de ces deux termes nous laisse croire que quelque chose d'un *non-dit* cherche à percer la couche abritant ce point-*lieu*. C'est ce filon qui nous incite à vouloir articuler ce que Bellet écrit *de* et *en ce lieu*.

Nous reconnaissons, à titre de conclusion, que les traces de ce point-*lieu* se retrouvent dans un parcours discursif qui n'est pas de tout repos. Bellet ne nous le promet pas. Il va jusqu'à dire, que Dieu même ne nous épargne pas ce genre d'aventure<sup>43</sup>. À la limite, c'est de nous tenir dans un *lieu* marqué d'une barre. Une sorte de passage où l'écrit est marqué par sa propre fracture. Celle-la qui évoque << "de biais" l'intervalle qui sépare "d'où l'on vient" et "où l'on va"<sup>44</sup>.>> Au fond, suivre les traces d'un point-*lieu* dont les paramètres sont ici, là et nulle part.

C'est un langage difficile à saisir. Cela relève - presque - d'un retrait de ce monde, hors du bruit et de la course<sup>45</sup>. Là, où le *point* névralgique de notre quête se mêle aux goûts des commencements. En dernière instance, il faut se demander s'il est possible de se tenir en un tel *lieu*?

---

43. <<Mais Dieu ne nous a jamais promis qu'il nous épargnerait de ce genre d'aventure; à lire les livres dont il est pour nous l'Auteur ultime, il nous aurait plutôt prévenus du contraire.>> <<Avant-propos>> in *Le déplacement de la religion*, *Op. cit.*, p. 29. Souligné et majuscule dans le texte.

44. *Ibid.*, p. 30. Souligné et encadré dans le texte.

45. Maurice Bellet, <<Ailleurs: conseils aux retraitants>>, *Christus*, tome 32, no 126, avril 1985, p. 134.

**[Note: la définition des termes<sup>46</sup>**

Bellet ne définit pas ses termes de façon explicite. Pour être précis, ils sont présentés sous deux formes: d'un côté, il emploie un style allusif, et de l'autre, il emprunte la négation.

Le style allusif suit la même liberté avec laquelle Bellet évoque des auteurs sans les citer. D'après lui, cette liberté ne <<...prétend pas du tout être exacte<sup>47</sup>.>> Ce qu'il dit de la pensée nous sert d'exemple.

Je parle de la pensée qui s'efforce de penser sans d'abord se réduire et laisse donc venir à elle toutes les questions et s'annoncer tous les possibles. C'est une pensée qui veut la vérité...<sup>48</sup>

Cette façon de définir - non pas au sens strict de précision - nous déboussole, puisqu'il est difficile de s'engager dans une direction bien identifiée.

Quant à la négation, elle nous oblige à faire un chemin inverse. D'une certaine façon, la définition est le produit d'un effacement: ce n'est pas ceci, ni cela! Par exemple, le savoir est abordé avec une disposition où est reconnue une place ouverte pour ce qui se laisse à entendre, sur ce

---

46. Ces encadrés, que nous introduisons ici, sont notre manière particulière de a) définir des termes (la note ci-haut mentionnée), b) d'apporter des clarifications (p.67), c) de proposer une consigne de lecture (p.103), d) de revenir sur des éléments de figures signifiantes (p.156,197,222).

47. *Critique de la raison sourde, Op. cit.*, p. 12.

48. *Ibid.*, p. 15.

chemin pavé d'un non-savoir ouvrant la possibilité même de savoir.

S'il y a primitivement à entendre, c'est que je ne sais pas d'avance; et ce non-savoir ne porte pas seulement sur un contenu, mais sur les premiers principes de possibilité<sup>49</sup>.

La négation inscrit un rapport au savoir. Et pour comprendre cette façon de procéder par la négation, il faut chercher dans les diverses ramifications des textes.

Nous sommes donc confronté à des bribes de définitions. Ces fragments font partie de l'articulation discursive de Bellet. À ce titre, les sections théologique et psychanalytique vont nous aider à les dégager.

Enfin, nous proposons, à la fin de notre travail, des tentatives de définition sous la forme d'un lexique.

**Fin de la note]**

#### **0.4) EN GUISE DE RETOUR**

La présente recherche tente de dégager un parcours discursif à l'aide de certains écrits de Maurice Bellet. Les champs théologique et psychanalytique ont été ciblés comme des apports signifiants à ce parcours. Pour s'y engager, nous empruntons une <<pratique>> de lecture élaborée par Louis Panier. En tant qu'<<effet de lecture>> des textes de Bellet, nous

---

49. *Ibid.*, p. 50.

tenterons de susciter des éléments significatifs présents dans son arrangement discursif. À notre avis, le livre *Thérèse et l'illusion* est un exemple qui rassemble des éléments de cet arrangement. Enfin, nous poursuivons la saisie du *lieu* dont parle Bellet - que nous percevons comme un point-*lieu* - en lien avec ces éléments significatifs.

Avant de nous introduire dans cette voie, regardons de plus près les travaux consacrés à l'oeuvre de Bellet. Ces acquis de la recherche apparaissent comme un <<premier regard>> sur ce qui a déjà été fait. Ces jets d'écriture sont des tentatives pour saisir la complexité de l'oeuvre de Maurice Bellet.

## CHAPITRE I

### L'ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE

Le présent chapitre se déploie de la manière suivante: a) les acquis de la recherche, b) Maurice Bellet: *de l'oeuvre à la personne*, c) et un retour sur des éléments signifiants.

Nous retrouvons, dans une première partie, les travaux de recherche consacrés à l'oeuvre de Maurice Bellet. Peu nombreux, nous pouvons facilement les diviser en quatre catégories: les recensions-critiques, les articles substantiels, les recherches académiques et nos entretiens à Paris avec l'auteur.

Les recensions proposées sont des critiques écrites par divers auteurs et qui concernent, avant tout, les écrits monographiques. Les articles substantiels traitent d'aspects particuliers liés à l'oeuvre, par exemple la question de l'écoute. Les recherches académiques comportent

des avancées universitaires quant à certains thèmes de l'oeuvre, par exemple la perspective de l'évolution de l'écriture chez Maurice Bellet. Enfin, les percées ouvertes lors de nos entretiens à Paris avec ce dernier. Bellet a accepté de partager ses impressions quant à nos interrogations sur, par exemple, la question épistémologique.

Ces premières tentatives de compréhension des écrits de Bellet permettent de dresser, dans une seconde partie, un portrait de l'auteur. La lecture des recensions et travaux de recherche nous servent d'introduction à l'oeuvre et à la personne de Bellet. D'autres recensions vont s'ajouter afin de compléter la partie intitulée Maurice Bellet: *de l'oeuvre à la personne*.

En conclusion de ce chapitre, nous reviendrons sur les points marquants des acquis de la recherche afin d'en souligner les incidences. Le retour sur des éléments signifiants nous servira de point d'ancrage pour la poursuite de notre réflexion.

### **1.1) LES RECENSIONS-CRITIQUES**

La nécessité de s'attarder aux recensions se résume en ceci: d'autres personnes ont écrit sous des formes diverses. Nous retrouvons, à titre d'exemples, des comptes-rendus, des résumés de livres, de simples notices bibliographiques, de courtes et longues analyses, de petites introductions à des écrits particuliers, ou tout simplement des chroniques littéraires. Ces différents points de vue nous apparaissent comme des

pistes à suivre. Elles sont des sillons d'interrogation laissés par les recenseurs.

Parmi les nombreuses recensions accumulées - environ cent trente - certaines se démarquent. Les habitués de Maurice Bellet reviennent souvent à la charge. Ils se nomment: Maldamé, Boureux, Renaud, Jossua, Thomas, Coq. Le point de départ de leurs courtes critiques tourne autour d'un noyau central. Pour eux, les écrits de Bellet suivent un *itinéraire*, entrevu comme un chemin, dont les contours sont difficilement délimités ou abordés. Nous retenons ici la façon dont ces auteurs traitent de cet itinéraire.

**1.1a)** Jean-Michel Maldamé voit, dans l'itinéraire, une ouverture possible à la complexité des écrits de Bellet. Il écrit: <<le genre littéraire habituel à M. Bellet est celui de l'itinéraire...<sup>50</sup>>> Par cette courte introduction, il indique que ce thème est un préalable à la compréhension de l'oeuvre. Cependant, il ne reste pas à ce constat. Il essaye de déceler le mouvement de l'itinéraire.

Selon lui, la description du chemin à parcourir se fait sous forme de renvois. La personne qui s'y aventure est constamment renvoyée à de nouveaux enjeux. Ceux-ci, sous la forme de moments-clés, ont pour

---

50. <<Renouveaux en théologie fondamentale>>, recension du livre <<Christ>>, *Revue Thomiste*, no 91/4, 1991, p. 660.



mission de déloger quiconque prétend à un savoir.

La démarche de Bellet se joue autour d'un dénuement complet. La personne est portée par les vertiges des commencements. Ces commencements n'attendent plus rien des concepts et des thèses. Encore moins, cherchent-ils à dispenser la personne de l'affrontement à elle-même. Enfin, seule l'écoute permet de saisir ce qui s'y passe.

**1.1b)** D'après Christophe Boureux, l'itinéraire de Bellet conduit à <<l'abîme de la pensée<sup>51</sup>.>> Mais de quelle <<pensée>> s'agit-il? Boureux y répond en ces termes: un <<...type de pensée qui découle de la raison en attitude d'écoute<sup>52</sup>.>> Il ajoute qu'en filigrane, on y voit la contestation du *je* cartésien, qui se donne à lui-même comme point de départ.

**1.1c)** Michel Renaud pousse un peu plus loin et se demande s'il est possible de toujours se tenir dans cet abîme, <<...à ce niveau de radicalité et de pureté tout éthérée...<sup>53</sup>>> Deux tentatives de réponses sont proposées. La première est de Renaud, et la seconde de Jean-Pierre Jossua.

---

51. Recension de <<Critique de la raison sourde>>, *La vie spirituelle*, tome 148, no 709, 1994, p. 273.

52. *Ibid.*, p. 272.

53. Recension, <<Le déplacement de la religion en vue de la "Naissance de Dieu" selon Maurice Bellet>>, *Revue Théologique de Louvain*, tome 7, 1976, p. 43.

Renaud retourne la question à l'auteur en l'interrogeant sur sa définition de la pensée. Il l'invite aussi à s'expliquer davantage sur l'effondrement du discours philosophique. L'ambiguïté, face à ce discours, fait dire à Renaud qu'il y a peut-être, chez Bellet, quelque chose de non résolu <<... avec la raison philosophique<sup>54</sup>.>>

**1.1d)** Quant à Jean-Pierre Jossua, il perçoit la question de l'abîme dans la perspective d'une *nécessité*. Selon lui, pour saisir ce que Bellet entend par pensée, il faut se tenir à l'intérieur d'une expérience d'effondrement. En somme, il faut se rendre *là* où Bellet lui-même s'est rendu. Jossua est conscient que cette clef d'accès n'est pas simple. Il ne met pas en doute la nécessité, chez quelqu'un, d'envisager un tel itinéraire ou trajet vers la pensée. Néanmoins, il questionne le motif à le proposer. Et d'y répondre : un tel trajet ne cherche t-il pas à satisfaire davantage l'auteur lui-même en évitant de faire comprendre le lecteur<sup>55</sup>?

**1.1e)** Hubert Thomas prend la défense de Bellet. D'après lui, ce dernier n'écrit pas pour lui-même. Les écrits atteignent de plein fouet les

---

<sup>54</sup>. *Ibid.*, p. 55.

<sup>55</sup>. <<...j'ai regretté que cet A. semble parfois plus soucieux d'exprimer sa pensée de façon satisfaisante à ses propres yeux que de se faire bien comprendre du lecteur.>> <<Notices bibliographiques>>, Recension de <<Le Dieu pervers>>, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no 64, 1980, p. 321.

<<malaises>> et les <<maladies<sup>56</sup>>> de l'homme-lecteur. La personne qui entend quelque chose de cette expérience, entend aussi quelque chose de sa propre expérience. Tel est le but ultime de cette quête. Même si la remarque de Thomas est juste, celle de Jossua n'est pas négligeable. Comment lire Bellet, si le ton est difficilement accessible?

**1.1f)** Guy Coq n'est pas loin de ce que dit Thomas. Il répond ainsi à cette critique de style. Selon lui, l'erreur est de s'attacher ou de s'égarer dans le contenu. Il faut plutôt *écouter l'écrit*, c'est-à-dire, joindre à la lecture une <<...écoute qui sait entendre pleinement<sup>57</sup>.>> Cette approche se fait sous le couvert d'un entendement qui explore les mots. Les effets y sont d'une autre envergure. Ils se nomment: la vérité de l'homme, le désir le plus profond, le réel du réel, le commencement absolu... Une liste où la recherche du principe des principes pointe à l'horizon<sup>58</sup>. La logique d'une telle quête ne peut être que la crise des termes, mise au bord de l'abîme par une dérive, celle de la pensée cartésienne.

---

56. <<De livre en livre, il ne cesse de construire un langage qui vise à reprendre à neuf la charge de dire le tout de l'homme contre les divisions et les séparations qui font ses malaises et ses maladies.>> Recension de <<L'Écoute>>, *La foi et le temps*, vol. 20, no 3, 1990, p. 284.

57. Recension de <<L'Écoute>>, *Esprit*, vol.15, no 168, 1991, p. 166.

58. Michel Grodant, <<L'économie, gaveuse, dévorante. Le cri de Maurice Bellet, philosophe, théologien et romancier>>, Recension de <<L'Europe au-delà d'elle-même>>, *Le Soir*, 14 février 1997, [ ].

## 1.2) LES ARTICLES SUBSTANTIELS

Quatre articles sont ici présentés<sup>59</sup>. Ces articles sont quatre regards différents sur l'oeuvre de Bellet. Le premier regard (Maldamé) est perçu comme une <<phénoménologie de la création>>; le second (Grégoire) est préoccupé par la question épistémologique; le troisième (Saint-Germain) est orienté vers la perspective de l'écoute; et enfin, le quatrième regard (Giasson) pose la possibilité d'être rejoint *en* son désir.

1.2a) L'analyse de Jean-Michel Maldamé<sup>60</sup> comporte deux volets: établir, dans une première étape, le caractère particulier de l'approche Bellet et, dans une deuxième étape, susciter une percée de ce qu'il nomme une phénoménologie de la création.

Selon cet auteur, la quête récurrente des fondements est un des aspects centraux de l'oeuvre. Ces premières instances sont parfois inaudibles à l'entendement humain. Pour les rejoindre, Bellet va créer ses propres termes. Dès lors, des mots comme dogmadiscipline, Nucleus, sur-

---

59. Pour être précis, il existe cinq articles substantiels, dont quatre mentionnés dans cette recherche. Pour éviter l'effet de <<redondance>>, nous omettons l'article dont nous sommes l'auteur: <<Écouter l'impossible ou question du déterminisme inversée>>, *Scriptura: nouvelle série*, vol.2, no 1, hiver 2000, p. 67-83.

60. L'entrée de cette section se fait aussi par l'auteur Maldamé. Son érudition fait de son article la contribution la plus substantielle concernant Bellet. Jean-Michel Maldamé, <<L'itinéraire de Maurice Bellet. Une phénoménologie de la création>>, *Revue Thomiste*, tome 88, no 2, 1988, p. 299-314.

symbole, écorègne<sup>61</sup> - entre autres - vont faire partie de son univers. De nouveaux mots qui veulent dégager une zone apparentée à une structure originaire<sup>62</sup>.

Au dire de Maldamé, une telle structure relance une conception de la création<sup>63</sup>. Cette structure creuse l'origine en ses aspects radicaux. Telle une *époque* rigoureuse où le voir, le parler et l'entendre sont imbriqués. Le but est de puiser dans un lieu qui <<... précède la conscience claire et qui reste à la naissance de la parole. [...] quelque chose qui relève de l'inconscient<sup>64</sup>.>>

Au terme de son article, Maldamé observe que le langage utilisé par Bellet porte à confusion. Cette création d'expressions semble vouloir emporter l'adhésion du lecteur. Cependant, elle crée une équivoque. À la place d'engager le lecteur dans un procédé rigoureux, elle l'introduit dans une certaine abstraction. Une question se pose: est-ce que cette forme de

61. 1) Dogmadiscipline: *Issue*, Collection Connivence, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 28.

2) Nucleus: *Ibid.*, p. 127.

3) Sur-symbole: *L'Immense*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 254.

4) Écorègne: *La Seconde Humanité. De l'impasse majeure de ce que nous appelons l'économie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 30.

62. <<...la source du malheur de l'Occident, tragiquement divisé entre ses racines païennes, juives et chrétiennes. Cette division n'est pas un moment de l'histoire: elle est structure originaire.>> Jean-Michel Maldamé, *Ibid.*, p. 306.

63. <<Le souci de M.B., de dire les choses à leur naissance est lié de manière très profonde à une théologie de la création.>> *Ibid.*, p. 308.

64. *Ibid.*, p. 307.

langage met en perspective quelque chose d'original en son fond même, ou ne fait que répéter - en des mots adaptés au temps - quelque chose du *déjà entendu*?

Pour Maldamé, ce *déjà entendu* se nomme théologie classique, mais aussi philosophie et histoire. Ce commentaire met en lumière le geste habituel de Bellet qui aborde la question de la foi chrétienne comme point de départ. Mais ses propos débordent ce domaine initial et s'aventurent vers une critique de la culture occidentale. L'objection de Maldamé est juste: comment un tel glissement peut-il être lu<sup>65</sup>?

**1.2b)** Le travail d'Adolphe Grégoire<sup>66</sup> profite d'une lecture de fond du livre *La critique de la raison sourde*<sup>67</sup>, et s'attarde à une critique de la modernité entâmée par Bellet<sup>68</sup>.

Cet article est caractérisé par deux arguments presque opposés. D'un côté, il reproche à Bellet une mouvance indifférenciée à l'intérieur de

---

65. <<On se demande souvent ce qu'un "spécialiste" dirait de telle évocation, de telle présentation plus allusive que descriptive.>> *Ibid.*, p. 308. Encadré dans le texte.

66. Adolphe Grégoire, <<Maurice Bellet ou le grand décapage>>, *Op. cit.*, p. 185-214.

67. *La critique de la raison sourde*, *Op.cit.*

68. <<Inlassablement il [Bellet] scrute notre situation dérivée de la modernité, selon des angles de vue différents qui se complètent et s'éclairent mutuellement.>>, Adolphe Grégoire, *Ibid.*, p. 187.

quelques champs d'expertise. Ces emprunts empêchent de percer ses assises épistémologiques. De l'autre côté, il reconnaît qu'une telle approche peut conduire à une quelconque fécondité.

Grégoire soutient que le parcours de Bellet est filtré par une critique de la modernité taxée d'ambiguïtés. Tout y est investi! Les bases de la connaissance et du savoir sont affectées par un grand décapage. La référence à la structure du cogito et à celle de la pensée sont évacuées au prix d'un isolement. Le manque de précision et le peu de distinctions se côtoient.

Et pourtant, Grégoire affirme que la visée de Bellet est intéressante quant à sa portée. L'interrogation répétée de l'homme sur l'homme ramène constamment ce dernier au creuset de son expérience. Cette répétition a pour effet de le dépouiller. Et d'ajouter, que c'est principalement ce dépouillement qui place le travail de Bellet sur la piste d'un <<plus loin<sup>69</sup>.>>

**1.2c)** Les propos de Christian Saint-Germain<sup>70</sup> sur l'écoute font entrevoir ce que peut signifier ce <<plus loin.>> L'écoute est conjointe de

---

69. Ce "plus loin" fait référence à ce que nous avons déjà mentionné à la note 11 de la page 7 du présent travail.

70. Christian St-Germain, <<L'écoute de la terrible absence: à propos de Maurice Bellet>>, *Studies in religion/Sciences religieuses*, vol. 23, no 1, 1994, p. 57-65.

l'écrit. Et par le fait même, n'est jamais loin du paysage familier soutenant l'ensemble de l'oeuvre de Bellet.

Ce thème s'entend comme un cri ou un chuchotement, à la frange de la folie. C'est une écoute inhabituelle, <<désinstitutionnalisée<sup>71</sup>>>, qui permet la rencontre de <<l'Autre<sup>72</sup>.>> Mais comment adhérer à cette écoute immodérée et non-réductrice? <<Mais comment l'inouï vient-il à notre oreille?>> se demande Saint-Germain<sup>73</sup>.

Une telle écoute n'a ni école, ni méthode, et ni mode d'emploi. Elle semble se réduire à une constatation: écrire *entre les lignes*. Tout d'abord, celles écrites par Bellet, et par la suite, entre celles que chaque lecteur va tenter d'écrire. D'après Saint-Germain, cette écoute se rencontre dans l'entre-deux du langage humain. Et de conclure, un entre-deux qui est un <<mi-lieu<sup>74</sup>>> entre les humains.

---

71. *Ibid.*, p. 63.

72. Dans le texte de Saint-Germain, l'autre est écrit avec une majuscule. Pour Bellet, cette épellation est indifférenciée. Nous verrons à la page 290 que Bellet ne l'emploie pas de cette façon.

73. *Ibid.*, p. 64.

74. *Ibid.*, p. 64-65.



**1.2d)** La conférence de Claude Giasson<sup>75</sup> est un exemple de ce <<mi-lieu.>> Giasson s'est laissé impressionner par la lecture de *l'Immense* et du *Dieu pervers*<sup>76</sup>. Il cherche à susciter le même intérêt chez son auditoire. Il se présente comme:

...quelqu'un qui a fait un bout de route avec Maurice Bellet et qui essaie de partager ce qu'il juge le plus fondamental de cette expérience<sup>77</sup>.

L'impression laissée à Giasson se traduit par le sentiment d'avoir été atteint au sein de son expérience personnelle. Plus profond encore, en ce qu'il y a de meilleur en lui. L'origine du parcours de Bellet s'enracine dans l'expérience: la sienne, en premier, et celle du lecteur, par incitation.

Selon la lecture de Giasson, cette expérience est d'abord chrétienne. Là est le lieu du discours de Bellet. Pour Giasson, le terme discours ne doit pas être saisi dans un contexte strict d'enseignement. Bellet donne accès à une autre sorte de discours. Il n'est pas question de contenu, mais plutôt d'un bégayement où quelque chose de l'essentiel est rejoint.

---

75. Claude Giasson, *Un bout de chemin avec Maurice Bellet*, communication donnée lors d'une rencontre organisée par le réseau <<Culture et foi>> à la paroisse Notre-Dame de Grâce de Montréal, mars 1997, 20 p.

76. a) *Op. cit.*

b) Paris, Desclée de Brouwer, 1979, 320 p.

77. Claude Giasson, *Ibid.*, p. 3.

Cet essentiel ne peut être que de l'ordre du désir. Non pas un désir <<ordinaire mais différent<sup>78</sup>.>> Il est disponibilité pour l'autre et, en même temps, <<...achèvement de notre propre vie<sup>79</sup>.>> C'est le sens que lui donne Giasson, à la suite d'une lecture du *Dieu pervers*. Ce concept, important chez Bellet, se laisse choir dans l'ambivalence. Giasson ne le précise pas.

### 1.3) LES TRAVAUX UNIVERSITAIRES

Sous la rubrique des travaux universitaires, nous retrouvons une thèse de doctorat et deux mémoires de maîtrise:

- 1.3a) *L'évolution de l'écriture de Maurice Bellet,*
- 1.3b) *Identité et logique de représentation religieuse. Une lecture de Carl Jung et Maurice Bellet,*
- 1.3c) *L'articulation du désir de Dieu dans les écrits de Maurice Bellet*<sup>80</sup>.

---

78. Le désir ordinaire cherche <<... la possession de l'être aimé...>> *Ibid.*, p. 16.

79. *Ibid.*

80. 1) Seyed Djamel Moussavi Chirazi, thèse de doctorat, Département de langue et littérature françaises, Université de Nancy II, septembre 1999, 441 p.  
 2) Daniel Anctil, mémoire de maîtrise, Faculté de Théologie, Université de Montréal, 1993, 109 p.  
 3) Daniel Lagacé-Roy, *Op. cit.*

Une dernière contribution (1.3d) s'ajoute à ces recherches. Nous avons rencontré l'auteur à Paris<sup>81</sup>. Certaines interrogations ont été déplacées. Nous verrons comment les propos et les commentaires de Maurice Bellet interrogent l'orientation de notre recherche.

### **1.3a) L'évolution de l'écriture de Maurice Bellet**

La thèse de Moussavi Chirazi est le premier travail d'envergure sur l'oeuvre complète de Maurice Bellet. L'auteur de cette thèse présente, sur un même front, les différents <<discours>> de Bellet. L'utilisation du terme <<discours>> est l'apanage de Moussavi Chirazi. Il désigne ainsi les différents champs d'où émane l'écriture de Bellet<sup>82</sup>. Ils sont connus: la théologie, la philosophie et la psychanalyse. Il y ajoute la littérature.

Cette thèse a été présentée pour l'obtention du doctorat en langue et littérature françaises. De prime abord, il est surprenant que ce travail ait été soutenu au département des lettres<sup>83</sup>. Pour justifier l'emploi d'un auteur hors de ce cadre disciplinaire, Moussavi Chirazi fait un détour par le langage.

---

81. Entretiens entre Daniel Lagacé-Roy et Maurice Bellet, Paris, 29 octobre, 3 et 4 novembre 1999. Désormais, cette référence sera indiquée par <<Entretien>> suivi de la date.

82. Seyed Djamal Moussavi Chirazi, *Op. cit.*, p. 13.

83. Maurice Bellet s'est rejoui de voir son oeuvre dépasser les horizons habituels. Entretien, 29 octobre 1999.

Il soutient que le langage religieux - en particulier - traverse toutes les formes de discours de Bellet. En étant imprégné dans chacune d'elles, ce langage réussit à faire entendre une <<parole différente<sup>84</sup>.>>

Son hypothèse de travail se lit comme suit:

*Pour parler de la foi en Dieu et de son efficacité en vue de soustraire l'homme d'aujourd'hui de sa perplexité, il est nécessaire de mettre en rapport le langage de l'expérience religieuse avec celui des autres expériences de même nature, que font les hommes, chacun selon ses capacités et ses intérêts<sup>85</sup>.*

Pour mettre en place cette hypothèse, Moussavi Chirazi compare les premiers textes publiés dans les années soixante, qui sont dotés d'arguments et de contre-arguments, avec ceux récemment parus, à caractère plus <<poétique<sup>86</sup>.>> D'après lui, ce procédé permet une lecture des différentes articulations des discours mentionnés, afin de dégager le <<sens>> inhérent à l'évolution de l'écriture de Bellet<sup>87</sup>.

Dès le début de sa thèse, l'auteur attache un caractère préférentiel à la fonction du langage religieux. De fait, il écrit que c'est le religieux qui

---

84. <<... la capacité de son discours à faire entendre la parole différente et non-humaine tout en se servant du langage humain.>> Seyed Djamal Moussavi Chirazi, *Op.cit.*, p. 8.

85. *Ibid.*, p. 9. Souligné dans le texte.

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*

est la particularité de l'oeuvre de Bellet<sup>88</sup>. L'entreprise de Moussavi Chirazi est de <<prouver>> - verbe qu'il emploie - que l'écriture religieuse peut traverser les autres langages (philosophie, psychanalyse, littérature)<sup>89</sup>. De plus, elle réussit <<...à dépasser les problèmes de la communication entre plusieurs discours, et à conduire leurs tenants à une seule parole<sup>90</sup>.>>

Le travail de cet auteur est énorme. Il suit son programme de près. Les livres sont présentés sous forme de comptes-rendus, à l'intérieur desquels des thèmes sont abordés. En revanche, une telle entreprise comporte des limites: vouloir faire une étude trop vaste et demeurer au niveau d'un premier aperçu critique<sup>91</sup>.

Ainsi donc, il nomme les détours et retours de Bellet. Les conclusions de <<chaque discours>> veulent confirmer et réaffirmer son intuition de base: le langage religieux traverse les autres langages sans s'y attarder. Il ne s'y arrête pas puisqu'il est attiré par ce à quoi il est appelé:

---

88. <<La tâche du philosophe Bellet [...] un autre regard sur la Parole de Dieu. Bellet a changé les règles de vérification en ce qui concerne la certitude du langage religieux, et cela en s'installant dans le langage humain.>> *Ibid.*, p. 8.

89. <<Pour prouver que l'écriture de Bellet réussit à montrer la fiabilité des contenus de la Parole de Dieu, on a besoin d'une analyse du langage religieux en rapport direct avec d'autres langages...>> *Ibid.*, p. 11.

90. *Ibid.*, p. 13.

91. Dans l'un de nos entretiens, Maurice Bellet nous a fait part de sa réserve face à un travail trop <<large>>. Il nous a suggéré une sélection plus étroite de son oeuvre: quelques livres autour de thématiques spécifiques, les approfondir afin d'en cerner les éléments essentiels. Entretien, 3 novembre 1999.

réconcilier, unifier et sauver<sup>92</sup>.

Le long périple de cette thèse nous conduit à quelques critiques. L'auteur cherche inlassablement à prouver que le langage religieux traverse et se purifie au contact des autres langages. D'emblée, cette approche indique que les champs théologique, philosophique, psychanalytique et littéraire sont sur un même pied d'énonciation. Pour ce qui est de la foi, elle est, à l'avance absente. Elle semble à part!

En s'accrochant ainsi au langage religieux, le trajet de Moussavi se restreint. Il faut se demander si Bellet propose ce genre de séparation? De plus, même si Bellet accorde une importance indéniable à la question de la foi, est-elle la visée de son parcours? À ce niveau, l'écriture de Bellet semble déborder les cadres prévus par l'auteur de cette thèse.

### **1.3b) *Identité et logique de représentation religieuse***

Le mémoire de Daniel Anctil est un dialogue entre les auteurs Carl Jung et Maurice Bellet<sup>93</sup>. C'est une lecture de Bellet à partir du rapport entre

---

92. <<Nous avons examiné les endroits des textes où le langage religieux fonctionnait comme réconciliateur, unificateur, sauveur, et comme instigateur à l'au-delà dans le "poème primordial".>> *Ibid.*, p. 421. Souligné dans le texte.

93. Il apparaît étrange de mettre en dialogue ces deux auteurs. Daniel Anctil a sûrement lu la remarque de Bellet dans son livre *Foi et psychanalyse* - qu'il cite comme source - concernant l'analyse jungienne. Bellet mentionne que son propos rejoint la foi chrétienne et la psychanalyse freudienne, et qu'il laisse de côté <<...deux directions de recherche: relations de l'analyse avec d'autres "fois" ou croyances que chrétienne; relation de la foi chrétienne avec d'autres types d'analyse,

la foi et la psychanalyse. D'après Anctil, Bellet favorise un <<...mouvement d'inter-pénétration des univers [foi et psychanalyse] en question...<sup>94</sup>>> qui permet de relever <<...les impasses d'un discours enfermé sur lui-même...<sup>95</sup>>>

Anctil reconnaît que le programme de Bellet tente de percer, en déconstruisant, les systèmes de représentation religieuse afin d'éclairer l'expérience individuelle. Selon lui, ce projet s'oriente dans la même direction que le thème de l'identité. Le sujet, en quête d'identité, rencontre une <<symbolique primordiale<sup>96</sup>>> lui permettant une <<démarche d'actualisation<sup>97</sup>.>>

Cet espace est saisi comme un lieu où se <<...noue et se dénoue le jeu des représentations<sup>98</sup>.>> Ces dernières ont été dénoncées dans le *Dieu pervers*. La perfection et la grâce<sup>99</sup> en sont deux exemples. Anctil ajoute: cet espace est l'endroit où <<...le sujet est renvoyé à la nudité de

---

jungienne par exemple.>> Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 95-96. Note 1. Encadré dans le texte.

94. Daniel Anctil, *Op. cit.*, p. 38.

95. *Ibid.*, p. 69.

96. Anctil reconnaît, en cet espace symbolique, un <<terrain mutuel>> entre Bellet et Jung. *Ibid.*, p. 73.

97. <<... le sujet en démarche d'actualisation.>> *Ibid.*, p. 56.

98. *Ibid.*, p. 74.

99. *Ibid.*, p. 45-51.

son désir...<sup>100</sup>>>

D'après Anctil, la déconstruction de Bellet creuse le lieu identitaire jusqu'au désir du sujet. Mais de quelle identité et de quel désir s'agit-il? Anctil n'y répond pas. Encore plus, nous devons nous demander si la découverte du désir comble l'espace symbolique? À ce moment-là, est-ce que ce désir devient le lieu même?

### **1.3c) *L'articulation du désir de Dieu dans les écrits de Maurice Bellet***

La question du désir était présente dans notre premier travail. De façon succincte, ce mémoire donne un aperçu des grandes lignes d'une démarche empruntée par Bellet. L'enjeu ciblé était la compréhension du désir de Dieu chez l'homme.

Cette première ébauche fut un travail de défrichage. Devant l'ampleur de la tâche, une incursion était nécessaire et paraissait presque impossible. L'accès s'est produit par une intuition de base. Bellet semblait particulièrement s'intéresser à la question du désir qui concerne l'homme en sa <<poursuite>> de Dieu.

La lecture de la trilogie (*Le point critique*, *Le déplacement de la religion*, et *la Naissance de Dieu*) a pris des allures de tranchée. Une énorme brèche (pour ainsi dire, un *trou*) s'est formée par rapport à la

---

100. *Ibid.*, p. 74.



problématique du désir. Tout à coup, celui-ci s'est confirmé en un <<don>> constamment disponible à l'homme.

Pour arriver à cette conclusion, un détour par la relation à l'*autre* a été emprunté. Il dévoile un désir saisi par un don, et rendu tangible dans la relation. À ce contact, le désir se transforme. Il reçoit <<... tout et [qui] donne tout, n'ayant aucun recours du côté de l'apaisement<sup>101</sup>.>>

La relation et le désir co-habitent dans le développement de la pensée de Bellet. Sans la relation, le désir s'égaré; sans le désir, la relation meurt. Cette conclusion nécessite un travail en profondeur. À cette étape-ci, il faut se demander à quel champ d'expertise se rattache le concept de *désir* et la question de la relation à l'*autre*?

### 1.3d) Entretiens à Paris

Ces rencontres à Paris comportaient deux buts: rencontrer l'auteur en son *lieu physique*, et l'*entendre parler* de son oeuvre. Elles constituent un enrichissement dans la poursuite de l'état de la question. En général, ces entretiens se sont déroulés autour des thèmes suivants: la question épistémologique, les emprunts psychanalytiques et l'abord de son oeuvre. Ces thèmes sont un rappel des préoccupations de notre recherche.

Ces préoccupations ont été interrogées par les propos et les commentaires de Bellet. Ce dernier a questionné, par exemple, notre

---

101. Daniel Lagacé-Roy, *Op. cit.*, p. 44.

insistance à vouloir constamment encadrer son écriture dans un champ épistémologique. D'après lui, le <<premier article de l'épistémologie est: nous ne considérons pas évidente la répartition des disciplines [théologie, philosophie...]<sup>102</sup>.>> Bellet essaye de trouver un <<espace qui n'est plus commandé par les controverses habituelles...<sup>103</sup>>> Sa façon de composer avec les emprunts psychanalytiques - par exemple, le concept de désir - passe par le même créneau. Il se <<méfie<sup>104</sup>>> des théories psychanalytiques. Il est conscient que l'abord de son oeuvre est difficile. Cependant, pour en comprendre quelque chose, il faut lire ses écrits comme des histoires. D'après ses propos, il est un <<raconteur: c'est ma nature<sup>105</sup>.>>

Les incidences de ces entretiens sont perçues de deux façons. Premièrement, nous voulions des réponses à nos questions. Loin d'y répondre, Bellet nous a introduit dans l'ambiguïté vis-à-vis de son *lieu d'écriture*. Cette ambiguïté se traduit par un refus d'indiquer ses emprunts, qu'ils soient psychanalytique, philosophique ou théologique. D'après lui, l'abord de son oeuvre se fait par les histoires ou le conte, et une

---

102. Entretien, 3 novembre 1999.

103. Entretien, 4 novembre 1999.

104. <<Je n'ai pas de théorie psychanalytique. Je suis très méfiant...>> Entretien, 29 octobre 1999.

105. *Ibid.*

compréhension différente du *penser*.

Deuxièmement, ce que nous venons de dire peut se traduire par ceci: il existe, à l'intérieur des textes de Bellet, un *je-ne-sais-quoi*<sup>106</sup>. Cela se concrétise par des espaces, des endroits vierges, où le lecteur s'insère. De cette manière, le lecteur se trouve à l'intérieur d'un univers dégagé de préalables. L'invitation, faite par l'écriture même, à s'insérer dans ses écrits, n'a aucunement besoin de s'appuyer sur des citations ou des sources. Maurice Bellet ouvre un *lieu* où chacun est <<rejoint en son lieu<sup>107</sup>.>>

Comme nous l'avons mentionné, les thèmes de nos entretiens abordent des préoccupations présentes dans notre recherche. Étant donné qu'elles font partie de l'articulation d'ensemble, nous y porterons, au moment opportun, notre attention. Ces entretiens ont aussi permis de cerner certaines caractéristiques de la *personne* de Bellet. Nous présentons, à titre d'essai, un portrait de notre auteur.

---

106. Ce *je-ne-sais-quoi* est une sorte de leitmotiv.

<<Elle est on ne sait où, un "je ne sais quoi".>> *Le point critique, Op, cit.*, p. 102. Aussi les pages 30, 102, 150, 218, 235, 309. Encadré dans le texte.

<<...mais une mort apaisée, si ne subsistait de l'amour ce que je ne sais quoi qui veut vivre et qui hurle silencieusement sa douleur.>> *L'amour déchiré*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 16.

107. Entretien, 29 octobre 1999.

#### 1.4) MAURICE BELLET: *De l'oeuvre à la personne*

Les livres et les articles de Maurice Bellet sont nombreux. Les titres inusités de ses publications suivent la courbe des thèmes abordés. En surface, une certaine discordance est évidente. Le lien entre un *Dieu pervers* et *La théorie du fou* pour les livres, ou *Éloge à la sécurité* et *L'homme honnête au volant*<sup>108</sup> pour les articles, n'apparaît pas de prime abord. À la suite de cette panoplie de thèmes, certains recenseurs vont dire qu'il est inclassable<sup>109</sup>.

Cet exercice de classement est ardu. Quiconque s'y frôle s'en aperçoit assez vite. L'anecdote du libraire qui a rangé Bellet dans le rayon <<taoïste contemporain<sup>110</sup>>> en témoigne. Il va sans dire que l'attribut d'inclassable colle bien à cet auteur. Cependant, cet attribut ne suffit pas!

---

108. 1) *Op. cit.*

2) *Op. cit.*

3) Revue *Christus*: tome 18, no 71, 1971, p. 397-405  
tome 31, no 121, 1984, p. 66-72.

109. 1) Alain Quilici, recension du <<Lieu du combat>>, *La vie spirituelle*, tome 131, no 620, 1977, p. 469.

2) Emilio Brito, recension du <<Christ>>, *Revue théologique de Louvain*, vol. 26, 1995, p. 326.

3) Pierre Colin, recension de <<L'Écoute/Christ>>, *Revue de l'Institut catholique de Paris*, no 46, 1991, p. 288.

110. Robert Migliorini, <<Défricheur et veilleur>>, *La Croix-L'Événement*, dimanche 9/lundi 10, janvier 1994, p. 11.

Dans une courte bibliographie, Jean-Michel Maldamé dit que Maurice Bellet est l'un <<...des grands spirituels de notre temps<sup>111</sup>.>> Dans une autre contribution<sup>112</sup>, il ajoute que les articles publiés au fil des ans, et surtout lors de son passage au comité de rédaction de la revue de spiritualité *Christus*<sup>113</sup>, servent de cheminement et d'ouverture à une réflexion sur la vie spirituelle.

Maurice Bellet s'arrogerait difficilement du titre de spirituel. De loin, il préfère celui d'artiste, d'artisan<sup>114</sup>, de ces métiers d'art qui se rapprochent de celui de conteur, ou mieux encore, de musicien. Un compositeur, parce que <<...la pensée peut flotter du côté de l'invention, de l'écart imprévisible<sup>115</sup>.>> De ce rêve d'enfant, il a conservé <<le souci de

---

111. Jean-Michel Maldamé, *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, sous la dir. de Gérard Reynal, Paris, Bayard/Centurion, 1998, p. 57.

112. Jean-Michel Maldamé, <<L'itinéraire de Maurice Bellet...>>, *Op. cit.*, p. 299.

113. De 1965 à 1986. Même s'il a cessé d'être au comité de rédaction en 1986, il a cependant continué à collaborer à la revue jusqu'en 1991.

114. <<Proche de l'artisan, de l'artiste, de la musique, du récit, conteur de poèmes...>> Emmanuelle Pautler, <<Maurice Bellet: Quel Évangile pour notre temps?>>, *Panorama*, septembre 1988, p. 71.

115. Maurice Bellet, *L'extase de la vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p.10. Propos de Bellet cités par P. Fabien Deleclos, recension de <<l'Église morte ou vive, l'esquisse d'une traversée>> *Le libre Belgique*, mardi 2 décembre 1997, p. 9. Souligné dans le texte.

l'harmonie des mots<sup>116</sup>.>>

Pour son éditeur, il est avant tout un <<défricheur<sup>117</sup>>>: défricheur des mots, mais surtout des commencements. Ce sont deux façons différentes pour dire sa quête des profondeurs, celle des <<racines profondes de l'être humain<sup>118</sup>.>>

Chez Bellet, cette incessante poursuite laisse peu de place à l'enfermement. Le cloisonnement, que ce soit de l'écrit, de l'auteur, ou du lecteur, est néfaste au travail à faire. Loin des catégories et des polémiques, son travail ressemble plutôt à une sorte d'invitation. Il n'est plus l'auteur. Son écrit ne lui appartient plus.

Tel un conteur, il ne veut pas avoir d'emprise sur ce qu'il raconte. Il dira: <<... ce que ça va mouvoir, vous le conteur, vous ne savez pas ce que c'est. Vous n'avez pas de pouvoir...<sup>119</sup>>> Dit autrement: l'auteur <<... il s'en va sur la pointe des pieds, laissant à qui ouvrira son livre d'être l'auteur à sa façon du grand livre de la vie<sup>120</sup>.>>

---

116. Marianne Dubertret, <<La vérité passe par l'illusion>>, entretien, *La vie*, no 2788, 4 février 1999, p. 64.

117. <<“C'est un défricheur” dit de lui son éditeur.>> Propos rapportés par Migliorini, *Op. cit.*, p. 11.

118. Thierry Lyonnet, <<Maurice Bellet>>, *L'actualité religieuse*, 13 avril 1996, p. 39.

119. Entretien, 29 octobre 1999.

120. *L'Issue*, *Op. cit.*, Endos de la couverture.

Pour comprendre ces paroles, il faut parfois entrer par une porte symbolique, celle ouverte par *Les survivants*, ou la *Voie*<sup>121</sup> par exemple. D'autres entrées sont possibles. Elles se mélangent à la fiction et à l'intrigue, et surgissent sous forme de romans comme *Octone* ou *Les allées du Luxembourg*<sup>122</sup>. Ou encore, un entrebâillement d'où s'entre-filtrent *Thérèse ou l'illusion* ou *Incipit ou le commencement*<sup>123</sup>.

Quelques autres s'ensuivent, témoins de l'écriture débordante de Bellet. Des livres plus théoriques, dont les enjeux se construisent autour de trois champs: la psychanalyse avec le *Le lieu perdu*, la théologie avec *Au Christ inconnu*, ou la philosophie vue sous l'angle d'un *Critique de la raison sourde*<sup>124</sup>. Autant d'endroits qui sont des refus d'être le lieu d'une interrogation vis-à-vis d'une *humanité en l'homme*.

Bellet s'entête<sup>125</sup> à déplacer ces lieux. Et pourtant, son monde est là, dans ces lieux où quelque chose du *non-dit* fait surface. Un monde

---

121. Collection Voies ouvertes, Paris, Gallimard, 1974, 210 p.  
Paris, Éditions du Seuil, 1982, 183 p.

122. Paris, Éditions du Cerf, 1987, 231 p.  
Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 120 p.

123. *Op. cit.*  
Paris, Desclée de Brouwer, 1992, 77 p.

124. *Op. cit.*  
Collection Croire aujourd'hui, Paris, Desclée/Bellarmin, 1976, 106 p.  
*Op. cit.*

125. <<L'entêtement>> fait la force de Bellet, dit Pierre Colin, recension de <<L'Issue>>, *Études*, tome 360/5, mai 1984, p. 710.

d'une déconcertante sagesse, puisque l'exploration des choses fondamentales<sup>126</sup> ne fait que relancer les intuitions de départ. Écrire, dit-il:

*...pour que ça bouge un peu dans le béton des choses admises, que l'on sorte un peu de l'éternelle répétition, que l'on ose penser l'impensable, décrire l'impossible, raconter ce qu'il n'a pas encore eu lieu...*<sup>127</sup>

Il maintient que c'est toujours la même histoire qu'il raconte<sup>128</sup>. Il rapporte la remarque de ses amis à ce propos. Ils disent: <<que je n'ai écrit qu'un seul livre dont le thème est la difficulté de vivre. *La Force de vivre*<sup>129</sup> est le début d'un seul livre qui est en 40 épisodes<sup>130</sup>.>>

Maurice Bellet construit son itinéraire de livre en livre. Les thèmes des monographies et de ses articles sont les entrelacs d'une *pensée*. Sa préoccupation est de creuser, au point de reprendre ou de répéter des sujets soi-disant connus ou déjà abordés. Quant à l'évolution de son

---

126. <<...Maurice Bellet, cet explorateur des choses fondamentales...>> Guy Coq, <<En mémoire de France Quéré>>, *L'Actualité religieuse*, 15 juin 1995, no 134, p. 49.

127. Propos de Maurice Bellet, rapportés par P. Fabien Deleclos, *Op. cit.*, p. 9. Souligné dans le texte.

128. <<C'est toujours la même histoire que je raconte.>> Thierry Lyonnet, *Op. cit.*, p. 40. Pierre Colin se demande s'il n'écrirait pas <<...trop de livres dont chacun ne peut avoir la même nécessité. Mais qui peut s'octroyer le droit de juger?>> *Op. cit.*, p. 288.

129. Collection Approches, Paris, Éditions Fleurus, 1963, 160 p.

130. Entretien, 29 octobre 1999.



écriture: <<j'ai insisté, repris, d'une certaine façon aussi je me répète...<sup>131</sup>>>  
 Il ne peut cesser d'écrire! Cela tient d'une incitation logée en deçà de la douleur des mots. C'est pour cette raison, qu'il dira qu'écrire <<a toujours été d'une grande douleur<sup>132</sup>.>>

Cette reprise des mots, cette charge neuve qui tente de rejoindre <<l'intouchable<sup>133</sup>>>, ne s'identifie à rien. Sauf, à quelques indices parsemés au gré des paroles qui ont été entendues dans son engagement analytique. C'est là, au creux de cette expérience, qu'il rencontre des gens préoccupés par leur condition humaine. Des contacts qui suscitent une remise en question profonde. Bellet va *écrire en parlant* (de) ces mots. Ils vont nourrir ses écrits<sup>134</sup>. Ainsi, ils deviendront des lieux privilégiés d'une parole non dite, ou pas encore dite, sur une humanité en chaque homme.

Pour Bellet, il ne peut être question de faux-fuyant. Se nourrir à même la source - à cette humanité - c'est s'abreuver directement à l'insaisissable. L'enjeu est de taille. Aucune méthode, à proprement parler, ne peut être appliquée à son parcours. Selon lui, il y aurait quelque chose

---

131. *Ibid.*

132. <<*Écrire m'a toujours été une grande douleur, sauf d'imprévisibles moments de grâce*>> *L'extase de la vie, Op. cit.*, p. 9. Souligné dans le texte.

133. <<J'écris. J'écris comme au milieu du feu, parce que ce que j'ose aborder, c'est l'intouchable.>> *L'amour déchiré, Op. cit.*, p. 9.

134. <<*Mais l'auteur véritable, c'est tous ceux, anonymes, inconnus, dont la parole a nourri l'écrit.*>> *L'Issue, Op. cit.*, Endos de la couverture. Souligné dans le texte.

d'inconfortable à identifier son travail à une quelconque approche méthodologique. Si une est nécessaire, elle ne peut être séparée de la *praxis*. Et la *praxis*, à son tour, ne peut pas être séparée de la *theoria*<sup>135</sup>.

Mais, il faut se poser la question suivante: de quelle pratique et de quelle théorie s'agit-il? Bellet ne semble pas faire de distinctions entre les champs qu'il côtoie: théologie, philosophie et psychanalyse. Son érudition lui permet de balader entre elles. Cependant, il s'y engage prudemment, connaissant le danger d'une telle jonglerie.

Il y a un péril à circuler comme je le fais: ce serait de faire du mélange, de concocter une soupe avec des morceaux de philosophie, de théologie, de psychanalyse...<sup>136</sup>

Cette possibilité n'arrête point son travail. Il utilise ce danger. L'entrecroisement de ces trois champs lui permet de construire des expressions visant à reprendre à neuf la charge de dire ce qui se passe *en* l'homme.

---

135. <<... de la méthode au sens fondamental que prend ce mot quand est enfin surmontée la dissociation de la *theoria* et de la *praxis*.>> <<Plaidoyer pour un langage neuf>>, in *Catéchèse, esprit et langage*, Collection de l'institut supérieur de pastorale catéchétique, Paris, Fayard-Mame, 1968, p. 149.

136. Marianne Dubertret, *Op. cit.*, p. 64.

Ces trois expériences-critiques - comme il les nomme<sup>137</sup> - l'aident à sortir d'une impasse. En s'éloignant d'un champ particulier, il évite ainsi la controverse, la dénonciation, les questions partisans et les querelles instituées. Il les évite aussi en refusant de citer des sources. Il s'en défend, en disant que le raconteur ne cite pas. Et d'ajouter: il n'y a pas de notes dans Spinoza, Hegel, Descartes, Heidegger, Bergson<sup>138</sup>.

Alors, comment s'y retrouver? Comment faut-il appréhender son invitation à se mettre à table avec lui? <<Je dresse une table et chacun se sert selon ses besoins<sup>139</sup>.>> Devant un tel flux de mots, souvent proche du roman policier<sup>140</sup>, la comparaison du jeu de cartes est appropriée. Maurice Bellet a un côté <<brouilleur de cartes<sup>141</sup>.>> Même si cette analogie est intéressante, il reste que chaque participant a une mainmise sur son propre jeu. À ce titre, Bellet n'a aucun contrôle sur le potentiel lecteur.

---

137. <<Il existe, fondamentalement, un point commun à ces différentes zones: la philosophie, comme la psychanalyse, comme la théologie, sont des expériences, et elles sont des expériences critiques.>> *Ibid.*

138. Entretien, 3 novembre 1999. Aussi, il dit: <<On notera qu'en revanche les pensées les plus fortes ne s'encombrent pas ainsi. Pas de notes chez Descartes, Spinoza, Kant et gens de la même volée; et s'ils se réfèrent à d'autres, c'est assez fermement pour eux-même.>> *La critique de la raison sourde, Op. cit.*, p. 56.

139. Propos de Bellet, cités par Robert Migliorini, *Op. cit.*, p. 11.

140. <<Il est rare de voir en théologie des ouvrages qui se lisent presque comme des romans policiers...>> Michel Renaud, *Op. cit.*, p. 37.

141. <<...Maurice Bellet vous a un petit côté brouilleur de cartes...>>, Michel Grodant, *Op. cit.*, [ ].

Devant ce labyrinthe de mots, le lecteur est invité à se sentir libre. Il est rejoint par un langage parfois ésotérique<sup>142</sup>, des notes éparses<sup>143</sup>, la métaphore et le récit existentiel<sup>144</sup>. Libre de se promener sur une *Voie* où l'entre-choc des mots et des sons est le seul guide<sup>145</sup>.

L'oeuvre pose un défi. À chacun de suivre un parcours dont la dynamique est double. Chaque livre s'enchaîne avec les précédents. Chaque livre débouche sur un monde. Et les incidences d'un tel défi se dévoilent à même le parcours.

### 1.5) En guise de retour

Les recensions-critiques et les articles substantiels permettent de cerner quelques problématiques qui semblent liées à la démarche même de Bellet. Ces problématiques se divisent ainsi: la recherche des commencements, la question du <<je>>, la pratique de l'écoute, l'invite de Bellet, et la perspective épistémologique.

---

142. Éric Fuchs, recension de <<La Voie>>, *Revue de théologie et de philosophie*, tome 33/3, 1983, p. 315.

143. Alain Quilici, *Op. cit.*, p. 469.

144. Jean-Pierre Jossua, <<Bulletin de théologie littéraire-Les allées du Luxembourg>>, *Revue Sciences philosophiques et théologiques*, tome 81, no 2, 1997, page 323.

145. Jean Ansaldi, recension de <<La Voie>>, *Études théologiques et religieuses*, vol. 57, 1982, p. 448.

La poursuite des commencements telle qu'abordée par Maldamé conduit à la question suivante: quels sont ces commencements? Est-ce qu'ils signifient les débuts *de* quelque chose, par exemple *de* l'homme? Le titre de l'article de Maldamé, *Une phénoménologie de la création*, nous laisse croire que ces commencements sont liés à une perspective de fondement, voire d'origine.

Et pourtant, la difficulté de circonscrire l'utilisation du terme <<commencement>> demeure présente. Cette difficulté entraîne l'incidence suivante: si les commencements sont à entendre comme origine, cela conduit à entrevoir les propos de Bellet dans un rapport précédant *toute chose*.

Une deuxième incidence surgit de la première. Pour comprendre le mouvement de l'origine, il faut s'inscrire dans son sillage. Cela demande une compréhension du *comment* percevoir ces commencements. C'est ici que prend forme la critique du <<je>> cartésien, soulignée par Boureux, Renaud et Jossua. Le lien entre l'origine et le <<je>> surgit de la nécessité de faire écrouler un système de pensée, produit d'une formation cartésienne. Pour Bellet, le Cogito cartésien s'approprie le commencement et, par la même occasion, le << sujet pensant<sup>146</sup>>>.

---

146. *Critique de la raison sourde, Op. cit.*, p. 23.

L'écroulement de ce <<je qui pense<sup>147</sup>>> n'est pas pour rassurer ceux et celles qui lisent<sup>148</sup> Bellet. Selon Denise Van Canégham, ce risque peut conduire à une tentation. Cela peut se traduire par la mise en place d'un autre cogito sous des revers plus subtils. Ce *qui suis-je?* n'est plus <<...une substance pensante, mais un consentement à recevoir...<sup>149</sup>>> constamment de l'autre.

Le risque, cerné par Van Canégham, prend racine dans le manque de précision concernant le *je* utilisé par Bellet. Est-il le *ich* psychanalytique élaboré par Freud pour parler de cette instance, appelée *moi*, où se manifeste du conscient et de l'inconscient? Ce *moi* tente de réaliser un compromis entre le monde des pulsions (le *ça* de Freud) et les attentes du monde extérieur<sup>150</sup>.

Qui est identifié au *je*? À la suite de Daniel Anctil, nous pourrions ajouter, quelle est son identité? Est-il un *sujet*, non pas saisi comme un objet, mais comme celui ou celle qui se trouve engagé(e) dans le mouvement de son devenir? Encore une fois, cela n'est pas précisé!

---

147. *Ibid.*, p. 24.

148. <<...le "projet" de l'auteur, qui n'écrit pas précisément pour rassurer les lecteurs fragiles, cartésiens de surcroît...>> H. Holstein, Recension du <<Lieu du combat>>, *Études*, no 345, 1976, p. 596. Encadré dans le texte.

149. Recension de <<La Voie>>, *Cahiers Universitaires Catholiques*, no 3, janvier/février 1983, p. 22.

150. *Dictionnaire de la psychanalyse*, sous la dir. de Roland Chemama et Bernard Vandermersch, Paris, Larousse, 1998, p. 254.

L'incidence de l'écroulement proposé par Bellet produit l'effet d'un vide où s'installe la quête d'un autre *je*. Les lecteurs, dépouillés par cette déroute, continuent à (se) chercher. Dans quelle direction doivent-ils s'orienter? Doivent-ils emprunter la direction d'un *je* ou d'un *sujet*, ou articuler tous les deux dans un même mouvement?

D'après Saint-Germain et Coq, l'écoute est la direction à suivre. D'emblée, cette consigne ne prend pas en considération la tension entre une définition tant philosophique que psychanalytique des termes utilisés par Bellet. Plutôt, ils insistent sur le fait qu'une pratique de l'écoute peut entendre quelque chose dont la portée ne peut pas être décrite par des mots habituels. Cela expliquerait les néologismes chez Bellet (Nucleus, dogmadiscipline...). Ceux-ci tentent de traduire un type d'écoute qui, pour notre part, se présente comme une *parole-écoutée*<sup>151</sup>.

L'association de la *parole* et de *l'écoute* signifie une proximité de ces deux termes dans le parcours discursif de Bellet. Dans l'écoute, la parole se matérialise et entraîne une façon différente de décoder ou de décrypter le mot. L'écoute a donc une fonction importante dans la manière dont Bellet déroule son écriture. Par ailleurs, devons-nous saisir cette écoute dans une perspective de lieu?

---

151. Voir la mention de ce néologisme, entre autres, aux pages 182, 200, 254, 268 et son abord à la page 299 du présent travail.

Pour Jean-Yves Baziou, l'écoute est une invitation - que Maldamé identifie à l'itinéraire - faite par Bellet. Elle invite les lecteurs à oser l'ébauche de leur <<propre poème<sup>152</sup>.>> C'est-à-dire, une invitation à se pencher sur sa propre écoute pour qu'elle devienne le <<...support le plus personnalisé d'une parole<sup>153</sup>.>> Giasson semble être un exemple de quelqu'un qui a été touché, dans son expérience personnelle, par cette invitation.

Et pourtant, cette invitation d'une écoute <<désinstitutionnalisée>> - pour employer à nouveau l'expression de Saint-Germain - se rapproche du forçage. L'invite de Bellet est une demande à passer par un créneau où l'errance et l'incertitude se frôlent. Jossua parle <<d'expérience d'effondrement.>> Quant à Gwendoline Jarczyk, elle utilise l'expression de *crevé*. Pour être plus précis, quelque chose <<...d'une origine indécise, [...] crevée<sup>154</sup>.>> Cette expression rejoint la question de l'origine que nous avons déjà soulignée.

L'insoutenance d'une telle écoute est perceptible. Cette insoutenance paraît être un point commun qui unit les auteurs que nous

---

152. Recension de <<L'Immense>>, *Catéchèse*, no 110/111, janvier/avril 1988, p. 194.

153. Jean-Claude Sagne, <<Trois lectures du texte de la foi>>, recension de <<Incidences de la crise analytique sur le vécu de la foi>>, *Supplément*, no 113, 1975, p. 356.

154. Gwendoline Jarczyk, recension de <<Sur l'autre rive>>, *Études*, tome 382, no 1, janvier 1995, p. 139.



avons cités. Chacun tente de se faire proche des textes de Bellet. Malgré leurs abords différents, l'ambiguïté quant à la visée de la démarche de Bellet demeure présente. Ils n'ont pas réussi à évacuer le caractère nébuleux des termes que nous avons soulevés: commencement/origine, je/sujet, parole/écoute, invite/demande. Ils n'ont fait qu'entrevoir leur utilisation sans toutefois indiquer le contexte dans lequel ils s'inscrivent. Leurs précisions demeurent vagues.

Un autre aspect unit ces auteurs. Ils compartimentent pour mieux saisir les écrits de Bellet. Chacun s'approprie une caractéristique de l'oeuvre. Par la même occasion, ils introduisent une certaine confusion et marquent une distance par rapport à ce qui doit apparaître comme une structure pourvue d'une signification. Il est donc difficile de séparer les *aspects* de l'oeuvre de Bellet, puisqu'ils se *parlent* l'un à l'autre. Ce qu'ils *se disent* semble être hors d'une séparation. La lecture doit être, en quelque sorte, saisie comme un projet d'ensemble, collaborant à des effets de lecture rendus possibles.

Malgré ce projet d'ensemble, le terreau utilisé par Bellet se dévoile par certaines perspectives distinctes. Les auteurs mentionnés concourent à l'approfondissement du projet d'ensemble en dressant un portrait de ces perspectives [les commencements, le sujet, l'itinéraire...] Cependant, une question se pose. Est-ce que ces perspectives, perçues sous l'angle d'un projet d'ensemble, rejoignent la question du rapport entre foi et

psychanalyse? Dit autrement: ce rapport fait-il partie d'un projet d'ensemble, ou est-il celui qui suscite l'articulation d'ensemble? Cette question est un retour à la composante épistémologique. Le travail de Moussavi Chirazi, par exemple, a répondu à cette interrogation en mettant de l'avant la particularité du langage religieux.

Pour notre part, et malgré la conclusion de cet auteur, nous continuons à poser la question du rapport entre la foi et la psychanalyse. Ce dernier sera posé, en particulier, en lien avec les travaux de Louis Beirnaert. Nous y verrons aussi la place singulière que Bellet y consacre. En dernier lieu, nous envisagerons comment le langage contribue à soutenir les propos de Beirnaert et de Bellet.

## CHAPITRE II

### LE RAPPORT ENTRE FOI ET PSYCHANALYSE

Depuis quelques années, l'étude du rapport entre la foi et la psychanalyse s'est de plus en plus élargie. Nous devons remonter aux écrits de Freud afin de retracer un premier regard sur ce rapport. A proprement parler, Freud se penche plutôt sur l'impact de la religion dans la vie de ses patients. Sa pratique lui révèle que la religion comporte une dimension d'illusion<sup>155</sup>.

---

155. <<Face à la religion son [Freud] attitude est de tout refus. [...] L'essence de cette dernière [religion] "est faite des pieuses illusions d'une Providence et d'un ordre moral universel qui contredisent la raison".>> <<Lettre à Pfister - 16 février 1929>>, *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*, p. 162. Cité par Louis Beirnaert, <<Introduction à la psychanalyse freudienne de la religion>>, *Études*, tome 328, janvier/mai, 1968, p. 200.

Malgré cette affirmation du fondateur de la psychanalyse, et d'une opposition ambivalente de la hiérarchie de l'Église catholique<sup>156</sup>, certains prêtres s'aventurent vers l'expérience psychanalytique. Parmi ces derniers, on retrouve Marc Oraison, Albert Plé, Louis Beirnaert. D'après les autorités ecclésiastiques, la psychanalyse présente un danger pour la foi. Si elle est introduite dans la réflexion religieuse, la foi doit toujours être sauvegardée<sup>157</sup>.

Pour les prêtres progressifs, cette sauvegarde doit passer par une affirmation d'un <<en plus<sup>158</sup>>> irréductible et qui échappe à la rencontre analytique. Dans leur pratique pastorale, ils doivent donc séparer le langage psychanalytique de ce qui se dit dans le message chrétien. D'aucuns pourraient y voir une gymnastique d'apparence. Au fond, leur pratique prend la saveur psychanalytique sans toutefois la nommer ainsi.

---

156. <<L'Église n'a jamais condamné la psychanalyse. Elle a simplement alerté et mis en garde contre des utilisations abusives qui ne tiendraient pas compte de la globalité de la personne, de sa conscience et de la loi morale, à la seule fin d'une interprétation uniquement psychologique.>> Tony Anarella, <<Théologie morale, vie spirituelle et psychanalyse - Esquisse d'une histoire et des enjeux>>, *Revue d'éthique et de théologie morale*, no 200, mars 1997, p. 250.

157. La réticence de l'Église s'appuie sur une certaine peur de voir les prêtres - en particulier - quitter le sacerdoce. Et, plus radicalement, abandonner la <<foi>>. Albert Plé, <<Les variations de l'Église à l'égard de la psychanalyse>>, *Concilium*, no 99, novembre 1974, p. 123.

158. <<Cet "en plus" ne relèverait pas de sublimation, mais de la foi et de la révélation, et serait irréductible à l'investigation analytique.>> Élisabeth Roudinesco, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France* (2), 1925-1985, Paris, Seuil, 1986, p. 209. Encadré dans le texte.

Sous ce couvert, la pratique analytique, alliée avec l'élément de foi, paraît moins suspecte aux yeux du Saint-Office.

La rencontre possible entre la foi et la psychanalyse ne s'est pas arrêtée là. D'autres auteurs - la plupart des psychanalystes - ont poursuivi la réflexion. Parmi eux, on compte: Eugen Drewermann, Marie Balmary, Marie Romanens, Julia Kristeva, Dominique Stein, Jean-Michel Maldamé, Françoise Dolto, Jacques-Marie Pohier, Denis Vasse, Antoine Vergote, Roland Sublon, Jean Forest<sup>159</sup>.

Ces personnes sont connues et habituellement citées. Cette liste est loin d'être exhaustive<sup>160</sup>. Elle ne fait que rendre compte d'un phénomène

---

159. Dans l'ordre cité, quelques-unes de leurs publications:

- a- *La parole qui guérit*, <<Théologies>>, Paris, Éditions du Cerf, 1993, 334 p.
- b- *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Bernard Grasset, 1986, 293 p.
- c- *Le divan et le prie-Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 277 p.
- d- *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Textes du XXe siècle, Collection dirigée par Maurice Olender, Paris, Hachette, 1985, 87 p.
- e- *Lectures psychanalytiques de la Bible*, Paris, Cerf, 1985, 144 p.
- f- <<Foi et psychanalyse>>, *Revue Thomiste*, vol. 95, no 2, 1995, p. 284-312.
- g- *La foi au risque de la psychanalyse*, interrogée par Gérard Séverin, Paris, Éditions du Seuil, 1981, 144 p.
- h- *Au nom du Père*, Paris, Éditions du Cerf, 1975, 223 p.
- i- *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, Paris, Editions du Seuil, 1991, 245 p.
- j- <<Psychanalyse et religion>>, in *Confrontation: La religion*, Cahier 14, Paris, Aubier, 1985, p. 25-41.
- k- *La Lettre ou l'Esprit*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, 247 p.
- l- *Bible et psychanalyse, soeurs ennemies*, Collection Controverses, Montréal, Trityque, 1999, 205 p.

160. Du côté anglais, une recherche en surface nous a conduit à quelques textes. Étant donné le cadre précis de notre travail, nous ne mentionnons pas ces contributions.

dont l'intérêt se fait de plus en plus perceptible. Les rapports entre foi et psychanalyse englobent chacune à la fois une dimension théorique et pratique, et l'utilisation d'une conjonction (et/ou) entre ces deux champs ouvre à maintes discussions. Précisons notre perspective.

**[ Note: deux clarifications**

1) La terminologie employée est ambiguë. De quoi parlons-nous? Est-ce, d'un côté, de la théologie ou de l'expérience de foi? Et de l'autre, est-il question de théorie psychanalytique ou de pratique analytique? Une distinction des termes est nécessaire puisqu'elle oriente le travail dans lequel une personne est engagée. Nous devons aussi clarifier les incidences que ces termes entraînent.

D'emblée, nous mentionnons que Bellet aborde ces distinctions sous la forme d'une critique. Ses propos mettent l'emphase sur le dialogue entourant une *expérience de foi* et une *expérience analytique* versus un *contenu de la foi* et un *contenu psychanalytique*. Dans notre recherche, ces deux *expériences* sont ciblées dans les perspectives théologique et psychanalytique, et dans les *Éléments de lecture* <sup>161</sup>. Pour le moment, nous ouvrons la discussion en marquant la possible tension entre ce qui se dit *en l'expérience* et ce qui fait partie d'un *contenu*, qu'il soit théologique ou psychanalytique.

---

161. Voir, entre autres, les pages 116, 130, 170 et 256.

Dans un premier temps, il apparaît juste d'utiliser des termes comme théologie et théorie psychanalytique. Ces termes rendent compte d'une perspective d'ensemble où des champs d'étude particuliers sont mis à contribution. À cet effet, ils présentent des contenus propres à chacun. Ces contenus sont *l'objet d'étude* sur lequel se fonde leur articulation spécifique.

Dans un deuxième temps, le dialogue suggéré entre la foi et la pratique analytique renvoie à un enjeu différent. Il concerne celui *d'être en expérience*. Cette distinction porte l'attention, non pas sur des contenus théologiques ou psychanalytiques, mais plutôt sur ce qui se passe *en l'expérience* comme *telle*. Pour le dire autrement, ce rapport ne s'envisage pas au niveau d'un débat entre des contenus spécifiques, bien qu'ils soient en cause. Parfois, ce débat se réduit à une <<critique des contenus<sup>162</sup>.>>

La composante *expérience* introduite ici modifie la façon de percevoir le rapport entre la foi et la pratique analytique. Il faut noter que la définition du mot *expérience* continue d'être tributaire d'un usage connu dans la tradition des sciences exactes. Dans ce contexte, ce terme revêt un

---

<sup>162</sup>. Jacques-Marie Pohier explique particulièrement bien cette situation. <<De plus, après avoir pensé - en un premier stade - qu'il s'agissait de confronter un corpus de vérités et de théories théologiques avec un corpus de vérités et de théories psychanalytiques, j'avais fini par découvrir qu'il ne s'agissait pas de confronter comme à l'extérieur de moi deux systèmes pour voir en quoi ils étaient compatibles et pouvaient se critiquer ou s'éclairer l'un l'autre, mais qu'il s'agissait de la dynamique et de la structuration en moi d'un même et unique désir.>> <<Les conséquences d'une familiarité de vingt ans avec la psychanalyse sur ma pratique de la théologie>>, *Concilium*, no 135, 1978, p. 71.

caractère de vérification où l'imprévu doit être évité. Ce type d'expérience tente de préciser l'*objet* de sa recherche.

Dans la perspective qui nous concerne, la foi n'est pas entrevue comme l'*objet* de l'expérience. Ce n'est pas un regard expérimental sur la foi. La foi *prend corps* en relation étroite avec *une* expérience où quelque chose se passe. Elle n'est donc pas détachée du cadre dans lequel l'expérience se produit.

Toutefois, pour que la foi soit nommée ou reconnue comme expérience, elle doit, d'une certaine façon, se *dédoubler*. Ce dédoublement contribue à la séparer d'elle-même pour la conduire vers son *dire*. Le *dire* [de ce qui s'est passé] se fait par le biais d'un retour *sur* et à *partir* de l'expérience initiale où la foi a été pressentie<sup>163</sup>.

La foi, ainsi comprise, est impliquée dans l'action de *faire expérience*. En se souvenant de ce mouvement - qualifié d'*expérience de foi* - le *dire* devient à son tour *mouvement d'expérience*. Ce qui se *raconte* ne signifie pas une répétition littérale<sup>164</sup>. Le *racontage*<sup>165</sup> reprend à son compte le

---

163. <<Le fait de raconter ou d'écrire ce qui est arrivé permet de "faire retour" sur un événement...>> Françoise Baldé, <<Relire Ignace après Freud avec Louis Beirnaert. Expérience spirituelle et acte éthique>>, *Recherches de science religieuse*, no 79/4, 1991, p. 566. Encadré dans le texte.

164. Harald Weinrich, <<Théologie narrative>>, *Concilium*, no 85, mai 1973, p. 48.

165. Racontage: petits contes faits à plaisir. Alain Duchesne et Thierry Leguay, *L'obsolète, dictionnaire des mots perdus*, Collection Le souffle des mots, Paris, Éditions Larousse, 1988, p. 239.



mouvement de *l'expérience de foi* et l'intègre au *mouvement d'expérience hic et nunc* qui se passe au moment où il est raconté. *L'expérience de foi* devient ainsi une expérience *racontée*<sup>166</sup>.

Deux conséquences se profilent.

La première est posée sous forme de question: une telle expérience peut-elle se *raconter* à l'intérieur d'un cadre spécifique, la religion par exemple? L'ouverture ou la fermeture d'un cadre, telle la religion, peut modifier, à son contact, l'expérience même de la foi<sup>167</sup>. L'enjeu de cette question - et de sa réponse - entraîne la nécessité de poser le rapport entre une *expérience de foi qui se raconte* et le *lieu du raconter*.

La deuxième conséquence concerne la construction du *sujet*. Qui est celui ou celle qui *raconte*? De quel *sujet parlant* ou *racontant* s'agit-il? C'est à partir de cette interrogation que la pratique analytique est introduite. Il faut signaler que nous ne parlons pas de théorie psychanalytique, mais plutôt d'une démarche analytique (le *faire expérience analytique*) qui pose un *sujet parlant, advenant* à l'intérieur de sa *propre expérience*.

Cette manière d'entrevoir le *sujet* sera utilisée dans notre recherche, sauf lorsque nous l'indiquerons autrement. Par ailleurs, la difficulté à parler

---

166. <<Et encore que l'échange de l'expérience de foi comme de toute expérience "nouvelle" originelle n'a pas la forme de l'argumentation logique, mais du récit?>>, Johann Baptist Metz, <<Petite apologie du récit>>, *Concilium*, no 85, mai 1973, p. 61. Encadré dans le texte.

167. Roland Sublon, *La Lettre ou l'Esprit*, *Op. cit.*, p. 11-13.

du *sujet* sans tomber dans un rapport objectivant est perceptible dans le travail de Bellet. Nous y porterons une attention particulière lorsque nous aborderons la façon dont Bellet décrit l'avènement du sujet<sup>168</sup>.

2) Les précisions, ci-haut mentionnées, conduisent à une seconde clarification. L'emploi de la conjonction de coordination *et*, et la disjonction *ou*, semble supposer un *a priori* en introduisant quelque chose de réductible. Les articles ou les textes incluant ces démarches adoptent parfois un point de vue discriminatoire. C'est-à-dire, que l'une de ces expériences est évacuée, englobée, ou réduite au détriment de l'autre. La plupart du temps, cette élimination s'effectue à partir de l'autorité qui parle.

Y a-t-il un choix à faire? Cette question peut paraître aussi inappropriée que celle d'un: <<peut-on être chrétien et freudien<sup>169</sup>?>> D'avance, est posée une irréductibilité qui place d'un côté la foi, et de l'autre la psychanalyse. Ce débat se construit autour de la primauté de l'un par rapport à l'autre. Loin de ces argumentations, il y a d'abord et avant tout un *sujet* qui advient. Et à se perdre dans ces considérations, ce dernier peut être vite effacé.

---

168. Voir les pages 290 à 296.

169. Jean-Pie Lapierre, <<Sigmund Freud face au diable et au bon Dieu>>, *Actualité religieuse dans le monde*, no 6, novembre 1983, p. 46.

À ce propos, Jacques-Marie Pohier est particulièrement clair dans l'*Avertissement* précédant la publication de son livre *Au nom du Père*. Citant son expérience personnelle, il souligne que la double distance instaurée par ces deux discours est vécue par l'*unique sujet* qui advient en une parole non plus double mais simple<sup>170</sup>. Il apparaît donc probable qu'une certaine impasse puisse se dissiper à partir de la reconnaissance d'un *sujet* engagé dans une analyse.

#### **Fin de la note]**

De façon générale, les auteurs mentionnés écrivent d'un point de vue communément appelé la *lecture psychanalytique*. Les formulations sont différentes, mais le message est le même: une foi à saveur psychanalytique et une psychanalyse hantée par la foi. Cette forme de lecture est dirigée dans une direction précise. Par exemple, des textes particuliers de la Bible sont lus avec une perspective [la composante psychanalytique] susceptible d'intéresser la théologie.

Dans d'autres cas, ils partagent leur *entrée* en analyse par la porte de la foi<sup>171</sup>. Leurs propos sont des cheminements personnels où une certaine survivance de la foi s'est produite. C'est le cas, par exemple, de

---

170. Jacques-Marie Pohier, <<Avertissement>>, *Au nom du Père*, *Op. cit.*, p. 12.

171. Jeu de mots assez intéressant de la part de Bellet: <<Entrer en analyse, c'est un peu comme entrer en religion...>> *La théorie du fou*, *Op. cit.*, p. 30.

Marie Romanens qui cherche à mettre en évidence des points de jonction entre les champs psychanalytique et religieux. Son livre *Le divan et le prie-Dieu*<sup>172</sup> en est l'aboutissement.

Ces formes de lectures sont légitimes, voire nécessaires. Elles sont le produit d'une réflexion psychanalytique à la suite d'un contact avec l'analyse. Elles rendent compte d'un processus de lecture propre à chaque auteur<sup>173</sup>, et deviennent des propositions de lecture qui appartiennent à leurs auteurs.

Qu'y a-t-il de contestable dans ces propositions? L'acte éthique en est absent<sup>174</sup>, c'est-à-dire, *qui parle* en ce lieu où la foi et la pratique analytique sont concernées? Au fond, le sujet a été remplacé par un face à face entre des éléments de la théologie et des éléments de la théorie psychanalytique<sup>175</sup>.

---

172. <<Mon unique propos est de faire apparaître les points de jonction entre le champ psychanalytique, qui met à jour l'expérience intime des hommes et des femmes, et le champ religieux, qui traite des liens entre les êtres humains et la divinité.>> *Op. cit.*, p. 13.

173. Dominique Stein est consciente de ce fait lorsqu'elle écrit: <<...dans la relation entre lecteur et texte une oeuvre est produite [...] porteuse d'un sens nouveau.>> *Op. cit.*, p. 13.

174. L'acte éthique en question laisse une place vacante où l'accès au désir est possible. <<Il s'agit pour l'analyste de contribuer à rouvrir pour le sujet l'accès au désir... Elle vise en effet à débarrasser le sujet de ce qui fait obstacle à l'approche de ce désir qui est en même temps sa loi.>> Louis Beirnaert, <<Éthique et psychanalyse>>, *Critique*, no 82, 1974, p. 222.

175. Jacques-Marie Pohier, *Au nom du Père*, *Op. cit.*, p. 8.

Par-delà l'argumentation liée à une mise en rapport, il y a d'abord *un sujet* et *un désir* l'habitant<sup>176</sup>. Si ce sujet est habité par une interrogation alimentée par sa foi, il aura à discerner un *lieu* où son *désir* sera livré à son propre dénuement. Ainsi donc, le dialogue entre foi et pratique analytique n'élide pas le sujet, mais le confirme dans une position: être au *mi-lieu* de l'expérience.

Cette position doit être entrevue comme le résultat de <<l'impact<sup>177</sup>>> du dialogue sur le sujet. Au creux même du *faire expérience* se trouve l'acte d'*être en expérience*. *Le sujet s'éprouve lui-même comme sujet*. << [La] Psychanalyse et la foi traitent du *sujet parlant, sujet naissant*<sup>178</sup>.>> À ce moment-là, parler de rapport devient presque illusoire. Les deux champs concernés s'effacent devant le travail à faire: à savoir l'avènement d'un *sujet*, qui tente de se tenir hors de l'argumentation<sup>179</sup>.

---

176. <<C'est moi qui crois, c'est moi qui désire: je suis le sujet de ma croyance et le sujet de mon désir.>> Jacques-Marie Pohier, <<Les conséquences d'une familiarité...>>, *Op. cit.*, p. 71-72. Voir aussi un autre article de cet auteur où la question du *sujet et de son désir* est davantage explicitée. <<L'interrogation de la psychanalyse>>, *Le Supplément*, vol.26, no 105, 1973, p. 148-172.

177. Le terme est de Pohier. <<Les conséquences d'une familiarité...>>, *Op. cit.*, p. 69-70.

178. Françoise Baldé, *Op. cit.*, p. 570. Nous soulignons.

179. <<Bref, il [sujet] consent à décider sans être infallible, à exercer le pouvoir sans être tout-puissant, à évaluer une situation sans croire pour autant qu'il dispose d'un point de vue surplombant l'universel.>> Jean Le Du, <<Psychothérapie de groupe et expérience chrétienne>>, *Concilium*, no 99, novembre 1974, p. 70.

## 2.1) L'APPORT DE LOUIS BEIRNAERT

Les travaux de Louis Beirnaert<sup>180</sup> suggèrent une approche qui tente de dépasser les conclusions liées à la compatibilité ou à l'incompatibilité du rapport entre foi et psychanalyse. Beirnaert insiste sur une autre dimension: celle des limites des discours.

Son hypothèse de travail est la suivante: les discours ne peuvent pas cerner le *tout*<sup>181</sup> de ce qui se dit lorsque ces deux expériences se dévoilent. En se réclamant du *tout*, elles rencontrent, dans leurs sillages, la question de la vérité.

[Et] ...si nous voulons ne pas privilégier l'une par rapport à l'autre, il n'est pas impensable d'écrire que l'une et l'autre manifestent et voilent à la fois une même vérité qui ne peut se dire, et qui est pourtant ce qui soutient et réfute à la fois tous les discours sur <<Psychanalyse et foi>><sup>182</sup>.

---

180. <<...jésuite, Louis Beirnaert (1906-1985) a eu le destin qu'il s'était choisi, au carrefour de l'expérience ignatienne et de l'expérience freudienne. Non pas jésuite *et* psychanalyste, mais "jésuite *en* pratiquant l'analyse", ainsi qu'il s'est défini lui-même.>> Claude Rabant, <<Vies et portraits>>, *Encyclopaedia Universalis*, France, 1986, p. 527. Encadré et souligné dans le texte.

181. <<Il y a donc, au niveau de la constitution de la vérité, le discours qui reconnaît le manque et celui qui ne le reconnaît pas. La question n'est donc pas celle de la vérité et de l'erreur... Chaque discours dit vrai mais il est traversé par un non-savoir radical.>> Françoise Baldé, *Op. cit.*, p. 570.

182. Louis Beirnaert, <<Psychanalyse et vie de foi>>, *Op. cit.*, p. 133. Encadré dans le texte.

Les trois perspectives de Louis Beirnaert sont:

- 2.1a) réduction/non-réduction,**
- 2.1b) homologie,**
- 2.1c) après coup.**

### **2.1a) La perspective réduction/non-réduction**

De prime abord, une simple question se pose: la foi est-elle réductible ou non au parcours psychanalytique? Dans la perspective de la *réduction*, la foi est réduite *par* l'autre contenu. Elle est passée au crible de la psychanalyse. En réduisant cette dernière à ce qui peut se dire dans la psychanalyse, son contenu est ramené à un discours psychologique.

Dans la *non-réduction*, le contenu de la foi n'est pas réductible puisqu'il y a un *reste* auquel la psychanalyse ne peut pas prétendre. Par exemple, le père freudien n'est pas le Père selon saint Jean. Ou encore, la situation du pécheur devant Dieu n'est pas la culpabilité névrotique de Freud<sup>183</sup>. En quelque sorte, le *reste* est la réponse à la tentative d'inclusion de la psychanalyse. Il est la *non-réduction* qui subsiste à l'expérience analytique.

### **2.1b) La perspective de l'homologie**

La structure de l'*homologie* ressemble étrangement à celle de la *réduction/non-réduction*. Elle accorde à la psychanalyse une place où elle

---

183. *Ibid.*, p. 134.

se sent concernée *en tout*. Cette problématique entrevoit une parenté de structuration [par exemple: père de l'Oedipe/Père selon la foi]. Ces contenus se disent homologues, dans le sens où ils se rencontrent sous la bannière d'éléments supposément communs. Une sorte de face-à-face où des ressemblances apparaissent comme des évidences.

Ce biais protège mutuellement les contenus. Cependant, la complicité des structures court le risque de présenter, dans une même articulation, un visage déformé des deux expériences impliquées.

### **2.1c) La perspective de l'après coup**

La troisième perspective se démarque des deux autres. L'*après coup* emprunte une autre route que celle des distinctions. Ce sont les *effets* de la psychanalyse qui sont pointés. Cette perspective ne s'intéresse pas à un contenu de la foi qui prétend *tout* soutenir, et d'une psychanalyse qui viendrait l'accommoder en comblant le vide laissé vacant par cette prétention.

Selon Beirnaert, l'inconscient supporte le rapport entre la foi et la psychanalyse<sup>184</sup>. L'inconscient ne vise pas l'opposition ou l'appropriation de l'un ou de l'autre. Sa préoccupation est l'émergence du sujet. Si les discours respectifs démissionnent de la prétention au *tout*, la lecture d'une

---

184. L'expérience psychanalytique dévoile ce qui <<...supporte les discours à leur insu même, à savoir l'inconscient.>> *Ibid.*, p. 138.



détermination qui agit sur le *je* d'une prise de parole devient possible. La scission entre énonciation et énoncé produit des *effets* autant dans l'expérience analytique que dans celle de la vie de foi. Aussi, l'expression d'*après coup* chez Beirnaert peut laisser place à une double lecture.

D'une part, l'insistance mise par Beirnaert sur les *effets* peut laisser entendre qu'il s'agit de reconnaître les conséquences d'un travail analytique sur les croyances de la personne, par exemple: <<Ce qu'il croyait jusque-là "ne lui dit plus rien"<sup>185</sup>.>> Cela pourrait alors se rapprocher de ce que Bellet présente comme un rapport de succession<sup>186</sup>, c'est-à-dire un après analyse où la foi vient autrement. Dans un tel cas, Beirnaert souligne qu'il ne s'agit plus de distinguer Père de la foi et père, mais plutôt de prendre en considération que c'est la façon même de dire le rapport à la paternité qui s'est modifié aussi bien pour la foi que pour l'expérience humaine. Dès lors, il apparaît que l'*après coup* ne peut se réduire à un temps situant un avant et un après analyse.

En conséquence, l'*après coup* revêt d'autre part un contenu plus spécifiquement analytique puisqu'il met en cause un aspect présent mais qui demeure inconscient ou à l'insu de la personne jusqu'à la levée d'une partie du refoulé. Cet après-coup ( écrit avec un trait d'union) se déploie en même temps que le *sujet parle*. La parole et l'*après-coup* coexistent dans

---

185. *Ibid.*

186. Voir la page 83 du présent travail.

un processus qui se dévoile dans la venue même du *sujet parlant*<sup>187</sup>. Cela peut ressembler à ce que nos mots identifient parfois à l'imprévu.

La perspective de l'*après coup* de Beirnaert interroge les limites de la *réduction/non-réduction* et de l'*homologie* car les effets produits tant par l'expérience de la foi que par l'expérience analytique ne peuvent être ni réduits ni évacués. Ces trois perspectives peuvent être mises en lien avec trois différentes approches, appelées modèles et suggérées par Bellet. S'articulent-elles dans le même sens que celles de Beirnaert? Le regard porté sur ces modèles dirige notre attention sur les corrélations entre ces deux auteurs, et vise à saisir comment une mise en parallèle permet des ouvertures pour une meilleure lecture de ce rapport. Nous dresserons, au chapitre des *Éléments d'une lecture I*, quelques particularités de ces ouvertures<sup>188</sup>.

## 2.2) LA PLACE SINGULIÈRE DE LA PSYCHANALYSE CHEZ MAURICE BELLET

L'écriture de Bellet passe par l'expérience analytique. L'emprunt de ce chemin supporte son entreprise. Pour lui, l'analyse est une démarche

---

187. <<...le psychanalyste *entend un dit* du sujet parlant et s'engage avec lui dans un processus de paroles où adviendront d'autres dits.>> Louis Beirnaert, <<Pyschanalyse et rapport moyen-fin>>, *Recherches de science religieuse*, tome 68, no 3, 1980, p. 342. Souligné dans le texte.

188. Voir la page 256 du présent travail.

pour que <<...l'homme puisse reconnaître sa condition et s'accepter comme être de désir...<sup>189</sup>>> Il insiste pour dire que la psychanalyse peut apporter quelque soulagement à la souffrance humaine.

Bellet aborde spécifiquement la question de la foi et de la psychanalyse dans deux articles. Le premier est intitulé *La foi à l'épreuve de la psychanalyse*<sup>190</sup> et repris dans un livre publié ultérieurement sous le titre *Foi et psychanalyse*<sup>191</sup>. Le deuxième article évoque les *Incidences de la crise analytique sur le vécu de la foi*<sup>192</sup>.

Pour Bellet, il n'y a pas de doute que la perspective analytique est en mesure d'interroger la foi. Pour lui, l'analyse est une voie<sup>193</sup>, mais non *la Voie*<sup>194</sup>, celle qui surplombe les autres voies. Il est signalé au croyant que l'analyse peut l'aider à saisir quelque chose de la foi.

Au préalable, la personne qui s'y aventure doit être avertie de la possibilité d'un effondrement. <<C'est plutôt angoisse et déchirement,

---

189. Maurice Bellet, <<Incidences de la crise analytique sur le vécu de la foi>>, *Concilium*, no 99, novembre 1974, p. 44.

190. *Études*, Tome 328/3, 1968, p. 346-370.

191. Bibliothèque d'études psycho-religieuses, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, 143 p.

192. *Op. cit.*, p. 43-52.

193. *Foi et psychanalyse*, *Op. cit.*, p. 19.

194. <<La Voie précède. [...] Elle est affaire de l'humanité en l'homme.>> *La Voie*, *Op. cit.*, p. 7 et 15.

possibilité d'un effondrement total de ce qu'on avait *construit...*<sup>195</sup>>> Une démarche où une *parole* différente advient, en un *lieu* autre que celui habituellement reconnu.

Cette courte présentation de la portée du travail de Bellet, trace les contours d'une écriture complexe où la foi et l'analyse sont imbriquées. Le travail de décapage - pour employer l'expression de Adolphe Grégoire<sup>196</sup> - est laborieux.

Un point de départ est certain: Bellet explore le champ de la foi à l'aide de l'analyse. Est-ce à dire que la foi est récupérée par la psychanalyse? Pour l'instant, nous ne nous engageons pas dans cette direction. Il suffit de souligner, à la suite de Moussavi Chirazi, que les distinctions<sup>197</sup>, chez Bellet, sont <<reconnues et respectées<sup>198</sup>.>>

Quant à Bellet lui-même, il suggère des démarcations appelées *modèles*. Nous les retrouvons dans le chapitre <<Le déplacement de la question>> dans *Foi et psychanalyse*<sup>199</sup>.

---

195. *Foi et psychanalyse, Op. cit.*, p. 31. Souligné dans le texte.

196. Adolphe Grégoire, *Op. cit.*

197. Seyed Djamel Moussavi Chirazi parle de ces modèles en des termes de *conjonction* [des termes communs] et *disjonction* [de part leurs différences]. *Op. cit.*, p. 144.

198. *Ibid.*, p. 142.

199. <<Le déplacement de la question>>, *Foi et psychanalyse, Op. cit.*, p. 95-139.

Ces *modèles* se nomment:

- 2.2a) *concordisme/unité de l'expérience,***
- 2.2b) *différence irréductible,***
- 2.2c) *le rapport de succession.***

### **2.2a) *Concordisme/unité de l'expérience***

Le *concordisme* prétend que les démarches de foi et de psychanalyse sont distinctes, même s'il reconnaît que des thèmes s'accordent. Le rôle de l'analyse est de faire paraître ce lien. Ainsi, la <<révélation du Père>> ou la <<toute-puissance de la parole<sup>200</sup>>> sont des thèmes qui peuvent être entendus soit dans l'un ou dans l'autre champ. L'analyse les entérine, de sorte qu'elle devient, par le fait même, le lieu <<... concret où la foi vient à se dire<sup>201</sup>.>>

En fait, *l'unité de l'expérience* confond les expériences. Elle les réduit l'une à l'autre. Le pivot de cette unité se clôt en une *seule* démarche: l'analyse. Les particularités respectives des expériences sont évacuées: une sorte d'oblitération du caractère propre à chacune.

---

200. *Ibid.*, p. 104. Encadré dans le texte.

201. *Ibid.*, p. 113.

### 2.2b) La *différence irréductible*

La *différence irréductible* pose la <<distinction des domaines<sup>202</sup>.>> Il y a un rappel de la différence des objets de chaque champ: l'un Dieu et l'autre l'inconscient. Il n'y a rien en commun, sauf la reconnaissance de l'autonomie des objets respectifs. Ce modèle renverse celui présenté ci-haut.

Les *contenus* sur la foi et l'analyse se confrontent. Chacun réclame quelque chose de non saisissable. Bellet voit cette caractéristique comme une faille où un désir illusoire s'est installé. Le *et* devient plus évident et nécessaire. Il tente de réconcilier les deux parties en comblant la faille. Pourtant, le *manque* demeure actif. Le désir refuse d'être fixé<sup>203</sup>.

### 2.2c) Le *rapport de succession*

Enfin, le modèle du *rapport de succession*, un *après* analyse qui rejoint la foi en un *second temps*. Sous une forme simple, ce serait: <<...la foi vient *après* l'analyse<sup>204</sup>.>> Elle est envisagée *après* que la personne *ait fait une analyse*. En quelque sorte, elle est mise en suspens durant

---

202. <<Foi et psychanalyse, c'est différent, c'est séparé; s'interroger sur le rapport a même toute chance d'être une fausse question, dès qu'on veut la "résoudre" par quelque synthèse.>> *Ibid.*, p. 118. Encadré dans le texte.

203. <<L'expérience du "manque", c'est-à-dire du désir délié de sa fixation illusoire, se redouble dans la perception de l'écart entre la démarche analytique et la démarche de foi.>> *Ibid.*, p. 121.

204. *Ibid.*, p. 123. Souligné dans le texte.

l'analyse. Elle est isolée et séparée de ce qui se passe *pendant* l'analyse. De façon littérale, la foi est présente dans un *avant* analyse, se retire dans le *pendant*, et est récupérée dans un *après*.

Selon Bellet, ces trois modèles font un oubli fondamental, à savoir que la première règle de l'analyse est de <<dire tout ce qui vient<sup>205</sup>.>> En méconnaissant cette règle, il y a glissement vers une <<fixation de pensée<sup>206</sup>.>> Lorsque le *et* paraît, il y a un effort conscient pour enclore dans des certitudes ce que la personne croit posséder.

Comment s'en sortir? Peut-il y avoir *autre chose*, loin des débats de contenus? Bellet soutient que cette *autre chose* se produit quand la personne, en analyse, s'ouvre à *une parole*. Cette possibilité de *parole* est un lien que nous pouvons faire entre Beirnaert et Bellet. Pour entrer progressivement dans le rapport que tous les deux entretiennent avec la *parole*, nous procédons par les effets du langage. Le langage dévoile la *parole* en élaborant le registre sur lequel elle se construit.

### 2.3) LES EFFETS DU LANGAGE

La vérité des contenus, tant théologique que psychanalytique, est interrogée par le biais de leurs limites. La *parole du sujet* déborde ce qui

---

205. <<La foi à l'épreuve de la psychanalyse>>, *Op. cit.*, p. 20.

206. <<Le déplacement de la question>>, *Op. cit.*, p. 130.

s'énonce à l'intérieur des contenus. Au lieu de se fermer, ils deviennent des lieux d'une pratique de la parole<sup>207</sup>. Le langage est témoin de cette transformation.

L'avènement de la psychanalyse contribue à une meilleure élaboration de cette pratique. En se penchant sur la structure de l'inconscient, quelque chose du langage se dévoile, de telle sorte que Jacques Lacan va dire que l'inconscient est <<structuré comme un langage<sup>208</sup>.>> Cette structure confirme que <<ça parle<sup>209</sup>.>> L'expérience analytique rend la parole au sujet. Selon lui, <<...la psychanalyse n'a qu'un seul médium: la parole du patient<sup>210</sup>.>>

En donnant accès à ce médium, le sujet se trouve dans un mouvement oscillant entre ce qu'il dit [qu'une langue lui permet de dire] et ce qui *échappe* de ce qui est dit<sup>211</sup>. En quelque sorte, il y a une *absence*

---

207. Cerner ce qui échappe au discours en valorisant la <<pratique du lieu de la parole.>> Jacques-Marie Pohier, <<L'interrogation de la psychanalyse>>, *Op. cit.*, p. 167.

208. Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 28.

209. Roland Sublon, *Le temps de la mort. Savoir Parole Désir*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1975, p. 61.

210. Jacques Lacan, <<Fonction et champ de la parole...>>, *Écrits I*, Collection Points, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 123.

211. <<... la recherche d'un "dit" caché, d'un langage, à la fois annoncé et masqué... On n'y croit rien sur parole et pourtant, on croit que la parole seule mène au sens. Mais elle y mène en *contre-disant* ce qui est dit.>> Georges Crespy, *Essais sur la situation actuelle de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 41- 42.



dans le mot qui est dit<sup>212</sup>, dont la parenté côtoie le <<non-dit<sup>213</sup>.>> Les termes utilisés pour désigner cet oscillement sont ceux de *signifiant* /*signifié*.

Les éléments de l'algorithme *signifiant/signifié* de Lacan se retrouvent dans ce que le linguiste Ferdinand de Saussure avait déjà indiqué lorsqu'il parlait de *signifié/signifiant*<sup>214</sup>. Chez ce dernier, le signe est une représentation autonome et distincte à l'intérieur d'un système de signes. Pour expliquer ce qu'est un signe, nous empruntons la définition qu'en donne André Dartigues dans <<Les sciences du langage et la question religieuse<sup>215</sup>.>> En fait, il s'agit là, d'une proposition de Saussure, que reprend Dartigues. Le signe se compose d'un concept nommé *signifié* et d'une image acoustique appelée *signifiant*. Ce signe est aussi un référent dans la réalité. Par exemple, le mot <<arbre>> [*signifiant*], mis en

---

Encadré et souligné dans le texte.

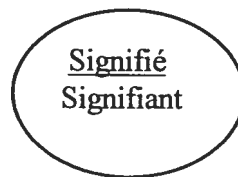
212. <<Par le mot qui est déjà une présence faite d'absence...>> Jacques Lacan, <<Fonction et champ de la parole ...>>, *Op. cit.*, p. 155.

213. <<... je ne suis pas au lieu où je pense. *Entre mes productions intellectuelles, affectives ou historiques et moi-même, il existe l'épaisseur d'un non-dit, le prisme occultant de l'inconscient.*>> Jean Ansaldi, <<La théologie face au défi freudien>>, *Études théologiques et religieuses*, vol. 56, no 2, 1981, p. 233. Souligné dans le texte.

214. Jacques Lacan, *Écrits*, Le champ freudien, collection dirigée par Jacques Lacan, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 497.

215. André Dartigues, <<Les sciences du langage et la question religieuse>>, in *Introduction à l'étude de la théologie*, sous la dir. de Joseph Doré, Paris, Desclée, p. 125-178.

lien avec le concept d'arbre [*signifié*] n'est pas l'arbre tel que perçu (qui serait le référent). Ce mot inclut tous les arbres possibles [*signifié*]<sup>216</sup>. Le travail du linguiste consiste à analyser le rapport entre *signifié/signifiant* sans s'occuper directement du référent, c'est-à-dire la chose, l'arbre réel<sup>217</sup>.



Lacan reprend l'algorithme saussurien et le modifie. Les positions *signifié* et *signifiant* sont inversées. Il supprime le cercle qui l'enferme et épaissit la barre entre les deux. L'ouverture de l'ellipse va créer un effet d'entraînement: un *signifiant* va en susciter un autre car un signifiant ne peut produire du sens de façon isolée. Le trait noirci entre le signifiant et le signifié est devenu <<...une barrière résistante à la signification<sup>218</sup>.>> La chaîne signifiante ainsi proposée traduit ce qu'elle représente: du *sens dans le mouvement de son déploiement*.

---

216. *Ibid.*, p. 130.

217. *Ibid.*

218. Roland Sublon, *Le temps de la mort, Op. cit.*, p. 103. Souligné dans le texte.

S Lire: Signifiant (S) sur signifié (s)  
(s)

La distinction, entre le déploiement de la chaîne signifiante et le signe saussurien, est perçue dans le jeu des structures. Si le langage est un système de signes, il confère à ceux-ci un caractère d'indépendance. Ils se différencient les uns des autres à l'intérieur d'un système [arbre n'est ni une maison, ni un oiseau]. La valeur d'un mot vient de son opposition à d'autres mots. Pour ce qui est de la *chaîne signifiante*, elle introduit l'incapacité d'un *signifiant* [le mot arbre] à se *signifier* [à produire une signification] lui-même. L'apparition d'un autre *signifiant* va susciter la mise en place d'un début de sens.

Pour Lacan, le *signifiant* est défini <<...comme étant ce qui représente un sujet pour un autre signifiant<sup>219</sup>.>> Le *signifiant* surgit avec le *sujet*. Ce dernier est pris dans le mouvement de la *chaîne signifiante* et se constitue en même temps qu'elle. En d'autres mots, le <<...signifiant *représente le sujet*, celui-ci est aussi *l'effet du signifiant*, c'est-à-dire qu'il n'apparaît comme tel qu'à partir de l'introduction du signifiant<sup>220</sup>.>> Donc, le sujet se constitue en rapport avec le langage: <<...pris dans le langage,

---

219. Jacques Lacan, *Les quatre concepts...*, *Op. cit.*, p. 232.

220. Roland Sublon, *Le temps de la mort*, *Op. cit.*, p. 104. Souligné dans le texte.

sans être du langage, advient avec le langage...<sup>221</sup>>>

Il faut aussi ajouter que l'avènement du sujet ne se fait pas sans un des effets du langage, à savoir le dévoilement du *désir*. L'entrée en jeu par la porte du langage nous permet de regarder cet effet en lien avec ce que l'on entend couramment par le désir, la façon dont Bellet l'exprime, et enfin, comment Jacques Lacan l'entrevoit.

## 2.4) RETOUR SUR LA QUESTION DU DÉSIR

La perspective du *désir* n'a pas été, jusqu'à maintenant, abordée. Une seule raison est évoquée: que faut-il entendre par *désir*? Le prononcer provoque des dissidences. La facilité avec laquelle ce mot est utilisé indique, à la fois, sa fragilité et la quasi-impossibilité à saisir ce qu'il représente<sup>222</sup>.

### 2.4.1) Parler du *désir*

Que désire le désir<sup>223</sup>? L'action de désirer engage une

---

221. *Idem.*, *La Lettre ou l'Esprit*, *Op. cit.*, p. 68.

222. <<Cette notion de *désir* se retrouvait souvent dans le langage courant, sans très bien savoir ce qu'elle recouvrait au juste.>> Tony Anatrella, <<Théologie morale...>>, *Op. cit.*, p. 253.

223. <<Que désire le Désir? de quoi est-il porteur et comment peut-il se réaliser [...] c'est-à-dire croître et s'approfondir. Résoudre ce problème, c'est réfléchir le Désir.>> Jean Lacroix, *Le désir et les désirs*, Paris, PUF, 1975, p. 150. Majuscule dans le texte.

préoccupation dont la poursuite se fait autour d'une quelconque possession. À regarder de plus près quelques définitions, nous nous apercevons très vite que le *désir* tend à être entrevu comme: <<l'appétit de posséder ce qui fait encore défaut<sup>224</sup>.>> En empruntant cette définition, datée de plusieurs années, nous portons l'attention sur deux aspects d'une certaine conception du désir.

De manière caricaturale, cette conception conduit à localiser une fissure chez la personne. Cette déficience détermine l'objet qui manque afin d'orienter la définition du désir. Par conséquent, celui-ci est défini par son objet. Et, de façon logique, en étant <<...spécifié par ce dernier [*objet*], il serait donc possible de l'appréhender<sup>225</sup>.>> Cette manière de procéder tend à réduire le désir à un intervalle entre le constat d'une déficience et la mainmise sur l'objet.

Le désir, entrevu ainsi, correspond à une définition courante à laquelle bien des gens se réfèrent. La plupart du temps, il est souvent remplacé par une multiplicité de désirs. Que désirent ces gens en formulant ces désirs? D'un côté, ils confirment qu'une mouvance intérieure

---

224. <<“Qu'est-ce que le désir, questionne saint Augustin, sinon l'appétit de posséder ce qui fait encore défaut.”>>, Henri Martin, <<Désirs>>, *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, Paris, Beauchesne, 1957, p. 606. Encadré dans le texte.

225. André Lehmann, <<Le désir en question>>, *Études*, tome 336, janvier 1972, p. 90.

caractérise une aspiration profonde qui les emporte<sup>226</sup>. Et de l'autre, qu'un objet est recherché pour atteindre la satisfaction complète. Dans ces conditions, peut-on encore parler de désir?

La pratique analytique a brisé cette équation du *désir à la satisfaction*. Elle s'inscrit en faux dans la poursuite d'un *objet comblant*. C'est de se leurrer que de croire à son existence. Dit autrement, le désir ne dépend pas d'un objet repérable. Au contraire, il précède et laisse à découvert une <<...espèce de nécessité...<sup>227</sup>>> qui meut constamment le *sujet désirant*. En parlant de ce qui le meut, le *sujet* prend le risque d'entrer *négativement*<sup>228</sup> dans la structure du désir.

Le *négatif* pose deux conditions à cette structure. L'une porte sur des traces laissées à découvert par le *besoin* et la *demande*. Le désir joue de leur rapprochement afin de mieux se distinguer [et, en même temps, les distinguer]. Et l'autre condition valide le désir dans une dynamique d'un

---

226. <<...une aspiration profonde qui emporte un être vers ce qui l'attire.>> *L'Encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Éditions Droguet-Arden/Fayard, 1989, p. 724.

227. Françoise Dolto, <<L'homme et son désir>>, *Christus*, no 18, 1971, p. 360.

228. <<... si le désir n'est défini qu'à partir d'un manque éprouvé par le sujet du besoin, comment pourrait-il se constituer autrement que négativement?>> Baldine Saint-Girons, <<Désir et Besoin>>, *Encyclopaedia Universalis*, Corpus, vol.7, France, 1995, p. 267.

<<manque-à-être<sup>229</sup>.>> Cela s'explique ainsi: la poursuite du désir produit des achoppements qui rendent compte de la présence d'un autre *en soi* et *par-devers soi*.

La radicalité avec laquelle le désir se coupe de l'achèvement est produite par cet *autre*. Pour être plus précis, l'*autre* est <<...cause du désir<sup>230</sup>.>> La pratique analytique entend lire cette <<cause>> en la séparant des divers discours qui tentent de l'assimiler<sup>231</sup>. Cela permet donc à la dimension du désir de se développer<sup>232</sup>. L'analyse fournit à l'*autre* un espace dans ce *manque radical*<sup>233</sup> où le désir est enraciné. Le sujet de la

---

229. <<... mais le désir n'est forcé dans son expansion que parce qu'il "force" déjà lui-même le pur manque-à-être et la simple souffrance d'exister.>> *Ibid.*, p. 268. Encadré dans le texte. L'expression <<manque-à-être>> est empruntée à Jacques Lacan, *Écrits, Op. cit.*, p. 655.

230. <<Ainsi, alors que le besoin crie et que la demande énonce, appartient-il au désir de révéler cette dimension non domesticable de l'homme qui fait d'autrui non l'objet ou le moyen, mais la cause du désir.>> *Ibid.*, p. 268.

231. <<La pratique analytique subvertit une éthique de la parole donnée visant à séparer l'objet du désir des divers discours qui tendent plutôt à l'assimiler.>> Guy-Robert St-Arnaud, <<L'Usage de la parole en psychanalyse>>, in *L'éthique de la parole donnée*, Collection Mystiques et Représentations, sous la dir. de Aldina Da Silva et de Christian Saint-Germain, Montréal, Publications MNH, 1998, p. 85.

232. <<Ce qu'une théorie analytique dit du désir ne doit être, au demeurant, ni dissocié ni isolé de la pratique de la cure analytique. Un concept analytique doit toujours garder une référence à l'expérience qui permet de l'élaborer.>> Jean-Claude Sagne, <<L'Esprit-Saint ou le désir de Dieu>>, *Concilium*, no 99, novembre 1974, p. 86.

233. <<...la psychanalyse introduit à quelque chose qui n'a jamais existé auparavant: au renoncement à l'objet perdu, et à l'acceptation du manque radical qui marque le sujet de la parole.>> Louis Beirnaert, <<"On-dit" sur la psychanalyse>>.

*parole en analyse* se libère de la contrainte qui le mettait sous la tutelle de l'objet et enclenche l'autre du désir.

#### 2.4.2) Chez Maurice Bellet

Les écrits de Maurice Bellet portent les traces du *désir*. Même si ce dernier prend des distances par rapport à ce concept<sup>234</sup>, il n'en demeure pas moins que l'utilisation est décelée dans son élaboration discursive. Sa référence est pourtant évidente. La citation suivante le prouve:

Et c'est dans le désir que se trouve la vérité de l'homme; le désir témoigne de la vie, de la naissance à la vie [...] ôter le désir, c'est ôter l'homme, c'est faire comme s'il n'était pas né...<sup>235</sup>

Sans s'attarder à une articulation précise du concept, Bellet en dresse cependant quelques aspects dans son livre *La Seconde Humanité*<sup>236</sup>. Il précise qu'il parle <<...indifféremment de besoin, d'envie et de désir<sup>237</sup>.>>

---

*Études*, tome 333, juillet/décembre 1970, p. 57.

234. <<Je me méfie du mot désir, car il est devenu passe-partout.>> Entretien, 29 octobre 1999. La même méfiance dans *Thérèse et l'illusion*. <<J'avoue me méfier du mot désir: il sert trop ces temps-ci, il fait mode et citation d'auteur.>> *Op. cit.*, p. 35.

235. *Le lieu perdu*, *Op. cit.*, p. 56.

236. *La Seconde Humanité*, *Op. cit.*

237. *Ibid.*, p. 27, note 1.



Une étude du règne de l'économie - qu'il renomme <<écorègne<sup>238</sup>>> - a permis de dévoiler les trois éléments suivants: besoin, demande et désir. Pour lui, le *besoin* se définit comme une aspiration ou impulsion qui exige [et se défait dans] la satisfaction [de manger, d'être soigné]. Et d'insister: <<tout ce qui est de l'homme peut être traduit en termes de besoin<sup>239</sup>.>>

Quant au désir, il en propose deux versants: le *désir-envie* et le *désir de fait*. L'*envie* récupère quelque chose du besoin mais en *demande* plus. Son principe est d'être satisfait immédiatement tout en réclamant davantage. L'*envie* produit une surexcitation où miroite un paradoxe: laisser croire que le *désir* est comblé en le gardant insatisfait afin de le tenir à sa portée.

Le *désir de fait* est relatif <<... à un manque qu'aucun objet ne saurait combler (il est désir du désir de l'autre, lié à l'ordre symbolique de la parole, etc.)...<sup>240</sup>>> Ce *désir de fait* renverse l'*envie*. Il refuse d'être complice d'une lueur illusoire où la <<*maîtrise de toutes choses*<sup>241</sup>>> est possible. Le refus de cette lueur confirme <<... qu'on ne *pouvait pas*

---

238. *Loc. cit.*, p. 30. Voir la note 61 de la page 34 du présent travail.

239. *Ibid.*, p. 49.

240. *Ibid.* Parenthèses dans le texte.

241. <<... comme une *maîtrise de toutes choses en vue de la satisfaction* des besoins et des désirs humains.>> *Ibid.*, p. 33. Souligné dans le texte.

satisfaire le désir...<sup>242</sup>>> Son caractère insatiable est révélé comme une impossibilité. Et le paradoxe satisfait-insatisfait le maintient constamment en tension.

Ces quelques lignes dressent le paysage auquel Bellet se réfère. Son concept de désir demeure tributaire d'une structure discursive élaborée à partir d'un volet psychanalytique. Nous avons déjà signalé qu'un certain rapprochement pouvait être fait avec la perspective psychanalytique de Jacques Lacan. Malgré la réserve de Bellet face aux travaux de ce dernier, nous maintenons qu'un emprunt est visible<sup>243</sup>. La triple dialectique du besoin, de la demande et du désir en est un exemple<sup>244</sup>.

Étant donné que la place du désir semble se faufiler dans l'arrimage du parcours discursif de Bellet, comment y est-elle intégrée? Quelques empreintes, laissées ici et là dans ses écrits, sont des bribes d'un entrelacement entre ce concept et l'expérience de foi. Notre travail va

---

242. *Ibid.*, p. 52. Souligné dans le texte.

243. Bellet n'a pas fait <<d'école psychanalytique>>. Il a lu Freud, un peu Lacan, et il a fait une analyse. (Entretien, 3 novembre 1999) Il accorde une importance particulière à son analyste, Robert Gessain, en lui rendant un vibrant hommage. <<Il est vrai que cet homme n'a fait que m'écouter. Et pourtant, *c'est de lui que j'ai entendu l'essentiel.*>> *L'Écoute, Op. cit.*, p. 198. Souligné dans le texte.

244. Dans <<Alliance et Révélation>>, Christian Duquoc n'hésite pas à mentionner que Maurice Bellet (avec A. Vergote) est parmi les auteurs qui font une <<analyse du désir, sous influence lacanienne.>> *Initiation à la pratique de la théologie*, Bernard Lauret et François Refoulé [dir.], tome II, Dogmatique I, Paris, Cerf, 1982, p. 30.

tenter de faire ce rapprochement dans les *Éléments de lecture II*<sup>245</sup>. Pour l'instant, regardons de plus près comment il peut être compris à la suite de Jacques Lacan.

### 2.4.3) Chez Jacques Lacan

La triade du besoin, de la demande et du désir a été mise en avant par Jacques Lacan. C'est sous le registre de ces trois éléments que se construit l'élaboration conceptuelle où le <<...don de la présence de l'autre<sup>246</sup>>> est mis en acte.

Qui est l'*autre*? La réponse nécessite un retour sur la dynamique de la triade. Un besoin exprimé rend présent la quête d'une satisfaction. Le nourrisson, par exemple, a *besoin* d'être nourri. Le langage de la faim exprime ce *besoin* qui veut être satisfait.

Ce premier mouvement ne s'arrête pas là. Il provoque chez l'*autre* [la nourrice] une réponse qui ne relève pas du besoin mais de la *demande*. Nourrir n'est pas seulement un geste comblant. Il collabore à la transmission d'une *demande d'amour* faite à la mère. La demande rejoint le geste de nourrir [le *besoin* de la mère de nourrir] mais aussi rencontre la

---

245. Voir la page 294 du présent travail.

246. Jean-Claude Sagne, <<Le symbole et la réalité psychique>>, *Chronique de psychologie religieuse, Le Supplément*, vol. 30, nos 120-121, mars 1977, p. 126.

*demande d'amour* de la mère envers son enfant<sup>247</sup>. Au fond, <<chacun demande à l'Autre cela même que l'Autre lui demande<sup>248</sup>.>>

Quant au désir, il est présent dans l'écart entre le besoin et la demande. <<Quelque chose de la demande n'est jamais satisfait, même après avoir obtenu réponse et même après que le besoin a été apaisé: voilà le désir<sup>249</sup>.>> C'est au *mi-lieu* de ces deux éléments que Lacan pointe le *désir*.

C'est ainsi que le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande d'amour, mais la différence qui résulte de la soustraction du premier à la seconde, le phénomène même de leur refente (*Spaltung*)<sup>250</sup>.

Revenons à la définition de l'*autre* et de l'*Autre* en montrant la différence. Le *a* minuscule désigne les personnes qui meublent le quotidien. Tous ces gens - ces <<porteurs d'être>>, selon l'expression de

---

247. <<Le cri de l'un vers l'autre ne porte pas essentiellement sur l'apaisement du besoin, soif ou faim [...] il est demande de son amour.>> Louis Beirnaert, <<Prière et demande à l'Autre>>, in *Du cri à la parole : Études de psychologies religieuses*, André Godin [dir.], Cahiers de Lumen Vitae, Bruxelles, Éditions de Lumen Vitae, 1967, p. 27.

248. *Ibid.* Majuscule dans le texte.

249. Michel Lapeyre et Marie-Jean Sauret, *Lacan. Le retour à Freud*, Collection Les essentiels Milan, Paris, Éditions Milan, 2000, p. 19.

250. Jacques Lacan, <<La signification du phallus. Die Bedeutung des Phallus>>, in *Écrits II*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 110.

Daniel Sibony<sup>251</sup> - se nomment frères, soeurs, parents, amis, voisins, enseignants... Tandis que le grand *Autre* se construit à l'intérieur de la triade mentionnée. Il est en rapport avec ce qui se passe lorsqu'une structure signifiante s'ouvre à la signification. Cela veut dire, lorsqu'un *signifiant*, ne pouvant se signifier lui-même, entraîne le *signifiant* suivant.

La chaîne signifiante est l'assise de la dynamique de l'*Autre* et du *désir*. D'après Lacan, cet *Autre* est <<le lieu où se situe la chaîne signifiante<sup>252</sup>.>> Dit autrement, là où se trouve une chaîne signifiante se trouve aussi l'*Autre*. Le *désir* intervient dans cette interaction. Il est une mise en acte<sup>253</sup> où l'*Autre* est là, à la portée de la main, mais pourtant absent de l'emprise. Entrer dans le jeu de la chaîne signifiante, c'est devenir différent<sup>254</sup>. C'est aussi, être confronté à l'*autre* par devers soi. Ce semblable est aussi habité par un *désir* et traversé par des chaînes signifiantes. En d'autres mots, habité par la recherche incessante de son propre *Autre*.

---

251. <<... porteurs d'être [...] Ce sont des fragments d'inconscient qui font corps.>> Daniel Sibony, <<Porteurs d'être>>, *Autrement*, Collection Mutations, no 162, mars 1996, p. 49.

252. Jacques Lacan, *Les quatre concepts...*, *Op. cit.*, p. 228.

253. <<Il n'est d'éthique que de la mise en acte du désir.>> Pierre Rey, *Une saison chez Lacan*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1989, p. 209.

254. <<Qu'irait-on faire sur un divan, n'était-ce pas y devenir *autre*, c'est-à-dire soi-même?>> *Ibid.*, p. 187. Souligné dans le texte.

L'*Autre* ne comble pas. Il contribue plutôt à soutenir une béance. Lacan soutient que <<la relation du sujet à l'*Autre* s'engendre tout entière dans un processus de béance<sup>255</sup>.>> Nous sommes donc *sujets d'une béance, d'un manque, troués d'une absence fondamentale où l'*Autre* s'écrit en s'effaçant<sup>256</sup>. Il est voué à s'effacer devant l'écriture afin de produire de la signification.*

## 2.5) En guise de retour

Le trajet que nous venons de suivre contribue à mettre en lien le parcours discursif de Bellet avec des éléments de la pratique analytique. D'un côté, il y a l'interrogation du rapport entre l'expérience de foi et la l'expérience analytique. De l'autre, nous voyons que les effets du langage nous aident à regarder de près les aspects de la dimension signifiante et du désir.

En guise de retour sur les propos de ce chapitre, revenons - dans un premier temps - sur la particularité de l'*après coup* qui se retrouve chez Beirnaert et sur le modèle de l'*après* chez Bellet. Dans un second temps, nous dégageons quelques remarques concernant la dimension du signifiant

---

255. Jacques Lacan, *Les quatre concepts...*, *Op. cit.*, p. 231.

256. <<L'autre est un morceau. Même pas un morceau, mais *le mot qui désigne ce morceau qui représente ce corps supposé incarner un sujet. Un signifiant, encore.*>> Pierre Rey, *Le désir*, Paris, Plon, 1999, p. 75. Souligné dans le texte.

dans les écrits de Bellet.

Chez Beirnaert, la division du sujet laisse place à une lecture en terme de dimension signifiante. Une convergence peut se dessiner avec le développement de Panier considérant le lecteur comme effet de sujet. D'un point de vue sémiotique, la construction d'une signification faisant suite à un acte d'interprétation chez Panier peut être lue, d'un point de vue psychanalytique, chez Beirnaert comme une mise en cause du signifiant qui marque l'avènement même du sujet dans sa division.

Le refoulement primaire (*l'Uverdrängung* de Freud) constitutif de l'inconscient est l'effet même de la prise du signifiant sur le sujet. Dès que celui-ci le frappe, il en résulte une division, une scission entre sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé<sup>257</sup>.

En d'autres mots, si l'organisation du sens d'un texte ne semble pas donnée d'emblée pour Panier, les effets réciproques de la foi et de la psychanalyse ne le sont pas davantage pour Beirnaert. L'un l'exprime avec les concepts de figures et de signifiant, repris de Hjelmslev et Lacan. L'autre le développe à partir d'un écart irréductible issu du rapport au signifiant. Dans les deux cas, il en résulte pour le lecteur un rapport non-immédiat au sens et au sujet. Considérer cet effet comme un simple donné dans un temps subséquent évacue la spécificité que le concept d'après-coup psychanalytique met en relief: <<Freud a marqué que le sujet remanie

---

257. Louis Beirnaert, <<Psychanalyse et vie de foi>>, *Op. cit.*, p. 139. Parenthèses dans le texte.

après-coup les événements passés et que *c'est ce remaniement qui leur confère un sens* et même une efficacité...<sup>258</sup>>>

À la suite de Beirnaert, deux conséquences peuvent être dégagées. Une première manifeste une dissolution de la certitude du sujet. La parole le scinde. Il y a une <<...prise du signifiant sur le sujet<sup>259</sup>.>> À son tour, la parole est scindée, séparée du champ où elle était énoncée. Une deuxième conséquence concerne la conception de la vérité. La vérité ne peut plus se réduire uniquement à une séparation exclusive entre vrai et faux. L'énonciation porte aussi une part de vérité qui ne se manifeste pas uniquement dans le contenu des énoncés. L'unique division du vrai et du faux s'estompe au profit de ce qui détermine les différents discours à leur insu. Les énoncés *sur* n'occupent plus la seule place prépondérante.

Chez Bellet, le modèle de l'*après* analyse interroge la place de l'expérience de foi dans une démarche analytique. Cet *après* pose la foi dans un ordre de succession. Ce développement successif suggère que la foi peut être, dans un même mouvement, isolée et récupérée dans un *après* qui tente de lui donner une signification. Considérant que Bellet adopte un point de vue critique vis-à-vis des modèles de concordisme, de différence irréductible et de succession, il ne préconise certes pas une

---

258. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973, p. 34. Nous soulignons.

259. Louis Beirnaert, <<Psychanalyse et vie de foi>>, *Op. cit.*, p. 138.



fixation de la pensée. La règle analytique de la libre association conduit plutôt vers une dimension signifiante du désir et de la parole qui interroge Bellet lui-même: <<...quand je dis les mots de la foi, qu'est-ce que je dis<sup>260</sup>?>> Ce qui est ici en cause, c'est un <<...sujet de la foi, dans son rapport réel avec sa foi<sup>261</sup>.>> Et pour en parler, il emprunte les mots d'une langue. Ceux-ci sont insérés dans une <<...“chaîne signifiante” où se dit sans jamais se dire l'inconscient<sup>262</sup>.>>

Même si notre auteur reprend les mots de <<chaînes signifiantes>>, il ne faut pas conclure qu'il souscrit d'emblée aux perspectives de Jacques Lacan et de Louis Beirnaert. Les deux exemples suivants incitent à la prudence d'autant plus que nous avons déjà souligné l'ambiguïté des termes employés par Bellet. La référence, ci-haut mentionnée, en est un premier exemple. Bellet parle du <<sujet de la foi>>, mais de quel sujet s'agit-il? Ce sujet est-il lui aussi pris dans la détermination du signifiant comme chez Beirnaert? Son surgissement advient-il au lieu même de sa division constitutive?

---

260. <<Incidences de la crise analytique...>>, *Op. cit.*, p. 44.

261. *Ibid.*, p. 45.

262. <<Le déplacement de la question>>, *Op. cit.*, p. 120. Encadré dans le texte.

La perspective de l'*Autre* forme un deuxième exemple, puisque l'épellation de l'autre - grand *A* et petit *a* - est indifférenciée chez Bellet<sup>263</sup>. Nous verrons plus loin que cette réticence à reprendre des distinctions qui relèvent d'un auteur en particulier peut exprimer un refus de réduire son parcours d'écriture à un contenu, qu'il soit théologique, philosophique ou psychanalytique. Bellet semble plutôt préconiser un mouvement d'écriture dont l'effet d'entraînement se conjugue avec des fragments de signification où une articulation est circonscrite autour d'un point-*lieu*. Déjà, nous y décelons un montage du <<parlécrire<sup>264</sup>>> où s'effectuent des effets de retour.

Les livres de Bellet font état d'une insistance. Ils marquent la nécessité d'être attentif à l'écho suscité par l'analyse et entendu dans l'*expérience de foi*. Encore plus, ils sont des traits d'une plume qui ne rabat pas les mots trop souvent entendus. De cette plume, pour le moment, nous disons qu'elle semble rejoindre <<...l'actualité même de l'efficacité de la

---

263. À la page 290 des *Éléments de lecture II*, nous verrons que l'épellation de l'autre - grand *A* et petit *a* - est indifférenciée chez Bellet. Quoiqu'il en soit, nous indiquons avec un grand *A* ce qui a trait à la dimension plus spécifique du signifiant.

264. <<Dans la pratique du thérapeute, au-delà du répétable que l'on fréquente, s'entrevoit l'émergence du dire en tant qu'événement ou avènement de l'Autre, qui par Lettre nous arrive; par potentiels de lettres illisibles ou déliées; à "parlécrire" du même coup. Et là où ça nous arrive, là par où ça cherche à arriver, là est un lieu...>> Daniel Sibony, *Jouissances du dire*, Collection Figures, Paris, Bernard Grasset, 1985, p. 208. Encadré et Majuscule dans le texte.

parole<sup>265</sup>.>>

Le point-*lieu* découpe une présence dans l'épaisseur des mots, et recueille quelque chose de l'*Autre*<sup>266</sup>. Pour appréhender cet espace, poursuivons le mouvement de l'écrit qui surgit de la lecture de certains textes de Bellet. Au lieu du désir, quelque chose d'un point-*lieu* insiste.

### [ Lecture d'une consigne

Comment aborder les deux prochains chapitres? Les perspectives théologique et psychanalytique sont le résultat de notre lecture. Il ne s'agit pas de résumés. À la suite de Benoit Lobet, nous disons que Bellet est <<irrésumable<sup>267</sup>>>.

Pour le moment, l'abord se fait par une porte empruntée à *l'histoire racontée* - du *racontage*, pour employer à nouveau cette expression. La résonance des mots a produit en nous cette histoire, écrite sous la forme du *verbatim*<sup>268</sup>. Du mot à mot qui n'en est plus un, puisqu'il contient notre perception.

---

265. Louis Beirnaert, <<Psychanalyse et vie de foi>>, *Op. cit.*, p. 140.

266. <<En ce sens, *le lieu est le point excentré où se noue le lien qui nous fait consister...*>> *Ibid.*, p. 209. Souligné dans le texte.

267. Recension du <<Christ>>, *La foi et le temps*, vol. 21, no 1, janvier/février 1991, p. 84.

268. Verbatim: compte rendu in extenso. *Le grand dictionnaire terminologique*. Office de la langue française. Février 2000. En ligne: <<http://www.grandictionnaire.com/>>. Consulté le 20 février 2000.

Pour produire un effet, l'écrit de ce qui suit peut se lire comme à voix haute. C'est d'un mouvement qui énonce que l'écoute permet d'entendre quelque chose de l'Autre, en un lieu étrangement situé <<au creux des reins<sup>269</sup>.>>

### **Fin de la consigne pour un itinéraire de lecture]**

À la suite de ce lieu de consigne, nous introduisons la partie théologique des écrits de Bellet. Il faut mentionner que dans l'ordre chronologique de publication, les livres étudiés ont été publiés avant ceux de la partie psychanalytique. Nous retrouvons *Le point critique* (1970), *Le déplacement de la religion* (1972), et la *Naissance de Dieu* (1975).

La lecture de ces ouvrages présente trois moments marquants d'une quête vis-à-vis une foi interrogée par une crise. Celle-ci est un point de départ (*Le point critique*). Elle est suivie d'une interrogation quant au lieu d'expression de la foi (*Le déplacement de la religion*), et d'une approche de l'expérience de foi vue sous l'angle d'une relation à l'autre et à Dieu (*Naissance de Dieu*).

---

269. Expression de l'écrivaine acadienne Antonine Maillet, prix Goncourt 1979.

## CHAPITRE III

### PERSPECTIVE THÉOLOGIQUE

#### 3.0) INTRODUCTION

Les trois ouvrages *Le point critique*, *Le déplacement de la religion* et *Naissance de Dieu* donnent lieu à la construction de figures signifiantes qui peuvent être lues comme un parcours d'écriture. Au premier abord, il apparaît que la thématique de la *crise* située au début du *Le point critique* convie à un passage. S'ouvre alors un *chemin commencé* qui, à la fin, est présenté avec la figure de la région. Cette dernière resurgit dès l'introduction du *Le déplacement de la religion*. À la première note de cet ouvrage<sup>270</sup>, Bellet fait référence à sa monographie sur *Le point critique* pour en faire *un point de départ*<sup>271</sup>, décrivant ce passage par *le point critique* dans

---

270. *Le déplacement de la religion*, *Op. cit.*, p. 42. Note 1.

271. *Ibid.*, p. 41.

la situation d'effondrement du contenu religieux. En terminant *Naissance de Dieu*, Bellet effectue une relecture de son parcours où <<les deux extrêmes coïncident>> en un *point de jonction*:

Evoquant la figure extrême de la "résurrection des morts", cet impensable, cet impossible, nous nous trouvons au terme du parcours que nous avons entrepris. Il semble alors que, par rapport à notre point de départ, qui est la crise actuelle, nous soyons en fait parvenus au plus lointain. Notre "traversée des épaisseurs" pouvait déjà paraître un immense détour; elle semble maintenant s'achever en dérive [...]

Or, si fort que ce soit, nous pensons au contraire que c'est précisément là, au plus lointain, que nous touchons le plus proche. Les deux extrêmes coïncident. [...] À ce "rien" que nous signifie initialement notre crise, correspond ce "rien" qu'est la "résurrection"<sup>272</sup>.

Ce passage par *le point critique* conduit à un curieux point de jonction puisque ce dernier mène au carrefour du rien, c'est-à-dire à *un point limite* dont la dimension déconcertante ne manque pas:

En ce point-ci, après le trajet que nous avons fait, la résurrection (ou, équivalamment, le "Dieu vivant", le "Dieu" dont la gloire est l'homme vivant), c'est plutôt *le déconcertant absolu, le point limite, absolument insaisissable*, à partir duquel, pourtant, se constitue la vie possible. Encore une fois, *rien - et pourtant tout*, mais *hors de prise*<sup>273</sup>.

---

272. *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 555. Encadré dans le texte.

273. *Ibid.* Parenthèses et encadré dans le texte. Nous soulignons.

Rien côtoie tout, sans cesser de ne pas se laisser saisir. Le style particulier de cette écriture suscite un mouvement. Soit le lecteur se désiste et le texte l'aura laissé dans une forme d'écueil par rapport au questionnement soulevé par l'auteur. Soit le texte convie et met le lecteur en chemin. Les voies d'accès à un tel chemin ne vont pas de soi, et spécifiquement dans le cadre d'une thèse. Aussi, il convient de préciser qu'il ne s'agit pas de faire une analyse statistique ou sémantique d'occurrences de mots, de dégager des thèmes, ou même de fournir un portrait de l'ensemble des figures signifiantes du corpus déterminé. Ce qui suit ne constitue ni un résumé, ni une analyse qui se voudrait exhaustive au plan des idées abordées, de leurs contenus et des enjeux qu'il soulèvent.

Notre perspective consiste plutôt à nous immiscer dans certains intervalles du trajet de l'auteur par le biais précis de ce qui déconcerte, c'est-à-dire de ce qui brise le rapport habituel à une signification fixée et préconçue. En somme, nous tentons cette voie de la dimension signifiante à l'instar du mouvement que nous cernons dans l'incessant hors-lieu, point-*lieu*, mis en route par Bellet lui-même.

### 3.1) LE POINT CRITIQUE<sup>274</sup>

#### 3.1a) Introduction: une crise<sup>275</sup>

Quelque chose se passe. Il y a une perte du goût de vivre. Une lassitude s'installe. Tranquillement, elle fait place à d'autres choses qui se nomment angoisse, indifférence, abandon... Ces mots sonnent faux car ils traduisent à peine ce qui arrive. Pour le moment, un thème revient à l'assaut: celui de crise. Pour être plus exact, un début de crise. <<Point.>> (p.28,167)

L'enjeu est de taille. C'est une sorte de <<point grave.>> (p.42) Loin d'être un moment passager où un certain doute s'installe, tous les recoins de la vie de l'homme<sup>276</sup> sont envahis. Une remise en question s'est lentement infiltrée dans son monde qualifié de chrétien. Jusqu'à présent, ce qualificatif identitaire lui était assigné sans concession. Depuis l'apparition de la crise, ce monde est ébranlé. Le monde chrétien est atteint

---

274. Étant donné que nous étudions des ouvrages spécifiques et que les rappels sont fréquents, nous indiquons à même le texte la ou les pages auxquelles nous nous référons. Dans les cas contraires, l'appel se fera en bas de page. De plus, il faut aussi noter que dans la section du Point Critique, nous avons porté une attention particulière au terme <<point>>, afin de démontrer que Bellet utilise ce terme à plusieurs reprises. La question du <<point>> sera abordée à la fin de ce chapitre dans la partie *En guise de reprise* et aussi à la page 271 du présent travail.

275. Les titres des sous-divisions sont de notre ressort.

276. Pour Bellet, le nom homme est employé au sens générique. Chez lui, <<l'homme "homo" est homme ou femme.>> À sa suite, nous l'indiquons ainsi dans notre texte. *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 82. Encadré dans le texte.



dans sa référence au Christ.

L'homme - ce chrétien *de nom* - porte les traces de cette crise. Et l'une de ses dérives conduit au malheur de sa foi. Pour être précis, le chrétien est en butte avec une crise dont la visée est le lieu de sa foi. <<...le lieu de la difficulté, c'est tout, c'est vraiment tout ce que la foi semblait viser, affirmer, fonder, croire enfin <sup>277</sup>.>>

Le malaise ne s'attaque pas directement au système doctrinaire chrétien, à l'institution, à des pratiques désuètes, ou à un manque d'ouverture face aux questions d'actualité. Ces différents angles d'approche sont intégrés dans un ensemble plus vaste. Il vise - <<la pointe>> (p. 244) - un système d'expression culturelle chrétien sur lequel le monde occidental est calqué<sup>278</sup>.

Ce système est ainsi décrit:

La foi chrétienne y est comme inscrite dans les choses mêmes, dans la matière. Le coeur de la ville est l'Église: autour, les maisons, les rues, le paysage sont marqués des signes du Christ. Les choses les plus profanes ont leur place désignée en cet ensemble, elles sont elles-mêmes objet de bénédiction<sup>279</sup>.

---

277. *Le point critique, Op. cit.*, p. 24.

278. <<L'articulation c'est la suivante: on parle d'une crise du christianisme, de l'Église et la foi. Ils sont dans une même chose, qui se pose dans la modernité: crise de la culture de l'Occident moderne, et conjointement la culture chrétienne dans cet Occident.>> Entretien, 3 novembre 1999.

279. <<Les oeuvres de foi>>, *Christus*, tome 21, no 84, 1974, p. 388.

Le *tout* porte une empreinte chrétienne, de telle sorte que ce pseudo-monde est un <<travestissement religieux.>> (p.174) L'ultime but de ce montage est d'être *le* lieu d'inscription - <<le point de départ>> (p.268) - de la référence au Christ. Celle-ci se trouve circonscrite par ce paysage immense qu'est le monde chrétien. Par conséquent, elle se perd dans l'anonymat et souscrit à une sorte d'évidence réductrice: être, à l'avance, déterminée.

En écho à une telle évidence, se dresse une foi déformée. Il est presque impossible de la définir. Au fond, à quoi est-elle renvoyée? (p.17) Dans l'univers chrétien où elle se sent impliquée en tout, elle croise quelque chose d'elle-même qui ne la concerne plus. Voilà *son point critique* (p.70,77,79,106,288): << quand la question de la foi est enfin posée de telle sorte que, si l'on ne peut y répondre par la foi, la foi meurt.>> (p.70)

Le noyau de la crise dévoile une fausse inscription. La foi n'est plus reconnue pour elle-même. Elle est définie par l'ensemble, et devient une donnée parmi les autres, confondue dans les repères d'un monde que l'on disait chrétien. L'écroulement de ce monde signe la fin de cette fausse inscription.

Ce procédé - une définition liée à l'ensemble - met la foi en péril. Elle se découvre impossible! Les mots du monde chrétien - résurrection,

rédemption, sacrements, péché... voire les noms de Christ et Dieu<sup>280</sup> ne parviennent plus à dire la foi. Pour être précis, la foi s'est absentée des mots du langage chrétien. Ces derniers la ramènent constamment à autre chose. En un sens, ils ne la rejoignent plus.

À la place d'être complice d'une conclusion fatidique, la foi se départit d'un lieu précis. Elle se sépare du monde. Cela marque le refus d'être dépaysée par un <<brouillage de surface>> (p.176) où une partie d'elle-même est escamotée. Sa libération la rend <<sauvage.>> (p.78) En somme, elle n'a plus d'appuis. Sa direction est ailleurs, hors du <<...système d'où précisément, on [l'homme] est sorti.>> (p.16) Désormais, le chrétien reconnaît ne plus savoir ce qu'il croit ou, tout simplement, s'il croit. (p.20) C'est <<en ce point>> (p.92,95,192,297) donné que l'impossible de la foi devient la décision de l'impossible. (p.82)

### **3.1b) La décision: de l'impossible et de la vérité**

La décision de l'impossible rappelle à l'homme qu'il <<n'a pas d'autre recours.>> (p.82) Il ne possède plus rien et perd ses <<points de repère.>> (p.254) C'est une sorte de mise à nu, vidée d'un certain contenu *sur* la foi. Elle lui rappelle aussi qu'une autre décision l'attend. En principe, cette

---

280. <<Qu'il y a, quant à Dieu, une proposition incontestable et une seule: Dieu est un mot de la langue française. Que la signification du mot Dieu est équivoque.>> *Théologie Express*, Collection Connivence, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p. 13.

dernière précède celle de l'impossible, puisqu'en elle se joue l'enjeu de la vérité. (p.91)

La décision de la vérité est un mode d'existence. Elle ne demande qu'une chose: être disposé à <<aimer, chercher, choisir [...] sans se laisser arrêter par rien, sans consentir à aucune arrière-pensée ou restriction mentale, sans s'effrayer d'aucun risque.>> (p.92) Au fond, l'homme accepte d'être là où il est, vis-à-vis une certaine solitude où << nul ne peut être à sa place.>> (p.108) Un <<point où tout retour en arrière est impraticable.>> (p.31)

Que lui reste-t-il? Il ne faut <<point>> (p.119) chercher du côté d'un résidu, un savoir par exemple, laissé intact par la crise. La prétention à un <<savoir>> (p.84) a été balayée. <<Il n'y a point de reste...>> (p.102) Le reste se présente comme un non-dit de la foi. Le travail de la vérité est de faire re-survir ce non-dit<sup>281</sup>.

Pour le moment, la foi se tient hors d'un lieu précis - <<qui ne touche point la réalité>> (p.232) - et opère un glissement vers une manière d'être présent au monde, nommé *réel*. Cette présence n'est pas une adaptation - nous <<n'y revenons point>> (p.121) - au mouvement actuel de l'histoire; en quelque sorte, un retour du revêtement religieux sur le monde.

---

281. Le thème des résurgences sera abordé dans le *Déplacement de la religion*. Voir la page 125 du présent travail.

La foi cible le réel dans une <<région>> où personne n'est dispensée d'aller. Cette <<région du zéro>> (p.91) - ce <<point zéro>> (p.81, 84) - est logée au centre des oppositions<sup>282</sup> et est désignée comme un *entre*. Par exemple, elle va disjoindre deux aspects liés à la foi. D'une part, il y a l'explosion interne du langage reçu, et d'autre part, la possibilité d'une ouverture à une <<première vérité<sup>283</sup>.>> En s'y attardant de plus près, ces aspects sont la traduction de tensions qui prennent racines dans la négation et le renoncement.

Les tensions de *l'entre* s'expliquent ainsi. La négation veut revenir en arrière en rendant inefficace ce que la crise du langage de la foi a soulevé. En donnant une fausse teinte à cette crise, celle-ci n'est plus qu'un moment difficile, voire provisoire, qui va s'estomper. Le renoncement à cette fausse teinte reconnaît la possibilité d'une ouverture [à une <<première vérité>>].

Au *point où il en est* - ou <<au point où nous en sommes>> (p.44, 194, 280) - l'homme n'envisage pas l'éventualité de la négation. Il y renonce en décidant plutôt de retrouver un certain goût de vivre, marqué

---

282. <<Elle est dans le réel même. Elle passera donc *entre* le mensonge et la vérité, *entre* la mort et la vie, *entre* le désespoir et l'espoir créateur, *entre* l'emmurement en soi et la reconnaissance d'autrui, *entre* la lâcheté résignée et le courage du possible.>> *Le point critique, Ibid.*, p. 90. Nous soulignons.

283. <<En somme, la première vérité, c'est "n'importe quoi"; non pas du tout que chacun aille à sa fantaisie, certes non! Mais en ce sens que, au coeur de la décision de l'impossible, et par cette décision même, on est prêt à toute vérité, même si elle est absolument déconcertante... >> *Ibid.*, p. 105. Encadré dans le texte.

d'une blessure. Celle-ci l'incite à <<jouer>> (p. 118) sa vie dans un élan:  
un *plus de vie*.

C'est déployer son énergie, connaître la joie et la peine, aimer, s'exprimer, créer, combattre, aller de l'avant sans être sûr d'avance de réussir, se laisser aller à ce qu'on porte au fond de soi, espérer sans savoir, refuser de mourir, goûter ce qui vient, ne pas maudire son plaisir, surmonter l'amertume et la désolation, se réjouir du monde et des hommes, aimer comprendre, voir ce qui est bien, prendre son temps, haïr la contrainte, la sottise, le bas ressentiment, être prêt à tout ce qui a saveur et force. [...] traits toujours partiels et contestables, [de] ce qu'est l'amour de la vie. (p.116)

Dans quel contexte se situe ce *plus de vie*? Le quotidien et l'immédiat en tracent les contours.

### 3.1c) Le *ceci*: le quotidien et l'immédiat

Le *plus de vie* signifie l'acceptation de la vie telle qu'elle se présente dans le <<*ceci*<sup>284</sup>>> du quotidien. C'est à cet endroit - dans <<cette réalité qui se donne à tous... >> (p. 176-177) - que se compromettent le travail, la politique, la science, l'art. Là - <<à ce point>> (p.180,191,195) - où l'homme vit et prend corps. Au fond, le <<*ceci*>> est l'ancrage de la vie prenant forme sous le nom d'expérience.

Par contre, le paradoxe du <<*ceci*>> est d'avoir une référence immédiate et parfois satisfaisante. (p.130) Pour enclencher l'expérience,

---

284. <<*Ceci*, c'est ce que je puis faire, dans l'immédiat le plus quotidien, pour que toute ma "décision" prenne corps.>> *Ibid.*, p. 131. Souligné et encadré dans le texte.

l'homme doit abandonner l'immédiat. En somme, *faire expérience*, c'est renoncer à l'immédiat comme *lieu*, même si c'est la seule possibilité qui lui reste. Le renoncement a pour effet de *pousser plus loin*, vers l'ébauche d'un <<commencement>> (p.160). Celui-ci se présente sous des traits contraignants: accepter de <<n'être ni invulnérable, ni impeccable, ni infaillible.>> (p.133)

A court terme, il faut accepter la situation telle qu'elle se présente, et donc résister (une fois de plus!) à la tentation de la dissoudre. A long terme, au contraire, il faut chercher une manière d'être en la foi profondément différente, où la scission encore présente sera surmontée; la tentation est cette fois inverse: dans la volonté de s'arrêter à un équilibre, qu'on sait précaire, mais qui, après le désarroi extrême, constitue tout de même un repos. Ainsi ce qui est sûr à court terme est dangereux à long terme, et vice-versa. Mais cet inconfort est sans doute la condition d'une démarche réelle. (p. 166)

Dans cet état d'inconfort, peut-on faire un lien entre la foi et l'expérience? En d'autres mots, la foi peut-elle se traduire en terme d'expérience?

### **3.1d) L'expérience et la foi**

L'ouverture à l'expérience entraîne la conséquence suivante: la foi est posée en relation avec une expérience qui s'enracine dans le monde. Dès lors, l'homme se retrouve face à une situation dualiste. En même temps que sa foi se retire du monde, elle y revient par le biais de

l'expérience. L'homme est dans un entre-deux: <<... il est à la fois référé à la situation antérieure et à l'exigence nouvelle et radicale de la foi, mais sans [...] être tout à fait libéré... >> (p.184)

Cette façon d'envisager l'expérience et la foi mène à l'ambiguïté et à l'abstraction. La foi est rejointe en *un quelque part* indéterminé. L'inconfort et l'agacement sont présents sous le caractère insolite d'une foi qui n'a plus de lieu, et d'une expérience qui paraît évasive. (p.197) Les mots du langage manquent. On assiste alors à une crise du langage.

La pointe de cette crise vise le *et*. La foi ne semble pas avoir de lien avec l'expérience. Elle refuse un retour en arrière et d'être encore réduite au monde. Si une association avec l'expérience est possible, elle se fera par un seul biais: le *différent*. Il n'y a <<point d'autre accès.>> (p.278)

La parole est expérience. Ces mots que je dis, que j'écris, cette conversation, cet exposé, ce livre, ne sont pas la simple expression des <<choses>> déjà toutes faites ailleurs. Et le travail de la parole n'est pas seulement affaire de technique, comme s'il s'agissait seulement de bien présenter les choses apprises, de s'adapter à l'auditoire, etc. Ce travail est mise en oeuvre de la décision de l'impossible; c'est en lui que je reconnais la parole de l'autre, que je me modifie moi-même. (p.238)

Cette <<parole en situation<sup>285</sup>>> déplace le langage reçu<sup>286</sup>. Ce

---

285. <<C'est une parole en situation. Ou plutôt (puisque c'est la condition de toute parole) cette parole-ci reconnaît sa situation, l'accepte, et en tient compte en ce qu'elle dit.>> *Ibid.*, p. 238. Parenthèses dans le texte.

286. <<La relation au langage reçu est donc loin d'être simple. [...] il nous faut insister sur le péril qu'entretient l'obsession du contenu. On veut savoir, on



dernier - <<langage qui n'a point>> (p.248) - est dirigé vers quelque chose de plus fragile: une parole qui se donne *dans* la différence. (p.228) Ce déplacement crée une distance dans laquelle *tout* peut venir au jour. (p.210) La distance est une brèche laissée ouverte dans le langage. La parole s'y insère et côtoie des écueils. Ils sont les produits d'une rencontre avec *l'autre*.

Dans la construction du langage, *l'autre* est porteur d'une parole. Il est impliqué dans sa parole et renvoyé à lui-même. Cet *autre* est <<n'importe qui [...] me concerne<sup>287</sup>.>> Seuls << ...ses gestes, sa présence, l'oeuvre de ses mains...>> (p.215) sont la traduction de sa condition.

Au fond, l'acceptation d'une condition d'homme:

... s'accepter comme homme, avec tout le risque, toute l'angoisse qui se lie à une telle acceptation; et non pas se définir commodément, réduire le sujet au <<chrétien>>, à <<moi selon moi-même>> ... (p.247)

Cette condition d'homme devient, pour ainsi dire, un lieu. Lieu paradoxal où s'entend la << ... contestation première de tout lieu<sup>288</sup>.>>

---

veut tenir quelque chose, on veut déterminer le "noyau de la foi." Or il faut y renoncer.>> *Ibid.*, p. 232. Encadré dans le texte.

287. <<... je ne peux exclure personne, tout être humain a droit à la parole, et non de cette façon vague, vite déclarée "universelle", qu'on ne reconnaît en droit que pour la récuser en fait, quand l'autre se met vraiment à me parler de ce qui me concerne.>> *Ibid.*, p. 216. Encadré dans le texte.

288. <<Si donc on accepte que ce soit là que la parole de l'autre, la parole qui suscite la foi [...] ait à nous parler, on peut dire que c'est en hommes, au sein de

### 3.1e) Conclusion: la relation à l'autre

La crise du monde chrétien a jeté l'homme [et sa foi] hors d'un lieu déterminé. Les assises s'écroulent. L'espace de la foi s'est nettoyé de son contenu. Il n'y a plus d'appuis du côté des préalables et des formules toutes préparées.

Malgré ce vide, un quelque chose d'elle-même est demeuré en <<suspens<sup>289</sup>.>> Logée au creux de l'homme, la foi devient disponible à ce qui se passe *dans* cette condition d'homme. Pour y arriver, l'expérience lui offre une porte d'entrée. Vue sous cet angle, la foi devient *expérience*.

Ainsi comprise, *l'expérience de foi* va impliquer un retour de la foi sur elle-même. Ce retour mène à des découvertes dont le sens se déploie dans un <<après.>> (p.286) Les mots sont revisités afin qu'ils puissent dire autre chose. (p.303) Le propre de l'expérience est de soulever ces mots, de les poser en référence à l'autre<sup>290</sup>. C'est là - en ce <<point décisif>> d'une relation à l'autre (p.302) - qu'est rendue possible l'ouverture nécessaire où aucune parole n'est perdue.

---

notre condition d'hommes, que nous l'entendrons.>> *Ibid.*, p. 258.

289. << ... ce "suspens" subsiste comme une structure permanente de l'expérience.>> *Ibid.*, p. 293. Encadré dans le texte.

290. << ... puisque l'expérience, par la parole même où elle s'exprime, témoigne de son ouverture, de sa référence à l'autre, et sous la double dimension: l'Autre qui le premier parle, les autres qui répondent en leur parole singulière pour reprendre et redire la parole originelle.>> *Ibid.*, p. 296.

## 3.2) LE DÉPLACEMENT DE LA RELIGION

### 3.2a) L'introduction

Quel est le premier rapport à la foi? Quelle est sa référence? La mise en place d'un lieu passe par ce qui fonde la foi. (p.151) Le fondement - dans le sens fondamental et non historique<sup>291</sup> - est la recherche d'une présence, d'une <<intuition première<sup>292</sup>.>> Cette présence récupère de manière bilatérale les mots de la foi et ce à quoi ils renvoient.

### 3.2b) L'ébauche d'un lieu: l'en-deçà

L'homme cherche des points de repère. Il cible à peine quelques bribes de ce que peut être sa foi. Il la résume ainsi:

*La foi n'est donc pas, ici, <<quelque chose>> dont on saurait déjà tout, en tout cas le bon et rassurant essentiel, pour se demander ensuite ce qu'il en advient <<dans telle ou telle expérience>>. Elle est le mouvement même, elle est la traversée de l'ambiguïté quant à son sens et son lieu, elle est donc ce chemin où, le Christ ne cessant de l'inspirer, même au coeur de la nuit, la quête ne cesse pas, qui mène au Christ selon l'Esprit<sup>293</sup>.*

---

291. <<Elle est un acte, une création, une origine - et origine non point au sens historique, mais au sens fondamental: ce par quoi une région apparaît ...>> *Le déplacement de la religion, Op. cit.*, p. 209.

292. <<... la grande affaire n'est pas de [...] savoir comment on peut se dire chrétien. C'est plutôt d'être chrétien, ou même, car la formule est encore équivoque, de vivre selon la signification que "l'intuition chrétienne" peut prendre aujourd'hui dans le monde.>> *Ibid.*, p. 149. Encadré dans le texte.

293. *Ibid.*, p. 32. Souligné et encadré dans le texte.

La référence au Christ est mentionnée sous de vagues traits. (p.42)  
 Elle semble avoir le même statut que la foi: être nulle part à sa place, de sorte qu'elle est située dans un <<hors-lieu<sup>294</sup>.>>

Que reste-t-il à l'homme? Il a un endroit appelé le monde.

<<Être présent au monde>> [...] donc, pour commencer, accepter d'être effectivement dans le monde, reconnaître la place, le rôle, les tâches qui s'y indiquent pour nous. C'est ensuite, *opérer là ce que la foi veut y opérer*, en sorte que la signification de la foi peut y être perçue au sein de la réalité... (p.146)

Ce retour au monde peut paraître suspect. D'autant plus que la foi n'y est plus! Deux choses sont à retenir.

Premièrement, l'homme habite le monde! Il ne peut s'éloigner de cet habitat. Cette proximité les rend co-existants. Le monde est le lieu de l'homme, son ancrage. Donc, si une rencontre est possible entre l'homme et la foi, elle se fera à l'intérieur de ce monde. Dans ce cas-là - deuxièmement - ce n'est pas une ré-appropriation de la foi. Encore moins, une re-définition de la foi par le monde.

Comment reconnaître la différence entre un monde où la foi est perçue comme une croyance, un <<amas de choses à croire<sup>295</sup>>>, et un

---

294. <<La foi naît là où n'a pas pris forme et figure ce qui "mettre de l'ordre" dans les choses humaines, en un lieu hors de tout lieu, si l'on peut ainsi forcer le langage pour désigner l'origine, la naissance d'un "nouveau monde".>> *Ibid.*, p. 43. Encadré dans le texte.

295. <<...la "foi" n'est plus une démarche, une expérience se comprenant, mais un amas de "choses".>> Cette expression est empruntée au livre *Naissance*

monde qui permet à la foi de découvrir *son* lieu? La différence est perceptible dans un endroit inédit, un <<en-deçà<sup>296</sup>.>>

La première caractéristique de ce lieu alternatif est de délier les tensions classiques: foi et raison, foi et religion, naturel et surnaturel, temporel et spirituel..., même l'opposition entre théisme et athéisme éclate<sup>297</sup>. En fin de compte, une sorte de table rase où l'homme et la foi commencent à neuf. (p.50)

La deuxième caractéristique est la libération de tensions cachées et difficiles à contrôler. Cette pulsion vitale, proche de l'*érotisme*, s'apparente à <<l'anarchie du désir.>> (p.61) C'est un appétit sans mesure, enclenché par une impulsion à vivre, à aimer, à créer, à construire. Cette puissance incontrôlée est presque insoutenable. Avant la crise, elle était canalisée par le monde chrétien<sup>298</sup>. Maintenant, cet *Éros* conduit à une conséquence alarmante: frôler une certaine démesure causée par la perte de toute direction.

L'ouverture spontanée de <<l'en-deçà>> abât tous les acquis. (p. 72)  
La foi paraît surgir <<partout>> et <<nulle part>>. (p.42-43 et 53) Il y a

---

*de Dieu, Op. cit.*, p. 397. Encadré dans le texte.

296. L'<<en-deçà>> s'écrit dans un seul mot. *Ibid.*, p. 42.

297. *Ibid.*, p. 43.

298. <<L'érotisme apparaît comme l'échappée furieuse, incontrôlée, d'une puissance de vie qui s'orientait ailleurs (mais où? où, *réellement?*).>> *Ibid.*, p. 62. Parenthèses et souligné dans le texte.

quelque chose d'incohérent dans cette façon d'appréhender la foi. Le scepticisme s'installe. Ce contact *direct* avec ce que peut signifier la foi, conduit à de l'imprévu.

L'une des conséquences de <<l'en-deçà>> est de provoquer un effet d'entraînement qui élude la distance nécessaire entre la foi *et* des lieux possibles où cette dernière peut surgir. Le *et* se trouve évacué au profit d'une juxtaposition où une comparaison s'installe entre la foi et son lieu d'émergence. Il y a un passage de l'un à l'autre sans distinctions. L'exemple de la résurrection éclaire cet enjeu.

Dans l'attitude comparatiste, il y a, d'une part, ce qui nous est enseigné sur la Résurrection, avec les aspects historiques et dogmatiques de cet objet de foi; et, d'autre part, la vie telle qu'elle est. On s'efforce de passer d'un registre à l'autre par une sorte d'analogie, jamais vraiment explicitée. On dit: de même que le Christ est ressuscité, ressuscitez en vos vies, mourez au péché, à l'égoïsme, à l'argent. Ou, dans le sens inverse: chaque fois que vous accédez à plus de vie, chaque fois qu'un fait de vie montre un être émergeant de l'épreuve, retrouvant la joie, découvrant l'amour, etc., c'est la résurrection du Seigneur. (p.74)

D'un côté, la perspective de <<l'en-deçà>> renvoie à une référence immédiate, et de l'autre, se profile la comparaison des termes à partir du modèle <<parallélisme psycho-physiologique.>> (p.77) Ces premières tentatives d'émergence de la foi - du côté du spontané ou de la méthode comparatiste - soulignent le caractère équivoque du *lieu*. Elles ne réussissent pas à définir la foi. Pour l'instant, ces tentatives semblent

étiquetter la foi de général. La foi est statuée sans référence à quoi que ce soit, et surtout, <<...sans référence à celui ou ceux qui la posent, à leur *situation.*>> (p.41)

### 3.2c) L'errance de la foi

Dans l'arène de <<l'en-deçà>>, l'homme est dépaycé. Sa foi [ou ce qu'il en reste] est errante. L'insupportable est évident. Il cherche des avenues et des compromis au sein même d'une foi chancelante et nouvelle en son abord<sup>299</sup>.

Dans ce chaos, une question de point de départ fait surface: *par où et par quoi* commence-t-on? L'homme fait face à un problème *d'ordre*. Il se décrit ainsi:

Faut-il donc <<partir>> des <<problèmes humains>>, des <<grandes questions de l'homme>>, de <<l'expérience>>, <<l'existence>>, <<la relation humaine>>, <<la dimension métaphysique>>, la <<transcendance>>, etc.? Ou faut-il partir résolument de l'expérience de foi? [...] Ou s'inspirer de la succession biblique [...] Ou bien encore [...] reprendre l'ordre adopté par les grands théologiens ou les grands spirituels [...] Et peut-être, en fin de compte, avons-nous à inventer l'ordre qui nous convient aujourd'hui, selon notre expérience actuelle, dans la situation qui est la nôtre? (p.47)

---

299. <<Tout ce qu'on peut, pour soi-même et *a fortiori* pour autrui, c'est aider à cette "révélation" de la signification, c'est donner à "entendre", au sein de l'expérience, ce que peut dire, à chacun, ce qui fut dit une première fois par et dans le Christ.>> *Ibid.*, p. 72. Encadré et souligné dans le texte.

La question de l'ordre paraît subversive. Elle ne fait que rendre compte de la risible exigence humaine à savoir comment procéder. (p.59) L'homme se méfie de cette apparente exigence. De toute façon, elle procède par contradiction. En suggérant un ordre, elle ne fait que reprendre à son compte la problématique du lieu. Dit autrement, elle reprend la place laissée vacante par le monde chrétien.

### 3.2d) La résurgence: structure du lieu

La résurgence prend forme autour d'une structuration de lieu. Elle apparaît dans une <<région connue>> afin de rendre compte de ce qui se dit de l'expérience de foi<sup>300</sup>. Elle sert de lieu d'insertion à la foi en même temps qu'elle tente d'en définir les contours. Le terme région est un peu inapproprié, puisqu'il semble désigner un endroit statique<sup>301</sup>. Au contraire, l'enracinement de la résurgence se fait dans un monde qui bouge. Ce terreau humain, appelé la <<vie>> (p. 93), l'empêche de se figer.

---

300. <<La résurgence est l'apparition d'emblée, dans un champ réel, quel qu'il soit, de la signification évangélique...>> *Ibid.*, p. 73. <<La résurgence, c'est d'abord la découverte des significations que peut prendre la foi chrétienne, en la région qui s'ouvre.>> *Ibid.*, p. 122.

301. Indifféremment, les termes de région, de lieu et de champ s'entrecroisent. <<La région n'est point ici une part d'un territoire, qu'on pourrait définir par ses frontières [...] Elle est, en vérité, une manière d'organiser le tout, une perspective telle que tout peut se définir par rapport à elle.>> *Ibid.*, p. 159.



La foi, dans la résurgence, tient un rôle de *second plan*. Elle est présente sous le couvert du *jeu* de l'ensemble tout en demeurant sous la tutelle de la région dans laquelle elle est inscrite. C'est une sorte de mise en scène presque analogue au monde chrétien duquel elle s'est retirée.

Cette étrange ressemblance donne à penser que la résurgence est une transposition du monde chrétien: simple glissement d'un champ à un autre. Et pourtant, la résurgence comme telle se démarque du champ chrétien. La théâtralité du jeu est vite démasquée lorsque la foi se *déplace* d'une résurgence à une autre. Cela permet à cette dernière de ne pas être incorporée.

De quoi relève la facilité avec laquelle la foi est facilement récupérée par une résurgence? La raison est culturelle: la foi est fait culturel. Les influences visibles et invisibles laissées par un monde chrétien sont toujours présentes.

... telle, par exemple, l'importance des thèmes chrétiens en philosophie, en art... influences inaperçues ou inconscientes: ainsi la moralité courante en Occident est dépendante de la formation chrétienne de ce même Occident [...] Cette dimension culturelle comprend même le post-christianisme ou l'anti-christianisme, dans la mesure où ceux-ci sont relatifs, consciemment ou non d'ailleurs, au christianisme. (p.98)

Qu'est-ce à dire? Quelles en sont les répercussions? La foi est éconduite vers un *état de fait*: être une croyance parmi les autres. (p.101)  
Elle est reléguée à une sorte d'anonymat culturel. Ce qui est dit d'elle - les

mots de la foi - s'ajoute au cadre dans lequel elle est intégrée.

### 3.2e) L'exemple du politique

La résurgence politique indique ici un champ de travail, une région, enfin <<une manière d'être-au-monde.>> (p.107) Son but est d'éveiller l'homme dans ce qu'il vit. (p.112) Étant donné l'engagement du politique vis-à-vis des causes de l'homme, cette résurgence prétend s'insérer partout<sup>302</sup>. Si <<tout>> semble passer dans le politique<sup>303</sup>, la foi n'y fait pas exception. La conséquence d'une telle prise en charge est une gouverne politique au profit de la foi.

Il suffit de prendre un exemple du langage chrétien pour constater les incidences du politique sur la foi. Comment le <<dogme de la Rédemption<sup>304</sup>>>, à titre d'exemple, peut-il être repris dans une région où le politique<sup>305</sup> est impliqué? L'utilisation de ce terme à l'intérieur de l'agir politique peut facilement dériver vers une cause politique. La rédemption

---

302. <<Il n'y a qu'un monde, un monde humain, et le seul chemin réel pour percevoir cette unité, c'est d'accepter que le lieu de la signification décisive soit politique.>> *Ibid.*, p. 119.

303. <<Tout passe dans le politique.>> *Ibid.*, p. 114.

304. Cet exemple a été emprunté au livre *Naissance de Dieu*, *Op. cit.*, p. 383-384. Majuscule dans le texte.

305. <<Le politique, plutôt que la politique. Artifice de langage, peut-être un peu facile, pour indiquer du moins ceci: la "région" en cause ne se ramène pas plus "à la politique", au sens usuel, que la "région éthique" ne se confondait avec la "morale".>> *Le déplacement de la religion*, *Op. cit.*, p. 114.

où <<le Christ seul nous sauve du péché<sup>306</sup>>> devient un slogan pour un langage politique ambivalent. <<Être sauvé du péché>> se transforme en un *comment* <<être sauvé.>>

Le politique va tenter d'y répondre par différents moyens: la mise en place de mesures sociales, l'aide humanitaire, l'équité salariale... Au demeurant, ces causes sont nobles. Cependant, l'agir politique répond aux questions du comment la foi *se vit* et à *quoi* elle se rattache. L'implication de l'homme dans ces réponses a disparu. Encore plus, qu'advient-il de la signification <<être sauvé>> lorsque, par exemple, les mesures sociales ne fonctionnent pas? Dans la plupart des cas, les représailles ternissent la foi.

### 3.2f) L'éthique et l'amour

L'étroite collaboration entre la foi et le politique conduit à reconnaître une similitude dans leur expérience respective. Cette dernière emprunte à des critères communs: l'éthique et l'amour.

En bref, l'éthique confirme l'orientation de l'homme engagé dans un monde où l'économique, le social et le politique s'entrecroisent. (p.113) Quant à l'amour, son apport contribue à rendre compte des modalités qui valident la résurgence. Leurs formes varient. Elles se retrouvent dans le dialogue, les conflits et leurs solutions, la dépendance et son refus...; ou plus encore, dans des exemples bien connus comme la <<charité>> et

---

306. *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 384.

<<l'amour du prochain<sup>307</sup>.>>

Ces modalités confirment que l'expérience signifie ceci: être en dialogue avec l'autre, avoir des conflits et de les résoudre, vivre de la dépendance et de s'en sortir, aimer et d'être aimé... En résumé, l'expérience est perçue comme un engagement dans un monde où la foi croise constamment la possibilité de resurgir quelque part, par exemple dans le politique. Si tel est le cas, la foi demeure toujours à la remorque de la résurgence à laquelle elle est associée.

Face à ce dilemme, l'homme doit prendre une décision.

...une *décision*, qui n'a plus grand-chose à voir avec la raideur volontariste, mais qui n'en est pas moins réelle. Car il est vrai que, pour en être là, il a fallu renoncer à l'illusion du décret tout-puissant de la volonté, comme s'il dépendait de nous que la vérité nous appartienne. La décision est plutôt une orientation sans cesse maintenue et retrouvée, une disponibilité à [...] où l'on reconnaît, par l'attitude qu'on prend, que tout ce qu'on pourra atteindre est, aussi bien, un don. (p.78)

Si l'expérience de foi demeure sa préoccupation, elle doit se découper à même cette décision. Loin d'associer sa foi à une projection sur une résurgence donnée, l'homme découvre plutôt une orientation à suivre. Elle se compose d'un mouvement opérant qui déplace la conduite de l'homme envers les autres hommes. En somme une <<... orientation [ou]

---

307. <<On commence par percevoir, comme sens de la foi au sein de l'expérience, "la charité", "l'amour du prochain". Et c'est en insistant dans cette voie [...] en cherchant enfin ce qu'il y a à faire, qu'on passe au politique...>> *Le déplacement de la religion, Op. cit.*, p. 114. Encadré dans le texte.

aucun doute n'est possible: il s'agit de l'humanité réconciliée, délivrée de l'exploitation de l'homme par l'homme, etc.>> (p.118)

### **3.2g) L'expérience: un déploiement de sens**

Le langage de l'expérience appartient au monde analytique. (p.120)

Il y prend sa consistance.

Il y a une structure de l'expérience [...], en son mouvement même, que l'épreuve analytique permet de discerner. Cette structure, on en reconnaît la présence en ce qui s'indique, sans s'y enclorre, dans le mouvement premier et originaire du christianisme. C'est elle qui importe, et non de ratifier, en idée ou dans un comportement régi par une <<morale>>, un contenu religieux fixe, forcément aliénant. (p.124)

L'analyse déplace le lieu où l'homme tente de rejoindre <<...“l'objet” qui mettrait fin à toute faille et comblerait tout vide...>> (p.123) Dans ce cas-ci, l'objet est identifié à la foi.

La pratique de l'analyse n'encourage pas un discours *sur* la foi en tant qu'objet. De plus, elle n'éluide pas la foi. Cette dernière est reçue, *en l'analyse*, comme faisant partie d'une expérience où l'homme est concerné. Celui-ci se retrouve face à lui-même et vis-à-vis d'un déplacement extrême. Le lieu de la foi et la question du sens ne font plus partie des *discours sur*. D'ailleurs, ce double déplacement entérine ce qui était déjà perceptible dans la crise, à savoir que la foi:

... échappe à son dire et s'échappe à elle-même en ce qu'elle a de décisif; c'est pourquoi nous la *connaissons ailleurs qu'en son lieu apparemment évident*; nous la connaissons dans une expérience qui, par sa référence à l'inconscient, rouvre pour nous la région où cette expérience peut être expérience... (p.125)

Le déploiement de sens, proposé par l'analyse, empêche l'inévitable paralysie de la foi à se complaire dans autre chose. Le <<mythe>> (p.127) nous sert d'exemple. Un présupposé contraignant le caractérise comme frôlant la <<construction imaginaire<sup>308</sup>.>> Le sens se clôt sur lui-même dans une signification donnée par la construction. Si la foi se complaît dans cette construction mythique, elle meurt. Tandis que le déploiement du mythe *en* l'analyse produit <<du sens.>> (p.125)

Prenons par exemple la Résurrection, mythe majeur du christianisme. Réentendre le récit comme ce à quoi nous devons croire, <<soumettre notre raison>>, en nous excitant à dire en nous-même: <<Oui, c'est réel, c'est arrivé, c'est objectif>>, nous met seulement dans un malaise stérile. Importe beaucoup plus de percevoir la signification. (p.130)

L'analyse ne se substitue pas au mythe. En demeurant ouverte au déploiement de sens<sup>309</sup>, elle permet au mythe de se déployer *par lui-même*

---

308. <<Bien entendu, le "mythe" n'est pas pris ici au sens de construction imaginaire dépourvue de sens et de vérité. Le mythe use sans doute de l'imaginaire, mais pas n'importe comment. Car cet imaginaire exprime ce qu'il n'analyse pas, et qu'il projette dans un monde toujours "réductible" par la philosophie et la science.>> *Ibid.*, p. 127. Encadré dans le texte.

309. <<Le "sens", ultime et englobant, est ce que l'analyse désigne comme manquant. Et l'expérience qui passe en l'analyse ne peut certes plus remplir ce manque. Le sens échappe.>> *Ibid.*, page 125. Encadré dans le texte.

au lieu d'être <<... imposé comme vérité objective à croire...>> (p.131)

L'analyse aborde la foi en la *détachant* du lieu où elle doit apparemment se donner. Telle est l'équivoque créée par l'analyse. Elle ne remplace pas le lieu de la foi. Elle force le langage de la foi en ce qu'il présente d'insolite. La signification paraît sous un jour différent voire négatif. Si l'homme s'éloigne de cette expérience, les mots de sa foi se retrouvent vides sans aucun lien avec sa condition d'homme.

### 3.2h) Le déplacement: l'origine et l'actuel

Dans quelle direction faut-il chercher le lieu de la foi? Pour éviter que cette dernière devienne indifférenciée, un détour par la <<religion>> (p.179) est nécessaire. De prime abord, la religion est entendue comme ce qui concerne Dieu et la relation de l'homme avec Dieu<sup>310</sup>.

La religion est reconnue comme un lieu lorsqu'elle effectue le double travail de <<...retrouver l'apparition première du sens en même temps que son "lieu"...>> (p. 185) Toutefois, si la foi se retrouve dans la religion, c'est comme mouvement *déplaçant*. Le cadre du champ religieux est déplacé. La religion, comme un tout organisé (p.179), se glisse vers <<l'acte

---

310. La religion: <<Eh bien, au sens encore une fois le plus courant, une communauté, une doctrine, des rites, un langage "révélé", tout un ensemble organisé et déterminé qui prétend mettre l'homme en relation avec Dieu (ou les dieux). [...] le christianisme apparaît d'abord et essentiellement de cet ordre [...] Mais ce qui reste, de toute façon, est le caractère *fondamentalement religieux* de ce dont on parle.>> *Ibid.*, p. 179. Encadré, parenthèses et souligné dans le texte.

fondateur du christianisme<sup>311</sup>.>>

Comment cela s'opère-t-il? Où l'homme doit-il commencer sa démarche? Il y a deux bouts: l'origine et l'actuel. (p.192) Dans une direction, un acte qui engendre la première intuition, et dans l'autre, un acte créateur toujours repris dans l'actuel. Ces antipodes conduisent à répéter l'acte fondateur en le portant, dans l'actuel, comme une <<oeuvre de [la] foi<sup>312</sup>.>>

<<L'oeuvre de la foi>> est la traduction d'un manque situé entre l'origine et l'actuel. Il en est ainsi puisque l'homme ne peut prétendre au contenu de *l'entre*. Ce n'est qu'un *début de synthèse* de ce que peut signifier sa foi. Il est donc initialement demandé à l'homme de ne pas s'abandonner à un lieu précis car la foi, en ce lieu, y est déjà absente. De cette façon, la foi, en collaboration avec l'homme, ne devient pas l'objet d'un lieu.

Que lui reste-t-il? Il reste <<*une relation à autrui absolument première*.>> (p.238) Cette relation ouvre la voie à ce qui s'entend comme lieu de la foi. Elle entrouve quelque chose de nouveau qui concerne <<... les perdus, les égarés, les sans-foi, les sans-loi, les angoissés, ceux qui

---

311. <<Il "doit y avoir", dans l'acte fondateur du christianisme, un déplacement du "champ religieux", une mutation si radicale qu'elle demeure active encore aujourd'hui.>> *Ibid.*, p. 186-187. Encadré dans le texte.

312. <<Seule l'oeuvre de la foi montrera si cette vision est réaliste.>> *Ibid.*, p. 206.



prennent la vie comme elle est, les "païens". >> (p.242) Pour être précis, la foi se donne dans le lieu de l'autre.

### 3.3) NAISSANCE DE DIEU

#### 3.3a) La crise du second degré

La trajectoire de la crise s'arrête à l'effondrement. Au fond, c'est un point d'arrivée et un point de départ. L'écroulement complet du monde en ses ramifications chrétiennes se propage jusqu'aux confins des résurgences qui ont tenté de reprendre à leur compte l'inscription de la foi. Cette crise du second degré vise le sol même du monde.

Les grandes questions de l'origine, de la fin, du sens n'ont plus de <<fond.>> (p.21) Elles sont lézardées par un sol et un sous-sol qui n'existent plus. Le second degré mène à une sorte de *point* où s'annonce quelque chose qui se rapproche du <<rien<sup>313</sup>.>> L'homme est sans référence<sup>314</sup>, et se retrouve <<...nu, sans livres, sans méthodes, sans art ni technique<sup>315</sup>.>>

---

313. <<...l'absence sans nom qui défait l'homme, et pour laquelle il n'y a plus ni monde, ni rien.>> *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 31. Souligné dans le texte.

314. <<... il semble que nous soyons en face de rien. Temps de l'absence - qu'elle s'exprime par le silence sans résonance, la fixité d'une répétition morte...>> *Ibid.*, p. 34.

315. *Le sauvage indigné*, Collection Provocation, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 10.

Et pourtant, ce rien n'est pas la résignation au vide, au néant. C'est une disponibilité à une insurrection incessante. Le retour au plus humble, à l'élémentaire, à une naissance... prend forme sur les retailles laissées par la crise. Ces débuts font partie d'une relation logée dans l'origine. De fait, elle se nomme la relation originaire.

### 3.3b) La relation originaire

Le fondement de l'origine est issu d'une relation originaire. Cette dernière comporte une symbolique particulière, appelée primordiale. (p.132)  
Ce lieu premier porte le nom de Christ. (p.134)

Ce nom, à peine prononcé et trop souvent utilisé, paraît suspect. Est-ce une façon de rattraper la foi perdue par le biais d'un Christ re-visité? Cela ressemble à un simple retour à un soi-disant religieux. D'autant plus, que la figure du Christ reste entachée d'une ambivalence: figure énigmatique où s'insère <<n'importe quoi<sup>316</sup>.>> Qu'est-il pour l'homme d'aujourd'hui?

Un homme remarquable, un des grands <<sages>> de l'humanité, le fondateur du christianisme, l'inventeur de la <<religion de l'amour>>; le <<doux rêveur galiléen>> (Renan), le grand et sublime perversisseur (ainsi pour Nietzsche...), un agitateur politique qui a échoué, le <<support>> pour Paul et d'autres, d'un christianisme dont il n'est pas l'auteur, voire une pure construction imaginaire; le premier socialiste, en tous cas le premier à avoir vu dans les

---

316. <<Si l'on en reste, en effet, à la pure diversité des interprétations, le Christ indique quasiment n'importe quoi.>> *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 137.

<<pauvres>> la vraie force et l'avenir du monde. Le témoin discret de l'amour homosexuel. Un névrosé; le plus parfait représentant de la névrose religieuse, un destin à cet égard <<exemplaire>>; la figure accomplie du <<masochiste moral>>. Un homme divinisé par des fanatiques; mi-homme mi-dieu; Dieu fait homme; une des figures de la divinité; le vrai Dieu. Le maître, le chef suprême - roi des rois, imposant son empire - le maître de sagesse, le prêtre, le prophète, l'ami. Ou l'esclave révolté, le créateur (involontaire sans doute) de la morale du ressentiment, l'ennemi, le détestable ennemi de la vie, du plaisir de la terre; un personnage assez falot, qui sert de prétexte à une religion oppressive, complice des pouvoirs, superstructure du capitalisme; ou bien celui que les chrétiens ont confisqué, dont le message s'est corrompu et perdu; un des chaînons de la tradition ésotérique. (p.136)

Encore une fois, il faut ré-entendre l'objection majeure de cette figure: pourquoi s'en servir si elle contient autant d'ambiguïtés? La figure du Christ apparaît ici comme <<signe du processus, du changement de la relation.>> (p.138) Dit autrement, le Christ signifie quelque chose pour la relation originaire - un <<signifiant>> pour la relation<sup>317</sup>. *Ce qui est en cause* ne cesse de dégager une portée significative. Il n'y a pas simple répétition - une sorte de mimétisme<sup>318</sup> - de ce qu'il a dit ou fait. L'hypothèse de travail christique se retrouve, après la crise, sous l'aspect d'une figure décisive. (p.229)

---

317. <<À peine parue - comme signifiant la relation véritable - cette figure, en effet, rentre dans l'ombre et s'enfonce dans la nuit.>> *Ibid.*, p. 134.

318. <<Toutefois, *son lieu n'est pas le nôtre*, et, autant la résonance est possible, autant le mimétisme est artificiel.>> *Ibid.*, p. 189. Souligné dans le texte.

Figure d'un homme qui fait, là où il est, un déplacement décisif - en un sens, très peu de chose, aussi bien ne fut-il pas un grand de ce monde; mais ce <<peu de chose>> est au point crucial de la relation originaire. C'est l'unité en l'homme du <<rien>> et d'autrui, le paradoxe extrême de la positivité du rien *dans* la relation humaine. (p.142)

Quoi qu'il en soit, la référence christique résonne comme une lecture possible du <<rien>>. Pour être précis, elle est le <<rien>> du <<rien de<sup>319</sup>.>> Le Christ *parle* dans le lieu du <<rien de.>> Il reconnaît la facilité avec laquelle le <<rien>> peut être comblé par le néant, le vide. Le <<rien de>> perçoit le manque mais refuse de le combler automatiquement. Par exemple, le <<rien de>> la foi n'est pas inévitablement l'athéisme.

Comment s'effectue ce renversement? Ou dans quel endroit peut-on percevoir ce déplacement? La relation originaire commence avec la relation de l'homme avec l'homme. Telle est son principe. Cette relation a résisté à la crise. (p.42) Elle est un *reste* au même titre que la relation originaire. Ces deux relations - originaire, et de l'homme avec l'homme - se rencontrent au point donné du <<rien de>> (p.44) pour permettre à *l'homme* - ce <<prochain<sup>320</sup>>> - d'entrer dans l'enchaînement d'une naissance qui ne

---

319. <<A la place du "rien", ce qui se tient encore infiniment en deçà, car le rien est le rien *de* ce que nous connaissons, faisons, sommes...>> *Ibid.*, p. 170. Encadré et souligné dans le texte.

320. <<Le rien, en un sens, est définitif. Car nous n'avons pas d'autre *lieu* de la relation originaire elle-même que ce "Christ" - et notre relation réelle avec lui n'est pas autre que notre relation avec le "prochain", qui est *tout homme*.>> *Ibid.*, p. 159. Encadré et souligné dans le texte.

s'arrête pas<sup>321</sup>.

### 3.3c) Le corps: condition d'homme

Quelle est la définition de l'homme? Qu'est-ce qui la fonde?

L'homme de la relation est-il lié à une essence? (p.209) Est-il astreint, à l'avance, à des conditions de l'existence comme le travail, la sexualité, le langage?

L'homme, qu'est-ce à dire?

L'homme réel est un homme de chair, un être qui mange, boit, dort - que la privation rend le plus souvent égoïste - un être de désir, et d'un désir inscrit en son corps et en son sexe. C'est un être agressif, par son <<instinct de conservation>>, par sa sexualité, par le goût de la domination - plus secrètement et redoutablement par <<l'instinct de mort>> qui est en lui. Il est social, non abstraitement, mais comme membre d'une classe, d'une nation, d'une culture. Il est irrémédiablement marqué par son enfance, son histoire, les croyances et incroyances reçues. Etc., etc! C'est là que se joue la relation humaine, non certes dans un amour de tête, une intention, un sentiment. (p. 61)

Ce n'est pas, ici, l'homme en général<sup>322</sup>. Faire expérience d'*être homme* s'accompagne d'un enracinement dans la sexualité, une culture et une vie matérielle.

---

321. <<Répétition? Mais comme la naissance d'un être humain, qui est bien, en effet, répétition de ce qui s'est passé depuis le commencement; et à chaque fois, pour qui naît, nouveauté absolue.>> *Ibid.*, p. 160.

322. <<La généralité ne peut ici que renvoyer à cette singularité irréductible. Il n'y a pas de savoir qui puisse se substituer à ce qu'un homme ou une femme affrontent, découvrent, rencontrent, vivent.>> *Ibid.*, p. 63.

En bref, le corps porte l'insigne d'une sexualité différenciée: homme et femme. La naissance dans un sexe déborde le cadre du garçon ou de la fille. La reconnaissance comme fils ou fille d'un père et d'une mère, être frère ou soeur...est la trace ineffaçable. Ces identifications prennent des connotations différentes selon le paysage culturel. Le corps sexué est conditionné par une culture qui est, à son tour, régie par un langage. Les mots sont déjà présents au corps au même titre que les besoins de base comme manger, dormir, aimer.

Cette vue d'ensemble prend l'allure d'un encadrement déterminé. Est-ce à dire que la condition d'homme est déjà liée par ces déterminismes? Leurs présences sont requises comme des lieux d'inscription du *faire expérience d'être homme*. C'est à ce niveau qu'ils sont nécessaires pour actualiser ce que l'homme <<vit<sup>323</sup>.>> Les mots, les gestes, le regard posé sur autrui, les choses les plus communes comme le travail, la santé, l'entraide... (p.47), sont des moments <<perçus.>> (p.244) L'homme y est entraîné par la force d'un changement radical. Cette force est enclenchée par le désir.

### 3.3d) Désir et Loi: le *différent*

Le désir est un moment de rupture. Il traverse l'homme comme une

---

323. <<C'est l'affaire de chacun: car la relation humaine est, pour chaque être humain, les relations qu'il vit.>> *Ibid.* Souligné dans le texte.

échappée nécessaire.

Le désir concerne ce qu'est l'être humain: sa naissance et sa mort; la nécessité où il est de se nourrir et d'éliminer; le fait d'être né d'un père et d'une mère, d'être lui-même homme ou femme, dans une différence essentielle et un rapport à l'autre sexe; il concerne la parole, comme champ et ordre de relation, inscrite en le langage déjà-là, accès à la relation humaine et déception sans remède au pur imaginaire.

Et, encore une fois, à chacun *son* désir, qu'il ne connaît qu'en le vivant et le parlant lui-même. (p.66)

Pour comprendre le désir, il faut suivre les traces d'une <<parole>> dite par <<l'autre<sup>324</sup>.>> Pour l'entendre, il faut refuser de le combler par une immédiateté proche de la jouissance d'autrui<sup>325</sup>. La loi barre cette éventualité en faisant intervenir le *différent*. (p.263)

Le *tout* désir n'existe pas. La loi instaure un ordre (p.69) et l'empêche d'accéder à sa composante toute-puissante. L'absence de loi serait, par exemple, la fusion entre l'enfant et sa mère<sup>326</sup>. Ou encore, l'escamotage du désir de l'autre en l'identifiant tout simplement à son

---

324. <<Parole toute différente, on s'en doute, d'un discours sur *le* désir, ou même sur *son* désir; parole à l'autre.>> *Ibid.*, p. 66. Note 5. Souligné dans le texte.

325. <<Non seulement le désir entre en conflit avec ce qui le menace de mort [...] mais il est en lui-même séparation de la tension vers la puissance et la jouissance sans frein, d'avec l'acceptation et reconnaissance de l'autre pour lui-même.>> *Ibid.*, p. 69.

326. <<Le "désir" tout-puissant, c'est en fait [...] d'avant la loi du père introduisant, entre l'enfant et la mère, ce tiers inexpugnable qui met fin à la fusion.>> *Ibid.*, p. 66. Encadré dans le texte.

propre désir. (p.76) Une telle équation relève de l'artifice ou de la contrainte. <<Ce que tu es pour moi, je le serai pour toi.>> (p.76)

Le paradoxe de la loi est de permettre une réciprocité en contraignant. En ouvrant sur le *différent*, elle légitime le désir dans sa contribution aux rapports entre les humains<sup>327</sup>. L'homme est alors dessaisi d'une connaissance quant à son désir et à celui de l'autre. Le désir est reconnu comme un manque irréductible, creusé à même le refus de combler<sup>328</sup>.

### 3.3e) Mutation: la *relation* comme lieu

La relation à l'autre est *située*. Loin d'être une <<idée>> ou <<pure relation>> (p.79), elle se vit en des médiations telles la sexualité, la vie matérielle, la culture... Ces dernières sont, en quelque sorte, des lieux de relations. De par son association à la relation originaire<sup>329</sup>, la relation est le lieu privilégié de la résonance du <<poème>> du Christ. (p.135)

Comment cela se passe t-il? Le <<poème>> du Christ *est* actuel *dans* la relation entre hommes par le biais d'une reprise qui transforme en

---

327. <<... c'est par la loi que le désir accède à lui-même, c'est-à-dire [...] peut se faire relation humaine.>> *Ibid.*, p. 70. Souligné dans le texte.

328. <<... la reconnaissance du désir comme marqué par l'interdit et la perte irrémédiable de l'objet comblant...>> *Ibid.*, p. 67.

329. <<...la relation originaire [...] est, sans du tout s'y <<réduire>>, la relation humaine.>> *Ibid.*, p. 426. Encadré dans le texte.



déliant<sup>330</sup>. Le Christ s'installe au sein de la relation pour délier la parole. S'il souscrit au nom de Logos, c'est pour poser la parole comme un aspect important du déplacement opérant dans la relation. Désormais, <<...tout homme peut être entendu...<sup>331</sup>>>

Le retour au Christ a un effet *emportant*. Il participe à l'origine de l'homme dans une rupture du commencement. L'homme entend la résonance du poème du Christ dans une <<présence-absence<sup>332</sup>>> qu'il ne peut encore identifier.

### 3.3f) Une hypothèse énonciatrice: le symbole et le poème

Quelle est cette manière différente d'être *en* la relation? Poser autrement: <<...comment pouvons-nous, *au lieu qui est le nôtre*, pratiquer, effectuer, penser "ce qui est en cause"...?>> (p.190) Ce qui *va de soi* est renversé. (p. 275) Un différent *paraît*<sup>333</sup> dans le lieu du *être en* relation à

---

330. <<Se fait reprise et transformation du symbolique, dont les éléments, et les plus archaïques, sont repris pour exprimer la relation la plus déliée du *besoin* et de *l'imaginaire*.>> *Ibid.*, p. 152. Nous soulignons.

331. <<...et non seulement en ses mots, mais jusque dans le langage de son *corps*.>> (Note 21: C'est bien ainsi qu'il faut percevoir, dans les récits évangéliques, les "miracles".) *Ibid.*, p. 283. Souligné et encadré dans le texte.

332. <<Et la parole actuelle qui s'y réfère ne peut être qu'une résonance toujours singulière, jamais fixée à elle-même et, en quelque sorte, blessée à jamais de la présence-absence de l'autre, qu'elle ne réduit pas; mais c'est une blessure de vie.>> *Ibid.*, p. 144.

333. Le différent: <<... dans l'évangile, c'est le samaritain, l'hérétique, l'homme du dehors qui est donné en exemple de l'acte vrai par excellence.>> *Ibid.*,

l'autre.

Le différent n'est pas une application de la référence christique *sur* l'actuel de la relation. Par exemple, <<...devant tel geste, *déclarer*, voici justement ce que veut le Christ...>> (p.264) L'imitation, sous forme de littéralité, est évidente. Cette façon de faire se veut conforme aux caractéristiques d'une prétention englobante. Celle-ci régit par le tout, la généralité et le pareil. La relation singulière d'*un* homme, par exemple, est perdue dans un faisceau de relations qualifiées de semblables. (p.89)

Par contraste, le *passé* - cette présence-absence - de la référence christique est saisi comme un *commencement actuel*. Ce dernier relativise le soi-disant contenu de la relation à l'autre. (p.280) Son acte *actualisant* agit comme une monstration de l'écart agissant *hic et nunc* entre un savoir *sur* et un <<non-su<sup>334</sup>.>> En cet espace de l'écart se tient un <<... *non-dit*, qu'il serait vain de vouloir récupérer en répétant le langage antérieur.>> (p.243)

Comment percevoir ce commencement? Le poème du Christ s'entend dans un <<écoutant-parlant.>> (p.143) Formule un peu bizarre pour décrire ce à quoi l'homme doit être attentif. Cette forme d'entendement emprunte certaines caractéristiques proches du symbole et

---

p. 262.

334. <<C'est donc la fin du savoir et du pouvoir, liés l'un à l'autre, et en tant que "donnés" par l'englobant. Tout savoir est *fondamentalement* relatif au non-su...>> *Ibid.*, p. 267. Encadré et souligné dans le texte.

du poème.

Le symbole est le produit d'une absence. Il procède d'un double jeu: celui de l'absence *en* une présence<sup>335</sup>. L'absence est cernée lorsque la présence est figée dans une *idée de*, par exemple <<l'eau comme symbole de vie ou de mort<sup>336</sup>.>> Lorsque le symbole se fixe [l'eau est la vie] le mouvement initiateur de la présence est évacué.

Quant au poème, il entre dans le champ particulier du symbolique. L'écrit poétique maintient une absence dans une présence. Il prend la cadence d'une mouvance, rythmé par un compromis entre les trois temps que sont le présent-passé-et *l'a-venir*<sup>337</sup>. Le poème permet quelque chose qui *ne-cesse-de-ne-plus-cesser*. C'est de cette manière qu'il faut entendre *hic et nunc* des poèmes comme <<l'Illiade et l'Odysée>>. (p.116) Mais de quelle chair sont-ils composés? Il faut les entendre ou les chanter *comme poème*. Le *poème* ne <<...s'écoute et ne s'explique pas [...] énonce et ne prouve pas.>> (p.116)

---

335. <<Le symbole est la "chose" qui est ce qu'elle est *et* ce qu'elle n'est pas...>> *Ibid.*, p. 113. Pareille définition se constitue de la mise en scène des contraires. Encadré et souligné dans le texte.

336. L'exemple est emprunté à *La théorie du fou*, *Op. cit.*, p.138.

337. <<Toutefois, laisser *d'abord* la symbolique primordiale "en son lieu" [le passé], parce que ce lieu est déjà nous-mêmes, c'est faire lever la question de ce qu'elle deviendra *en nous*, tournés vers la vie présente et à venir...>> *Naissance de Dieu*, *Op. cit.*, p. 121. Souligné et encadré dans le texte.

Le symbole et le poème sont des filons d'interprétation de la symbolique primordiale. Pour en croiser les effets, il faut *passer en* l'expérience d'être en relation. Un exemple, tiré du côté des histoires miraculeuses, en donne un aperçu.

Dans le contexte biblique, l'histoire du <<possédé>> (p.165) raconte que celui-ci est enchaîné par des puissances démoniaques. Il est tenu à distance des <<gens dits normaux>>. Lorsqu'il est séparé de son démon, il est rendu à lui-même. La séparation renvoie le démon à <<rien>>. Tandis que le possédé retrouve son *corps* et la relation dont il était exclu.

Le passage du *passé* [de la symbolique primordiale] *en* l'actuel [du possédé] abat les scissions mises en place par les systèmes de représentation. La culture et les traditions avaient figé le démoniaque dans *un langage*<sup>338</sup>. Tout ce qui lui était accolé - un contenu sous bien des formes<sup>339</sup> - *passé* en cette expérience. Des systèmes s'effondrent.

### 3.3g) L'anamnèse

La symbolique primordiale, la référence christique, le poème du Christ, ou le *passé* sont des aspects d'un souvenir, d'une anamnèse. Ce

---

338. <<...mais c'est toujours à l'intérieur d'un système de langage qui *présuppose* la vérité de son rapport avec ce dont il est censé parler, la possibilité même d'en parler ainsi.>> *Ibid.*, p. 223. Souligné dans le texte.

339. <<Bien entendu, il y a toujours langage, formes, etc.; mais qui ne sont plus fixées à la symbolique primordiale, ni à quoi que ce soit d'autre.>> *Ibid.* p. 233. Note 1.

souvenir permet des significations débordant le langage usuel, frôlant ainsi le vertige du non-sens.

L'anamnèse du Christ ne se fixe pas à une <<...image du monde, de l'homme, de Dieu...>> (p.293) Elle s'ouvre à un monde <<hors des limites.>> (p.196) Un seul principe meut cette ouverture:

C'est laisser à autrui être qui il est: respect fondamental, essentiel de la relation humaine. C'est, en particulier, écouter et entendre sa parole sans d'emblée la réduire et la traduire; c'est expulser, hors de soi-même, tout ce qui est exclusion de l'autre. (p.295)

L'anamnèse agit dans le <<là>> où se vit la relation à l'autre. (p.318) Ce <<là>> est le penser, le vivre, l'agir... ce qui compose l'expérience d'être *en relation* et *dans* la relation. Ce double critère - *en* et *dans* - pénètre et modifie la relation. En effet, elle s'installe en son *sein* afin de déposséder l'homme d'une connaissance sur lui-même et sur l'autre.

De plus, elle dépouille l'homme à vouloir réduire *son expérience* à ce qu'il vit et à ce que l'autre vit.

... le sujet se dessaisit de la prétention de sa conscience à se connaître. (p.329)

[Et] ...le rapport à autrui, à l'Autre ouvre sur *l'impossibilité* de prendre pouvoir sur lui, que ce soit pour le connaître ou autrement: de sorte qu'ayant <<opéré>> de mon mieux, je ne puis qu'<<ouvrir les mains>> et attendre ce qui ne dépend pas de moi. (p.330)

Le travail de l'anamnèse est de ré-entendre ce qui se dit <<là>>, dans le <<signifié<sup>340</sup>>> de toute relation. (p. 307) Elle déborde ainsi le cadre restrictif du souvenir et entraîne, dans son sillage, une relation qui se découvre <<test révélateur>> (p.287) du vivre, ici et maintenant.

Dans *l'effectif*, comment saisir cette proximité entre l'anamnèse et la relation? En étant un acte vivant du souvenir, elle rouvre un champ qui se comprend dans un <<après coup<sup>341</sup>.>> C'est-à dire, que la mouvance du <<souvenir du Christ>> se dévoile dans une <<post-compréhension.>> Celle-ci débouche sur la question: <<pourquoi me souvenir de *cela*?>> (p.315)

### 3.3h) L'origine: ouverture à l'à-venir

Que dit <<l'après coup?>> Il balbutie des mots d'à-venir qui sont, en réalité, des mots d'origine. (p. 310) Comment ces deux antipodes peuvent-ils se rejoindre? N'y a-t-il pas contradiction?

---

340. <<... réentendre cette parole [l'anamnèse], pour vivre ce qui est là signifié [...] il faut que meurent en l'homme bien des évidences, bien des assises, que mûrisse en lui ce qu'il ne *sait pas*! Car l'anamnèse n'est pas ailleurs, certes, qu'en la mutation même! (Note 41: Si délicat qu'en soit le "maniement", on ne peut pas ne pas songer, ici, à l'analogie psychanalytique.>>) *Ibid.*, p. 317. Souligné dans le texte.

341. <<C'est pourquoi l'anamnèse est toujours post-compréhension: c'est comprendre *après coup* l'expérience, y compris celle de la simple et trompeuse "mémoire"...>> *Ibid.*, p. 311. Souligné et encadré dans le texte.

Il faut poser la question suivante: où mène *l'à-venir*? Un premier point semble certain: sa direction se fait par un retour vers l'origine. Et, par la suite, de poser une autre question: qu'est-ce que l'origine?

L'origine se déplie dans la triple dialectique déjà mentionnée: passé, présent, *à-venir*. (p.121) Ce retour non chronologique - <<vers ce qui était avant>> (p.111) - est un processus. Il donne accès au mouvement précédant les séparations: celles de <<... l'image et de l'idée, le sens et de la pensée, le corps et l'esprit...>> (p.113)

Le contexte de l'origine met à nu le constat de l'opposition. Ce dernier cherche à différencier tout en réduisant. Par exemple, le corps *n'est pas* l'esprit et vice-versa. Dans l'origine, le différent est discerné comme le *non-semblable*, c'est-à-dire constitué dans un rapport avec le monde, les autres, le moi<sup>342</sup>.

La proposition de l'origine est de rendre la parole - dans le différent - à *tout* homme<sup>343</sup>.

---

342. <<Les constituants de la condition de l'homme correspondent à ces "il y a" qu'aucune thèse ne peut supprimer [...]: "il y a" le monde, "il y a" les autres, "il y a" moi - comme corps vivant, parole, conscience; enfin "il y a" - mais selon un mode qui ne cesse de faire problème - ce qui *n'est pas* les "il y a" précédents, et qui est pourtant le "lieu" de leur "sens" possible.>> *Ibid.*, p. 128. Encadré et souligné dans le texte.

343. Entendu aussi comme la fin des esclavages: <<...l'asservissement de l'homme par l'homme, et particulièrement, dans notre société, l'exploitation, le règne du capital et du profit.>> *Ibid.*, p. 284. Et d'ajouter: <<... le véritable ennemi de l'homme *n'est pas l'homme*, mais ce qui, en lui, ne cesse d'engendrer, sous de multiples formes, la servitude.>> *Ibid.*, p. 285. Souligné dans le texte.

Ainsi, travail à faire en soi-même et écoute toujours singulière, mais en rapport à un langage, à des ensembles culturels *déjà là*, où l'on *remonte* en-deçà des théories, formulations, représentations acquises, vers des images plus anciennes, des gestes et des paroles inscrits, en la culture et pour chacun. (p.132)

Pour permettre l'ouverture à la parole et à l'écoute, l'origine offre une *troisième position*. C'est la lecture d'un tiers possible: <<ni ceci, ni cela mais autre chose.>> (p.129) Par exemple: <<...la lumière qui n'est d'abord que lumière, et non l'opposé de la ténèbre.>> (p.129) Alors, il est demandé à l'homme d'entrevoir un rapport à l'autre renversé. Il ne s'agit plus d'un discours *sur* l'autre, mais l'acceptation <<...d'être sur un chemin, et tel qu'on ne peut le prévoir ou le définir d'avance; tel encore qu'il est scandé par des passages décisifs...>> (p. 286)

### **3.3i) Du sens: vers une naissance de Dieu**

À quoi conduit l'origine? Est-ce un simple renouvellement de la façon d'envisager la relation à l'autre? Cette rencontre désigne la place particulière de l'homme au sein d'une symbolique, où il se découvre <<symbole de Dieu.>> (p.176)

L'introduction de la question de Dieu peut paraître, ici, insolite. Elle semble être en marge de ce qui a été dit jusqu'à maintenant. Pourtant, elle fait partie du <<rien *de*>> laissé par la crise. Pour être précis, ce n'est pas une reprise du nom de Dieu. De toute manière, ce nom porte les



vicissitudes du temps<sup>344</sup> et se couvre d'équivoques. (p.433) Il ne faut pas non plus y voir un retour aux preuves de l'existence de Dieu, une sorte d'apologétique camouflée sous les allures d'un nouvel humanisme. Cela serait très équivoque<sup>345</sup>!

En revanche, la question de Dieu est une <<ultime vérité>> (p.422), envisagée par l'homme comme une épreuve poussée à l'extrême<sup>346</sup>. Cette question est incontournable. Elle participe aux autres interrogations posées à l'homme sur lui-même, l'autre, la vie, le monde... Seule la visée diffère. Ce n'est pas une question que l'homme se pose sur Dieu. Elle est plutôt une naissance de Dieu *en* la naissance de l'homme, dévoilée dans cette relation à l'autre. Là se joue l'enjeu!

L'homme s'y souscrit à une condition: tenir Dieu <<au loin>> (p.446), puisque sa proximité *exige* des preuves<sup>347</sup>. Tandis que le *lointain* entrouve

344. Bellet va jusqu'à dire que <<notre Dieu *réel* (qu'on y croie ou pas), est un Dieu sale.>> *Sur l'autre rive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 61. Souligné et parenthèses dans le texte.

345. <<C'est pourquoi le désir, si vif chez tant de chrétiens, d'abandonner ces "problèmes intellectuels" par un Dieu plus personnel et plus chaud au coeur, ou bien plus engagé dans l'histoire et la politique même, peut cacher malgré eux un retour au Dieu équivoque. Cela repose: c'est tellement "plus proche de nous".>> *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 446. Encadré dans le texte.

346. <<La "preuve de Dieu", qui n'est plus du tout preuve au sens commun, c'est de pousser assez loin *l'épreuve* de vérité, à ce propos, pour que Dieu, enfin, ne dépende pas de nous.>> *Ibid.*, p. 450. Encadré dans le texte.

347. <<*D'une certaine façon*, toute question sur Dieu s'abolit dans une réponse qui, décevant absolument le questionneur, lui révèle du même coup ce qui était en cause en sa question: sa prétention illusoire.>> *Ibid.*, p. 453. Souligné dans

la possibilité du <<rien de>>. (p.480) Quel est ce <<rien de>> Dieu? Est-ce un <<mot vide>> (p.460) où s'insère une impossibilité à tenir un quelconque langage *sur* Dieu? (p.478) Ou, tout simplement reconnaître, que sa récupération est supportée par le vide, de telle sorte que <<...la question de Dieu est pour nous une question vide...>> (p. 475)

Malgré ces tiraillements, l'homme ne peut pas évacuer ce que signifie Dieu à l'intérieur *du faire expérience de sa foi*. La naissance de Dieu est - contrairement à ce qu'une telle formule prétend - la naissance d'une manière différente d'entrevoir *ce qui est en cause* lorsque Dieu est nommé. (p.537) Le lieu du <<nommer>> (p.475, 507) se fait dans cet endroit où principalement l'homme s'investit: à savoir la relation à l'autre<sup>348</sup>. C'est pour cela, que cette question n'est pas séparée de celle de l'homme.

*Ce qui est en cause* vise <<l'abolition-transformation>> (p.482) de la question de Dieu<sup>349</sup>. Au fond, un travail d'accouchement - de la <<femme qui accouche>> (p.483) - qui met au monde une place vide! Cet espace se glisse en l'homme pour devenir le lieu de Dieu. <<Se risquer à parler de

---

le texte.

348. <<Mais la "question de Dieu", en ce moment de sa mutation, n'est plus aucunement séparable du chemin de l'homme; et très fortement, très spécialement, elle n'est plus du tout séparable de sa relation à autrui. C'est son mode de vivre, j'allais dire son mode de *naître*, qui est en cause.>> *Ibid.*, p. 475-476. Encadré et souligné dans le texte.

349. <<... "l'abolition" de la question de Dieu est perçue non comme un simple abandon (encore moins, certes, comme une "réponse négative"), mais comme un passage positif à sa vérité.>> *Ibid.*, p. 490. Encadré et parenthèses dans le texte.

“Dieu” sera se mettre au “lieu” où l’on *éprouve* le plus fondamental déplacement.>> (p.527) C’est là, en cette place vide réclamée par Dieu (p.509), que l’ouverture à son nom<sup>350</sup> se produit. La relation, comme <<test décisif>> (p.485), transmute ce nom en le posant comme un *je-ne-sais-quoi*<sup>351</sup> qui concerne, à présent, <<l’inaccessible<sup>352</sup>.>>

Dieu est de l’ordre de la relation. (p.493) Il y a, à l’intérieur d’elle, ce qui est relatif à *ce qui se dit* de Dieu. Cela n’implique pas qu’il est confondu, par une sorte de transfert, à la relation. La place vide est maintenue<sup>353</sup>. Elle renvoie plutôt l’homme à quelque chose qui n’est pas de lui. Un <<quelque chose>> sans nom<sup>354</sup> - innommable (p.427), <<inaccessible de l’inaccessible>> (p.537) - qui échappe et se rapproche étrangement de ce qui se déroule dans la relation à l’autre.

---

350. <<Dieu est un mot vide hors de ce qui se passe en l’homme...>> *Ibid.*, p. 484.

351. <<... le “je ne sais quoi”, l’insaisissable...>> *Ibid.*, p. 488. Encadré dans le texte.

352. <<... inaccessible non seulement parce que lointain [...] mais parce qu’*étranger*.>> *Ibid.*, p. 491. Souligné dans le texte.

353. <<... “Dieu” [...] mais un pur vide, impossible à maintenir, impossible à ôter.>> *Ibid.*, p. 497. Encadré dans le texte.

354. <<C’est, justement, ce qui est sans nom; un “quelque chose” qui échappe, qui est rien, qui est aussi bien tout.>> *Ibid.*, p. 501. Encadré dans le texte.

### 3.3j) L'autre

Il faut le répéter, l'autre est:

... tout bonnement, l'autre être humain, qui d'emblée est là, qui est avec moi, dans le champ primordial des échanges nécessaires pour que je sois, dans l'espace de la parole sans lequel je ne puis être. (p.502)

Mais plus directement, et dans l'enjeu qui se vit, l'autre est celui dont:

...je ne dispose sur lui d'aucun pouvoir ou savoir antérieur. [...] cet autre homme, cet être de chair - sans évasion; mais il est en même temps ce qui se révèle en lui et qu'il ne possède pas plus que je ne le possède moi-même, ce qui, jamais rejoint, est pourtant ce dont nous vivons, lui et moi, en cette relation. L'autre est plus que lui-même, *en lui-même*.(p.502)

La relation produit un effet double. D'un côté, il y a rencontre de l'autre dans une présence tangible, et de l'autre, le dévoilement d'une présence dans l'absence. Ainsi donc, un corollaire entre la rencontre de l'autre en tant qu'homme et celle de l'autre, <<l'inaccessible.>> Dans les deux cas, l'homme n'a pas d'emprise *sur* l'autre. (p. 507)

Cette double articulation refuse l'appropriation de l'autre en ne comblant pas la place vide. Tel est - dans l'équivoque - un pré-requis. C'est dans ce même enjeu que se donne la naissance de Dieu. L'endroit doit se vider de toutes les prétentions, images, perversions, projections... accolées à Dieu. (p. 509) La place vide, c'est l'endroit où Dieu peut être Dieu et l'homme peut être homme!

À quoi reconnaît-on *cet* endroit? Décrire ses effets relève d'un défi. Un mot du langage chrétien est risqué: *agapè*. La traduction s'arrête à deux termes usés: amour et charité<sup>355</sup>. L'*agapè* donne accès à ce qui se vit *dans* la relation à l'autre. Un agir y est décelé sous des aspects concrets: <<vivre et mourir>> pour ses frères. (p. 517)

La radicalité de ces actes *se voit*. Telle est la portée de l'origine *en actes*. La relation est la présence de l'origine: <<Ton frère tu le vois, Dieu tu ne le vois pas>>. (p. 518) L'homme est orienté vers *ce qui se dévoile en ces actes*. Les lueurs de ce dévoilement laissent croire à une satisfaction: être arrivé *quelque part* après être <<allé jusqu'*au bout*.>> (p.520) Et pourtant, vaine satisfaction, puisque le désir n'est pas comblé. Il poursuit sa course, *se transformant* au contact de l'autre. <<Et si nous pouvons nous en passer, c'est parce que précisément il est plus essentiel, en son ordre, que l'objet d'un besoin...>> (p. 522)

La séparation de la satisfaction comblante creuse l'écart nécessaire pour qu'une signification advienne<sup>356</sup>. Tout à coup, l'aptitude de l'homme à créer, à oeuvrer, à parler... déborde. Un *tout parle* - presque chaotique - ne peut être retenu. (p. 524)

---

355. <<...ce que l'Évangile nomme "agapè", et dont nous n'avons plus que des traductions ambiguës ou dérisoires: amour, charité.>> <<Les deux christianismes>>, *Christus*, no 84, tome 21, 1974, p. 404.

356. <<Mais précisément cet écart extrême est un *écart signifiant*.>> *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 524. Souligné dans le texte.

La parole est *emportée* par un mouvement qui n'est pas limité à quelques-uns, les << gens instruits.>> (p.535)

*Tout homme*, ici, peut parler: et même le fou. Voire: le fou peut *dire* ce que les autres ne <<savent>> pas, et quiconque, ici, parle en vérité, passe d'abord pour fou. (p. 535)

Le paradoxe de cette parole est *d'habiter* quelque chose qui est de Dieu, sans pour autant la confondre à Dieu. Il faut lire: l'histoire de Dieu *en* l'homme<sup>357</sup>.

### 3.3k) L'analogie avec l'expérience analytique

Cette histoire de Dieu *en* l'homme porte à confusion. La saveur anthropomorphique peut réduire Dieu à ce qui se passe *chez* l'homme<sup>358</sup>. Pour être exact, ces propos sont proches de la psychanalyse. Par conséquent, est-il question d'enjeux théologiques à couleur psychanalytique? Qu'en est-il au juste?

Cette interrogation fait ressortir la problématique du *lieu*. D'où parle-t-on? Cette question renvoie à la crise du départ. Pourtant, il y a eu

---

357. <<S'il est un discours réel "sur Dieu", il ne peut dire que l'histoire de Dieu en l'homme, ce qui se passe *par* "Dieu", non "Dieu" même. "L'essence de Dieu" se dit *là* - demeurant inaccessible, en son lieu inaccessible.>> *Ibid.*, p. 527. Encadré et souligné dans le texte.

358. <<Le rapport à autrui, et particulièrement dans la parole, est la réalisation "inconsciente" de ce qui est en cause quand on se risque à "nommer Dieu". >> *Ibid.*, p. 532.

modification. <<La post-compréhension>> (p.311) de la crise a positionné l'homme comme <<lecteur.>> Celui-ci <<définit le sens du texte.>> (p.568) Désormais, le *lieu* est estampé d'une fragile parole, dans le sens où elle est l'ébauche d'une signification.

Dans ce cas, la parole <<...peut alors s'effacer et mourir, laissant place à une action et [à] une [autre ] parole ...>> (p. 579) Le *lieu*, ainsi entendu, n'a pas besoin de s'inscrire dans un endroit déterminé.

Qu'en est-il de l'analogie avec la pratique analytique? De manière stricte, elle n'est pas considérée comme un *lieu* au même titre que la religion, par exemple. Le propre du travail analytique est de dénouer la parole. Ainsi dénouée, elle peut nommer <<ce qui est en cause là>> (p. 571) lorsqu'une problématique est pointée. *Ce qui se dit* de cette problématique est relatif à celui qui vit l'analyse. Alors, comment fixer une parole qui n'appartient pas à l'analyse, mais à l'homme?

### **[En guise de reprise: éléments de figures signifiantes**

Nous revenons ici sur certains éléments du parcours théologique et, par la suite, nous portons une attention particulière à la figure signifiante du *point* mis en valeur dans la partie du *Point critique*.

Ces éléments se déroulent comme suit. L'homme, dit *chrétien*, est confronté à une *crise* qui ébranle le monde dans lequel sa foi était inscrite. Un mal de vivre s'installe. L'homme se sent *envahi* par un effet

d'effondrement. Encore plus, le contenu de sa foi - lié à ce monde chrétien - *se vide* . Avec l'écroulement de ce monde, la foi n'a plus de lieu où s'exprimer, se dire.

Cette absence de lieu provoque la conséquence suivante: la foi surgit dans un endroit comme, par exemple, le politique. À ce moment-là, le politique devient non seulement un lieu de résurgence de la foi, mais contribue aussi à un nouveau contenu de la foi. Pour sortir de cette impasse, l'homme va *déplacer* la perspective du *lieu de sa foi*. Il va introduire cette dernière dans la dimension de l'expérience. Tout d'abord, celle-ci s'envisage vis-à-vis une condition d'homme sexué, comprise comme homme ou femme. Et deuxièmement, elle s'inscrit dans la *relation à l'autre*, là où le désir et le différent sont suscités.

Enfin, à l'intérieur de cette relation à l'autre, le *Christ* est introduit comme une *symbolique primordiale*. En tant que symbolique, la référence christique est une monstration de la relation à l'autre. En d'autres mots, le Christ dévoile ce qui se produit dans une relation lorsque la parole se traduit en *actes*. C'est ce qu'une traduction restreinte appelle *agapè*.

Le déroulement de ces éléments produit des temps d'arrêt dans le dépliement de l'écriture de Bellet. Ces temps d'arrêt semblent vouloir s'allier au terme *point*. Dit autrement, ces éléments apparaissent comme des *points* dans son travail d'articulation. À cet effet, l'utilisation de ce terme à même le titre - le *Point critique* - nous engage, dès la page



couverture du livre, dans une interrogation par rapport à ce que Bellet veut introduire par le *point*.

D'ores et déjà, nous soulignons que l'emploi de ce terme ouvre à différentes lectures possibles. Le terme de *point* trouve chez Bellet une première utilisation plus fréquente. D'un point de vue sémantique, la figure signifiante du *point* sert généralement à mettre des éléments opposés. Cela dit, un deuxième emploi s'avère plus spécifique dans *Le point critique* aux pages 28 et 167. Ces deux passages constituent peut-être un hapax, ou à tout le moins une particularité moins usitée au plan de l'expression. Afin de mettre en évidence sa singularité, il s'avère pertinent de le situer rapidement par rapport aux sept principaux contenus que nombre de dictionnaires de la langue associent au terme *point*. En l'occurrence, nous utilisons ici le *lexis* du *Larousse* pour les répertorier<sup>359</sup>.

*Point* indique d'abord une négation. Deuxièmement, il est défini comme un endroit fixe, déterminé, une position. Dans ce registre sémantique se situe le contenu mathématique du terme, à savoir un lieu idéal dans l'espace n'ayant aucune dimension. Aussi, le sens classique de chose insignifiante, imperceptible vient s'y greffer. Troisièmement, le *point* sert à exprimer une question particulière ou délicate, une difficulté. Quatrièmement, il est utilisé comme unité de notation pour un travail

---

359. *Larousse. Dictionnaire de la langue française, lexis*, sous la dir. de Jean Dubois, Paris, Larousse, 1989, p. 1442-1444.

scolaire, par exemple, ou comme unité de mesure pour des caractères d'imprimerie. On retrouve, cinquièmement, le terme *point* en lien avec une manière de broder (piqûre faite dans l'étoffe avec une aiguille, certains travaux faits à l'aiguille...). Sixièmement, le *point* inscrit une marque de ponctuation en tant que petite marque en forme de rond. Et finalement, la septième acceptation concerne les locutions adverbiales telles à point nommé (à l'instant fixé), au point (bien réglé),...

Les trois premiers sens ainsi que le septième se prêtent bien à l'utilisation de Bellet. Le cinquième et le quatrième liés respectivement pour l'un à une quantification et pour l'autre à une opération avec une aiguille concernent moins les propos en cause. Par contre, le sixième sens oriente vers une dimension plus syntaxique, c'est-à-dire une marque de ponctuation.

Voyons maintenant de façon plus précise les deux acceptations dans *Le point critique* qui sont construites selon une structure de redoublement du *point*. <<Point>> Précisons d'emblée que les deux acceptations ne sont pas en reste au regard de la contradiction. À la page 167, Bellet souligne le peu d'enclin actuel qui est manifesté pour un programme d'action, les directives ou l'encadrement qui pourraient permettre de ne pas se maintenir dans un christianisme provisoire. Et pourtant, il mentionne qu'on ne souhaite pas être seul et que les relations avec autrui rendent possible un cheminement vrai. Ainsi, Bellet met en tension le chemin de la foi qui passe

d'une part, par l'aide reçue, la richesse des relations et d'autre part, le chacun pour soi.

Disparaît un certain alibi du "dialogue": comme s'il suffisait d'être en groupe, de parler, d'être avec d'autres, pour que, du fait même, le chemin de la foi soit accompli. Point. Cela se fait dans le "secret du coeur", par une démarche irrécusablement individuelle, dont chacun a, pour lui-même, l'entière responsabilité<sup>360</sup>.

Si cette citation met en opposition l'intime du coeur et les rapports avec les autres, la partie qui introduit la suivante s'avère explicite quant à la contradiction entre croire et ne pas croire.

Voici donc, semble-t-il, le chrétien dans la contradiction. Il croit et ne croit pas. Il croit, puisque ce trouble de sa foi lui est essentiel, puisqu'il s'enfonce, en quelque sorte, dans une sorte de désir de croire; il ne croit pas, puisque tout ce que désigne et recouvre effectivement la foi se détache de lui, meurt en lui, sans qu'il y puisse rien (sinon par des artifices injustifiables)<sup>361</sup>.

Cette mise en rapport des contraires en un même lieu n'est pas sans conduire à la contradiction, au paradoxe, voir à l'impossible. Il ne s'agit pas seulement de diverses formes d'expression de la contradiction dans sa radicalité, ou de diverses manifestations des opposés en tension. Bellet précise dans ce passage le type d'articulation qui se dessine avec ce que nous avons identifié comme structure de redoublement du *point*.

---

360. *Le point critique, Op. cit.*, p. 167.

361. *Ibid.*, p. 28. Parenthèses dans le texte.

Peut-il [le chrétien] du moins espérer que cette contradiction [il croit ou ne croit pas], courageusement assumée, soit le moteur d'une dialectique? Point. Car s'il y a contradiction, ce n'est pas entre deux thèses, ni même entre deux formes d'existence ou entre deux côtés opposés de la réalité, dont on pourrait par dépassement retrouver l'unité. On est ici dans l'opposition impensable entre la foi et la foi, dans une dissociation si profonde que tout langage échoue à la dire; même pas une contradiction, au fait plutôt l'étrangeté de la foi pour elle-même. C'est la foi tout entière devenue angoisse<sup>362</sup>.

Essayons de dégager quelques voies de lecture de ce passage. À partir des sept aspects du champ sémantique du terme *point*, les significations de négation, de position, de question délicate, et de marque de ponctuation, peuvent donner lieu à des constructions de sens. Par exemple, en prenant la signification de la réponse négative à la question posée, le lecteur pourrait suivre le texte de Bellet à partir d'une interprétation refusant de considérer la contradiction entre croire et ne pas croire comme le moteur d'une dialectique. Cela dit, l'interprétation inverse est-elle possible, c'est-à-dire lire cet extrait comme n'étant pas une prise de position précise sur le caractère dialectique de cette contradiction précisément parce qu'il ne s'agirait pas d'une contradiction, dans sa forme habituelle? N'est-ce pas ce que développe Bellet en précisant que la contradiction ne porte pas sur un rapport entre deux éléments opposés tels deux thèses, deux formes d'existence, deux côtés opposés de la réalité qui pourraient être considérés par la suite dans un mouvement de

---

362. *Ibid.*, p. 28-29.

dépassement vers l'unité? Ainsi, cette double lecture de la phrase qui précède et de celle qui succède au <<Point.>> place le lecteur dans un suspens.

La phrase, <<Point.>>, pourrait s'écrire en point de suspension... Elle viendrait écrire, non seulement un signe de ponctuation, mais un temps d'arrêt dans la lecture, dans une crise du sens. La phrase, <<Point.>>, pourrait faire défaillir la lecture rapide qui relaie la construction de la signification dans l'oubli. La phrase, <<Point.>>, incite à ouvrir le sens, à redoubler le passage de lecture sur ces phrases. Après trois phrases, incluant celle du *point*, la signification peut être ni close, ni arrêtée. Un glissement du sens se met en place dans le style utilisé. Mais une telle articulation discursive est-elle en train de faire émerger un rapport d'énonciation au coeur même des énoncés? La syntaxe, le style, la ponctuation s'inscrivent dans un enchaînement signifiant qui *pointe* vers un effet de sens très spécifique: un effondrement du sens même, rattaché ici à la thématique du croire.

Le suspens du sens est en train de provoquer un report de la signification qui ne conduit pas à n'importe quelle possibilité de lecture. Bien au contraire, l'acte d'énonciation de notre interprétation, tout autant que celle de Bellet vraisemblablement, vient redoubler le contenu des énoncés en question comme pour marquer l'intensité et la radicalité de la *question délicate* (troisième sens du champ sémantique de *point*). Dire que

les mots actuels ne s'avèrent plus appropriés ne serait pas suffisant. La possibilité du langage est de plein fouet touchée par <<une dissociation si profonde que *tout* langage échoue à la dire<sup>363</sup>.>>

La structure de redoublement du *point* déplace le terme de la crise en ne le réduisant plus à l'élément opposé comme ne pas croire. Le redoublement retourne d'une certaine façon la fracture à la totalité du croire lui-même, de la foi elle-même: <<[...]; *même pas une contradiction*, au fait, plutôt l'étrangeté de la foi pour elle-même. C'est la foi *tout entière* devenue angoisse<sup>364</sup>.>> Cette angoisse, cette étrangeté peut-elle ouvrir à un possible à travers la figure de l'autre? Cette figure signifiante est porteuse d'une parole et touche à la condition d'homme dans sa singularité irréductible. Curieusement, Bellet la relie directement à une angoisse: <<[...] s'accepter comme homme, avec tout le risque, toute *l'angoisse* qui se lie à une telle acceptation; [...] <sup>365</sup>.>> Et pourtant s'y trouve peut-être la vérité: <<[...] peut-être, la vérité est le déconcertant absolu, le vide et le néant de "l'humain"<sup>366</sup>.>>

Nous profitons, pour le moment, de l'articulation discursive précédente pour présenter comment Bellet énonce ce que le *point* peut

---

363. *Loc. cit.*, p. 29. Nous soulignons.

364. *Loc. cit.* Nous soulignons.

365. *Loc. cit.*, p. 247. Nous soulignons.

366. *Ibid.* Encadré dans le texte.

signifier lorsque la crise de la foi est visée. L'introduction du *point* dans les deux passages déjà soulignés contiennent, non seulement une contradiction, mais aussi une négation dans la manière dont Bellet entrevoit la crise de la foi. La particularité de cette double objection s'exprime dans la difficulté que l'homme éprouve vis-à-vis la perte des repères de sa foi. Les éléments que nous reprenons plus haut font état de cette objection, puisqu'ils tentent de décrire un constant tiraillement chez l'homme entre <<croire ou ne pas croire>>, par exemple.

La manière dont Bellet traduit cette tension passe par une forme de négation. La crise de la foi apparaît sous un angle négatif, comme si elle devait côtoyer, selon le dire de Bellet, <<une opposition impensable entre la foi et la foi.>> Ou encore, comme nous le verrons dans la partie de *Thérèse et l'illusion*, la foi va participer à un effondrement. Cette approche négative conduit notre auteur à marquer un *point* dans la description de la crise de la foi, à l'endroit même où un *impossible* de cette foi tente de s'articuler.

Pour Bellet, l'emprunt de la contradiction et de la négation n'évacue pas la foi. Elle resurgit dans le politique, par exemple. Ou encore, elle est introduite dans la relation à l'autre par le biais d'une symbolique primordiale, représentée par le Christ. L'exemple de la relation à l'autre, entre autre, marque une insistance à vouloir décrire cet *impossible*. Et, pour marquer encore davantage la difficulté de cette écriture, Bellet va proposer lui-même

un langage. Ce qu'il nomme <<première vérité>>, ou <<région du zéro>>, ou <<point zéro>>, en sont des exemples.

Ce que nous soulignons dans cette reprise est le fait que Bellet tente d'écrire ou de raconter ce qui est nommé comme un *impossible de la foi*. L'articulation de son écriture, sous la forme d'une négation par rapport à la crise de la foi, soulève des contradictions qui se dévoilent, à notre avis, à l'aide du terme *point*. Comme nous le mentionnons plus haut, celui-ci introduit un arrêt dans le dépliement de cette écriture. Cet arrêt permet à Bellet, et aussi aux lecteurs et lectrices, de poser le *pourquoi* d'une écriture qui s'adjoint un travail où la foi devient étrangère à elle-même. Pour s'aventurer dans cette interrogation, nous posons la nécessité d'interroger le *point*, non seulement en lien avec la composante théologique, mais aussi celle qui concerne la psychanalyse.

**Fin de la reprise]**



## CHAPITRE IV

### PERSPECTIVE PSYCHANALYTIQUE

#### 4.0) Introduction

Le trajet théologique nous introduit dans le parcours psychanalytique. Il a déjà été souligné que Bellet envisage un rapport d'analogie entre l'expérience de foi et l'expérience analytique. Cette analogie se fait par le biais d'une parole *en* l'expérience. L'exemple proposé par Bellet est un *faire expérience*, par l'homme, d'un effondrement du monde chrétien.

Pour notre auteur, l'expérience analytique permet à l'homme de nommer <<ce qui est en cause là<sup>367</sup>>>, dans cet effondrement. Nous verrons plus loin, dans le chapitre V, que *Thérèse et l'illusion* est un livre significatif de l'analogie entre les deux expériences mentionnées.

---

367. *Naissance de Dieu, Loc. cit.*, p. 571. Voir la page 156 du présent travail.

Pour le moment, il s'avère pertinent de situer la place qu'occupe la psychanalyse dans le parcours de Bellet. Comment envisage-t-il cette expérience analytique? Les textes ciblés - *La théorie du fou*, *l'Écoute*, et *Le lieu perdu* - permettent de nous introduire à cette question.

## 4.1) LA THÉORIE DU FOU

### 4.1a) Le lieu du fou

Est-ce que le fou dit quelque chose? Une éventuelle réponse doit être fournie par le fou lui-même. N'est-ce pas de son lieu qu'il faut entendre son histoire, la remonter, la dérouler, afin de comprendre la place qu'il occupe dans cet univers appelé *folie*? Il faut dire que cette position lui a été assignée. Il est *là* parce que quelqu'un l'a reconnu comme tel. Un diagnostic a été établi. À quelque part, sa folie est l'apanage de quelqu'un d'autre: le fou est le fou de quelqu'un! Ou plus précisément, le <<névrosé de quelqu'un>> (p.23) puisque c'est souvent sous les noms de névrose ou psychose qu'il est reconnu. (p.21)

Que s'est-il donc passé? Y-a-t-il eu une erreur grave? La faute du dit fou est de transgresser les règles des <<cadres établis>> et <<d'ouvrir cet espace où l'on ne sait plus où l'on est.>> (p.10) C'est une drôle de folie - une <<névrose-signé>> (p.24) - car ce qui lui est reproché est une *hypothèse folle* qui fait craquer la question du sens. (p.65) Cette dernière se demande: <<Qu'est que je dis quand je dis que j'y crois?>> (p.37) Elle

sème le doute par rapport au lieu où habituellement <<on mettait le Sens.>> (p.37)

Comment le fou peut-il mettre fin à sa névrose? Au fond, ne plus être malade, se guérir de l'emmurement dans lequel il se trouve. La guérison n'est rien d'autre que simplement vivre - <<je mérite de vivre>> (p.25) - en libérant sa parole. Le contrat n'est pas simple, puisque la fin de l'enfermement est le <<droit à la parole<sup>368</sup>.>> Pour ce faire, il rencontre sur sa route <<... quelqu'un dont il n'est pas le névrosé.>> (p.24) C'est le retour à sa chair d'homme ou de femme, déliée de la répétition qui empêche le rapport aux autres. (p.17)

#### 4.1b) La psychanalyse

Le <<quelqu'un>> de la rencontre suggère au << fou>> de ne plus avoir peur de ce qu'il porte en lui, <<si redoutable que ce soit.>> (p.22) Cette requête croise le travail analytique. Ce dernier permet d'aller jusqu'au bout - du <<côté des fous>> (p.22) - pour que le cercle de la répétition soit rompu par des <<histoires>> qui se racontent. (p.22) Ce travail est, de fait, le <<lieu privilégié de l'analyse<sup>369</sup>.>>

---

368. <<...“enfermé dehors”, il n'a plus droit à la parole.>> *Ibid.*, p. 18. Encadré dans le texte.

369. <<...c'est le lieu privilégié où il peut s'essayer à laisser paraître qui il est, ce qui lui est interdit partout ailleurs...>> *Ibid.*, p. 23.

Ce qui vient de se dire indique un préalable: la psychanalyse se fait dans une pratique où la parole est en jeu. Et pourtant, cette pratique semble poser à la parole une condition paradoxale, sous la forme d'une mise en garde. La parole, *en l'analyse*, ne disserte pas *sur* ou à propos de l'analyse<sup>370</sup>. D'une certaine manière, la pratique analytique <<se fait quand on n'en parle pas!>> (p.19)

Ce paradoxe soutient que la parole *en l'analyse* est celle qui va à <<contre-courant>> d'une conduite qui instaure un <<ordre>> (p.18), d'autant plus que la règle analytique est de <<dire ce qui vient.>> (p.15) Une déconcertante aventure, puisque l'analysant se trouve désinstallé d'un lieu précis.

La psychanalyse, *c'est quand* on fait ce chemin-là. Elle n'est pas dans les livres, dans les discours, elle n'est même pas dans la tête de l'analyste. Elle est, lorsque quelqu'un accepte la règle analytique et le rapport à l'analyste, jusqu'au point où il peut aller seul, ou à peu près. (p.17)

Le lieu de l'analyse est délié <<des discours>> et se trouve *lié* à la parole de l'analysant, ce qui fait dire que <<le lieu de l'analyse, c'est l'analysant...>> (p.18, 52) En quelque sorte, le lieu se trouve dans

---

370. <<Elle [la psychanalyse culturelle] quitte, sans que cela se dise, le lieu analytique, et vire au discours *sur*, sur la psychanalyse et sur tout, elle répète l'antique dogmatique, en le déniait bien sûr.>> *Ibid.*, p. 50. Souligné dans le texte. Pour Bellet, il y a <<...*le respect strict de la psychanalyse*, en sa pratique, et j'entends la psychanalyse freudienne.>> *Ibid.*, p. 61. Souligné dans le texte.

l'analysant, et pour le rejoindre, il faut passer *par* la parole. S'il en est ainsi, cette dernière nécessite un entendement qui soit de <<tout oreilles<sup>371</sup>.>> Mais, comment peut-on se tenir dans l'abnégation d'un lieu précis, en ayant comme seul appui la parole même?

À première vue, cela relève d'un défi qui frôle l'abstrait. (p.31) L'abstraction est de se situer *hors* du monde tel qu'il est, c'est-à-dire vis-à-vis une <<référence culturelle>> supposément solide. (p.30) Ce *hors* est, en fait, l'indication d'un retour à autre chose: à l'expérience d'être né, fils ou fille, frère ou soeur, homme ou femme (p.32); d'avoir un corps *avec* une tête (p.26); d'être l'autre des autres; de ne pas être *tout* puisque mortel. (p.26)

Ce retour, ainsi décrit, marque la fin de deux illusions. Dans un premier temps, l'obligation de <<croire>> (p.35) en des idées acquises, telles une religion, une certaine construction du monde, des utopies... Dans un deuxième temps, l'empêchement de <<*ne pas pouvoir*>> vivre ce qui s'offre à vivre, à savoir la vie tout simplement. (p.35)

#### 4.1c) L'hypothèse folle

La double illusion - l'obligation de <<croire>> et de <<ne pas pouvoir>> vivre - met en cause une certaine impossibilité *d'être au monde*,

---

371. L'expression est de Françoise Dolto. Mentionnée, sans référence, par Bellet. *Ibid.*, p. 19.

entendue comme *en* cette condition d'hommes, nés, sexués, et mortels. (p.23) Le début de l'histoire d'un homme ou d'une femme commence à chaque fois que s'abolit cette double illusion. Leur tâche est d'être disponible aux commencements de leur histoire. La traduction de ces débuts se confirme par un intérêt pour l'analysant: <<...je préfère que tu sois.>> (p.44)

Une telle disposition est un scandale puisqu'elle déloge la position de l'analyste dans son rapport à l'analysant. L'analyse n'est pas précédée d'un <<savoir>> (p.42) logé au creux d'un discours psychanalytique. Cela pourrait s'entrevoir comme une sorte de diagnostic psychanalytique fait au nom de l'analyse<sup>372</sup>, et où l'analyste n'aurait qu'à traduire ce qui va se dire. (p.42)

L'analyste rejoint l'analysant dans un non-savoir qui le mène où il peut, c'est-à-dire, <<...ailleurs qu'au lieu où l'on sait.>> (p.42) Cela se passe au niveau de l'inconscient, plus exactement <<d'inconscient à inconscient.>> (p.42) L'ailleurs participe à la réouverture d'un champ immense. Là s'enchaînent des indices qui ressemblent étrangement à un roman: des images et des mots, entremêlés par des <<actes manqués>>,

---

372. C'est en ce point précis que se divisent deux conceptions de la psychanalyse: culturelle et réelle. <<Ainsi distinguerons-nous la psychanalyse culturelle - celle qui se véhicule dans la culture [dans les livres] - et l'analyse réelle - celle qui se *fait*, qui est en train, pour tout analysant, de se faire.>> *Ibid.*, p. 19. Souligné dans le texte.

voire des <<lapsus.>> (p.34) Pour y comprendre quelque chose, il faut y aller!

Ces mots du langage<sup>373</sup> qui se tiennent là, dans l'inconscient, ont un rapport avec le non-intégrable. Aller y *voir*, c'est déjà être en présence de <<l'hypothèse folle.>> Les repères philosophiques, religieux, idéologiques... se défont au contact de cette hypothèse. L'espace ainsi <<vidé>> (p.67) de ses repères peut enfin s'ouvrir à la question du sens. (p.63)

#### 4.1d) L'ouverture du sens ou les effets de la psychanalyse

L'espace vide est <<...la rupture du discours "sensé". >> (p.67) Les modes du penser et du dire sont mis en cause par les *effets* de la pratique analytique. L'un d'eux déloge en ébranlant les lieux où fonctionnait le sens. (p.67)

Redisons: le discours du Sens, le discours de la vérité, des évidences, des principes, la mise en place et la mise au clair de ce qui sert de *fond mental conscient* aux pensées et pratiques diverses... (p.64)

Ces lieux fonctionnent en s'appropriant non seulement le discours *sur*, mais aussi le chemin *vers* le sens. Cette appropriation est visible dans les débats entre psychanalyse et philosophie, psychanalyse et politique, psychanalyse et religion... (p.66) Au fond, une bataille dont le motif est de

---

373. <<Tout est langage, mais chiffré.>> *Ibid.*, p. 34.

s'arroger la question du sens.

Un autre effet sollicite le silence du discours dans le but de permettre à la parole de remonter en amont du sens. Lorsque le silence est présent, la parole de l'analysant est dégagée des contraintes associées à un soi-disant *objet* de l'analyse. Cela n'efface pas l'ambivalence quant à cet objet. L'analyse le déplace et l'introduit dans une articulation où le *sujet* est investi de l'*objet*<sup>374</sup>.

D'entrée de jeu, il faut préciser que le travail analytique s'éloigne du revêtement négatif qu'entoure l'articulation du sujet et de l'objet. Dans un premier temps, le sujet *en* l'analyse n'est pas pourvu d'une primauté l'autorisant à spéculer en opposant, entre autres, raison et déraison, normal et anormal<sup>375</sup>. Dans un deuxième temps, l'analyse n'a pas un objet d'étude<sup>376</sup>. Elle rompt avec ces deux conceptions, et inaugure le sujet et l'objet comme processus d'un même mouvement. (p.74)

L'association des concepts sujet et objet peut être saisie comme une figure d'exclusion, c'est-à-dire une construction de l'analyse s'isolant dans un cercle analytique où <<...elle n'a plus d'en-dehors; elle comprend tout.>>

---

374. <<...l'objet, si l'on peut dire, est en lui.>> *Ibid.*, p. 73.

375. <<Fin de la coupure cartésienne, la capitale, qui n'est pas entre la pensée et l'étendue, mais entre raison et déraison. Descartes doute de tout, sauf de son "bon sens". >> *Ibid.*, p. 55. Encadré dans le texte.

376. <<C'est pourquoi le travail de l'analyse n'est pas d'ordre spéculatif, affaire de pensée. Il est nécessairement une pratique.>> *Ibid.*, p. 73.



(p.78) Une façon camouflée d'introduire une autre forme de discours.

Le but de cette association est d'inaugurer un dialogue où ces concepts rencontrent une <<parole première.>> (p.234) C'est la recherche d'un <<type de langage premier>>, une sorte <<d'épistémé>> qui rend possible une humanité. (p.80) Comment reconnaît-on cette <<parole première?>> Elle est portée par des histoires.

#### 4.1e) Les histoires

Les histoires tissent les humains.

*Il n'y a que ces histoires, toujours singulières [...] venant du vieux fond mythique, [qui] peut servir à désigner, poétiquement, ce qui, à chaque fois, demeure la parole et l'histoire d'un sujet, indéchirable de lui-même. (p.89)*

Ces histoires sont des lieux de parole. Ils sont riches de ceux qui les portent puisqu'ils ne sont pas seulement des mots racontés, mais des histoires *habitées*. Elles sont composées de gestes, d'images, de noms, de sons, de silences... d'une <<chaîne de(s) mots>> (p.91) qui font en sorte que l'histoire se raconte dans un <<langage chiffré.>> (p.34)

Ces histoires se racontent à l'aide d'un lieu reconnu comme la parole, et que la psychanalyse <<... définit comme sien, en tout cas comme son lieu premier...>> (p.92) Quoique premier dans la pratique analytique, le paradoxe de ce lieu ne cesse de glisser vers un <<..autre lieu et [un] autre

mode d'expression.>> (p.93) Ce glissement signifie l'impossibilité de <<fixer la psychanalyse.>> (p.93)

La pratique analytique refuse de figer la parole de l'analysant, celle qui se déroule comme une histoire *racontée*. Ce refus *fait glisser* l'histoire vers d'autres lieux compris à *même* cette histoire. En se racontant, l'analysant parle de <<ce qui l'habite>>, de ces modes d'être en ce monde: vivre, aimer, créer, de << *dire son mot*.>> (p.94) En quelque sorte, le déroulement d'une <<histoire réelle.>> (p.23)

Le mouvement du *raconter* ne marque pas un terme au lieu de la parole. Il offre la possibilité d'errer dans d'autres lieux comme la naissance, la mort, les autres, la sexualité, le corps... (p.95) Des façons différentes, pour l'analysant, d'avoir accès à sa condition d'homme en tâtonnant du côté des <<chemins perdus.>> (p.99)

L'histoire est ainsi encadrée dans des références qui organisent <<la parole qui parle.>> (p.119) Ce cadre ou cet ensemble référentiel culturel supporte l'histoire. Il permet à celui qui la vit de s'y retrouver<sup>377</sup>. Néanmoins, ces références culturelles portent une contradiction: d'être le produit de comportements réglés.

---

377. <<Mais le propre de l'ensemble référentiel est de tenir ensemble des "références" diverses, voire, pour une systématique extérieure, incompatibles, afin que *tout* soit enfin dans un monde possible.>> *Ibid.*, p. 108. Encadré et souligné dans le texte.

Les comportements réglés sont ceux qui permettent la gérance de la référence. Le système des rites en est un exemple. L'emploi d'un découpage rituel demeure évident, même dans un monde occidental désacralisé et sécularisé. La <<loi sacrée des horaires>> ou <<la hiérarchisation des gens>> l'attestent. (p.121) C'est un maintien de l'ordre qui, à la limite, n'est pas questionné.

L'ensemble référentiel est aussi *par où passent* les rapports entre les hommes. L'homme se trouve engagé dans le rouage des relations sans le réaliser. Il ne perçoit pas les conséquences de l'inscription culturelle dans laquelle il se trouve. Cette dernière détermine, par le biais des <<transpositions culturelles<sup>378</sup>>>, le sens des choses, de sorte que <<toutes choses ont [une] place.>> (p.133)

### 1f) Le langage

La toile de fond culturelle et référentielle prend une consistance dans la pratique analytique. (p.131) Les histoires demeurent tributaires d'un langage qui <<...toujours nous précède et en même temps nous constitue.>> (p.150) En revanche, celui-ci s'offre sous diverses formes: langage du texte écrit, par exemple, <<les écritures saintes des religions>> (p.134); la tradition dans le rapport <<aux noms propres fondateurs>>

---

378. <<...les transpositions culturelles (ses philosophies, ses théologies, ses écoles, ses groupes, ses acculturations diverses, etc.)>> *Ibid.*, page 154. Parenthèses dans le texte.

(p.135); les pratiques quotidiennes: <<le manger, le dormir, le travail, la vie sexuelle, etc.>> (p.137). Le langage est donc *pris* dans un noyau référentiel.

L'engagement de la pratique analytique vis-à-vis ce noyau est de faire venir au monde ce qui est *pris là* dans cette référence. Cela signifie, qu'à partir du moment où l'inconscient est *incité*, le langage va essayer d'entrer dans cet <<ordre *humain*>> (p.147) où l'analysant se trouve empêtré.

Tout à coup, cet <<ordre>> rejoint, dans un éclatement, la <<référence monde.>> (p.165)

Ce qui était <<le monde>>, <<la vie>>, <<l'homme>>, <<la raison>>, etc., est seulement *cela*, cet ensemble contingent et fragile, ce réseau de défenses contre l'angoisse du chaos; et par sa prétention même à s'égaliser à <<tout>>, c'est aussi bien illusion, répression abusive, enfermement dans la mort. (p.181)

Les failles apparaissent et ébranlent le sol et le sous-sol. (p.67) Ils sont atteints à la base, à cet endroit où <<tout est langage<sup>379</sup>.>> Le péril de s'aventurer *par là* - une sorte de <<grande Krisis>> (p.205) - est énorme. C'est l'éclatement d'un monde qui remonte plus loin que l'unique histoire

---

379. *Ibid.*, p. 34 et 86. Il ne faut pas faire un glissement de cette expression vers la formule lacanienne: <<l'inconscient est structuré comme un langage>>, citée à la note 208 du présent travail. D'ailleurs, cette expression de Bellet se rapproche davantage d'un livre de Françoise Dolto intitulé *Tout est langage*, Vertiges du Nord/Carrere, Paris, 1987, 191 pages.

individuelle. Cela relève de <<l'inconscient historique: [...] ce qui s'est passé avant nous, en amont de notre propre vie, que nous ne "savons" pas d'un savoir clair, et qui pourtant demeure en nous.>> (p.197) Cela remonte aussi jusqu'à la possibilité d'une vie à vivre, délivrée de l'étourdissante fascination où une <<unité est d'abord posée.>> (p. 192) L'abdication à une telle unité représente la résignation à la répétition du monde comme *tel*.

#### 4.1g) L'origine: une naissance

Ce qui s'est dit jusqu'à maintenant appartient à l'origine. Pour parvenir à ce lieu-/à, la règle analytique de l'association libre propose d'aller au fond, afin de déchiffrer ce qui est caché. (p.207) Toutefois, cette invitation n'est pas un chemin tracé d'avance indiquant le *comment aller vers* l'origine.

La mise en rapport avec la psychanalyse soulève plutôt un péril. L'accès à l'origine peut être saisi comme une tentative de réduction. La psychanalyse n'est pas le seul chemin vers l'origine. D'autres domaines peuvent aussi contribuer à l'aventure: la philosophie, la politique, la religion, les sciences humaines. (p.209)

Au-delà et en deça de ce péril, il y a d'abord <<... l'épreuve extrême de l'homme: [...] sa naissance en *lui* de l'être *humain*.>> (p.209) En réalité, c'est ce qui <<reste quand il ne reste rien.>> (p.210) Ce n'est pas un chemin, seulement quelques bribes d'un lieu, dont le nom est

<<l'insaisissable de l'insaisissable.>> (p.210)

Si l'homme dispose d'un chemin, il ne peut être que son corps, son histoire, sa parole, celle de l'autre... (p.209) Un chemin qui est aussi une visée puisqu'il y a une aspiration à y reconnaître la valeur d'être né. (p.213) Ce début de naissance porte la simplicité de l'élémentaire.

Ce qui est envisagé ici est une transformation radicale qui rend effective cette grande Krisis qui a ébranlé le *chemin même* de l'homme. Ce n'est pas un simple retour à l'enfance. (p.215) En ce début de naissance, les repères du monde flanchent! L'homme peut enfin respirer! (p.221) La respiration rétablit la vie dans le corps, dans ce <<sac de peau.>> (p.225)

Malgré les bénéfices de ces bribes d'une naissance, ce n'est pas seulement à ce niveau que cette dernière continue à reprendre forme. L'homme reconnaît qu'il y a une impossibilité à fixer son lieu de naissance. Cette impossibilité le pousse à rechercher un lieu dont les mots d'ordre passent par le déplacement, le passage, le voyage, quitter son lieu, son habitat, partir... Cela ressemble étrangement aux gestes très physiques de s'en aller quelque part. (p.224) Cela peut aussi se traduire par une <<topologie du non-lieu.>> (p.225)

La <<topologie du non-lieu>> indique cet espace ouvert où ni le temps, ni la durée, ni l'avant ou l'après ont d'emprise sur l'homme. Il est dehors, à l'index d'un monde constitué et tracé par le <<monde des initiés.>> (p.49)

Ce hors-lieu est difficile à dépeindre. Il y a-t-il un langage pour le dire? Étant donné que ce langage appartient à la <<science de la marche>> (p.227), son entrée va se faire <<...de biais, de loin, par quelque trace ou écho, peut-être compris longtemps après coup...>> (p.226)

Une tentative de ce qui se dit *en* ce langage se résume ainsi:

...que chacun entend, et qui est d'abord lui-même: qu'il vive, que la vie est possible et passe à travers le désert et le monde froid du texte mort et de l'effondrement de l'englobante. Elle dit ce que dit enfin, parlant de lui-même et d'au-delà de lui-même, qui l'entend: sa naissance dans la naissance du monde, et tout homme enfin, dans la même *stature*, la même inimaginable dignité. C'est pourquoi entendre la parole première, c'est l'entendre et pouvoir l'entendre en tout homme, dès qu'il parle, *c'est-à-dire* dès qu'il *est là*, fût-ce par un corps inerte et muet; a fortiori, s'il ouvre la bouche. (p.232)

L'abord, c'est <<d'y être>> (p.237) dans ce hors-lieu et dans cette <<parole première.>> Même si les mots semblent avoir une connotation habituelle, ils disent autre chose. (p.233) Cela peut s'entendre comme un *aller jusqu'au bout* qui mène jusqu'à cette *folie* qui nomme des choses impensables et qui <<s'entend les dire>> (p.221); vers l'autre qui est aussi <<l'autre de quelqu'un>> (p.219); enfin vers une logique, celle de <<l'art de la marche.>> (p.240) Logique contradictoire puisqu'elle est l'exode qui fracture <<...la pensée pour aller à son déconcertant premier; elle est hospitalière, accueil de l'étrange.>> (p.241)

#### 4.1h) Dire *Je*

Dans cette aventure, le déconcertant est de se retrouver dans <<un monde [qui] est ouvert.>> (p.240) Une première conséquence y est perceptible: le <<je>> est restitué à l'homme. (p.242) Ce <<je>> est fondateur et se tient au commencement dans le simple geste d'ouvrir la bouche. (p.244) Il marque ici son principe <<d'humanité>>, d'être singulier dans l'histoire qui parle <<...du fond de lui-même.>> (p.244) Alors, se dénouent les questions abyssales: l'origine, la fin, l'être, la vérité, Dieu... (p.218) Ce sont aussi les <<mythes>>, les <<Anciens>>, les <<textes fondateurs>>... une sorte de <<scène primitive>> (p.235) d'où l'histoire de l'homme tire ses racines.

Le dire <<je>> n'est pas une complaisance. Il remonte en amont de l'origine afin de reprendre à son compte cette <<scène primitive>>. Par le fait même, le <<je>> s'introduit dans l'origine. Il est le <<x>> de l'origine. (p.247) C'est-à-dire, ce sans quoi l'origine est impossible<sup>380</sup>. Ce <<je>> détermine <<l'à venir>> de l'origine (p.248) par des paroles qui ne sont plus condamnées. (p.250)

L'invitation à *toute* parole brise la complaisance du <<je.>> Dans l'effectif, cette brisure va se faire dans la relation à l'autre. Le propre de la relation est de favoriser la condition d'homme de l'autre. (p.261) L'autre de

---

380. <<Cet "x" est l'origine de l'origine, ce sans quoi rien n'est et dont ne sait rien de plus.>> *Ibid.*, p. 247. Encadré dans le texte.



la relation n'est pas une caricature ou <<l'organe-témoin>> de l'homme. (p.264) Il est sexué et porteur d'une énergie dont la traduction se fait sous le couvert d'un désir qui ne cesse de manquer. (p.268) <<Être de désir>>, il est imprégné du <<droit à naître.>> (p.261)

La parole, *en* la relation, concoure à maintenir le manque. Elle refuse de combler le désir par le <<je.>> De toute façon, il ne peut pas prendre cette position puisqu'il dit sans cesse la <<folie d'exister.>> (p.271) Sa préoccupation est de conserver sa position de << x >> de l'origine et, en tant que tel, continuer à précéder à la naissance de l'homme. (p.247) Où est son lieu? Cela se passe dans le champ ouvert par la parole, c'est-à-dire l'inconscient. (p.270)

#### 4.1i) Le fou parle

<<Le fou parle.>> (p.279) Il suffit de l'écouter. Le plus difficile est de <<...l'entendre comme si sa parole commençait la parole; une langue neuve dont j'ignore les premiers mots.>> (p.261) C'est pour cela que le rôle de la psychanalyse est <<d'écouter, écouter et encore écouter.>> (p.15) L'écoute est l'éthique de l'analyste. (p.48) Mais qu'entend-t-il?

L'analyste entend quelque chose d'archaïque, d'incompréhensible, qui <<échappe<sup>381</sup>.>> C'est une sorte de <<parole écoutante [...] où l'homme *entend* ce qui ouvre le chemin scellé.>> (p.263) De fait, cette <<parole

---

381. <<Le fou échappe: il est fou.>> *Ibid.*, p. 281. Souligné dans le texte.

*écoute*>> (p.262) rejoint le fou dans une folie qui lui permet de parler. Ainsi donc, <<le fou parle!>> Que dit-il? <<*Il dit: qu'il y a toujours un chemin.*>> (p.279)

## 4.2) L'ÉCOUTE

### 4.2a) Être écouté

Être de parole, l'homme cherche à être écouté. (p.11) Il veut que quelqu'un entende ce qu'il a à dire. Mais qu'est-ce qu'il y a à entendre? La difficile tâche est de reconnaître ce qu'il y a à écouter, ou tout au moins y porter attention.

D'emblée, il semble que la requête de l'écoute est différente de celle dont l'homme est habituellement familier: par exemple, écouter le témoin témoigner, le chanteur chanter, l'enseignant enseigner... ( p.11) Une sorte d'écoute qui - paradoxalement - n'a plus besoin d'écouter. Par contraste, l'*autre écoute* est celle qui n'a jamais entendue. Pour la première fois, les paroles de l'autre, même celles les plus familières, lui parviennent à son oreille. Qu'est-ce qu'écouter?

Écouter, c'est se faire l'hôte qui vient. L'hôte ne demande rien à celui qu'il reçoit, il n'a pas souci de l'enseigner, le conduire, lui faire avouer la vérité. Il parle ou se tait selon ce qui lui paraît le gré de l'autre. L'hospitalité est discrète. Elle se borne à donner au voyageur de quoi subsister en la halte nécessaire. L'écoute est l'hospitalité *intérieure*. (p.41)

Où peut-on rencontrer une telle écoute? La psychanalyse permet un endroit, à savoir l'analyse. Du reste, le point de départ de la psychanalyse est l'écoute. (p.13) De façon précise, l'expérience d'avoir été écoutée est première. Et l'analyse <<répète>> cette expérience: l'écoute de quelqu'un qui, à son tour, va écouter quelqu'un d'autre<sup>382</sup>. Quant à la psychanalyse, elle est ce qui vient après: méthodes, fonctions, savoirs. (p.13)

S'il n'y a pas de méthode, de mode d'écoute à proprement parler, comment cela se passe-t-il? Faut-il pratiquer l'oreille, ou entendre comme s'il y avait une <<troisième oreille?>> (p.72) À quoi faut-il être attentif: le corps, les gestes, les silences, les mains...? Au fond, à tout cela, car <<tout peut venir au jour.>> (p.23)

Ce presque *cri* du <<tout peut venir au jour>> comporte l'exigence de ne pas refuser la demande de l'autre. Celle-ci porte l'insaisissable désir *d'être là*. <<Écouter, c'est être à ce désir ou cette demande.>> (p.29) Le risque est de confondre la demande de l'autre à une demande de satisfaction. À ce moment-là, l'écoute prend des allures d'accueil, de compréhension, d'empathie, d'approbation... (p.32) Quant au désir, il est porteur d'une négation insoluble: vouloir être écouté sans *entendre* ce qui

---

382. <<L'écouter ne peut être tel que par son expérience de l'écoute: c'est-à-dire d'avoir été lui-même écouté et entendu, de s'écouter et s'entendre lui-même.>> *Ibid.*, p. 14.

se dit<sup>383</sup>.

L'écoute est rencontre de l'autre dans le lieu de la parole de l'autre. (p.30) Toutefois, la direction de cette rencontre reconnaît qu'il y a un *revers* à cette intention. De prime abord, l'écoute est rendue à l'autre comme un don. Elle lui est restituée <<*pour lui.*>> (p.45) Et pourtant, la gratuité d'un tel geste peut être perçue comme une forme d'emprise sur l'autre. Le résultat prend la forme d'une écoute qui ne débouche nulle part.

#### 4.2b) L'échec de l'écoute

L'écoute est liée à la parole. Les mots qui résonnent ont déjà été prononcés et entendus, de sorte qu'ils sont associés à la durée. Cette durée est <<l'épaisseur<sup>384</sup>>> d'une langue<sup>385</sup>. Malgré cette richesse, ces paroles peuvent devenir un *écho vide* lorsqu'on cherche à y être attentif. Cet échec à l'écoute est le refus d'entendre ces paroles comme si elles n'avaient jamais été prononcées. (p.56)

---

383. <<Ici peut se rencontrer le désir impossible; il paraît dans la demande qu'on ne peut satisfaire sans tuer. Ce désir, c'est de vivre, aimer, être aimé, etc., *sans renoncer* à ce qui en empêche. Le grand insoluble!>> *Ibid.*, p. 32. Nous soulignons.

384. L'épaisseur est: <<... tout ce qu'elle [langue] porte, sa culture, son expérience...>> *Ibid.*, p. 54.

385. Précisons: <<La parole parle, le langage est une idée. [...] La parole est excès par rapport à tout le parlé, tout le dit. Elle n'est jamais identique aux mots. Elle peut prendre toute forme [...] tous les aspects et tous les actes du corps. Par le geste, l'attitude, le chair à chair.>> *Ibid.*, p. 167.

Les causes de l'échec sont diverses. Dans certains cas, l'écoute classifie en procédant par distinctions. Cette classification a pour conséquence de gérer et de fixer ce qui se dit. (p.64) Par exemple, les mots de << l'écouté<sup>386</sup>>> sont interprétés comme vides où rien ne s'entend (p.66); ils sont appréhendés comme une simple répétition, proche d'un contenu qui contrôle <<les questions et les réponses>> (p.67); ou ils sont rigides, enfermés, pleins, proche de la <<langue de bois.>> (p.65)

Dans d'autres cas, la parole est hors maîtrise, <<sauvage.>> (p.72) Elle est un flot de paroles! C'est un laisser-aller qui fait encore <<figure d'ordre établi.>> (p.70) L'agencement de mots ne permet pas de dénouer les impasses. Il appert que ces exemples d'échec conduisent à saboter et à camoufler le désir d'être entendu.

Le paradoxe de ce verbiage, de cette <<langue de bois>>, ou du <<je n'entends rien>> (p.74) est, malgré tout, le début du processus de l'écoute. Car écouter, c'est risquer d'aller dans les lieux de l'autre, c'est-à-dire, dans ces endroits où l'écoute peut coïncider avec <<ce-qui-se-dit-là-sans-pouvoir-se-dire.>> (p.79)

Ou encore, l'inusité de la parole peut se présenter comme une illusion construite à la manière d'un <<tableau à admirer.>> (p.73) En quelque sorte, l'écoute est confrontée à redéfinir son critère d'entendement:

---

386. L'écoutant est celui ou celle qui écoute. L'écouté est celui ou celle qui veut être entendu.

<<...ce n'est plus l'écoute qui donne lieu à la parole, c'est la parole entendue qui donne l'écoute à elle-même.>> (p.72)

#### 4.2c) La traversée

Le monde de l'expert, du connaisseur, de l'ordonné, s'en va. Ces lieux sûrs - <<au sec>> (p.92) - sont l'envers du monde. Écouter, c'est laisser paraître cet <<endroit *encore non vu* ...>> (p.94) Comment se présente-t-il? Quel est l'*endroit* du lieu? (p.93)

À quoi reconnaît-on <<l'endroit de l'envers?>> (p.93) Il se donne dans le récit, dans ces histoires qui se racontent et qui confirment l'homme comme raconteur d'histoires. (p.105) Les histoires sont des remontées à l'archaïque, vers un ordre premier et non statique des choses. Elles s'écrivent dans une durée pour l'homme. (p.108).

Loin de faire partie du début ou du commencement<sup>387</sup>, le principe de l'<<arkê<sup>388</sup>>> est une visée. C'est à partir de ce principe que les textes anciens peuvent être relus dans une histoire humaine particulière. La relecture est faite par un <<sujet>> qui ré-entend ces histoires, à la fois comme <<premières>> et comme <<...figures de ce qu'est l'homme...>>

---

387. <<Et l'origine n'est pas le commencement; elle est maintenant et devant autant qu'en arrière.>> *Ibid.*, p. 157.

388. <<Mais cet ordre est archaïque, en chacun, par sa place. Il faut moins l'entendre comme "ancienneté" que comme "arkê", principe, origine, autorité.>> *Ibid.*, p. 109.

(p.111)

Est-ce que le retour à l'archaïque est une répétition de l'histoire des autres? La répétition est nécessaire, dans la mesure où elle engage l'homme à sortir de l'impasse d'un scénario faux et meurtrier. Dans la répétition, l'homme reconnaît qu'il n'est pas l'origine: il est précédé par une humanité<sup>389</sup>.

Qu'en est-il de la véracité de ces histoires? Cela importe peu<sup>390</sup>! La question du vrai ou du faux n'existe pas dans l'écoute. La traversée qu'elle inaugure suscite autre chose: dévoilement de la manière <<d'être au monde et aux hommes.>> (p.120) Parallèlement, elle montre ce qu'est <<l'endroit>> de <<l'envers>> du monde. (p.158) Tel un jeu de mots, l'endroit signifie aussi un lieu possible. C'est là que l'homme s'entend dire les premiers mots de sa condition: naître, être nourri, parler, avoir un nom, être fils ou fille, père ou mère... (p.120-121)

#### 4.2d) Tiers

Une première définition du lieu rejoint le lieu physique de la rencontre entre l'écouté et l'écoutant? En ce lieu, des mots inconnus sont prononcés

---

389. <<Être tout à fait hors de la répétition, ce serait commencer en soi, absolument, l'humanité. Ce serait être son père et sa mère et *bien plus*: toute la genèse que porte la généalogie.>> *Ibid.*, p. 115. Souligné dans le texte.

390. <<Les histoires qu'on se raconte sont aussi vraies que celles qui sont, comme on dit, vraies.>> *Ibid.*, p. 107.

et des histoires singulières sont racontées. Une deuxième définition s'insère à la première en déplaçant l'écoute. (p.14) L'autre lieu - nommé *tiers* - se situe à même le lieu physique de la rencontre. Il se trouve dans un triple rapport: l'écouter-l'écouter-*s'écouter*<sup>391</sup>.

La nécessité de ce *tiers* se discerne dans l'histoire qui s'écoute, dans le sens où il donne << la bonne oreille.>> (p.128) Il répond ainsi à la demande <<d'être écouté.>> (p.11) À son tour, celle-ci se déplace et devient conjointe d'une autre demande: celle d'amour. (p.127) Cette dernière prend forme dans un *désir d'être* qui pâtit du manque <<d'humanité en l'homme.>> (p.28) L'oreille entend un cri: demande d'*être* qui porte un désir insaisissable. (p.29)

#### 4.2e) L'après-coup

<<L'après-coup>> (p.136) est cause de revirement et s'entrevoit dans le passage même. Ce passage est celui qui appelle à passer au possible, c'est-à-dire de l'autre côté, sur l'autre rive. (p.120) Dans <<l'après-coup>>, il y a un pressenti du *lieu de la parole s'écouter*: jamais établie, refusant de se fixer. (p.140) Sa <<connaissance>> (p.71) n'est pas une

---

391. <<L'écouter ne peut être tel que par son expérience de l'écoute: c'est-à-dire d'avoir été lui-même écouté et entendu, de s'écouter et s'entendre lui-même. [...] Et les trois aspects se retrouveront dans l'écouter: car il est écouté, il peut ainsi s'entendre lui-même, il pourra - lui aussi, à sa mesure - entendre ceux qui viendront à lui.>> *Loc. cit.*, p. 14.



<<position discourante.>> (p.151) Elle voit plutôt dans <<l'agir, le communiquer, le jouir, aimer>>; gestes d'un retour à <<l'attention primitive.>> (p.72)

Le passage au possible est une sorte de dérive implacable où les paroles voguent du côté de la folie. (p.159) Mais comment l'homme peut-il s'y retrouver, d'autant plus que ce passage est hors-lieu? (p.156) Nul besoin de s'y attarder, puisqu'il est *jeté en l'origine*.

Le travail de l'origine est d'interpeller l'homme comme <<être-de-naissance.>> (p.176) Pour ce faire, il éveillera les antiques puissances (Ananké, Eros, Thanatos, Logos (p.176)) qui croisent l'humanité *en l'homme*. La parole, saisie par ce mouvement *interpellant*, interpelle à son tour. Cette double structure d'une même cadence dévoile ainsi *l'in-oui* de l'origine.

*L'in-oui* est <<l'endroit de l'envers.>>(p.152) Cette position l'empêche de théoriser l'origine. À cet effet, *l'inoui* refuse d'entrer par la porte de la théorie ou de devenir une << pensée critique<sup>392</sup>.>> Ces deux possibilités subvertissent *l'in-oui*. En revanche, la pensée qui <<invente, au fur et à mesure>> entre de plein fouet dans *l'in-oui*. (p.136)

---

392. <<La théorie, c'est l'entrée de l'écoute dans la raison, dans le grand ordre de raison. [...] par pensée critique et sans concession [...] (le dire se dire comme il se dit)...>> *Ibid.*, p. 133. Parenthèses dans le texte.

L'homme qui pénètre sa pensée goûte au lieu de sa parole. Il devient <<*attentif à son discours même.*>> (p.180) La parole est ainsi <<l'oeuvre de qui le dit.>> (p.180) C'est cela que l'écoute, par le biais de l'*in-oui*, entend.

### 4.3) Le lieu perdu<sup>393</sup>

#### 4.3a) Une image faussée

La psychanalyse peut endosser deux possibilités: d'un côté, un savoir, et de l'autre, l'expérience analytique. (p.60)

Le passage de la psychanalyse dans le <<champ culturel des idées>> (p.85) a fait entrer celle-ci dans l'horizon <<du comment se pense-t-elle?>> (p.123) L'élaboration théorique a pour conséquence de prendre une distance par rapport à Freud. Cet éloignement de la <<ligne freudienne>> (p.35) porte en faux le travail analytique. La <<sauvagerie<sup>394</sup>>> de l'analyse - <<lieu de la violence>> (p. 58) - est mise en demeure par la connaissance *sur* la psychanalyse. Ce cloisonnement

---

393. Il faut souligner, comme nous l'avons fait pour le terme <<point>> dans la section du *Point critique*, que nous portons une attention particulière au terme <<lieu>> dans cette section du *Lieu perdu*. La question du lieu sera brièvement abordée à la fin du présent chapitre dans la section *En guise de reprise*, et aussi à la quatrième articulation du chapitre VII à la page 274.

394. <<Il y a, dans l'expérience globale vécue par l'analysant, une sorte de *sauvagerie* qui fait peur [...] une brutalité absolue dans la confrontation avec le pouvoir-exister de l'être humain.>> *Ibid.*, p. 36. Souligné dans le texte.

évite <<l'insaisissable effondrement>> causé par le travail en profondeur.  
(p.38)

Le propre de l'expérience analytique est de sortir des théories <<endimanchées>> (p.9) - de ce <<lieu établi>> (p.46) - qui <<parlent de tout.>>(p.38) Sa règle << anti-cartésienne>> du désordre (p.15) propose un travail de fond où l'expérience <<d'habiter un corps<sup>395</sup>>> - ce <<lieu de naissance>> (p.45, 165) - refuse d'accepter l'inhumain. (p.20)

L'inhumain se construit à partir d'une faute, qui est celle d'exister.  
(p.19) L'homme réclame une place - <<lieu d'un rapport extrême>> (p.64) - qui n'est pas liée à ce scénario. La fin de cette faute, ce <<tort d'être là>> (p.19), coïncide avec l'ouverture d'un <<lieu unique>> (p.22) où une articulation se produit entre la *réalité* et *ce qui se donne* dans l'analyse<sup>396</sup>. Le seul fait d'*y-aller*<sup>397</sup> entame la fin de la faute et de la culpabilité (p.44), toutes deux liées à un <<ordre>> des choses. (p.21)

---

395. L'expérience est: <<l'expérience globale du sujet en analyse...>> *Ibid.*, p. 23. Cela se traduit par une expérience d'habiter un corps, une parole, un désir, une pensée. *Ibid.*, p. 18.

396. <<Le travail, la famille, les amis, les loisirs, la santé; ce qu'on est tenté d'appeler "la réalité". >> *Ibid.*, p. 17.

397. <<La psychanalyse est une expérience. Qui n'y est pas allé n'en parle que par ouï-dire.>> *Ibid.*, p. 13.

#### 4.3b) Émergence du sujet

La psychanalyse transforme le *vivre* en le laissant se déployer dans <<toutes ses dimensions.>> (p.22) Cette première transformation est déjà le début d'une prise de position: opter pour la vie, non la mort. (p.31) Ce choix est une rupture par rapport au monde habité par l'homme. La parole de l'analysé <<déconstruit>> le monde (p.45), c'est-à-dire le transforme en le nommant. Cette parole, frappée d'un double effet, devient un <<lieu d'expérience>> (p.62,86) et le <<lieu premier de l'analyse.>> (p.13,133,138,141)

L'analyse <<en acte>> (p.33) - <<lieu de la psychanalyse>> (p.171) - envoie l'analysé sur un terrain où l'inédit tend à montrer <<l'illusion prétentieuse du seul.>> (p.30) La relation avec l'analyste - <<lieu initial>> (p.73) - est témoin de l'émergence d'un <<quelqu'un.>> (p.28) Et lorsqu'il découvre son désir, il rompt avec la rubrique du quelqu'un. Il est alors interpellé comme <<sujet.>> (p.137)

Le désir se purifie au contact du sujet. Il refuse de s'identifier à une <<folie narcissique>> préservée de la critique extérieure. (p.32) Si le sujet est <<sujet du désir>> (p.79), il témoignera de ce désir en s'engageant dans la voie d'une <<naissance à l'humanité.>> (p.166)

### 4.3c) La parole

Qu'est-ce que devenir humain? (p.71) <<C'est le patient qui sait<sup>398</sup>.>>  
 Ce <<savoir>>, relatif au sujet, diffère du <<savoir>> logé au creux des concepts. Le savoir conceptuel sépare, tandis que l'autre est celui du conteur. (p.87) Il est inhérent à ce qu'il raconte. Il dit: <<il n'y a que des histoires.>> (p. 9,172)

Par ce médium, l'homme entre dans <<l'ordre de la parole>> (p.62) et dans le <<lieu perdu.>> (p.61,67,82,153-154) Désormais, le raconter confirme que <<tout peut venir à la parole.>> (p.105) La seule condition: y être attentif. La provenance <<archaïque>> (p.102) de l'histoire libère quelque chose qui appartient à l'homme: son humanité. (p.62)

### 4.3d) L'inconscient

La parole, éveillée par l'analyse en acte - <<en ce lieu-là>> (p.63,66,158,166) - décèle ce qui est en cause dans l'inconscient, à savoir l'origine. (p.68) Toutefois, l'inconscient - <<le lieu de l'inconscient>> (p.142, 165) - se construit à partir de <<ce qui n'est pas.>> (p.89) De cette situation, une question se pose: ce qui vient *au jour* - ce <<tout parle>> (p.105) - est-il porteur de <<ce qui n'est pas>>?

Deux précisions s'imposent. Dans un premier temps, il n'y a pas de <<négation dans l'inconscient.>> (p.89) Ce qui se tient *là* disjoint la négation

---

398. Mot de Freud rapporté- sans référence - par Bellet. *Ibid.*, p. 74.

en son principe, c'est-à-dire la séparation. Le << normal et l'anormal >> est un exemple. (p.97)

Dans un deuxième temps, l'abord de l'inconscient se fait, paradoxalement, par le biais du <<n'est pas>>. (p.89) Cette négation refuse d'enfermer l'inconscient dans des catégories comme la connaissance, le savoir, le concept... À l'extrême, il faut soutenir que même <<l'analyse n'est pas l'analyse.>> (p.171) Elle <<n'est pas>> - <<renversement de son lieu>> (p.160) - ce qu'elle représente!

Quant au <<tout parle>>, il s'adjoint le <<n'est pas>> dans une poursuite où l'inconscient fait glisser constamment la parole du sujet pour qu'elle ne vienne pas au <<savoir de l'inconscient.>> (p.90) Le <<n'est pas>> devient une incitation à *aller-plus-loin*. Elle confirme que <<de ça, il y a en a toujours.>> (p.91)

#### **4.3e) Une hypothèse**

L'inconscient inaugure un commencement. (p.173) C'est une épreuve - <<lieu de la détresse>> (p.166) - de la pensée qui fait grouiller <<l'inconscient théorique.>> Celui-ci retient <<l'histoire non-dite (ou méconnue ou travestie)>> (p.150), celle que la modernité a écarté, parce que trop gênante. Pour saisir ce commencement, il faut retourner aux histoires: Oedipe, Moïse, Abraham... (p.158)

Comment comprendre ce qui s'y passe? Davantage, peut-on authentifier la parole qui s'y dit? Ce qui s'y passe est dans son fruit. (p.173) Le langage institué ne réussit pas à le nommer. (p.163) Néanmoins, il laisse des traces.

...vertige extrême de se découvrir comme être humain, conscience et chair, parole et silence, amour et séparation, vie et mort, au seuil d'une vie possible, *délivrée* des constructions dont l'artifice apparaît. Et notre voyage à travers la théorie montre que cet artifice est partout, même chez les critiques les plus aigus. Délivrance terrible, moment, en un sens, de sauvagerie, retraversée des expériences *premières* d'humanité.

C'est donc ici que l'archaïque de l'humanité peut en nous passer au présent... (p.154)

Quant à son authenticité, elle réside dans la naissance engendrée par ces traces. Une naissance d'humanité traitée comme une histoire qui se raconte. (p.167) L'hypothèse est là: l'homme se raconte et s'entend raconter dans un lieu ouvert - <<lieu de la pensée>> (p.126-127) - non loin de la démarche analytique: ça se nomme de <<l'inconscient à l'inconscient.>> (p.129)

**[ En guise de reprise: éléments de figures signifiantes**

Les grandes lignes présentées ici reprennent les éléments de la perspective psychanalytique en y adjoignant la problématique de la figure signifiante du *lieu*. L'apport du *lieu* dans le cadre psychanalytique laisse entrevoir sa proximité dans le déroulement de l'expérience analytique, et en même temps, interroge la perception que Bellet entretient avec la psychanalyse. La présente *reprise* nous permet, dans un premier temps, de revisiter les éléments signifiants de la perspective psychanalytique tout en nous penchant, dans un deuxième temps, sur la composante du *lieu*.

*La théorie du fou* s'ouvre sur une constatation: le fou parle! Cette observation s'insère dans un processus où la *parole* est restituée à la personne déclarée telle. Lorsque le fou parle, c'est pour mettre en doute la question du sens. Son hypothèse lance une question: <<qu'est-ce que je dis quand je dis que j'y crois?>>

Le travail analytique est un lieu privilégié où la parole de l'analysant [par exemple, le fou] peut se dire. Ce travail ne veut pas entretenir un savoir qui pourrait devenir un lieu *sur* ce qui se dit *en* l'analyse. Il est plutôt lié à la parole de l'analysant. Cette parole n'est pas à l'avance prescrite, comme si elle était un objet. Pour l'entendre, il faut être, dans l'ici et maintenant, <<tout oreilles.>>

La parole de l'analysant raconte des histoires, tissées à même le terreau humain. Ces dernières sont habitées par des noms, des gestes,



des images... Ces mots *racontés* permettent à l'analysant d'avoir accès à sa condition d'homme. Celle-ci tâte du côté d'une naissance qui tire vers l'origine.

Cette route vers l'origine est située hors-lieu, dans une <<topologie du non-lieu>>, là où <<être écouté>> échappe aux experts. L'écoute, incitée par l'analyse, entend quelque chose identifiée à de *l'in-oui*. Celui-ci signifie <<l'endroit de l'envers.>> À cet endroit débute une pensée qui invente, au fur et à mesure. Le déroulement de cette pensée veut se tenir loin d'une théorie.

Cette objection à la théorie veut marquer un retour à la <<ligne freudienne.>> Un tel retour est une reconnaissance du travail analytique qui interpelle l'homme à s'engager vis-à-vis une humanité qui se dévoile à l'aide d'un <<tout parle.>>

La lecture de ces éléments suscite une question qui coïncide avec la contestation d'un <<lieu établi.>> Bellet parle d'un *lieu* qui est, d'une certaine façon, critique du *lieu*. Mais quel est ce *lieu*? De quoi est-il constitué? En citant un exemple de ce *lieu*, pris dans le contexte du *Lieu perdu*, nous nous apercevons que ce dernier participe, à l'intérieur d'un travail analytique, à quelque chose qui relève d'une naissance.

Mais il faut entendre *en ce lieu-là*, qui bouge ce que nous nommons "l'inconscient." [...] C'est pourquoi, en ce lieu-là, c'est toujours ouvert, l'interprétation coïncide avec l'invention de la vie. [...] Il apparaît que c'est le lieu de la naissance <sup>399</sup>.

À la suite de cette référence, nous retenons deux choses. Premièrement, le *lieu* est inscrit dans <<l'inconscient>> et dans <<l'invention de la vie.>> Bellet marque un lien entre ces deux *lieux d'inscription* en les pointant dans une seule direction: celle du *lieu*. En revanche, il faut préciser que <<ce lieu-là>> vise, à son tour, l'inconscient dans sa particularité d'inventer la vie. En cernant ainsi le *lieu*, Bellet rejoint en même temps une caractéristique de l'inconscient. La proximité du *lieu* et de l'inconscient nous permet de les associer dans une même articulation.

Deuxièmement, l'association du *lieu* et de l'inconscient ne réussit pas à évacuer le caractère presque incertain du *lieu*. Celui-ci est entrevu comme *incertain* puisqu'il ne parvient pas, sous la plume de Bellet, à s'inscrire quelque part. Bellet conteste l'inscription du *lieu*! À notre avis, cela se traduit par un *impossible* à l'endroit même où le *lieu* cherche à prendre consistance. Mais quel est cet endroit? Il se nomme la pratique analytique. C'est à l'intérieur de cette pratique que l'inconscient est rejoint. Et c'est à juste titre que nous pouvons avancer que cette pratique devient un *lieu*. Cependant, Bellet y pose une objection. Même si nous avons

---

399. *Le lieu perdu*, *Op. cit.*, p. 165. Souligné et encadré dans le texte.

relevé, dans la référence ci-haut mentionnée, que notre auteur associe le *lieu* et l'inconscient, ce dernier déjoue sa propre écriture et refute l'inscription du *lieu* dans une pratique analytique.

Comment comprendre cette objection? Une tentative de réponse se trouve du côté d'une <<écoute>> et d'une <<parole.>> Nous verrons plus loin, dans la topologie du non-lieu<sup>400</sup>, que cette écoute et cette parole s'entendent sous le vocable de *parole-écoutée*. Pour le moment, nous voulons pointer que ces deux aspects produisent, dans l'écriture de Bellet, une résonance importante. Notre auteur ne s'éloignent pas ces aspects, puisque ceux-ci nourrissent le *lieu* de son écriture. Nous pensons que ce *lieu* s'apparente à la pratique analytique, car c'est dans ce cadre que se rencontrent une écoute et une parole.

Enfin, nous ajoutons aussi, à la suite de nos propos sur le *point* dans la perspective théologique, que c'est dans le cadre analytique qu'une association du *lieu* et du *point* est possible. Même si Bellet ne fait pas cette association, nous remarquons que ces termes traduisent une particularité de son écriture.

**Fin de la reprise]**

---

400. Voir la page 299 du présent travail.

La façon dont Bellet entrevoit la psychanalyse - une *pratique où sont incitées la parole et l'écoute* - oriente notre travail à la recherche d'un exemple où s'articule des éléments de cette pratique. Le livre de *Thérèse et l'illusion* présente ces éléments, en plus de contenir des points soulevés par la perspective théologique. *Thérèse et l'illusion* est, en quelque sorte, un exemple de l'articulation de ces deux figures signifiantes du *point* et du *lieu* dans un même parcours.

## CHAPITRE V

### THÉRÈSE ET L'ILLUSION

#### 5.0) INTRODUCTION

Dans la <<Présentation>> du livre *Christ*, Joseph Doré se pose la question suivante: <<comment Maurice Bellet construit-il son édifice<sup>401</sup>?>> Et d'ajouter, l'appréhension d'une quelconque réponse se fait par un <<vrai travail de lecture<sup>402</sup> >>. Cette indication de Doré fait ressortir deux choses: la *lecture* et le *travail de lecture*. Il y a donc un double mouvement dans le *fait de lire un texte*.

---

401. <<Présentation>> in *Christ*, <<Collection Jésus et Jésus-Christ>>, no 42, Joseph Doré (dir.), Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p.9.

402. *Ibid.* Souligné dans le texte.

La rencontre avec les textes de Maurice Bellet a produit des effets qui ont donné corps à un texte qui peut sembler se rapprocher étrangement du *verbatim*. C'est à juste titre que ce terme est utilisé. Il se définit comme un «écrit dans lequel on rapporte fidèlement les propos d'une personne<sup>403</sup>.» Son utilisation ne sert qu'à une chose: mettre en lumière le procédé par lequel des figures signifiantes des textes utilisés se sont manifestés à notre lecture.

Nous avons relevé, dans les chapitres précédents, que lesdits éléments apparaissaient comme faisant partie de l'arrimage discursif de Bellet. Ce sont ces éléments qui rencontrent la lecture de Thérèse. En allant à la rencontre de Thérèse, nous nous rendons vite compte que nous sommes invités, en tant que lecteurs, dans le *lieu* du Carmel, et aussi dans un autre *lieu*, qui est celui de Bellet. La lecture de ce livre paraît être associée à un exercice de décapage où la foi de Thérèse est passée au feu de la psychanalyse. Nous nous demandons, par exemple, si son expérience de foi comporte des similarités avec l'expérience *d'écroulement* telle que vécue par le chrétien dans la perspective théologique? Encore plus, est-il possible de faire une lecture de l'expérience de foi de Thérèse à la lumière de la pratique analytique?

---

403. *Le grand dictionnaire terminologique. Office de la langue française. Loc. cit.* Note 268 du présent travail.

Le présent chapitre se déroule en trois parties: le vécu, des pistes de lecture et le raconter. Le vécu de Thérèse, tel que présenté par Bellet, se greffe et est traversé par une question: *que reste-t-il quand il ne reste plus rien?* Bellet perçoit chez Thérèse un *effondrement*. Ce thème colore le parcours que Bellet va dresser. Les pistes de lecture de ce parcours font ressortir deux triades. L'une d'elles est offerte explicitement par Bellet, et l'autre fait partie d'éléments cueillis à même son texte. Enfin, le raconter articule l'histoire de Thérèse comme une saisie de ce que peut être une *expérience d'effondrement* en lien avec la *crise du monde de la foi* portée par le chrétien. La question que nous poursuivons est de savoir si ces deux expériences appartiennent à la même articulation discursive.

## 5.1) PARTIE I: Le vécu de Thérèse selon Bellet

### 5.1.1) Que reste-t-il?

Que reste-t-il quand il ne reste rien<sup>404</sup>? Cette question est posée à Thérèse. Trois possibilités sont avancées:

Premièrement, la pieuse entourée de dévotions,  
Deuxièmement, Thérèse le produit d'une époque<sup>405</sup>,  
Troisièmement, la docteur, à côté de Thomas d'Aquin et d'Augustin.  
(p.13)

---

404. *Incipit ou le commencement, Op. cit.*, p. 8.

405. *Thérèse et l'illusion, Op. cit.*, p. 15. Les renvois à ce livre sont à même le texte, sauf indication contraire.

L'effondrement s'ajoute comme une quatrième possibilité. Thérèse a connu des temps de noirceur qui sont souvent identifiés <<aux nuits de la foi>> de saint Jean de la Croix. (p.68) Ces nuits sont des moments de purification sur le chemin de la perfection. (p.69) Par contraste, les nuits de Thérèse débordent ce cadre. Elles sont présentées sous l'aspect d'un <<effondrement.>> Il n'y a plus de chemin à suivre. Même le Carmel n'a plus de sens.

Ce n'est pas un moment d'abaissement sur le grand chemin, c'est l'effondrement du chemin lui-même. Ce n'est pas la foi éprouvée, c'est [...] la perte de la foi. (p.69)

Ce langage est proche de celui des <<athées!>> (p.69)

### **5.1.2) L'illusion: la poursuite des contradictions**

<<Que reste-t-il après l'effondrement?>> (p.82) Il reste l'illusion! De celle-ci le monde de Thérèse se bâtit.

D'ores et déjà, il faut définir ce qu'est l'illusion. Celle-ci peut facilement être associée à l'erreur. D'ailleurs, l'illusion tient en haleine l'éventualité de l'erreur. (p. 32) La complexité de leur rapport est expliquée par leur proximité. En s'enjoignant une part d'erreur, l'illusion peut mener à l'égarement. L'incessante poursuite de la vérité chez Thérèse peut la conduire à cette possibilité.



Et pourtant, Thérèse défait cette association avec l'erreur. Elle ne se demande pas si elle se trouve dans <<le vrai ou le faux.>> (p.29) Sa façon de vivre l'illusion la conduit à dépendre sa <<quête de la vérité>> des racines dont celle-ci est la victime, à savoir le <<mensonge>> et la <<désillusion.>> (p. 65) De ce fait, la vérité est attirée vers la mort.

Dans le cadre restrictif du Carmel dans lequel Thérèse se trouve, la <<quête de la vérité>> est porteuse de deux contradictions. Une première s'établit avec l'attrance du Carmel. Elle veut y être! Sa demande est exaucée sous la double forme de la maladie et de l'impuissance. Une deuxième contradiction touche une aspiration à mourir, obsédée par une envie extrême: aller à la rencontrer de <<son Jésus adoré [...] la vérité.>> (p.17) D'une certaine façon, Thérèse est dans une illusion complète, puisqu'elle entre au Carmel pour y mourir!

La saveur du Carmel avait un goût <<de manque.>> (p.32) Et l'illusion était à l'égalité de ce manque. C'est ce dernier qui a maintenu Thérèse sur un chemin où une violence - la <<violence du désir>> (p.36) - a transmuté ce qu'elle appelait sa <<petite voie.>> (p.39)

### **5.1.3) Une pensée**

A quoi sert le parcours de Thérèse? Bellet soutient que ce parcours contribue à une <<pensée?>> (p.14) Si oui, celle-ci se trouve dans l'hypothèse suivante: sa <<pensée >> est dans une expérience souffrante.

(p.95) S'il en est ainsi, comment la recouvrer?

Une tentation est à éviter. Il ne faut pas lire les *Manuscrits autobiographiques* comme des <<objets>>. (p.22) Ce risque peut entraîner, par exemple, un arrêté strict sur la condition psychologique de Thérèse. (p.16) Cet arrêté relève du commentaire et à la personne qui se croit disposée à le faire. Par la même occasion, celle-ci s'attire une critique sévère, à savoir que <<le monde des hommes est plus vaste que ne l'imagine la tête pensante de celui qui se croit expert.>> (p.22)

La <<simple clarté>> (p.26) de l'expérience *pensante* de Thérèse est perceptible dans un corps malade. Le texte <<parle>> d'une souffrance non seulement attribuée au physique ou au psychique. Ces deux conditions sont présentes dans la co-existence d'un mouvement où la foi fend l'illusion. Telle est la définition de l'effondrement!

Alors ce que les gens nomment <<foi>> n'apparaît plus que comme une légère pellicule jetée sur le réel, un voile fragile et trompeur. Et *dans la mesure où la foi portait tout*, l'amour, la vie, la vérité, quand ce voile-là se déchire, ce n'est pas la béatitude, c'est un déchirement de l'homme, une douleur qui est sans doute la plus grande douleur humaine. Non une perte, mais la perte; non un deuil, mais le deuil. (p.72-73)

La pensée de Thérèse coïncide avec l'effondrement, de telle sorte qu'elle est identifiable à une <<pensée effondrée.>> Son développement croise deux particularités dont le principe s'appuie sur la négation: cette pensée n'argumente pas (p.26) et ne se transmet pas. (p.96)

L'argumentation peut difficilement soutenir une pensée qui frôle l'abîme. C'est une cassure proche de la folie et de l'absence. (p.100) Quant à la transmission, elle est impossible. Comment transmettre une telle cassure? Pour sortir de cette dialectique *sans issue*, il faut chercher ailleurs, du côté d'une *humanité* où Thérèse s'est compromise.

#### 5.1.4) L'humanité *en* Thérèse

Thérèse ne se complaît pas dans l'abîme. Paradoxalement, elle en profite pour rejoindre l'humanité de chaque homme. La présence de l'humanité se vit dans un effondrement qui remonte constamment à la surface. Sa traduction est présente dans la douleur d'un écart oscillant entre le <<vouloir croire >> et l'évidente destruction d'un <<appareil religieux>> qui tire vers la mort. (p.101)

Thérèse <<veut croire>> qu'il y a un amour qui dépasse cette destruction. Un amour qui veut <<que tous les hommes soient sauvés.>> (p.78) Une telle requête exige un détachement qui s'arrache d'elle: un <<pur vouloir... [détaché de] ...toute possession, toute prétention, toute adhérence.>> (p.84)

L'épreuve extrême de ce détachement est la purification de l'amour. <<C'est la clé. Thérèse (à ses propres yeux) ne se comprend qu'à partir de là.>> (p.55) Thérèse n'a pas d'emprise sur ce qui lui arrive, d'autant plus, que cela lui parvient <<par le travers>>, par une logique impensable où

l'issue est de <<perdre la foi.>> (p.92)

Elle est nue, exposée au vent du désert. Et l'expérience qu'elle rejoint d'abord, c'est celle de tant de chrétiens qui *éprouvent* la perte de leur foi. (p.70)

Et *dans la mesure où la foi portait tout*, l'amour, la vie, la vérité, quand ce voile-là se déchire, ce n'est pas la béatitude, c'est un déchirement de l'homme, une douleur qui est sans doute la plus grande douleur humaine. (p.73)

Thérèse n'a pas besoin de sortir de son Carmel. Sa parole se propage jusque dans un lieu où se manifeste une rencontre entre humains:  
*l'humanité en chacun.*

<<Elle est *des nôtres.*>> C'est une pauvre fille qui a souffert, qui n'a pas fait d'étude, qui a eu du malheur, à qui on en a <<fait baver>>, qui est morte jeune, qui n'a rien réussi, et pourtant c'est une sainte, et une grande. (p.51)

Elle disloque les <<lieux de pensée>> (p.104) pour permettre à l'humanité d'entrer dans une nouvelle forme de pensée. Celle-ci tâte du côté d'un chemin <<débarassé, désencombré>> (p.41), là où se vit une <<brutale nouveauté.>> (p.39)

## **5.2) PARTIE II: Pistes de lecture: deux triades**

### **5.2.1) Introduction**

Comment comprendre le parcours de Thérèse? Bellet aborde ce parcours en des termes où l'effondrement, le désir, l'illusion, l'amour,

l'humanité, la pensée, et la volonté sont entremêlés. L'entrecroisement de ces éléments, sous la forme de triades, dresse une manière de rejoindre le vécu de Thérèse. C'est Bellet lui-même qui indique, par exemple, que la pensée, le désir et la volonté participent à une triade<sup>406</sup>. Nous avons relevé, à la suite de Bellet, une autre triade traduite par le désir, l'illusion et l'amour. Étant donné que ces éléments apparaissent en premier dans le vécu de Thérèse, c'est dans cette séquence que nous les présentons dans notre travail.

### 5.2.2) Retour sur *Thérèse et l'illusion*

Une question fonde ce qui suit: quelle est l'expérience de Thérèse? Très jeune, elle est attirée par le Carmel. Elle veut se retrouver à l'intérieur des murs. Son souhait est exaucé, sauf que l'imprévu survient sous la forme de la maladie.

Thérèse est entraînée sur une voie qu'elle n'avait pas envisagée. Elle est plongée dans une nuit spirituelle où la noirceur est prélude à l'ébranlement du <<chemin>> de sa foi. Dans ce cas-ci, l'expérience spirituelle s'avère désastreuse, puisqu'il n'y a plus de chemin. C'est l'effondrement de sa foi!

---

406. <<Ce qui s'annonce est une pensée *non résignée*, une pensée-désir-volonté, avide d'aller toujours plus loin.>> *Ibid.*, p. 37. Souligné dans le texte.

Cette sorte d'effondrement ne fait pas partie du chemin carmélitain. Qu'est-il donc arrivé? La foi, qui a précédé à l'entrée de Thérèse au Carmel, est prise d'assaut. Elle est creusée par une terrible absence, sur laquelle Thérèse est crucifiée. (p.38)

Elle veut croire! Ce <<vouloir croire>> n'est pas la simple volonté de s'accrocher à quelque chose. Il se tisse d'une <<demande, un appel, un désir qui ne savent peut-être même plus se formuler.>> (p.85) Le cri de Thérèse est l'annonce désirante d'un *faire expérience* de la foi.

Thérèse se débat avec la violence de son désir de croire. Chez elle, ce désir se discerne par deux différentes triades:

**Désir-illusion-amour**  
**Pensée-désir-volonté.**

Ces deux triades sont deux possibilités *d'accès* à *cette vérité tant désirée*, qui est celle d'être avec son petit Jésus! Malheureusement, une autre chose s'est produite. Cette vérité est poursuivie par une désillusion. Elle a perdu <<*la jouissance de la foi*<sup>407</sup>.>> C'est à cela qu'elle est confrontée!

---

407. Propos de Bellet cités par Marianne Dubertret, << La vérité passe par l'illusion>>, *Op. cit.*, p. 64. Souligné dans le texte.

### Désir-illusion-amour

La première triade est mise en branle par le désir. Ce dernier se comprend ainsi: il échappe en se transformant, de sorte qu'il devient, chez Thérèse, << ce qui ne peut pas mourir<sup>408</sup>.>> C'est la traduction, par exemple, de son insistance à <<vouloir croire>>. Elle veut croire en dépit de tout, c'est-à-dire, malgré l'illusion dans laquelle elle s'enlise. Sa vie se compose d'une illusion mêlée par deux référents qui s'interpellent, à savoir la réalité et le réel. Pour elle, ils sont pris dans une même articulation. Ils composent un ensemble difficilement dissociable.

Selon Thérèse, la réalité est celle de son monde. Ce sont tous les efforts pour accéder au Carmel, y être et composer avec les rigueurs de cette vie. La maladie, avec le <<sang plein la bouche>>, s'ajoute à cela. (p.17) Quant au réel, il se confond à la réalité. Il s'y trouve caché, sous-jacent. À ce réel, il faut poser une question: que signifie cette insistance à être carmélite? Bien sûr, les *Manuscrits autobiographiques* indiquent cette aspiration profonde à vouloir que <<toutes vies soient sauvées.>> (p. 80) Cet <<appel>> *justifie*<sup>409</sup> son entrée au Carmel et *signifie* son apport à l'humanité.

---

408. <<...au coeur du néant, se tient un "vouloir croire" qui n'est point un raidissement de la volonté mais désir, dépouillé jusqu'à l'os [...] (On peut entendre ainsi Thérèse de Lisieux.)>> *La quatrième hypothèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 42. Encadré et parenthèses dans le texte.

409. Pour Thérèse, <<toute vie peut être justifiée.>> *Ibid.*, p. 35. Souligné dans le texte.

Un tel appel est honorable. Comment l'illusion, mêlée de la réalité et du réel, s'en est-elle accaparé? L'appel a été perçu comme *allant de soi*. Son entrée au Carmel est justifiée par le monde auquel Thérèse appartient: <<...la bourgeoisie catho et provinciale de la fin du XIXe siècle...>> (p.15)  
Peut-elle s'en éloigner?

L'illusion est de s'enfoncer dans la dialectique *réalité-réel* sans la voir. Encore plus, elle ne reconnaît pas la part de son désir. Reconnaître la présence de ce dernier déloge l'illusion d'une impasse: celle de déboucher nulle part. Si l'illusion a quelque chose à dire, elle ne doit pas se résigner à l'impasse.

Le troisième élément de la triade est l'insigne de la vocation première de Thérèse. <<Ma vocation, enfin je l'ai trouvée, ma vocation, c'est l'amour...>> (p.55) L'amour est, par-devers elle, sa mission. Elle adopte cette attitude comme venant de Dieu même:

La miséricorde de Dieu est par rapport au crime le plus effroyable comme le flamboiement du soleil à une miette de charbon: tout mal sera consumé dans ce feu-là. (p.82)

Dans le quotidien, elle sera *obligée* à cet amour. Telle est la signification du geste envers cette soeur dont le comportement est insupportable:



Voudriez-vous me dire, ma Soeur Thérèse de l'Enfant Jésus, ce qui vous attire chez moi, à chaque fois que nous me regardez, je vous vois sourire? (p.63)

La propension de ce geste n'est nulle autre que la signification d'un combat intérieur entre l'amour et la mort. La fêlure y est présente. Néanmoins, Thérèse s'y infiltre. Le visage du combat, présent dans sa chair malade et qui l'attire vers la mort, continue à soutenir sa quête de la vérité. (p.19-20)

### **Pensée-désir-volonté**

La deuxième triade se joint à la première par le biais du désir. Sauf que dans cas-ci, ce dernier est au centre des deux autres composantes, formant ainsi une jonction dans *l'entre*. A-t-il la même fonction que dans la première triade? Dans le premier cas, le désir précède l'illusion et l'amour. Il devient ainsi le principe de ce qui se produit par la suite. En tant que tel, il continue à soutenir une traverse incluant l'illusion et l'amour.

Le désir *provoque* donc la pensée et la volonté. À ce titre, il soutient, comme dans le premier cas, les deux autres. Sa présence est nécessaire, car l'extirper signifierait la résignation à la mort. Le désir de Thérèse est le contraire de cette résignation. Il l'incite à penser différemment ce qui lui arrive. Cette pensée n'est pas la résignation à sa condition de malade. C'est plutôt *l'introduction dans sa condition*

*d'humanité* qui est celle qu'elle partage avec les autres humains.

Il est difficile d'enclorre une telle pensée dans les livres, à côté de ceux qui se considèrent <<avertis.>> (p.18) Thérèse vit une expérience - *son histoire* - dans laquelle se perçoit <<l'extrême proximité des êtres humains.>> (p.91)

Quant à la volonté, elle relance la pensée. Elle refuse l'abdication de cette dernière au constat ou à <<l'inerte répétition.>> (p.43) Ce qui reste à Thérèse, dans ce contexte où elle est *prise*, c'est cette volonté pressante à <<vouloir croire>>. Tel un appel, celle-ci refuse de se figer. Dans un tel cas, la volonté ne répète pas le même, mais plutôt ravive <<l'écart>> *entre* continuer à croire *et* demeurer soumise à son idéal: être sainte et martyre. (p.47-48)

### **5.3) PARTIE III: Des liens *entre* Thérèse et le chrétien - Le raconter**

#### **5.3.1) Introduction**

Des liens peuvent-ils exister entre *l'effondrement de la foi* vécu par Thérèse et la *crise du monde de la foi* portée par le chrétien?

Selon nous, ces deux expériences se rencontrent et s'appuient sur des éléments communs. Des indices ont été suggérés par les triades déjà mentionnées. À partir d'elles, nous pouvons construire un rapport entre le parcours de Thérèse et celui du chrétien. Pour ce faire, nous introduisons

les triades à l'intérieur des perspectives théologique et psychanalytique. Ce procédé fait ressortir les particularités des éléments signifiants lorsque ces deux perspectives se côtoient.

### 5.3.2) Perspective théologique

Les propos du *Point critique*, retenus dans la perspective théologique, parlent de <<l'effondrement de la foi>> en terme de crise. La foi a <<quitté>> les ramifications religieuses, dogmatiques et culturelles du monde dit chrétien. Elle s'est vidée de son contenu.

Chez le chrétien, ce contenu avait trouvé refuge dans une double illusion. Malgré l'errance, il refuse - première illusion - de croire que les vicissitudes du temps peuvent atteindre sa foi. Quant à la crise, il l'associe - deuxième illusion - à un passage difficile qui va se résorber.

L'insistance de cette double illusion est confirmée par un *aller-jusqu'au-bout-de-sa-foi*. C'est la signification du *Déplacement de la religion*. L'homme n'abdique pas devant la crise. Son obstination s'exprime en une incessante recherche d'un lieu. Il l'entrevoit vaguement en lien avec une expérience qui le met en rapport avec les autres.

En s'introduisant - par le biais de la *Naissance de Dieu* - dans la dialectique de la relation, l'homme éveille deux échappées qui s'y logent: *l'agapè* et le désir. Une vieille traduction identifie *l'agapè* à l'amour. Elle rend compte de ce que l'homme, dans la relation, tient en suspens: à savoir

que l'autre *vive*.

Quant au désir, il est pointé dès que la relation manifeste l'omniprésence de la *condition d'humanité* chez l'homme. En statuant sur l'apparition du désir à un temps précis, nous soulevons la question suivante: évacuons-nous la possibilité de sa présence à un autre moment, par exemple, au début de la crise?

Il faut préciser que le désir est mis en branle à l'instant même du *faire expérience*. Une conclusion précipitée peut affirmer que celui-ci n'est pas affecté par le mouvement de la crise. À notre avis, c'est plutôt le contraire. Le désir est actif dans la crise, dans l'illusion<sup>410</sup> et dans le déplacement du lieu où s'ébauche la *relation à l'autre*. Il fait partie prenante du mouvement auquel l'homme participe.

À la suite de ce que nous venons de dire, nous avançons que le jeu de la triade chez le chrétien est analogue à celui de Thérèse. La seule différence est la position du désir. Cela peut se lire comme suit:

Chez Thérèse: **désir-illusion-amour**  
 Chez le chrétien: **illusion (crise)-désir-amour**

---

410. Tant chez l'homme que chez Thérèse, le désir est conjoint du *faire expérience*. Bellet donne l'exemple de l'illusion. <<L'illusion sera en proportion du désir. Et c'est pourquoi l'on peut toujours entendre Thérèse des deux côtés...>> *Ibid.*, p. 35.

L'introduction du désir, au centre de la triade, lui donne l'occasion de s'infiltrer dans la crise et dans l'amour. Dit autrement, il transmute l'illusion en dévoilant un amour qui attire *vers la relation à l'autre*.

### 5.3.3) Perspective psychanalytique

*La relation à l'autre* déborde la perspective théologique pour rejoindre le cadre psychanalytique. D'ailleurs, c'est dans ce cadre que l'expression *faire expérience de l'autre* va prendre sa cohérence.

L'homme a dû revoir sa compréhension du *faire expérience*. Il s'est éloigné des formules toutes préparées. L'expérience est <<de par sa nature, personnelle<sup>411</sup>.>> Elle est donc en lien avec l'histoire de chacun: son corps [homme ou femme], sa sexualité, son travail, ses mots... Pour être précis: <<chacun en sa part, selon sa mesure, son histoire, qui-il-est<sup>412</sup>.>> *Faire expérience* c'est d'abord être en lien avec cette histoire personnelle.

Cette forme d'expérience est *pensée*<sup>413</sup>. Pour Bellet, celle-ci est le fruit de la relation à l'autre, mais plus spécifiquement - et de prime abord - de la relation avec un analyste dans une pratique analytique. La lecture de

---

411. <<De l'expérience à la pensée>> in *Christus*, tome 18, no 72, octobre 1971, p. 492.

412. *La quatrième hypothèse*, *Op. cit.*, p. 48. Trait d'union dans le texte.

413. <<Disons plutôt que notre expérience n'est pas sans pensée et que penser le mieux possible est servir la vérité de l'expérience.>> <<De l'expérience à la pensée>> *Op. cit.*, p. 490.

la *Théorie du fou*, de *l'Écoute*, et *Le lieu perdu* le confirme.

Reprenons le cadre de cette lecture. Dès le début, il y a une hypothèse folle: peut-on entendre ce qui se dit *hors* des cadres habituels, sans se référer aux <<gens-très-au-courant<sup>414</sup>.>> La démarche analytique est profitable si elle permet une aventure conduisant à des *lieux* inconnus.

Comment s'y prendre? L'écoute est primordiale. C'est par l'écoute que l'analyste prend part à l'aventure de l'analysant. De la même manière, l'analysant s'introduit dans ce parcours en *s'entendant*. Une telle écoute, dépouillée à l'extrême, est proche du silence implacable. Des paroles sont entendues *comme si* elles n'avaient jamais été dites. Une sorte de folie pour celui - l'expert - qui se croit à *l'endroit*.

L'écoute de Bellet est à la frange de cette folie. C'est ainsi qu'il a écouté le chrétien et Thérèse. Pour lui, tous les deux <<veulent croire>>. Cet entêtement *du vouloir croire* n'a de sens que dans *l'expérience*. Celle-ci est critique constante de cette volonté. La relation à l'autre l'empêche de tourner sur elle-même, dans une sorte de répétition du <<ce que nous savons déjà<sup>415</sup>.>> Elle suscite un mouvement qui ne s'arrête. La relation donne la <<substance du fruit<sup>416</sup>.>>

---

414. L'expression est de Bellet, tirée de son roman *Octone*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 44. Trait d'union dans le texte.

415. *La quatrième hypothèse*, *Op. cit.*, p. 25.

416. *Thérèse et l'illusion*, *Op. cit.*, p. 25.

Les triades suscitées par la pratique analytique peuvent s'écrire comme suit:

Chez Thérèse: **pensée-désir-volonté**

Chez le chrétien: **expérience (pensée)-désir-volonté.**

À la suite de ce que nous avons écrit, une critique est pressentie. Quand Bellet disserte sur le chrétien, il se réfère à son travail d'analyste. Ce travail rend vraisemblable ce qu'il avance. Quant à Thérèse, est-il possible de la prescrire à un tel parcours?

Bellet s'en défend:

C'est une étrange façon de pratiquer la psychanalyse que de commencer par ne pas entendre ce que disent les gens. Et l'on a le sentiment que certains, à propos de Thérèse, y vont de cette façon; ils appliquent la <<grille de lecture>><sup>417</sup>.

Thérèse en analyse, nul ne sait ce que cela aurait pu être. J'ai le sentiment à mes risques et périls, qu'elle aurait fait un pas de plus sur son chemin de vertige - qu'elle qu'en soit la façon, dans son carmel ou dehors, ça n'a aucune importance. Mais peut-être vaut-il mieux dire que ce pas est celui que chacun d'entre nous a à faire, là où il en est<sup>418</sup>.

Toutefois, la marge est mince! La question est posée à Thérèse comme au chrétien: <<Comment la psychanalyse, en particulier, peut-elle

---

417. *Ibid.*, p. 21.

418. *Ibid.*, p. 22.

bouleverser, reprendre à fond un tel parcours [celui de la foi]<sup>419?</sup>>>

Bellet écoute Thérèse en lisant les *Manuscrits autobiographiques*. Ces textes, il les connaît pour les avoir déjà lus. Il profite d'une relecture, d'une *répétition de lecture*, pour entrer, de <<biais>>, dans le texte. Cette entrée, soutient-il, est la façon de lire les grands textes<sup>420</sup>.

Les <<trous<sup>421</sup>>> du texte, ces endroits laissés vacants par Thérèse, sont les entrées de Bellet. À peine s'est-il introduit, qu'une distance par rapport au *mot à mot* s'est produite. Des phrases se sont mises à lui parler. Il découvre une *ressemblance* entre l'effondrement de la foi et l'écroulement que peut produire l'analyse. De fait, chez Bellet, cette ressemblance signifie <<l'envers de l'endroit>>. La psychanalyse lui a permis d'écouter ce langage abscons. Pour le retracer chez Thérèse, il a parlé de deux abîmes: la folie et l'absence<sup>422</sup>.

La rencontre analytique - l'expérience *d'être en analyse* - permet à Bellet de discerner une construction. La parole *qui se dit* dans la relation avec un analyste construit une *pensée* qui est là << en genèse>>. C'est de

---

419. *La quatrième hypothèse, Op. cit.*, p. 138.

420. <<Ils parlent de biais. A côté. Ils disent l'indicible: c'est contradictoire.>> *Thérèse et l'illusion, Op. cit.*, p. 25.

421. <<Peut-être y-a-t-il dans la structure du texte [...] incitation à la création. Diversité des auteurs: et pas selon un "plan" directeur. Il y a des écarts; et des trous. Rien à voir avec un ensemble de traités. Il y a *place*, là-dedans, pour qui parle.>> *Christ, Op.cit.*, p. 60. Encadré et souligné dans le texte.

422. *Thérèse et l'illusion, Op. cit.*, p. 100.



ce côté que se tient le chrétien en analyse. C'est aussi de ce côté-là où se tient Thérèse. <<Quel rapport avec la pensée, chère docteur Thérèse? Du côté de la genèse de la pensée, bien sûr<sup>423</sup>.>>

Le vécu de Thérèse y ajoute la condition de malade, confinée au lit. Elle en profite pour que sa pensée rejoigne quelque chose d'autre que le *juste-elle-même*. La rigueur de cette pensée s'abreuve à la maladie pour contempler l'humanité *en* chacun. Sans s'absenter de son Carmel, elle est *en relation d'humanité* avec les autres dans son corps souffrant.

#### **[En guise de reprise: éléments de figures signifiantes**

Le chemin que nous avons parcouru avec Thérèse a été tissé de deux particularités. L'une est associée au mouvement de lecture du récit de Thérèse, et l'autre est caractérisée par le déploiement de ses effets. Pour être précis, c'est *une lecture d'une lecture*, puisque c'est Bellet qui a lu les manuscrits de Thérèse et en propose des *effets*. D'une certaine manière, nous avons cueilli les *effets d'une lecture* faite par Bellet. Ce sont ces effets dont nous reprenons ici les grandes lignes avec les deux figures signifiantes, soit celle de l'effondrement de la foi (point) et celle d'une crise du lieu (entrer au Carmel et y mourir pour aller retrouver Jésus en son lieu).

---

423. *Ibid.*, p. 37.

Thérèse désire être carmélite. Malgré son jeune âge, elle entre au Carmel. Cependant, la vie commune se tisse d'illusions. La maladie vient s'ajouter à cette vie difficile. Le Carmel éprouve sa foi et conduit celle-ci à l'effondrement. Cette expérience d'effondrement se rapproche du langage des athées. Malgré cette épreuve, Thérèse continue à chercher la <<vérité>>.

Le vouloir-croire de Thérèse est une insistance à dépasser l'expérience de son humanité souffrante afin d'aller à la rencontre de l'humanité des autres. Cette rencontre favorise un lien entre l'effondrement de la foi de Thérèse et l'écroulement de la foi du chrétien. Enfin, c'est par le biais de l'amour que son élan vocationnel va rejoindre une pensée qui ne se résigne pas.

Cette lecture du trajet de Thérèse [et aussi du chrétien] emprunte donc à des éléments présents dans les perspectives théologique et psychanalytique. Ces éléments, comme nous l'avons déjà mentionné, se sont retrouvés sous les caractéristiques d'un *effondrement* et d'un *écroulement* de la foi, tant chez Thérèse que chez le chrétien. Toutefois, l'apport psychanalytique dans le parcours de Thérèse croise une interrogation mise de l'avant par Bellet lui-même. Ce dernier s'oppose à une lecture psychanalytique des *Manuscrits autobiographiques* pointant ainsi la difficulté inhérente d'une telle aventure.

Cette citation, déjà relevée, fait mention de cette difficulté:

C'est une étrange façon de pratiquer la psychanalyse que de commencer par ne pas entendre ce que disent les gens. Et l'on a le sentiment que certains, à propos de Thérèse, y vont de cette façon: ils appliquent la "grille de lecture." (p.21)

Ces propos font ressortir deux caractéristiques d'une même problématique. L'une concerne la <<pratique de la psychanalytique>> comme telle, et l'autre renvoie à un exemple de cette pratique par le biais d'une <<grille de lecture.>> À notre avis, la préoccupation de Bellet questionne la nécessité de joindre la psychanalyse à un parcours qui est déjà tracé et dont une certaine <<grille de lecture>> rendrait compte. D'une certaine manière, Bellet pose la question suivante: peut-on associer la psychanalyse à un récit autobiographique, sachant à l'avance que les instruments d'une lecture sont des manuscrits et non des paroles *entendues* de vive voix?

Il apparaît juste d'avancer que dans le contexte de la lecture de *Thérèse et l'illusion*, une réponse affirmative est déjà perçue. La critique à propos d'un certain *genre* de psychanalyse n'empêche pas Bellet de s'aventurer dans cette direction et de suggérer une lecture psychanalytique des écrits de Thérèse. En effet, Bellet ne fait-il pas une analyse du texte de Thérèse à l'aide d'une *grille* spécifique? Cette dite grille à notre avis, ne cadre t-elle pas avec les éléments soulignés dans les perspectives

théologique et psychanalytique?

Bellet s'objecte à l'utilisation d'une grille. Pour lui, son travail entre de <<biais>> (p.25) dans l'expérience de Thérèse et profite des *trous* laissés vacants par le texte pour y inscrire un parallèle entre un effondrement de la foi et l'écroulement que peut produire l'analyse. Notre auteur *écoute* le texte de Thérèse à l'aide de sa propre expérience analytique. Son *écoute* entend des éléments tels le désir, une pensée, ou encore un vouloir-croire.

L'abord des *Manuscrits* de Thérèse, par le biais de l'*écoute*, semble être, tout au moins pour notre auteur, une nouvelle manière de *faire lecture* d'un texte tout en voulant s'éloigner d'une *grille* dite analytique. Par conséquent, nous pourrions faire remarquer à Bellet que l'*écoute* est une composante de la pratique analytique. De fait, cette perspective de l'*écoute* demeure ouverte à l'interrogation, d'autant plus qu'elle s'allie la *parole* pour produire, ce que nous appelons une *parole-écoutée*. Alors, comment Bellet arrive-t-il à sortir de l'impasse entre un travail qui emprunte à la psychanalyse et qui, en même temps, refuse d'y être associé?

La réponse à cette question nécessite le déroulement de sept articulations dont les deux prochains chapitres font état. Ces articulations appartiennent à un ensemble qui met en place un arrimage qui pointe dans la direction d'une histoire *qui se raconte*.

**Fin de la reprise]**

La lecture de Thérèse nous aide à pénétrer la dynamique qui soutend l'écriture de Bellet. En utilisant le vécu de Thérèse comme exemple, Bellet fait partager cette dernière aux éléments des perspectives théologique et psychanalytique. La lecture de *Thérèse et l'illusion* fait participer les lecteurs à un arrimage qui prend la forme d'un *vécu qui se raconte*. Bellet associe donc son écriture à une forme de *racontage*. Telle est l'une des particularités de son travail. Toutefois, les articulations de ce *racontage* ne semblent pas obéir à une forme stricte de développement. À ce moment-là, est-il encore pertinent de parler d'arrimage discursif?

Les deux prochains chapitres tentent de répondre à cette question. Des éléments, cueillis à même les textes de Bellet, proposent une lecture qui trace une entrée progressive dans la manière dont notre auteur déroule son oeuvre. Pour participer à ce déroulement, il faut revenir sur des caractéristiques du travail de Bellet, telles ses emprunts psychanalytiques, son rapport avec l'expérience de foi, sa façon de *citer sans citer*, son manque de précision quant aux définitions, l'utilisation d'un *lieu* qui s'absente d'un cadre épistémologique, l'ambivalence du *qui raconte...* De ces caractéristiques, nous avons tiré sept articulations dont les chapitres VI et VII font état.

## **CHAPITRE VI**

### **ÉLÉMENTS D'UNE LECTURE I**

#### **6.0) Introduction**

Quels sont les éléments mis en place par Bellet pour qu'une lecture de son parcours discursif soit possible? Nous essayerons de répondre à cette question dans les chapitres VI et VII. En divisant notre réponse en deux étapes, nous signalons la manière progressive dont nous entrevoyons ces éléments de lecture. L'entrée progressive dans les éléments de l'oeuvre de Bellet marque aussi un déroulement successif présent lors de notre lecture.

Ces deux étapes s'élaborent autour de sept articulations qui s'enchaînent l'une à la suite de l'autre. La particularité de cet enchaînement veut faire ressortir, à la fois, ce que ces articulations représentent

séparément et le rapport qui existe entre elles.

Dans une première étape (chapitre VI), nous retrouvons une première articulation où est cernée l'ambiguïté de certains emprunts de Bellet au langage lacanien. Trois possibilités de lecture sont envisagées: a) des rapprochements sont visibles; b) des nuances sont apportées; c) une *tierce voie* est proposée.

Pour mettre en place cette tierce voie, Bellet utilise une forme d'écriture que la seconde articulation introduit comme un *parcours-discours*. Pour donner un exemple de ce parcours, nous revenons sur la question du rapport entre la foi et la psychanalyse. Ce retour conduit à lire ce rapport de deux façons: a) la psychanalyse comme *lieu* privilégié; b) la foi est récupérée, dans un *après*, par la psychanalyse. Enfin, la conclusion du chapitre VI nous indique une troisième articulation où une manière différente de *penser* est entrevue par notre auteur. Une caractéristique de cette pensée est d'être en constant déplacement.

La deuxième étape (chapitre VII) s'ouvre sur l'utilisation des termes séparés de point et de lieu. Cette quatrième articulation est un regard sur l'emploi de ces termes dans le contexte des écrits de Bellet, et leur association suggérée par notre recherche.

C'est à partir de ce premier regard que la cinquième articulation est entamée. Elle concerne le *lieu* comme métaphore, et son développement dans une mise en commun avec le travail du conteur. Cet aspect du

*raconter* est perçu comme un empêchement d'histoires. D'après nous, le conte permet à Bellet de sortir de l'impasse d'un cadre précis, et de participer à un partage épistémologique ambivalent.

Un exemple de cette ambivalence est retenu lorsque Bellet tente de définir ce que signifie la *parole de l'autre*. Cette parole, posée par la sixième articulation, soulève la question du *qui parle* à l'intérieur du conte. Qui est l'autre? Est-ce un sujet philosophique ou psychanalytique, ou encore, mon semblable ou l'Autre, sujet advenant?

La dernière articulation vise les motifs de l'écriture de notre auteur. Quel est le but de la façon d'écrire de Bellet? Que poursuit-il en empruntant un parcours dont les caractéristiques s'apparentent au conte? Deux particularités de cette écriture sont mises de l'avant. Elles se formulent sous l'aspect d'une insistance entre l'ouverture d'une *pensée* et la contestation d'un *lieu sûr* par le biais d'une *négation*.

## **6.1) La première articulation**

### **6.1.1) Figures signifiantes et emprunts lacaniens?**

Nous nous sommes introduit chez Bellet afin d'y trouver une conduite, une articulation discursive. Revenons, en insistant, sur le caractère de mise en chaîne signifiante soulignée par Lacan dans le cadre d'une pratique analytique.



La signification du dit de l'analysant ne peut être d'emblée prise pour acquise. Les mots utilisés sont marqués de l'impossibilité du signifiant à se signifier lui-même. Un mot seul ne désigne pas d'emblée un référent et ne clôt pas le sens. En conséquence, un lien d'incitation à un rapport avec d'autres mots peut permettre à du signifié de se construire. Un signifiant isolé ne peut représenter le sujet. Vouloir ramener la représentation du sujet à un mot conduit à le réduire à un objet. La perspective psychanalytique développée par Lacan souligne cet aspect à la fois d'effacement et de représentation du sujet avec la parole et le langage. Est-il possible de retrouver des éléments de cette particularité dans les textes de Bellet et rencontre-t-elle le dessein d'écriture de Bellet?

Nous envisageons cette question selon trois possibilités en soulignant le caractère ambigu des propos de Bellet.

### **6.1.2 Caractère ambigu**

Trois possibilités:

**6.1.2a) Rapprochements établis à partir des textes**

**6.1.2b) Nuancer les propos de Bellet en y décelant une *opposition***

**6.1.2c) Proposer une tierce voie**

**6.1.2a)** Les écrits des perspectives théologiques, psychanalytiques et de Thérèse nous donnent accès à un itinéraire respectant l'ordre chronologique de publication. Dans un premier temps, nous discernons une partie théorique (les bouquins à *couverture rouge* tels *Le point critique*

(1970), *Le déplacement de la religion* (1972), et la *Naissance de Dieu* (1975)). Dans un deuxième temps, nous retrouvons une partie où Bellet semble vouloir justifier sa position de l'emploi de la psychanalyse dans ses écrits (la <<vraie psychanalyse<sup>424</sup>>>) telle que développée dans *La théorie du fou* (1977), *L'Écoute* (1987), et *Le lieu perdu* (1996)). Et, troisième temps, une lecture possible des parties théorique et psychanalytique par le biais de l'histoire de *Thérèse* (1998).

Ce parcours met en évidence des thèmes qui ressortent avec plus d'insistance: *mal-de-vivre [crise], foi, parole, écoute, humanité, désir, vouloir, pensée...* À notre avis, ces figures signifiantes expriment un effet emportant du signifiant: un signifiant en entraîne un autre, autant sur un versant d'effacement que d'enchaînement. Curieusement, le propre de cet effet se repère lorsque la signification ne va pas de soi, elle achoppe ou émerge par insistance. La construction du sens se trouve reportée dans un après.

Au chapitre III, nous avons précisé que la figure signifiante du *point* en fournissait une lecture comme structure de redoublement du *point*. À cet égard, un rapprochement marqué se dessine entre la perspective lacanienne et celle de Bellet, bien que chacun le fasse de façon différente. Les deux conduisent à questionner un effondrement radical atteignant

---

424. Pour Bellet, la <<vraie psychanalyse>> est celle qui se pratique. *Le lieu perdu*, *Op. cit.*, p. 14.

même la possibilité de langage. Si Lacan l'élabore, entre autres, avec le concept de signifiant, Bellet l'exprime autrement, mais de façon récurrente à travers les précédents thèmes énumérés ressortant de notre parcours. Cet effondrement s'avère présent, tout autant au début des écrits étudiés dans la crise du croire avec *Le point critique*, qu'à la fin avec la question d'un reste <<quand il ne reste plus rien>> pour Thérèse.

Voyons deux exemples tirés du thème de l'écoute et du croire. Dans la section sur <<L'échec de l'écoute<sup>425</sup>>>, il est dit que celle-ci *achoppe* parce que les mots qui sont prononcés ne s'entendent pas: <<*je n'entends rien*<sup>426</sup>.>> Ce *rien* lié à l'entendre convie à un désir entendu dans <<ce-qui-est-là-sans-pouvoir-se-dire<sup>427</sup>.>> Au coeur même de ces traits d'union, des contraires réunis en un même lieu, Bellet affirme que << la parole entendue donne l'écoute à elle-même<sup>428</sup>.>> Cette <<parole entendue>> devient signifiante d'une écoute *juste*.

Prenons un autre exemple, cette fois-ci chez *Thérèse et l'illusion*. Malgré l'ambiance du Carmel et de la maladie, et en dépit de

---

425. Voir la page 185 du présent travail.

426. *L'Écoute, Loc. cit.*, p.74. Voir la page 186 du présent travail. Souligné dans le texte.

427. *Loc. cit.*, p. 79. Voir la page 186 du présent travail. Trait d'union dans le texte.

428. *Loc. cit.*, p.72. Voir la page 187 du présent travail.

l'effondrement, Thérèse <<veut croire<sup>429</sup>.>> Toutefois, cet entêtement *insiste* en refusant d'être une résignation à simplement croire. Pour comprendre la portée de cet effondrement et de cette insistance, l'amour devient signifiant au lieu même de l'écroulement. Pour Thérèse, le <<vouloir croire>> est *incité* par un amour qui <<veut que tous les hommes soient sauvés<sup>430</sup>.>>

À la suite de ces deux exemples, la question que nous nous posons est de savoir si cette articulation signifiante rencontre le dessein d'écriture de Bellet? Premièrement, ce que nous avons lu en termes de figures signifiantes de *point* et de *lieu* constituant un parcours discursif, est-il perçu ainsi chez Bellet? Il y répond par des allusions, par exemple, lorsqu'il affirme que <<tout est langage, mais chiffré<sup>431</sup>.>> Cependant, comment comprendre cette construction chiffrée?

Bellet l'explique ainsi:

Par les failles du discours bien dit, file la chaîne des images et des mots, jusqu'au discours qui se tenait derrière et *dedans*, jusqu'aux images qu'il ne faut pas voir<sup>432</sup>.

---

429. *Thérèse et l'illusion, Loc. cit.*, p. 101. Voir la page 208 du présent travail.

430. *Loc. cit.*, p.78. Voir la page 208 du présent travail.

431. *Théorie du fou, Loc. cit.* p.34. Voir la note 379 du présent travail. Il faut souligner que l'expression <<tout est langage>> rappelle le titre d'un livre de Françoise Dolto. Bellet ne fait pas mention de cette référence.

432. *Ibid.*, p. 34. Souligné dans le texte.

Cette <<chaîne des images et des mots>> est-elle en lien avec ce que Lacan dit de la chaîne signifiante? Nous ne pouvons pas répondre à cette question sans mentionner une sous-question, celle qui concerne l'avènement du sujet.

De prime abord, Bellet ne veut pas s'embarrasser avec les distinctions [signifiant, signifié, avènement du sujet] que comporte une chaîne signifiante. Même s'il refuse les distinctions, nous pouvons faire un mince rapprochement avec le *signifiant/signifié* lorsque Bellet parle du <<fonctionnement de la parole<sup>433</sup>>>. D'après lui, ce fonctionnement est indissociable de celui ou de celle [homme ou femme] qui *nomme* et de ce qui est *nommé*. Ces deux revers sont présents dans une même articulation. Le verbe nommer est ici compris comme ce <<qu'évoque la façon dont quelqu'un est perçu par quelqu'un d'autre<sup>434</sup>.>> Il en donne lui-même un exemple avec le nom Jésus.

Pour Bellet, la <<signification<sup>435</sup>>> du nom Jésus découle du fait de nommer. D'après lui, lorsque le nom Jésus *est nommé*, la signification [que Bellet identifie au Christ] surgit. Et, il ajoute que chaque signification <<apparaît sur fond de l'ensemble des autres<sup>436</sup>.>> Par ailleurs, ce que

---

433. *Christ, Op. cit.*, p. 29.

434. *Ibid.*

435. Le terme <<signification>> est utilisé par Bellet. *Ibid.*

436. *Ibid.*

signifie <<l'ensemble des autres>> n'est pas précisé. Est-ce que les autres sont les hommes et femmes qui nomment le nom Jésus ou d'autres signifiants qui contribuent au fond de l'ensemble?

Il est difficile de comprendre comment Bellet arrive à faire un lien entre l'action de nommer et la signification. Dans l'exemple qu'il nous offre, la signification [Christ] semble être déjà présente lorsque la proposition du *nommer* est énoncée, c'est-à-dire qu'elle se trouve *déjà signifiée*. En articulant la signification de cette manière, il suffit d'étudier son aspect relationnel avec le nommer pour saisir ce qui est signifié.

Avant d'aller plus loin, nous faisons ici deux observations. L'une renvoie à la définition du nommer et à celle de la signification. Comment comprendre l'action de nommer? Chez Bellet, elle semble revêtir deux possibilités. D'un côté, elle revêt le caractère de répétition: <<...répéter un mot...<sup>437</sup>>> De l'autre, c'est l'action de <<désigner<sup>438</sup>.>> Dans l'exemple que Bellet nous propose, la double possibilité est présente. Bellet désigne, par le biais de son écriture, le nom Jésus. Et en l'écrivant, Bellet voudrait-il faire entrer les lecteurs dans ce mouvement? En désignant à l'avance qui est Jésus, Bellet semble inviter les lecteurs à répéter ce qui est déjà présent dans son texte.

---

437. *Ibid.*, p. 77.

438. *Ibid.*, p. 29.

Quant à l'emploi du terme <<signification>>, Bellet en parle comme ce que <<veut dire<sup>439</sup>>> celui ou celle qui nomme. Comment comprendre ce <<veut dire>>? Est-ce que le <<dire>> est équivalent au *nommé*, entendu ici comme une nomination? Cela n'est pas clair chez Bellet.

En nommant, Bellet *barre* le mot qu'il nomme: est-ce pour le constituer comme un signe? Par exemple, le *mal-de-vivre* [*crise*] est caractérisé par un *envahissement*<sup>440</sup>. D'après notre lecture, c'est Bellet lui-même qui *nomme* ce que signifie le *mal-de-vivre*. Lorsqu'il parle de *l'humanité de l'homme*, un autre exemple, il détermine cette humanité en terme *d'origine*<sup>441</sup>. C'est encore Bellet qui pointe la définition de l'humanité de l'homme jusqu'en l'origine.

Cette action de nommer entraîne la conséquence suivante: les écrits de Bellet offrent aux lecteurs des parcours auxquels ils participent en s'y introduisant. En relevant ces éléments à la fin des chapitres théologique, psychanalytique et chez *Thérèse*, nous n'avons fait que recueillir *ce qui était déjà présent aux écrits*.

---

439. <<Si donc il signifie, s'il "veut dire"...>> *Ibid.*, p. 29. Encadré dans le texte.

440. <<...le lieu de la difficulté, c'est tout...>> *Le point critique, Loc. cit.*, p. 24. Voir la page 110 du présent travail.

441. <<... qui ré-entend ces histoires, à la fois comme "premières" et comme "figures de ce qu'est l'homme".>> *L'Écoute, Loc. cit.*, p. 111. Voir la page 187 du présent travail.

Ce que nous venons de dire soulève la question suivante: si les textes de Bellet conduisent à cet *effet*, comment alors saisir l'invitation qu'il lance aux lecteurs à écrire leur <<propre poème>> - pour emprunter l'expression déjà citée de Jean-Yves Baziou<sup>442</sup>? Si les mots ainsi que leurs significations, sont déjà offerts par l'écriture, la perspective de l'avènement d'un *sujet écrivant* ce poème est escamotée. La place de ce sujet est prise: Bellet l'occupe.

Si telle est l'articulation de ses écrits, quel but poursuit-il en écrivant de cette manière? Est-ce que cette tournure rend compte d'une expérience analytique personnelle que seul Bellet peut dénouer? Ce qui suit conduit à quelques éclaircissements.

**6.1.2b)** Deuxièmement - seconde possibilité - ce que nous venons d'écrire doit être nuancé. Il faut ramener les termes de Bellet à un contexte psychanalytique, si imprécis soit-il?

D'après Guy Coq, Bellet ne s'arroge pas du titre de psychanalyste<sup>443</sup>. Il a fait une analyse, et c'est à partir de cette expérience-*là* qu'il parle. Il ne prétend pas avoir de théorie psychanalytique, même si sa façon d'écrire s'y frôle. Robert Gessain, l'analyste de Bellet, serait le premier à regretter ses

---

442. Voir la page 61 du présent travail.

443. Entrevue de Daniel Lagacé-Roy avec Guy Coq, Paris, 24 octobre 1999.



<<complications<sup>444</sup>.>>

En tant que compagnon de route de Lacan, Gessain connaissait - au dire de Bellet - les <<dons , mais aussi les limites>> de cet homme<sup>445</sup>. Il est intéressant de noter que notre auteur fait mention de Lacan en lien avec son analyste. Nous savons que Bellet a lu Lacan<sup>446</sup> et qu'il entretient une distance qui pourrait se traduire en terme d'opposition. Il dénote lui-même qu'il y a, dans cette relation tordue avec Lacan, <<quelque chose de pas réglé<sup>447</sup>.>>

Le terme d'opposition se rapproche ici à <<l'offensive<sup>448</sup>.>> De plus, cette dernière semble être caractérisée par une résistance. D'après Érik Porge, <<... la résistance est précisément une opposition qui s'ignore<sup>449</sup>.>> Nous retenons les deux termes dans une même articulation. En lisant Bellet, nous avons noté que cette résistance était une opposition à. Pour

---

444. <<Peut-être m'aurait-il dit, lui qui aimait tant le simple et regrettrait mes complications, que ces deux phrases [Il est vrai que cet homme n'a fait que m'écouter. Et pourtant, *c'est de lui que j'ai entendu l'essentiel*] suffisaient.>> *L'Écoute, Op. cit.*, p.198. Encadré et souligné dans le texte.

445. *Ibid.*, p. 197.

446. *Loc. cit.*, p. 198. Voir la note 243 à la page 95 du présent travail.

447. Entrevue, le 3 novembre 1999.

448. Érik Porge, <<Résistances à la psychanalyse>> in *Depuis Lacan*, Colloque de Cerisy, sous la dir. de Patrick Guyomard et René Major, Collection La psychanalyse prise au mot, Paris, Aubier, 2000, p. 172.

449. *Ibid.*

illustrer cette affirmation, nous prenons quelques exemples, tirés principalement du *Le lieu perdu* et de *La théorie du fou*. L'apport lacanien y est plusieurs fois illustré sous l'aspect d'une critique virulente.

L'objection se centralise principalement autour d'une compréhension de la théorie. Bellet reproche à Lacan de théoriser la psychanalyse en une linguistique et une mathématique compliquées<sup>450</sup>. Pour être précis, il se demande s'il faut s'empêtrer dans les méandres d'une gymnastique intellectuelle afin de parler de psychanalyse? Justement, la <<psychanalyse ça se fait quand on n'en parle pas<sup>451</sup>!>>

Selon Bellet, l'écriture absconse et hermétique de Lacan veut être un retour à Freud. Toutefois, Bellet lui reproche d'utiliser une construction conceptuelle qui ne relève pas de Freud. Il trouve que Lacan utilise parfois des termes qui se confondent avec le langage chrétien. Bellet donne les exemples de l'*Autre* et du *désir*. D'après lui, ces deux termes sont parfois identifiés à Dieu, puisque tous les trois finissent par être associés au manque<sup>452</sup>. Encore plus, la tendance à vouloir identifier Dieu et l'inconscient

---

450. *Le lieu perdu*, *Op. cit.*, p. 34. <<...ou bien rhétorique incompréhensible, cherchant à faire apercevoir, par la déception sciemment provoquée, l'autre discours, qui ne se dit pas (lecteurs de Lacan, vous en savez quelque chose).>> *La théorie du fou*, *Op. cit.*, p. 52. Parenthèses dans le texte.

451. *Théorie du fou*, *Loc. cit.*, p. 19.

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

frôle l'abstraction. Bellet insiste: Dieu est Dieu et l'inconscient est l'inconscient<sup>453</sup>? La proximité des termes peut expliquer un certain phénomène: que certains chrétiens - prêtres pour la plupart - peuvent se retrouver dans le langage lacanien<sup>454</sup>.

Bellet se demande si un tel retour à Freud nécessite une telle théorisation<sup>455</sup>. D'après lui, cela ressemble davantage à un <<recourbement de la psychanalyse sur elle-même<sup>456</sup>>> qu'à une tentative de rejoindre <<les profondeurs<sup>457</sup>>> de la personne en analyse. Ce recourbement signifie que

---

453. <<...leur objet n'est pas le même. À l'une, Dieu; à l'autre, l'inconscient. Mais le troublant est que les deux objets se ressemblent.>> *Ibid.*, p.143. <<Du côté de la psychanalyse culturelle, il arrive qu'on verse dans le triomphe de cet inconscient [...] qui devient le "Dieu caché" de cette nouvelle théologie.>> *La théorie du fou, Op.cit.*, p. 51. Encadré dans le texte.

454. << Lacan traduit le discours freudien dans une langue familière à la culture catholique. Au long de sa parole, des hommes rompus aux débats théologiques risquent fort de retrouver la Rome du Vatican ou les exercices spirituels d'Ignace de Loyola.>> Elisabeth Roudinesco, *Op. cit.*, p. 274. Ceci semble un peu restrictif de la culture catholique. Lacan s'est davantage intéressé à la perspective Occidentale et de la place que le christianisme y a occupé.

455. <<Faudrait-il en quelque sorte la prolonger? Faudrait-il ajouter à la psychanalyse stricte, à l'expérience telle qu'inaugurée par l'oeuvre de Freud, ce qui la compléterait?>> *Lieu perdu, Op. cit.*, p. 34.

456. *Ibid.*, p. 36.

457. Bellet rapporte cette anecdote: <<...dans la XXIVe séance du Séminaire II où Octave Mannoni déclare à Lacan qu'il a le "sentiment" que l'imaginaire est "nourriture indispensable" du langage symbolique. "Pas de sentiment", réplique Lacan. Ce "pas de sentiment" peut s'entendre comme un arrêt opposé à ce qui, par l'imaginaire, vient du corps, du profond du corps (Lacan n'aimait pas la profondeur) et introduit l'insupportable trouble dans la pensée claire.>>, *Ibid.*, p. 122. Encadrés et parenthèses dans le texte.

<<l'analyste en cause a besoin que l'analyse débouche ainsi sur un ordre et un savoir - qui lui servent à instaurer et à organiser...<sup>458</sup>>> La conséquence de cette rhétorique est déplorable: être indéchiffrable puisqu'elle parle d'abord de la personne qui l'écrit<sup>459</sup>. Et d'ajouter:

L'un des motifs (je pense) du style <<impossible>> de Lacan, de son obscurité délibérée, c'est sans doute d'assumer, dans un discours du psychanalyste, cette situation même: il n'y a plus moyen d'en parler que dans une torsion du discours qui fasse échapper l'objet. Mais cela même risque d'être repris, avec une force *accrue*, comme discours du savoir; marqué par le côté abscons du verbe, le savoir devient invisible<sup>460</sup>.

Bellet pose à Lacan la question suivante: que devient alors l'analysé? Cet homme ou cette femme en analyse est-il relégué à une place seconde à l'intérieur de ces formules qui veulent décrypter le langage?

La réponse ne paraît pas simple. La question posée à Lacan concerne le travail de ce dernier, mais aussi les particularités du travail de Bellet. Il faut se demander s'il n'y a pas, dans les reproches faits à Lacan, des indices d'une structure d'écriture qui appartient à Bellet lui-même. La réponse de Bellet à cette remarque nous renvoie à une hypothèse d'écriture.

---

458. *Le lieu perdu, Op. cit.*, p. 36.

459. <<Qui parle psychanalyse, *parle de lui-même*; et peut-être ne veut-il pas le savoir?>> *La théorie du fou, Op. cit.*, p. 53. Souligné dans le texte.

460. *Ibid.*, p.102. Parenthèses et souligné dans le texte.

L'hypothèse que je propose, c'est que ce qui concerne l'analysant, en son expérience globale, concerne aussi <<la psychanalyse>>, en tant que faite d'hommes, les analystes.

[...] L'enjeu, c'est l'homme, l'humain en l'homme, la possibilité pour l'être humain de se supporter d'être, d'être né et mortel, parmi d'autres et semblables, <<jeté dans le monde>>. Il faut bien en venir là, et chacun pour soi-même<sup>461</sup>.

Cette hypothèse est tissée d'une condition: que l'homme se laisse toucher par son humanité. La racine de l'homme est dans cette humanité et non dans une structure qui serait une <<grâce de la linguistique<sup>462</sup>.>> Cette critique veut marquer la différence entre Lacan et Bellet. Ce dernier maintient que son écriture ne s'enroule pas dans un <<mathème>> incompréhensible, mais cherche au plus <<profond du corps [...] et introduit l'insupportable trouble dans la pensée claire<sup>463</sup>.>>

Il faut mentionner que Bellet provoque l'ambiguïté vis-à-vis les travaux de Lacan. Il en parle allégrement tout en dénonçant le mythe qui s'est construit autour de ce psychanalyste. Cette référence le confirme: <<On a vu les disciples de Lacan porter noeud papillon comme le maître: c'est plus léger que la coule des moines, mais le sens y est; le costume dit

---

461. *Le lieu perdu, Op. cit.*, p. 81-82.

462. *Ibid.*, p. 138.

463. *Ibid.*, p. 122.

l'affiliation<sup>464</sup>.>>

Chez Bellet, ces incessantes flèches renvoient à deux possibilités. D'après notre auteur, ses commentaires ne sont pas un jugement sur Lacan. <<C'est plutôt un écho que soulève en moi un aspect de son oeuvre...<sup>465</sup>>> Cet aspect, c'est la <<dogmatique linguistique<sup>466</sup>>>, accessible qu'aux adeptes seulement.

La seconde possibilité peut s'entendre comme une auto-critique. Bellet veut sortir de l'ambiance roide de la psychanalyse et retourner à Freud à l'aide d'un langage simplifié. D'après lui, le *retour à Freud* de Lacan n'emprunte pas cette voie. Selon Bellet, la signification d'un retour au fondateur de la psychanalyse doit se comprendre comme:

[...] cette merveilleuse période, qu'il [Freud] a seul connue, où il n'y avait *rien à lire* en psychanalyse, parce qu'elle n'existait pas encore, sinon juste au lieu de son écoute et son exploration<sup>467</sup>.

Malheureusement, cette période n'est plus. Il faut se demander si ce retour à la source est de la nostalgie ou une résistance à? Ce que nous avons déjà écrit sur la résistance peut s'introduire ici. Il y a un refus de

---

464. *La théorie du fou, Op. cit.*, p. 49.

465. *Le lieu perdu, Op. cit.*, p. 121-122.

466. <<À noter: ces malheurs du discours ressemblent curieusement à ceux du discours théologique.>> *Théorie du fou, Op. cit.*, p. 52.

467. *Ibid.*, p. 102. Souligné dans le texte.

reconnaître qu'une contribution psychanalytique, autre que celle de Freud, peut être envisagée.

Malgré les résistances de Bellet, une question demeure: emprunte-t-il au registre lacanien? Au-delà et en deça de la polémique, cette question n'a d'importance que dans la mesure où une construction discursive est ciblée. À cet effet, il faut avouer que Bellet s'en distancie - non seulement de Lacan mais aussi des références *en général* - pour s'adonner à cet aspect qu'il aime: *conter*. Nous ne pouvons pas faire fi de cette manière discursive d'aborder son texte.

Cet abord par le conte sera développé dans la cinquième articulation. Pour le moment, il faut se demander comment Bellet réussit à sortir de l'impasse vis-à-vis l'ambiguïté quant aux travaux de Lacan. Si Bellet veut revenir à une période <<freudienne>> où il n'y avait rien à lire, comment peut-il expliquer son insistance à vouloir disserter sur la psychanalyse?

À notre avis, si Bellet écrit sans arrêt, c'est qu'il est convaincu qu'il y a un <<... *manque de pensée* [...] présente et *agissante*<sup>468</sup>.>> C'est ce manque qui le pousse à écrire une *pensée* qui se déroule par le biais de la psychanalyse. Pour nous, cette manière de percevoir la pensée a déjà été interpellée sous les aspects d'une *troisième position* et d'une *troisième oreille*. Nous répétons ici ce qu'elles signifient. La troisième position est la

---

468. <<Tierce voie>>, *Christus*, tome 22, no 88, 1975, p. 393. Souligné dans le texte.

lecture d'un tiers possible: <<...ni ceci, ni cela mais autre chose<sup>469</sup>.>> Quant à la troisième oreille, celle-ci entend une parole qui est <<...hors lieu, hors répartitions...<sup>470</sup>>>

Cette troisième position et de cette troisième oreille se traduisent aussi en terme d'une *tierce voie*. Cette expression, utilisée dans un article cité dans le paragraphe précédent, n'est pas développée pas Bellet. Nous verrons que ce sont des éléments de ses écrits qui nous ont permis de construire cette tierce voie. À notre avis, cette construction permet à Bellet de sortir de l'impasse quant à son abord de la psychanalyse.

**6.1.2c)** Comment rejoindre cette tierce voie? Elle s'introduit dans un espace ouvert par la redéfinition de l'expérience. Bellet dit de celle-ci: elle implique l'homme dans un engagement envers lui-même et les autres. L'homme *fait expérience* en s'y engageant. Il ne se tient pas hors d'elle, mais s'investit en elle. L'investissement dans l'expérience rend compte d'une proximité laissée ouverte par une <<*région perdue, oubliée*<sup>471</sup>.>>

---

469. *Naissance de Dieu, Loc. cit.*, p. 129. Voir aussi la page 149 du présent travail.

470. *L'Écoute, Op. cit.*, p. 72. Voir aussi la page 184 du présent travail.

471. Jacques Audinet, <<Prééminence de l'esthétique>>, *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, no 2, 2000, p. 251. Nous nous référons aux pages 250 à 254 qui sont consacrées à Bellet. Souligné dans le texte.



D'après nous, cette tierce voie procède de deux constructions qui se complètent. L'une est tissée de deux axes, et l'autre s'appuie sur un *parcours-discours*. Dans ce qui suit, nous présentons succinctement l'une à la suite de l'autre.

La première construction relève d'éléments rencontrés dans les perspectives théologique, psychanalytique et chez *Thérèse*. Le premier axe est une prise de position qui reconnaît une valeur à chaque vie: <<...s'accepter comme homme, avec tout le risque, toute l'angoisse qui se lie à une telle acceptation...<sup>472</sup>>> De fait, cette prise de position est un point de départ. L'engrenage de l'expérience y prend racine.

Le deuxième axe pose la question suivante: que signifie le contraire *de*? Par exemple, quel est le contraire de l'endroit? Ou plutôt, selon Bellet, quel est <<l'endroit de l'envers<sup>473</sup>?>>. Peut-il y avoir une dimension hors de la dialectique habituelle qui tend à reconnaître que le contraire est l'opposé *de*? Est-ce que l'opposé du vrai est le faux? Est-ce que l'envers du lieu est le vide? Est-ce que la perte de la foi est la damnation? Quant au savoir, quelle est sa contrepartie: le chaos ou une pensée?

---

<sup>472</sup>. *Le point critique*, *Loc. cit.*, p. 247. Voir la page 118 du présent travail. Aussi, la citation suivante: <<Et chaque homme en sa vérité est sauf selon sa possibilité propre.>> *Sur l'autre rive*, *Op. cit.*, p. 9.

<sup>473</sup>. *L'Écoute*, *Loc. cit.*, p. 92-93, 158. Voir les pages 187 et 188 du présent travail.

Dans *Le déplacement de la religion*, Bellet se demande s'il peut y avoir un questionnement qui participe à un «<espace à trois dimensions<sup>474?</sup>>> Par exemple, à quoi renvoie le contenu de l'expérience de *Thérèse*? Que reste t-il après l'effondrement de sa foi<sup>475</sup>? D'après Bellet, lorsque la foi de *Thérèse* s'est effondrée, celle-ci n'avait pas peur de la perte de sa foi ou de la damnation, mais du «<néant<sup>476</sup>.>>

Cette première construction de la tierce voie débouche sur une deuxième construction qui relève d'un *parcours-discours*<sup>477</sup>. Une des particularités de ce parcours est de conduire à une manière différente de penser où les catégories de contraire ou d'opposé sont repensées. La troisième articulation abordera cette manière de penser. Pour le moment, approchons-nous de ce *parcours-discours* afin d'en dégager les grandes lignes. Un exemple de ce parcours nous est offert par le biais d'un retour sur le rapport entre la foi et la psychanalyse.

## 6.2) La deuxième articulation

### 6.2.1) Le *parcours-discours*

---

474. *Le déplacement de la religion*, *Op. cit.*, p. 163.

475. Voir la page 204 du présent travail.

476. Marianne Dubertret, *Op. cit.*, p. 64.

477. Voir la page 9 du présent travail.

D'où parle Bellet? Est-ce de l'intérieur ou de l'extérieur d'un discours?

D'emblée, il faut noter que pour Bellet, le discours co-habite avec le savoir. <<Le savoir [...] jeu proliférant des idées, des références, des vérités sues... qui scelle le passage, enfin, du discours au silence<sup>478</sup>.>> C'est à partir de ce lien avec le savoir qu'il distingue trois formes de discours: territorial, stratégique et monodiscours.

D'un côté, il y a le <<discours territorial<sup>479</sup>>> qui tente, par effet de rhétorique, <<...d'épuiser les "objets" qu'il se donne<sup>480</sup>.>> Dans sa réalité matérielle, ce discours se montre sérieux en exposant sur les choses. C'est dans cette catégorie que Bellet insère le travail de Lacan ainsi qu'une certaine <<scolastique freudienne<sup>481</sup>.>>

De l'autre, un <<discours stratégique<sup>482</sup>>> dont la problématique est de ne pas s'enliser dans des questions particulières, telles la théologie, la

478. *La théorie du fou, Op. cit.*, p. 68.

479. *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p.576.

480. *Ibid.* Souligné et encadré dans le texte.

481. <<Et ce discours, au nom de la puissance de l'inconscient, va se faire envahissant. Il *expliquera* toutes choses par [...] le désir, le manque, etc. Le contenu peut varier; il peut se dilater à l'infini (on voit se déployer une scolastique freudienne ou lacanienne qui n'a rien à envier à l'autre). Mais quelque chose dans le style insiste: c'est le triomphe du conceptuel et discursif *au moment même* où l'on dénonce sa prétention.>> *Le lieu perdu, Op. cit.*, p. 116. Parenthèses et souligné dans le texte.

482. *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 576.

psychanalyse ou la philosophie, afin d'éviter un savoir sur ces questions. Cette forme de discours veut demeurer disponible à ces dernières en les intégrant dans un processus constamment ouvert à d'autres possibilités (littéraire, par exemple). Ce processus refuse de se positionner sur les débats que ces questions entraînent. Ce refus produit l'effet suivant: <<... que rien ni personne ne se trouve exclu<sup>483</sup>.>>

Enfin, une dernière forme qui se rapproche du <<monodiscours<sup>484</sup>.>> Cette forme discursive peut être entendue de deux façons. Le *mono* (*monos*) signifie seul ou unique. C'est-à-dire, un seul discours ou un discours unique <<qui ne laisse pas place à quelqu'un d'autre<sup>485</sup>.>> Bellet entrevoit ce monodiscours chez Drewermann par exemple, sans expliquer pourquoi. Il indique seulement que Drewermann frôle le <<subjectif>> en tentant d'émouvoir<sup>486</sup>.

Nous poursuivons cette remarque faite à Drewermann en suggérant que la prononciation du mot <<monodiscours>> produit une autre résonance: *mono(logue)-discours*. Bellet a déjà introduit dans son langage

---

483. *Ibid.*

484. *Sur l'autre rive, Op. cit.*, p. 51.

485. *Ibid.*

486. <<Par exemple (cf. Drewermann): si je parle de symbole, à propos de l'Évangile, si je dis que son sens est symbolique, qu'est-ce que je dis? Je puis en tirer un sens "subjectif", psychologique: leur vérité est en ce qu'ils disent à l'âme ou émeuvent en moi.>> *Ibid.* Parenthèses et encadré dans le texte.

ces termes écourtés: par exemple, <<écorègne>> pour le règne de l'économie<sup>487</sup>.

L'articulation discursive de Bellet apparaît, sans contredit, sous la forme de *mono(logue)-discours*. La difficulté à le lire le confirme: un monologue n'est pas composé pour être lu, mais pour être écouté. Ceci dit, cela ne suffit pas. L'écriture de Bellet profite d'un autre arrimage.

Nous avons dénoté qu'un *parcours-discours* est cerné à même ses textes. L'association du parcours et du discours n'est pas faite par Bellet. Cependant, elle s'est retrouvée, dans son texte, sous la forme suivante: <<Le discours veut l'assentiment à son contenu; le parcours veut la liberté, parole et action, par les chemins qu'il ouvre<sup>488</sup>.>> Notre difficulté à situer ses propos dans l'un des discours entrevus plus haut, nous incite à proposer ce néologisme.

D'après notre lecture, ce *parcours-discours* s'adjoit l'élément stratégique dans sa particularité d'écriture. C'est-à-dire, que l'action du discours [d'écrire] se produit en *même temps* que le geste d'être impliqué dans un parcours [y être investi]. Ce processus simultané se concrétise par l'utilisation du participe présent comme forme verbale: *parlant, transformant, écoutant, interpellant...*<sup>489</sup>

---

487. Voir la note 61 à la page 34 du présent travail.

488. *Critique de la raison sourde, Op. cit.*, p. 92

489. Dans l'ordre cité, voir les pages 143, 154, 189 et 190 du présent travail.

Cette forme d'écriture se déroule sous la plume de notre auteur. L'association entre l'écrit et le vécu est indissociable. Cela expliquerait, chez Bellet, l'empreinte tangible du langage psychanalytique. Pour lui, il est difficile de se départir de son propre cheminement analytique. Par conséquent, cette proximité entre l'écrit et le vécu peut-être perçue, par le lecteur, comme une incitation à participer, par le biais des écrits, à une analyse. Et pourtant, il y a, dans la démarche de Bellet, une cassure<sup>490</sup>. C'est-à-dire, qu'il refuse d'être associé à une démarche particulière. Il cultive ainsi le <<postulat du doute méthodologique<sup>491</sup>.>> Il l'explique ainsi:

[Il est]... fondement d'une maïeutique où la pensée n'a de concepts que pour rouvrir le travail d'échange, médiation possible de la reconnaissance du sens, c'est-à-dire de la reconnaissance de l'homme par l'homme<sup>492</sup>.

Une telle absence méthodologique est douteuse. Bellet en est conscient. À la fin du livre *Naissance de Dieu*, il s'est arrêté à cette préoccupation, et se demande quel <<instrument de pensée>> il utilise, en plus de poser <<...les questions de méthode, [et] de logique...<sup>493</sup>>> Cette préoccupation nous conduit à deux observations.

---

490. Il faut comprendre le terme *cassure* dans le sens d'une *rupture*.

491. *Christ, Op. cit.*, p. 17.

492. *Essai d'une critique de la foi, Op. cit.*, p. 232.

493. *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 566.

La première concerne la portée équivoque de cet <<instrument de pensée.>> Il n'apparaît pas étrange que Bellet pose cette question à la fin du livre ci-haut mentionné. D'une certaine manière, il interroge le but de ce livre. Le titre même porte à confusion quant au thème abordé, de telle sorte que son texte pourrait être taxé de <<nouvelle moulture apologétique<sup>494</sup>.>>

N'est-ce pas dans ce sens qu'il faut comprendre les paroles de Maldamé, au chapitre I de notre travail<sup>495</sup>. Ce dernier soutient que le langage utilisé par Bellet croise quelque chose du *déjà entendu* et qui appartient à la théologie classique. Cela relèverait d'un certain camouflage dont l'intention serait de masquer le dessein de son écriture. La justesse de ce commentaire nous incite à demander de quelle écriture il s'agit.

Notre deuxième observation tente d'y répondre en introduisant une autre référence qui complète, à notre avis, celle qui concerne <<l'instrument de pensée>> et des <<questions de méthode.>> Cette référence se trouve aussi à la fin du livre *Naissance de Dieu*. Dans cette dernière, Bellet interroge l'enjeu psychanalytique présent dans ses écrits. Il l'exprime ainsi: <<Le lecteur un peu averti aura perçu combien fonctionne ici, d'un bout à l'autre, et souvent jusque dans le détail, l'analogie avec la psychanalyse<sup>496</sup>.>>

---

494. *Op. cit.*, p. 568. Voir la page 155 du présent travail

495. Voir la page 35 du présent travail.

496. *Ibid.*, p. 567.

Cette affirmation nous pousse à dire que Bellet reconnaît implicitement le rôle particulier de la psychanalyse dans sa manière d'aborder, par exemple, la question de la <<naissance de Dieu.>> À ce moment-là, Bellet ne parle pas précisément de Dieu. Pour être exact, il faut admettre qu'il parle de Dieu en utilisant un lieu psychanalytique. N'est-ce pas ce qu'il affirme lorsqu'il précise qu'il a voulu écrire ce livre à partir d'un <<lieu ouvert?>>

Mais nous n'avons pas voulu faire une somme, ni même un exposé de la foi chrétienne; ce n'est pas du tout notre ambition. Nous avons seulement voulu, à partir d'un <<lieu>> ouvert, non d'avance *défini* par un système chrétien, théologique, retrouver la signification véhiculée dans le <<christianisme>> (<<ce qui est en cause là) et traverser les épaisseurs, ou résistances, afin que cette signification puisse se dire et s'effectuer *en ce lieu même*<sup>497</sup>.

D'après nous, ce <<lieu ouvert>> est effectivement la pratique analytique. C'est cette dernière qui pointe <<ce qui est en cause là>> lorsque l'homme parle de la <<naissance de Dieu.>> Et d'après Bellet, cette naissance est inséparable de ce qui se passe en l'homme, de telle sorte que <<Dieu est un mot vide hors de ce qui se passe en l'homme...<sup>498</sup>>>

Peut-on pousser plus loin notre réflexion en disant que le rôle de la psychanalyse se répercute dans d'autres écrits. Nous relevons le fait que

---

497. *Loc. cit.*, p. 571. Souligné, encadré et parenthèses dans le texte. Voir la page 156 du présent travail.

498. *Loc. cit.*, p. 484. Voir la note 350 de la page 152 du présent travail.



l'apport psychanalytique se retrouve, par exemple, dans *Le déplacement de la religion*. Il est dit, entre autre, que le langage utilisé pour parler de l'expérience de la foi appartient au monde analytique<sup>499</sup>.

Le rapprochement de ces deux expériences se retrouve aussi dans *Thérèse et l'illusion*. Bellet admet qu'il y a une ressemblance entre l'effondrement de la foi et l'écroulement que produit l'analyse. Toutefois, il reconnaît lui-même le risque d'une lecture psychanalytique des manuscrits de Thérèse. Et pourtant, il emprunte ce chemin en entrant <<de biais<sup>500</sup>>> dans ces manuscrits. Il justifie cette entrée par le fait que ce texte peut être <<écouté>> comme une <<parole<sup>501</sup>.>> Cela fait écho de cette *parole-écoutée* que nous avons déjà mentionnée et à laquelle nous reviendrons au chapitre des Éléments d'une lecture II<sup>502</sup>. Mais pour l'instant, il suffit de noter que c'est dans le cadre de la pratique analytique que cette *parole-écoutée* prend forme.

En dépit de ce que nous venons d'affirmer, Bellet veut se détacher d'une démarche méthodologique particulière. Mais comment fait-il pour s'en sortir? Est-ce une indication que son *parcours-discours* sera d'une

---

499. <<...ce qui en elle est en cause peut porter ce qu'a fait découvrir l'analyse.>> *Le déplacement de la religion, Loc. cit.*, p. 120-121. Voir la page 130 du présent travail.

500. *Thérèse et l'illusion, Loc. cit.*, p. 25. Voir la page 221 du présent travail.

501. *Ibid.*, p. 22.

502. Voir la page 299 du présent travail.

clarté qui permettra de reconnaître ce dont il parle<sup>503</sup>? D'après Bellet, sa visée est percutante: <<ce dont je parle est infiniment plus humble, plus primitif<sup>504</sup>.>> À ce moment là, que signifie le terme <<primitif>>? Doit-on l'entendre dans le sens de ce qui est au *début de* ou à l'origine, ou tout simplement archaïque, c'est-à-dire ancien? Une tentative de réponse à cette question se fera par le biais de l'humanité en l'homme que nous retrouvons à la sixième articulation des *Éléments d'une lecture II*<sup>505</sup>.

Pour le moment, la poursuite de ce raisonnement conduit à poser la question du *et* séparant ou excluant les disciplines auxquelles Bellet se réfère. La table rase abât-elle aussi cette dialectique d'exclusion? Si oui, comment réussit-il à sortir de l'impasse du *et*? L'incidence de cette table rase se répercute sur le rapport entre la foi et la psychanalyse. La prochaine articulation permet de revoir la question du *et* en faisant un retour sur le rapport entre la foi et la psychanalyse. À la suite de ce que nous avons dit du *parcours-discours*, peut-on avancer que ce rapport se présente comme un exemple de ce parcours?

---

503. <<... pas de résidu, tout passera dans la clarté du discours...>> *Le lieu perdu*, *Op. cit.*, p. 66.

504. *Ibid.*, p. 52.

505. Voir la page 296 du présent travail.

### 6.2.2) Retour sur le rapport entre foi et psychanalyse

Dans un premier temps, revenons sur les propos de ce rapport tels que présentés par Bellet et Beirnaert. Peut-on y déceler des ressemblances, des oppositions, ou un mélange des deux possibilités? Et dans un deuxième temps, peut-on repérer des traces d'un *parcours-discours* présentes dans ce rapport?

Bellet présente trois modèles<sup>506</sup>: a) concordisme, dans lequel des thèmes de la foi et de la psychanalyse <<s'accordent>>; b) différence irréductible qui sépare en distinguant les deux champs concernés; c) et la succession, où la foi apparaît dans un *après* analyse.

Chez Beirnaert<sup>507</sup>, il y a trois formes de discours: a) réduction/non-réduction, où la foi est réduite à la psychanalyse, ou contient un <<en plus>> que la psychanalyse ne peut pas prétendre; b) une homologie où il y a une parenté des structures entre foi et psychanalyse; c) enfin, un *après coup* qui est une scansion dans le déploiement d'une chaîne signifiante. *L'après coup* est un moment pourvu d'une signification qui rejoint la personne dans *l'ici et maintenant* d'une chaîne signifiante. Beirnaert l'explique ainsi:

---

506. Voir les pages 82 à 84 du présent travail.

507. Voir les pages 75 à 79 du présent travail.

La parole qui se déroule avec ses réticences [...] son bavardage ou son sérieux, c'est en elle que *pourra advenir* par surprise un dit imprévisible relevé par l'analyste.<sup>508</sup>

Les similarités entre Bellet et Beirnaert sont visibles dans les deux premiers modèles présentés par ces auteurs. <<L'en plus>> de la foi [la non-réduction] s'apparente avec la différence irréductible chez Bellet. Et, en ce qui concerne le nivellement des deux champs sous le vocable de la ressemblance des structures [homologie], celui-ci rejoint le concordisme de Bellet.

Quant au modèle de l'*après coup* de Beirnaert, il n'y a pas de comparaison avec l'*après analyse* de Bellet. Si la foi est abordée dans la pratique analytique, elle fait partie de l'*après-coup*, c'est-à-dire qu'elle est présente à même la mise en place du dit de la personne en analyse.

En nous inspirant de ces modèles et des formes de discours, nous proposons deux traits de lecture d'une articulation discursive possible chez Bellet. Ces deux traits sont:

**6.2.2a) la psychanalyse comme *lieu privilégié*,**  
**6.2.2b) la foi, dans un *après***

---

508. Louis Beirnaert, <<Psychanalyse et rapport moyen-fin>>, *Recherches de science religieuse*, tome 68, no 3, 1980, p. 345. Souligné dans le texte.

**6.2.2a)** Il est indéniable que la psychanalyse joue un rôle important dans l'écriture de Bellet. Il ne s'en dérobe pas. L'omniprésence de cet arrière-fond, que ce soit dans la *Naissance de Dieu, Le déplacement de la religion*, ou dans *Thérèse et l'illusion*, signifie ceci: même lorsqu'il n'en parle pas, il en est question!

D'après Bellet, la psychanalyse nomme les choses. À ce titre, elle n'occupe pas de statut particulier, sauf de <<nommer<sup>509</sup>.>> Cette fonction permet, au dire de Bellet, de reprendre <<tout<sup>510</sup>.>> Une telle fonction semble placer la psychanalyse dans un endroit où elle précède les autres champs qui peuvent s'y référer. Cette position ou ce *lieu* privilégié ne fait que confirmer qu'un rapport entre la psychanalyse et un champ particulier <<fonctionne psychanalytiquement<sup>511</sup>.>>

**6.2.2b)** Si telle est sa compréhension de la psychanalyse, cette dernière va récupérer la foi dans son sillage. La foi fait partie du <<tout>> à reprendre. Bellet l'exprime ainsi: <<le rapport de la foi à l'analyse est

---

509. <<Reste que la psychanalyse a nommé les choses, et que ce qui était connu sans savoir, maintenant est su.>> *La théorie du fou, Op. cit.*, p. 269. Souligné dans le texte.

510. <<Non pas mettre la psychanalyse en tout [...] c'est [plutôt] laisser venir au jour, quant à ces questions naissant en l'analyse et qui sont bien autre qu'intellectuelles, l'espace qui est le leur, le champ qu'obscurément elles dessinent, et où il s'agira d'avancer selon ces questions mêmes.>> *Ibid.*, p. 58. Souligné dans le texte.

511. *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 567.

*l'analyse*<sup>512</sup>.>> Pour Bellet, ce contact est favorable à l'épanouissement de la foi. D'après nous, cet épanouissement peut se lire de deux manières.

La première introduit l'une des conséquences du contact de la psychanalyse avec la foi. Cette dernière se découvre expérience au lieu d'être une simple croyance. La foi est donc redevable à la psychanalyse de lui avoir fait découvrir cette particularité<sup>513</sup>.

La poursuite de ce raisonnement nous laisse croire que Bellet reconnaît, tout au moins implicitement, que la psychanalyse a déplacé l'enjeu de la foi. Ce déplacement interroge d'un côté les <<mots>> de la foi (son contenu), et de l'autre, le lieu de leur inscription. Comme il est dit dans *Le déplacement de la religion*, ces mots s'inscrivaient dans un monde chrétien désormais écroulé<sup>514</sup>. D'après Bellet, la pratique analytique permet un revirement dans lequel le contenu (les mots) ne détermine pas l'enjeu de la foi<sup>515</sup>. Désormais, c'est l'expérience analytique qui fait surgir cet enjeu. À notre avis, ceci est un exemple où le jeu entre signifiant et signifié est

---

512. *Foi et psychanalyse, Op. cit.*, p. 131. Souligné dans le texte.

513. Il est dit, à la page 130 du présent travail: <<De plus, elle [l'analyse] n'élude pas la foi. Cette dernière est reçue, *en l'analyse*, comme faisant partie d'une *expérience* où l'homme est concerné.>> Souligné dans le texte.

514. Voir la page 110 du présent travail.

515. À noter qu'il est dit, à la page 119 du présent travail: <<...l'*expérience de foi* va impliquer un retour de la foi elle-même. Ce retour mène à des découvertes dont le sens se déploie dans un "après." Les mots sont revisités afin qu'ils puissent dire autre chose.>> Souligné dans le texte.

perceptible. Ce n'est pas le signifié qui détermine le signifiant. Comme nous le faisons remarquer plus haut, c'est plutôt l'expérience, entrevue comme un signifiant, qui fait surgir *du signifié*.

Ce que nous venons de dire doit être nuancé par une deuxième manière de lire le contact de la psychanalyse avec la foi. Même si nous disons que Bellet suggère, au moins de façon implicite, que la foi a été transformée par la psychanalyse, nous avançons que sa structure d'écriture concoure à une autre lecture. Celle-ci présente la foi dans un ordre chronologique d'apparition, c'est-à-dire qu'elle est perçue dans un *après* analyse. Cette manière de présenter le rapport entre foi et psychanalyse relève d'une particularité de la structure d'écriture de Bellet. D'après nous, cet ordre successif de développement participe à un arrimage d'ensemble que nous avons déjà identifié à un *parcours-discours*. S'il en est ainsi, est-il possible de pointer des traces de ce parcours dans la manière dont notre auteur entrevoit le rapport entre la foi et la psychanalyse?

Répetons la définition du *parcours-discours*. C'est l'action d'écrire *en même temps* que d'être investi dans un parcours. En d'autres mots, c'est la contribution personnelle de celui ou celle qui transparaît dans l'écrit. Est-ce le cas de Bellet dans sa manière de dissenter sur le rapport entre la foi et la psychanalyse?

Il faut avouer que Bellet reconnaît des distinctions quant à ce rapport. Les modèles de concordisme, de différence irréductible et d'*après* le

prouvent. Par ailleurs, le modèle de l'*après* demeure ouvert à la controverse. Cette manière d'envisager le rapport entre la foi et la psychanalyse porte en faux la foi comme telle, puisque cette dernière nécessite l'apport de la psychanalyse pour s'épanouir.

Bellet serait le premier à apporter des précisions à ce que nous venons de dire. Il ajouterait que c'est l'expérience qui rend ce rapport particulier. Mais de quelle expérience s'agit-il? Selon lui, celle d'une <<parole *en* l'expérience: celle de l'analysé en l'analyse [ ], celle du croyant en sa foi...<sup>516</sup>>> Dit autrement, d'une même personne (l'analysé et le croyant) engagée dans une démarche analytique. Cela se rapproche étrangement de la définition du *parcours-discours*. Ce rapprochement, Bellet l'explique ainsi à la fin du livre *Foi et psychanalyse*:

...on peut, sur la question, dire des choses apparemment fort justes, mais en demeurant soi-même, comme sujet de cette parole, étranger, extérieur à ce rapport qu'on évoque; hors du <<travail>> que signifie en nous l'analyse, hors de la démarche tout à fait radicale que constitue la foi. Or, il convient d'être *dedans*<sup>517</sup>.

N'y a-t-il pas un lien à faire entre cette citation et le travail même de Bellet? Bellet n'est-il pas investi [*dedans*] dans le parcours qu'il décrit?

Et pourtant, Bellet ne veut pas se laisser prendre par ces distinctions. Il sait très bien que son écriture frôle constamment le champ analytique. Il

---

516. *Foi et psychanalyse, Op. cit.*, p.101. Souligné dans le texte.

517. *Ibid.*, p.138. Souligné dans le texte.



ne se tient pas hors de ce qu'il écrit<sup>518</sup>. Sa constante préoccupation est de faire éclater un quelconque champ restrictif. S'agit-il encore de psychanalyse, ou serait-il plus juste de parler d'un débat philosophique qu'il entretient avec lui-même?

La composante philosophique introduite ici fait un lien avec ce que nous avons dit dans notre introduction: la perspective philosophique semble avoir été intégrée aux champs théologique et psychanalytique<sup>519</sup>. Si tel est cas, comment s'est produite cette intégration? Est-ce par le biais de la pensée?

D'emblée, il faut poser la question suivante: quel rapport Bellet entretient-il avec le champ philosophique? Selon lui, philosopher c'est tout simplement penser. Mais quelle est cette pensée? Sa réponse tourne autour d'une parole d'homme qui <<dit l'humanité<sup>520</sup>.>> Une telle définition résonne comme une répétition des moments signifiants soulevés par les perspectives théologique et psychanalytique. Pour notre auteur, parler de philosophie signifie faire un retour sur ce qui a déjà été énoncé. Malheureusement, en renvoyant ses lecteurs à d'autres perspectives et en ne répondant pas nettement à la question philosophique, Bellet demeure

---

518. <<... ici est défaite toute prétention de survol, comme si, réfugié dans la raison pure ou dans le fort inexpugnable de "l'analyste", je pouvais me tenir hors de ce que j'y décris...>> *Ibid.*, p. 106. Encadré dans le texte.

519. Voir la page 9 du présent travail.

520. *Critique de la raison sourde*, *Op. cit.*, p. 140.

vague vis-à-vis de celle-ci.

Certains recenseurs - Boureux et Renaud<sup>521</sup> - soutiennent qu'il y a, chez Bellet, un aspect <<non-résolu>> avec la philosophie. Mais quel est cet aspect <<non-résolu?>> Il concerne la philosophie comme discours. Et pour Bellet, ce discours philosophique est défini comme un <<lieu de la clarté assurée de la pensée<sup>522</sup>.>>

Bellet ne veut pas s'enliser dans la controverse d'une *pensée assurée*. Il en connaît les aléas. Il essaye surtout de sortir d'un dilemme: celui de ce *et* qui est, au fond, signe de <<délire>>, pour employer l'expression de Sublon. Le délire est cette <<...construction fermée sur elle-même, achevée, et inaccessible à aucune remise en cause<sup>523</sup>.>>

Le délire porte sur un choix: ceci ou cela. Même la division par le *et* subit cette pression. Le *et* signifie qu'un choix est à faire, c'est-à-dire qu'un champ [la théologie ou/et la philosophie ou/et la psychanalyse] est évacué au profit d'un autre.

À la place de se soumettre à un choix, Bellet propose une manière différente de penser. <<A vrai dire, et quand on y réfléchit, il s'agit moins d'un ordre inverse que d'une manière différente de penser<sup>524</sup>.>> Notre

---

521. Voir la page 30 du présent travail.

522. *Le lieu perdu, Op. cit.*, p. 134.

523. Roland Sublon, *La Lettre ou l'Esprit, Op. cit.*, p. 10.

524. *Le point critique, Op. cit.*, p. 268.

auteur nous avait déjà habitué à cette pensée lors du trajet de *Thérèse*. Cette pensée s'est traduite en terme de chemin <<débarassé, désencombré<sup>525</sup>.>> Elle a aussi été introduite lors de la tierce voie<sup>526</sup>. Pour être précis, la tierce voie met en place des caractéristiques qui contribuent à l'élaboration de cette pensée. Comment, à ce point-ci, en décrire l'essentiel?

### 6.3) La troisième articulation

#### 6.3.1) Penser

Les deux axes de cette tierce voie proposaient une lecture de la psychanalyse en lien avec un <<manque de pensée.>> Cependant, ces axes n'expliquaient pas le développement de cette pensée. En d'autres mots, comment Bellet présente-t-il l'avènement de sa pensée?

<<Je prends sur moi de penser comme je pense<sup>527</sup>.>> Une telle prise de position relève d'une grande liberté. Ces propos ont été tenus dans le contexte du livre de *Thérèse et l'illusion*. Une telle pensée invite <<...à réinventer l'homme autant de fois qu'il sera nécessaire, pour que toute

---

525. Voir la page 209 du présent travail.

526. Voir la page 245 du présent travail.

527. *Thérèse et l'illusion, Op. cit.*, p. 43.

parole humaine puisse être entendue<sup>528</sup>.>>

La pensée de Bellet veut se tenir loin d'un échaffaudage précis dont l'explication suffirait à rendre compte. <<Ma fonction n'est pas fixée<sup>529</sup>.>> Par conséquent, la spécificité de cette pensée est de se déplacer et de s'infiltrer là où il faut s'en attendre le moins, comme dans la <<chair qui parle<sup>530</sup>.>> Cet exemple n'est pas fortuit, puisqu'il vise ce que la *pensée-en-action* inaugure, à savoir la parole.

Pour Bellet, cette parole - qui ne se réduit pas aux mots<sup>531</sup>, mais s'adjoit le corps, les relations, le vécu... - est liée étroitement à la pensée. La valeur de cette parole est dans le rapport qu'elle entretient avec <<l'entièreté de l'homme<sup>532</sup>.>> Celle-ci pointe le *tout* de l'homme: désir, besoin, chair... Ce *tout* vient au <<souffle<sup>533</sup>>> sous forme de parole.

La pensée, telle que présentée ci-haut, se déploie grâce à une parole. La particularité de cette parole provient d'une invitation toujours commençante: <<Je dois l'inventer à chaque fois<sup>534</sup>.>> N'est-ce pas ce que

528. *Ibid.*, p. 38.

529. *L'Écoute, Op. cit.*, p. 191. Souligné dans le texte.

530. *Le lieu perdu, Op. cit.*, p. 138.

531. *L'Écoute, Op. cit.*, p. 21.

532. *Critique de la raison sourde, Op. cit.*, p. 20 et 174.

533. *Sur l'autre rive, Op. cit.*, p. 26.

534. *L'Écoute, Op. cit.*, p. 191.

Maldamé souligne, lorsqu'il dit que Bellet recherche constamment les commencements<sup>535</sup>? À notre avis, la poursuite de ces commencements est caractérisée par le refus de citer. Selon Bellet, de tels commencements <<...ne cite(nt) pas, ne répète(nt) pas<sup>536</sup>.>> Cependant, sur quoi Bellet appuie-t-il cette pensée dont le mouvement est un constant commencement?

Cette manière différente de penser tire son principe d'une construction. Elle se construit sur un manque laissé vacant par la déconstruction du cogito, de ce *je* qui était *objet* du commencement<sup>537</sup>. Par conséquent, elle devient une pensée non fondée sur la prérogative d'un thème, que ce soit le *je* ou autre chose (la vérité par exemple). C'est une pensée <<athématique>>, c'est-à-dire, <<sans thème qui [la] définisse<sup>538</sup>.>>

Pour Bellet, l'énonciation<sup>539</sup> d'une telle pensée appartient au conte, au poème, ou au mythe<sup>540</sup>. Ces formes littéraires d'écriture incitent à

---

535. Voir la page 30 du présent travail.

536. *L'Écoute, Op. cit.*, p. 136.

537. <<...le je pensant est la référence *inaugurale* de la pensée; la pensée est *sa* pensée, qui réfère à lui originairement.>> *Critique de la raison sourde, Op. cit.*, p. 27.

538. *Ibid.*, p. 12.

539. <<Ce qui est en cause (me semble-t-il), se présente d'abord comme le rapport d'une pensée énonciatrice à une pensée argumentaire.>> *Ibid.*, p. 168. Parenthèses dans le texte.

540. *L'Écoute, Op. cit.*, p. 136.

<<...risquer à penser ce qu'on pense<sup>541</sup>.>> Une telle ouverture court le risque de paraître presque subversive. De fait, elle pose la question suivante: <<*de quoi est-ce que je parle*<sup>542</sup>?>>

Dès qu'on se risque à penser, tout ce à quoi et à ceux à qui l'on pense prennent place et figure dans *ce* chemin de pensée où l'on se risque. Encore le paradoxe: car le plus grand respect, peut-être, envers la pensée différente, consiste à la reconnaître et la laisser différente, en sorte que ce qu'on en dit ne cesse jamais de renvoyer à cet *autre* qui parle ailleurs<sup>543</sup>.

La pensée, telle que décrite par Bellet, renvoie à un *ailleurs* et s'allie à une parole dont le propos semble appartenir à l'*autre*. Dans le contexte des écrits de Bellet, comment doit-on saisir cet ailleurs et cet autre? L'ailleurs est-il associé à ce que nous discernons comme point-*lieu*. Et l'autre, qui est-il?

La seconde partie des *éléments d'une lecture* s'attarde à la figure signifiante du *lieu* en lien avec ce que nous avons pressenti comme point-*lieu*. Quant à l'apport de l'autre, il collabore à un ensemble qui prend forme sous l'aspect d'une histoire à raconter. Les composantes de cet ensemble contribuent à mettre en place une structure d'écriture qui se rapproche de

---

541. *Critique de la raison sourde, Op. cit.*, p. 11.

542. *Ibid.*, p. 101. Souligné dans le texte.

543. *Ibid.*, p. 12. Souligné dans le texte.

ce que nous avons déjà identifié comme une *parole-écoutée*<sup>544</sup>.

---

544. Voir, entre autres, les pages 60,182, 200, 254 et 299 du présent travail.

## CHAPITRE VII

### ÉLÉMENTS D'UNE LECTURE II

#### 7.0) Introduction

La deuxième partie des éléments d'une lecture est introduite par la perspective du point-*lieu*. Nous posons - dans une quatrième articulation - la question suivante: pouvons-nous retracer, chez Bellet, des endroits où il est question de point et de lieu? En nous attardant au *Point critique* et au *Lieu perdu*, nous remarquons que ces termes sont fréquemment utilisés par Bellet.

La cueillette de ces termes, à même les monographies citées plus haut, a permis de déceler ce qu'ils peuvent signifier séparément. Cet exercice croise deux possibilités. L'une d'elle confirme que le *point* ne se définit pas en lui-même. Sa définition nécessite la composante du *lieu*.



L'autre possibilité indique que le terme *lieu* est perçu comme une métaphore. De celle-ci - cinquième articulation - se profilent des aspects liés au conte.

Le développement du conte, entrevu comme une histoire qui se raconte, interroge le *sujet qui raconte*. De quel sujet s'agit-il? À l'avance, nous disons que les traits de ce sujet sont marqués par une hantise. Notre auteur réfute l'utilisation de ce terme et maintient que le caractère objectivant de ce dernier relève d'une certaine théorisation.

Bellet sort de l'impasse d'un sujet objectivant - sixième articulation - en se référant au terme générique d'*homme*. C'est à partir de cette référence qu'il introduit une humanité où cet homme est concerné. Un retour sur la perspective du lieu, sous l'aspect d'une topologie du non-lieu, est nécessaire pour rejoindre la structure de cette humanité.

Ce détour par le lieu nous conduit à la septième articulation. Celle-ci est un début de conclusion qui ne se <<conclut pas<sup>545</sup>.>> Cette dernière pose d'emblée qu'une lecture de Bellet conduit à l'ouverture d'une pensée et à la contestation d'un lieu sûr. La présentation de cette ouverture nous oblige à regarder de près les incidences qu'entraînent le parcours d'une pensée qui <<n'argumente pas et ne se transmet pas>>, et d'un lieu *qui n'a pas de lieu*.

---

545. <<Ça ne conclut pas>> est le titre de la fin du livre *La théorie du fou*, *Op. cit.*, p. 273.

Enfin, une conclusion dont les assises s'écrivent à l'aide d'éléments qui s'enchaînent, et dont les traces produisent une construction empruntant au processus de la chaîne signifiante. Notre recherche porte ces traces et participe au déroulement d'un point-*lieu* qui refuse de s'écrire dans un champ épistémologique particulier. Ce refus devient, par le fait même, un point(de)-*lieu*. Ce dernier est le résultat d'un parcours discursif qui frôle constamment la contradiction et qui rejoint quelque chose qui appartient à l'inconscient.

### 7.1) La quatrième articulation

Nous avons mentionné, en introduction de notre travail<sup>546</sup>, que notre lecture dégage un point-*lieu* à même les écrits de Maurice Bellet. La création de ce point-*lieu* veut rendre compte d'un parcours discursif emprunté par Bellet. Il faut rappeler que notre auteur n'associe pas ces deux termes. Toutefois, le *Point critique* nous fournit un exemple où le terme de *point/e* se retrouve avec celui de *lieu* dans une même phrase. L'allusion à l'association de ces termes laisse penser que cette dernière est possible.

L'expérience psychanalytique se présente ainsi comme la "*pointe*" du processus global [de l'effondrement de la foi] que nous décrivons, ou, si l'on préfère, comme le *lieu* où la difficulté est la plus intense et

---

546. Voir les pages 10 et 11 du présent travail.

la plus grave. La description de la crise, que nous avons faite en commençant, y trouve son champ privilégié<sup>547</sup>.

Cette citation nous conduit à questionner la possibilité et le dessein d'un point-*lieu*. Quelle est sa nécessité? Dit autrement, comment ce néologisme rend t-il compte de l'arrimage discursif de Bellet?

La lecture de cette citation nous permet de présenter la <<pointe>> et le <<lieu>> comme des possibilités où l'expérience psychanalytique est circonscrite. De fait, les deux termes visent cette expérience. Ils se rencontrent sous une appellation où l'un nécessite l'apport de l'autre. Cette appellation s'explique comme suit.

Dans un premier moment, la <<pointe>> indique une direction mise en place par l'expérience psychanalytique. Pour être précis, la <<pointe>> représente cette expérience. Dans un deuxième moment, Bellet indique que cette <<pointe>> est <<comme le lieu.>> L'expérience psychanalytique est donc entrevue comme une <<pointe>> et aussi un <<lieu.>> Étant donné que la <<pointe>> et le <<lieu>> se réfèrent à la même expérience, nous pouvons donc nous permettre de les associer sous une seule bannière.

De plus, cette même citation dans *Le point critique* mentionne l'effondrement de la foi en rapport avec la *pointe* ou <<le lieu où la difficulté

---

<sup>547</sup>. *Le point critique, Op. cit.*, p. 49. Encadré dans le texte. Nous soulignons.

est la plus intense et la grave>>, soit l'expérience psychanalytique. Or, il existe un lieu dans le vécu d'une analyse où la difficulté s'avère si intense qu'une personne peut difficilement s'y soustraire ou feindre de l'ignorer. Il s'agit de l'angoisse. Bellet fait mention de l'angoisse dans *Le point critique* pour la mettre au coeur de la dissociation: <<[...] de l'opposition impensable entre la foi et la foi<sup>548</sup>.>> Voyons plus précisément le contenu de cette citation.

Peut-il [le chrétien] du moins espérer que cette contradiction [il croit ou ne croit pas], courageusement assumée, soit le moteur d'une dialectique? *Point*. Car s'il y a contradiction, ce n'est pas entre deux thèses, ni même entre deux formes d'existence ou entre deux côtés opposés de la réalité, dont on pourrait par dépassement retrouver l'unité. On est ici dans l'opposition impensable entre la foi et la foi, dans une dissociation si profonde que tout langage échoue à la dire; même pas une contradiction, au fait, plutôt l'étrangeté de la foi pour elle-même. C'est *la foi tout entière devenue angoisse*<sup>549</sup>.

Ce passage ne nous est pas inconnu, puisqu'il s'agit d'une utilisation spécifique du *point* comme structure de redoublement. L'angoisse vient écrire l'opération indicible de division/union, entre le *point* et le *lieu*. Point-lieu d'un entre-deux d'une angoisse, le réel ne cesse de se répéter dans l'échec de <<tout langage.>> C'est de cette façon que nous retenons le néologisme de point-*lieu*.

---

548. *Le point critique*, *Loc. cit.*, p. 28. Voir la page 161 du présent travail.

549. *Loc. cit.*, p. 28-29. Nous soulignons.

Explicitons cette articulation. Bellet utilise t-il ces termes dans d'autres circonstances? Un survol du *Point critique* et du *Lieu perdu* confirme qu'il les emprunte à maintes reprises. Le choix de ces deux livres est simple. Ces derniers ont, dans leur titre, l'un ou l'autre terme recherché.

Nous proposons, avant de nous diriger dans cette direction, de regarder les définitions suggérées par le *Petit Robert*. Pour ne pas nous éloigner de notre propos et afin de donner de l'emphase au dire du dictionnaire, nous avons emprunté des exemples directement du *Point critique* (pour le *point*) et du *Lieu Perdu* (pour le *lieu*) qui sont cités à même le texte.

Du *lexis* du *Larousse* comme du *Petit Robert*, le point peut être entrevu comme une <<portion de l'espace<sup>550</sup>.>> La désignation de cette portion peut se faire sous la forme d'une durée [ <<point de temps>>, p. 97], d'un arrêté [ <<faire le point>>, p. 124], d'une visée [ <<n'est-ce point cela>>, p. 277], d'une ponctuation [ <<point>>, p. 28], d'une action [ <<là point(e) le fondement>>, p. 128], d'une négation [ <<ne concerne point>>, p.312].

Quant au lieu, il est défini comme <<une portion déterminée de l'espace [ <<habiter ce lieu>>, p. 71], considérée de façon générale [ <<lieu

---

550. *Le Petit Robert*, Dictionnaire de la langue française, sous la dir. de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1993, p. 1920.

d'expérience>>, p. 60] et abstraite [<<hors du lieu>>, p. 59]<sup>551</sup>.>>

Ce premier regard, par le biais du dictionnaire, entrevoit le point et le lieu sous des angles variés. Les exemples cités confirment que ces angles semblent être présents dans les écrits de Bellet, tout au moins dans les deux livres mentionnés. De plus, il apparaît juste d'ajouter que ces exemples ne clarifient pas ce que Bellet entend par ces termes. Malgré ce manque de précision, nous nous sommes arrêté à deux endroits où les termes point et lieu s'apparentent à une tentative de définition.

Tout d'abord, le point peut s'entrevoir ainsi:

Mais le *point* est qu'en ce moment où nous sommes, cette certitude [d'accepter l'épreuve de la vérité] fondamentale est loin de pouvoir s'explicitier aisément, et qu'à vouloir trop vite l'expliquer, la préciser, la clarifier tout à fait, on risque fort d'en revenir à ce mode de certitude [garanties toujours acquises d'avance] qui barre la question sans réserves de la vérité<sup>552</sup>.

Dans cette citation, le point peut être envisagé de deux manières. Il peut être une *mise au point* où Bellet s'objecte à pousser plus loin une argumentation qui bloquerait, au moment où il écrit, <<l'épreuve de la vérité.>> C'est aussi une *ponctuation* qui permet à Bellet de s'arrêter sur un moment particulier [l'épreuve de la vérité] de sa réflexion. Donc, deux possibilités qui décrivent un *arrêt*, temporaire ou fixe, dans le dépliement de

---

551. *Ibid.*, p. 1444.

552. *Le point critique, Op. cit.*, p. 148. Nous soulignons.

son écriture.

Pour ce qui est du lieu, il est mis en lien avec une région ou un champ. Comme nous l'avons déjà écrit, les mots région, champ et lieu sont indifférenciés chez Bellet<sup>553</sup>. Plus loin, dans notre texte, nous avons insisté sur le fait que ces termes sont mis en rapport avec la définition de la résurgence. Il faut rappeler que la résurgence est une région ou un champ ou un lieu qui <<...organise le tout, une perspective telle que tout peut se définir par rapport à elle<sup>554</sup>.>> Le lieu est donc identifié à une perspective qui peut organiser <<le tout.>>

Ces précisions concernant le point et le lieu pose encore une difficulté. L'utilisation abondante de ces termes nous laisse perplexe quant à leur visée précise. Il suffit de retourner aux chapitres du *Point critique* et du *Lieu perdu* pour reconnaître que leur emploi multiple porte à la confusion. Cette difficulté indique, par exemple, que le point est utilisé sans distinction. En dépit de cette ambiguïté, nous avançons que c'est son association au lieu qui permet de le circonscrire ou, dit autrement, qu'il lui

---

553. Bellet fait cette précision dans une note à la fin de l'introduction du livre *Le déplacement de la religion*. Il reconnaît que <<le terme de région... peut prêter à difficulté.>> Il ajoute que <<la métaphore de la région n'est pas sans péril...>>. À la place, la métaphore du champ peut être utilisé. D'après lui, l'utilisation de ces termes cherchent à traduire que <<l'existence et la séparation des "lieux" [théologie, philosophie, psychanalyse] sont déjà là>>, c'est-à-dire déjà présent dans une réflexion discursive. *Le déplacement de la religion, Op.cit.*, p.52. Encadré dans le texte. Voir la page 125 du présent travail.

554. *Loc. cit.*, p. 159. Voir la page 10 du présent travail.

attribue une fonction. Cette fonction questionne et précise la participation au lieu. Ce que nous venons d'affirmer peut se traduire par les possibilités suivantes: le point est une ponctuation qui désigne un lieu (*point-lieu*) ou, le point introduit une négation (*point de*) où il n'y a pas de lieu (*point(de)-lieu*).

À la suite de ce qui précède, il faut revenir à ce que signifie un lieu. Nous savons qu'il est mis en lien avec la définition de la résurgence. Malgré ce rapport étroit avec elle, cela n'enlève pas son caractère nébuleux. Qu'est-ce que ce lieu? Comment le délimiter? Étant donné l'importance donnée à ce terme (d'autant plus qu'il entraîne le point dans son sillage), nous entrons dans son dévoilement par le biais de la métaphore.

## 7.2) La cinquième articulation

### 7.2.1) Métaphore du lieu

La composition du lieu est ici rejoint à l'aide du cadre métaphorique. La métaphore est définie ici comme: <<*un mot pour un autre*<sup>555</sup>.>> Ce n'est pas le simple remplacement d'un mot par un autre. C'est l'apparition d'un autre mot [un signifiant] qui sert à signifier que quelque chose se produit lorsqu'un mot, dans ce cas-ci le lieu, est suggéré. Au fond, que signifie le terme lieu lorsqu'il est compris dans un sens métaphorique, c'est-à-dire

---

<sup>555</sup>. Roland Sublon, *Le temps de la mort*, *Op. cit.*, p. 108. Souligné dans le texte.



introduit par un autre mot?

Bellet en fournit un exemple lorsqu'il incorpore le lieu avec le <<manque<sup>556</sup>.>> Certes, précise-t-il, il y a des lieux possibles où un rapport à la foi peut se faire: le christianisme, le monde <<en général>>, les disciplines académiques; ou encore, des lieux rêvés, un jardin par exemple, porteur de la <<douceur de la vie<sup>557</sup>.>> D'après lui, ces lieux ne suffisent plus. Par conséquent, cela lui fait dire qu'il y a un lieu manquant pour la foi.

Cette métaphore est une allusion à ce que peut signifier un lieu. Or, comment devons-nous comprendre cette métaphore? Peut-elle être comprise comme suit? Le lieu, visé par Bellet, apparaît avant le partage catégoriel et divisionnel, celui auquel se réfèrent les perspectives épistémologiques. Si tel est le cas, cela supposerait que notre auteur *écrit* à partir d'un lieu qui emprunte à un *avant* du partage épistémologique. Cet *avant* est un endroit où, par exemple, les *et* disparaissent. À ce moment-ci, il est justifié de se demander si cet endroit s'accorde avec ce que nous nommons le point-*lieu*. Nous ne précipitons pas notre réponse, puisqu'elle nécessite les autres éléments de lecture qui suivent.

---

556. *Le déplacement de la religion, Op. cit.*, p. 198.

557. Maurice Bellet et Jin Si Yan, *Le rêve*, Paris, Desclée de Brouwer/Presses littéraires et artistiques de Shanghai, 1999, p. 144.

Pour pénétrer davantage dans la compréhension de la métaphore, nous nous référons à un autre exemple, cette fois-ci mis de l'avant par Jacques Audinet. Dans l'article sur la <<Prééminence de l'esthétique>>, cet auteur parle de l'art comme d'une métaphore du lieu. Il précise, qu'une particularité de l'art rencontre quelque chose qui appartient à la métaphore. Nous citons:

L'art est devenu le lieu privilégié de la quête humaine, le lieu de l'humanisation du monde, le lieu de la liberté et de la création. Lieu où chacun définit ses possibles et trace ses itinéraires<sup>558</sup>.

D'après Audinet, l'art bouleverse les pré-établis, et c'est ce mouvement bouleversant qui rencontre le lieu de l'écriture de Bellet. Cette rencontre, poursuit-il, se traduit par <<... une parole qui tente de dire la vie<sup>559</sup>.>> Audinet ajoute, à titre d'emphase, que la dite parole est <<...sans cesse remise sur le métier de la critique...<sup>560</sup>>> C'est le bouleversement des pré-établis qui incite Audinet à faire un lien entre le lieu d'une parole - celle dont parle Bellet - et l'art. Ainsi donc, l'art, comme métaphore, conduit Audinet à inscrire cette parole dans un lieu. Mais quel est ce lieu? Dit autrement, dans quel lieu parle cette parole?

---

558. Jacques Audinet, <<Prééminence de l'esthétique>>, *Op. cit.*, p. 253.

559. *Ibid.*

560. *Ibid.*

La poursuite *d'un lieu pour une parole* nous incite à interroger la nécessité d'un tel lieu. La parole n'est-elle pas partout, ailleurs, hors-lieu? Pour éviter les impasses de cette question, Bellet s'approprie une route qui appartient au conte. Le conte devient, pour lui, une métaphore du lieu. De plus, le conte ouvre à une parole, à savoir celle du conteur. Et pour Bellet, le conteur ne peut pas se dérober devant l'éthique de sa parole<sup>561</sup>.

En utilisant le conte comme métaphore, Bellet, en tant que *conteur*, se soustrait aux restrictions liées à un lieu particulier. Et pourtant, il est évident que le conte devient, à son insu, *un lieu sans être un lieu*. Notre auteur ne s'attarde pas à cette contradiction puisque son but, en utilisant cette forme d'écriture, n'est pas de s'attacher à un lieu. Le conte lui permet plutôt d'interroger l'éventualité d'une vérité sous-jacente à cette écriture, et de dévoiler la contribution d'un <<empêchement d'histoires>> logée dans cette vérité. Ce sont ces deux interrogations que nous poursuivons dans la section suivante.

## 7.2.2) Le conte

### 7.2.2a) Quelle vérité?

Est-ce que le conteur dit <<vrai>>? La réponse de Bellet est claire:

---

561. <<La question de la vérité présente un versant *épistémologique*, celui du *savoir*, mais aussi et surtout un versant *éthique*...>> Geneviève Hébert, <<Apprendre à dire la vérité>>, *Croire aujourd'hui*, no 78, 15 octobre 1999, p. 20. Souligné dans le texte.

Le conteur d'histoires ne peut revendiquer aucun assentiment; il ne prouve pas, il n'est pas dans l'évidence, il ne s'étaie d'aucune doctrine ou orthodoxie<sup>562</sup>.

Le conteur ne cherche pas l'approbation. Il raconte des histoires qui comportent des vérités pour ceux qui les entendent. L'enfant, par exemple, <<...*sait* quelle est pour lui la bonne histoire: il la redemande...<sup>563</sup>>> Cela entraîne la conséquence suivante, à savoir que la véracité de l'histoire n'appartient pas au conteur mais à celui qui l'entend. Cette conséquence fait dire à Bellet que l'histoire fait mouvoir chez l'autre quelque chose qu'il ne connaît pas. Le conteur n'a donc pas de pouvoir sur *ce-pas-encore-dit* de l'histoire qu'il raconte<sup>564</sup>.

S'il y a une vérité dans l'histoire contée, elle se trouve dans le camp de l'auditeur. L'engagement du conteur dans sa démarche du *raconter* rend présent, dans l'ici et le maintenant, une *écoute* de cette vérité. Ainsi donc, la poursuite de cette vérité est constamment à l'oeuvre chez le conteur, puisque l'histoire, comme dit Metz, <<raconte et se raconte<sup>565</sup>.>> Ce n'est pas tant *la vérité* qui est ici visée, mais plutôt un dévoilement *de vérité*.

---

562. *Le lieu perdu*, *Op. cit.*, p. 9.

563. *Ibid.*, p. 87. Souligné dans le texte.

564. Entretien, le 29 octobre 1999.

565. Johann Baptist Metz, <<Petite apologie du récit>>, *Concilium*, no 85, 1973, p. 60.

Louis Panier va expliquer cette démarche par les termes de *l'énonciataire* et *l'énonciateur*<sup>566</sup>. Ces deux termes sont habituellement identifiés au lecteur et à l'auteur. Dans ce cas-ci, il faut saisir *l'énonciataire* comme ce qui parle [ce qui s'énonce] à l'auditeur lorsque celui-ci écoute une histoire. Le pôle *énonciateur* est l'ensemble des signifiants [compris dans l'histoire] qui déploie du sens. Ces deux pôles rencontrent un *texte* et un *lecteur* pour produire un effet de signification. Le lecteur n'est pas spectateur de ce qu'il entend. Il est *pris* dans l'ensemble des signifiants [l'énonciateur] qui le fait devenir *acteur* d'une parole qu'il va, à son tour, prononcer<sup>567</sup>.

Le conte se présente donc sous l'aspect d'un ensemble où une vérité se dévoile. De plus, cette vérité s'élabore *en même temps* que se produit une signification. Elles sont prises dans un même mouvement. Dans ce cas, quels sont les indices qui nous aident à mieux comprendre comment se déploie cette vérité/signification? Nous nous introduisons dans cette dialectique à l'aide d'un empêchement d'histoires.

---

566. Louis Panier, <<Lecture sémiotique et projet théologique>>, *Op. cit.*, p. 207.

567. Harald Weinrich, <<Théologie narrative>>, *Concilium*, no 85, 1973, p. 55.

### 7.2.2b) Une dialectique: vérité/signification

Nous signalons, avant d'aller plus loin, que l'emploi du terme conte ou d'histoire est volontairement utilisé au profit de celui de récit. À la suite de Paul Ricoeur, nous disons que le terme récit évoque plutôt une <<élaboration structurale.<sup>568</sup>>> Cette élaboration, en tant que telle, peut faire dévier le conte dans la même direction. D'autant plus, que leur proximité puise aux mêmes sources: la tradition, le mythe, la fiction, l'oralité...<sup>569</sup>

Une des fonctions du conte est de se promener du côté du <<songe<sup>570</sup>.>> En errant de ce côté, Bellet introduit ses lecteurs dans ce mode d'expérience qui est le <<*donner à songer*<sup>571</sup>.>> Pour saisir cette expérience, il faut se référer à ce que Jean Greisch écrit dans son livre sur *Paul Ricoeur: L'itinéraire du sens*<sup>572</sup>.

---

568. <<L'analyse structurale du récit [...] toutes les unités qui sont au-dessus de la phrase doivent être composées selon les mêmes lois que les unités de taille inférieure à celle de la phrase; c'est là la grande hypothèse fondamentale commune à toutes les analyses structurales...>> Paul Ricoeur, <<Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique>>, in *Exégèse et herméneutique*, Collection Parole de Dieu, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 42.

569. Bernadette Bricourt, <<Conte>>, *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 6, Éditeur à Paris, 1996, p. 451.

570. <<Songer: faire un songe, rêver [...] laisser errer sa pensée.>> *Le Petit Robert*, *Op. cit.*, p. 2366.

571. *Critique de la raison sourde*, *Op. cit.*, p. 23. Nous soulignons.

572. Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinéraire du sens*, Collection *Krisis*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2001, 437 p.

Selon Greisch, raconter est une expérience <<... transmise de bouche à bouche<sup>573</sup>.>> C'est un peu le seul critère auquel cet auteur se réfère. Ceci dit, le procédé qui mène à cette transmission est parsemée des <<empêtements>> du conteur. C'est là où se dénoue ce qui constitue son histoire. <<Comprendre une histoire [...] signifie s'ouvrir aux multiples horizons de cette histoire<sup>574</sup>.>>

Greisch utilise le terme <<d'empêtement>> à la suite de Wilhelm Schapp<sup>575</sup>. Bellet a lu cet auteur et a cité, de mémoire, un passage où il dit que <<ce qui est premier dans l'humanité ce sont les histoires<sup>576</sup>.>> Cette citation, à elle seule, résume une orientation préférentielle de Bellet pour un retour à ce qu'il identifie aux fondements de l'homme. Pour notre auteur, ces fondements se retrouvent dans des histoires qui sont, avant d'être racontées, constituantes de la condition d'homme. D'après notre lecture, le terme de fondement recouvre ici la particularité de commencement. Dit autrement, ce qui commence ou débute l'humanité de l'homme, ce sont les histoires.

---

573. *Ibid.*, p. 196.

574. *Ibid.*, p. 160.

575. Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires*, Traduction de Jean Greisch, Collection La nuit surveillée, Paris, Éditions du Cerf, 1992, 275 p.

576. Entretien, 29 octobre, 1999.

En soutenant que tout <<d'abord, l'homme se raconte des histoires<sup>577</sup>>>, Bellet ne veut pas s'alourdir de considérations qui bloqueraient son propre travail de conteur. Nous pouvons maintenant mieux saisir sa hantise des partitions épistémologiques. À quoi servent-elles si elles séparent les histoires? Pour comprendre la pertinence des propos de Bellet concernant le fondement de ces histoires, il faut retourner à Schapp.

Ce détour par Schapp nous indique plus clairement une ligne de conduite du travail de Bellet. Les mêmes outils de travail se rencontrent. Ces outils sont des éléments autour desquels se déroulent leur manière d'écrire. D'autant plus que la logique de Schapp est le retour aux histoires, c'est-à-dire avant un partage épistémologique.<sup>578</sup>

Les outils de travail partagés sont divisés en quatre catégories. Elles s'élaborent ainsi: l'empêchement des histoires ne s'explique pas, mais s'entend à <<l'occasion de l'écoute<sup>579</sup>>>; chaque histoire manifeste <<l'horizon de chaque autre histoire<sup>580</sup>>>; ce qui se raconte surgit avec le <<corps humain<sup>581</sup>>>; et qu'en <<...chaque histoire surgit celui qui y est

---

577. *Ibid.*

578. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 148.

579. Wilhelm Schapp, *Op. cit.*, p. 139.

580. *Ibid.*, p. 116.

581. *Ibid.*, p. 122.



empêtré ou surgissent ceux qui y sont empêtrés<sup>582</sup>.>>

La mise en commun avec Schapp - par le biais de Greisch - nous permet d'identifier les points d'ancrage de Bellet. Ces quatre points sont schématiquement développés comme suit: l'histoire écoutée, l'histoire habitée, le corps, et l'identité.

L'histoire est, d'abord et avant tout, écoutée. <<En ces jours-là...<sup>583</sup>>>, ou <<There was once upon a time...<sup>584</sup>>>, ou << Il arrive que quelqu'un vienne à ...<sup>585</sup>>> sont des débuts d'histoires. Au contact de l'écoute, les histoires se déroulent. Pour Bellet, l'écoute est une pratique qui s'aiguise à entendre des choses jamais entendues. À ce titre, elle doit être, comme dit Saint-Germain, <<désinstitutionnalisée<sup>586</sup>>> car elle n'a pas de mode d'emploi.

L'histoire écoutée est habitée par d'autres histoires. Elle est empêtrée par elles. Bellet est sensible à cet empêtrement quand il dit que les histoires ont un <<fond mythique<sup>587</sup>.>> Ce <<fond>> fait partie des

---

582. *Ibid.*, p. 123.

583. Harald Weinrich, *Op. cit.*, p. 47.

584. Traduction libre: <<Il était une fois...>> Bruno Bettelheim, *The uses of enchantment*, New York, Vintage Books, 1977, p. 8.

585. *L'Écoute*, *Op. cit.*, p. 11.

586. Christian St-Germain, *Loc. cit.*, p. 63. Voir la page 37 du présent travail.

587. *Théorie du fou*, *Loc. cit.*, p. 89.

histoires qui se racontent.

Bruno Bettelheim l'explique ainsi:

Some fairy and folk tales evolved out of myths; others were incorporated into them. Both forms embodied the cumulative experience of a society as men wished to recall past wisdom for themselves and transmit it to future generation. These tales are the purveyors of deep insights that have sustained mankind through the long vicissitudes of its existence...<sup>588</sup>

Dans l'articulation discursive de Bellet, l'utilisation de l'histoire du Christ doit être comprise dans ce sens. Lorsqu'un chrétien raconte son histoire, celle-ci est imprégnée de l'histoire du Christ (entendue comme la symbolique primordiale ou la relation originaire<sup>589</sup>). Ce que Bellet y décèle, ce sont les traces de cette histoire dans l'histoire *qui se raconte*. Dit autrement, c'est *l'impact* d'une histoire, d'un mythe, ou d'un poème, dans l'histoire actuelle de l'homme chrétien<sup>590</sup>.

---

588. Traduction libre: <<Certains contes et légendes surgissent du mythe: d'autres y sont incorporés. Tous deux sont une expérience cumulative d'une société d'hommes qui souhaitent se remémorer, pour eux-mêmes, la sagesse du passé et la transmettre aux générations futures. Ces contes sont les porteurs de profondes intuitions qui ont soutenu l'humanité tout au long des vicissitudes de l'existence...>> Bruno Bettelheim, *Op. cit.*, p. 26.

589. Voir la page 135 du présent travail.

590. <<Donc, ce que la lettre du christianisme me contraint d'accepter, si je l'entends au sein de la décision de la foi, c'est que des hommes du passé puissent me parler.>> *Le point critique*, *Op. cit.*, p. 227. Bellet ajoute aussi qu'il faut <<...traiter le récit du Christ comme Freud le récit d'Oedipe...>> *Le lieu perdu*, *Op. cit.*, p.167.

Chaque histoire est vécue par un <<corps humain>>. Elle n'est pas dissociée de ce corps. Celui-ci parle, raconte, vit, désire... En lui seul, il contient une humanité qui naît à chaque fois que se raconte quelque chose. C'est-à-dire, que le corps est raconté *en même temps* que l'histoire racontée. Nous pouvons donc avancer, en employant l'expression de Weinrich, que le corps devient le <<conteur conté<sup>591</sup>.>>

Bellet parle du corps comme d'une dimension essentielle. C'est à partir de cette dimension que l'homme s'enracine dans le monde. D'une certaine manière, le corps est un lieu pour l'homme. Lieu où s'engage l'expérience de sa condition d'homme [être sexué, de désir, frère ou soeur...] et aussi de ses relations avec les autres. Sans cette dimension corporelle, l'histoire demeure au niveau de la spéculation. Le conte se vide alors de sa prérogative relationnelle, et l'homme devient un personnage.

Enfin, la dimension du corps entraîne le quatrième point d'ancrage, à savoir l'identité. L'identité n'est pas une des préoccupations de Bellet. Nous avons déjà souligné ce point à la suite du mémoire de Daniel Anctil<sup>592</sup>. Malgré cette affirmation, cela ne l'empêche aucunement d'être perceptible dans son élaboration discursive.

D'ores et déjà, il faut distinguer que Bellet (ainsi que Schapp) ne pose pas la question identitaire comme le fait Ricoeur, par exemple. Ce

---

591. Harald Weinrich, *Op. cit.*, p. 50.

592. Voir la page 43 du présent travail.

dernier écrit:

Là, la question de l'identité, est posée délibérément comme l'enjeu même du récit. Selon ma thèse, le récit construit le caractère durable d'un personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant la sorte d'identité dynamique propre à l'intrigue qui fait l'identité du personnage<sup>593</sup>.

Pour Bellet, l'identité est *prise* dans l'histoire. Elle ne se déroule pas *devant* les yeux de l'homme. Elle est *ses yeux*! Cette proximité nous empêche d'adhérer à un terme comme personnage. Cette terminologie apparaît plutôt comme une construction extérieure à laquelle l'homme, comme objet, n'aurait qu'à s'identifier.

Dans ce même ordre d'idées, Bellet ne cherche pas à détacher une identité narrative de l'histoire de celui ou celle qui *se raconte*. S'il y a une identité vis-à-vis de l'histoire racontée, elle doit toujours être conjointe de l'interrogation suivante: qu'est-ce que *je raconte*? Aucune prise de position n'est d'abord avancée afin de fixer ce que *raconte le corps de l'homme*.

Le développement de ces quatre points d'ancrage présente la façon dont Bellet entrevoit le conte dans une perspective d'histoire racontée. Cependant, la question du *sujet* de cette histoire n'est pas énoncée. Qui est le sujet qui raconte ?

---

593. Paul Ricoeur, <<L'identité narrative>>, *Esprit*, no 7-8, juillet/août 1988, p. 301.

### 7.3) La sixième articulation

#### 7.3.1) La parole de l'autre

Comment définir celui ou celle qui raconte? S'agit-il de l'*Autre* compris dans une chaîne signifiante ou de l'*autre* qui est mon semblable? Ou, est-ce un *sujet objectivant* qui se rapproche d'une connotation philosophique ou un *sujet advenant* qui profite d'un travail analytique?

De prime abord, Bellet conteste l'écriture de l'autre avec un grand A.

Il l'explique ainsi:

On songe au langage, à ce grand Autre où s'inscrit implacablement le défilé des signifiants. Mais il y a grand péril d'objectiver encore! La place *réelle* du sujet risque, malgré tout ce qu'on en veut, d'être la place du sujet du savoir<sup>594</sup>.

Toutefois, il lui arrive de l'employer de façon indifférenciée<sup>595</sup>. Par exemple, comment faut-il comprendre l'autre dans une citation comme celle-ci:

...puisque l'expérience, par la parole où elle s'exprime, témoigne de son ouverture, de sa référence à l'autre, et sous la double dimension: l'Autre qui le premier parle, les autres qui répondent en leur parole singulière pour reprendre et redire la parole originelle<sup>596</sup>.

---

594. *Le lieu perdu, Op. cit.*, p. 124.

595. Nous avons souligné, à la note 263, que Bellet utilise le grand A et le petit a de façon indifférenciée. Les citations des pages 146 et 153 sont deux exemples, entre autres, où il est difficile de saisir ce que signifie <<l'autre>>.

596. *Le point critique, Loc. cit.*, p. 296. Voir la note 290 à la page 119 du présent travail, note 281.

En dépit de cette ambivalence, notre compréhension des écrits de notre auteur opte pour le petit *autre*. Le grand *Autre* semble plutôt dissenter *sur l'autre*, l'objectivant ou le théorisant. La pensée de Bellet, décrite précédemment comme une pensée qui s'infiltré là où il faut s'y attendre le moins<sup>597</sup>, ne parle pas à *propos de* l'homme, mais l'accueille<sup>598</sup>. Cependant, cet accueil ne définit-il pas celui ou celle qui parle?

Ce manque de précision résume une des préoccupations de Bellet. Sa hantise des théories et des concepts se traduit par une crainte vis-à-vis *tout* langage perdu dans le bavardage linguistique [le grand *Autre* en serait un exemple]. La conséquence d'une telle hantise est de ne pas rendre accessible ce qu'il entend par le *qui parle*.

Bellet conteste l'emploi du terme sujet puisque ce dernier se rapproche trop d'un objet d'étude.

L'homme d'Occident a rêvé du pur sujet, fermement assis en face de l'objet [ ] et en lui et au-dessus de lui la pure pensée, sûre de ses évidences et de sa méthode<sup>599</sup>.

Encore plus, il veut s'éloigner d'un sujet qui serait *le* principe qui pose un commencement. D'après lui, un tel sujet ne peut pas être rejoint

---

597. Voir la page 265 du présent travail.

598. <<A travers l'accueil fait au langage, s'effectue l'accueil aux sujets, dont la parole est prise au sérieux.>> *Le point critique, Op. cit.*, p. 225.

599. *Le rêve, Op. cit.*, p. 165.

par la parole, des gestes, un regard.... puisqu'il est déjà posé par une certaine réflexion philosophique. <<Mais, si la structure a priori définissante met le "sujet" au principe, cette advenue ne peut avoir lieu<sup>600</sup>.>> Bellet va jusqu'à paraphraser: <<si je pense, j'y suis.<sup>601</sup>>>

Si nous saisissons bien cette citation, Bellet refuse le sujet philosophique au profit d'un sujet *advenant* [cette advenue]. En poussant plus loin cette possibilité, nous pouvons offrir une autre occasion où cette <<advenue>> se profile. Celle-ci se retrouve dans le rapport qu'entretient Bellet avec la question du langage. Selon lui, le langage est la *chair* et la *mémoire* d'une langue où des mots sont d'abord prononcés<sup>602</sup>.

La parole, ce peut être geste, aussi bien le spontané, qui échappe, qu'une activité gestuelle, comme par exemple laisser les mains, sans y penser, pétrir une boule de glaise; et en sortent d'étranges figures, qui en disent parfois bien plus que ce qu'on racontait pendant que les doigts, abandonnés à eux-mêmes, faisaient leur oeuvre. Ou le dessin, ou bien d'autres modèles<sup>603</sup>.

Dans ce cas-ci, la parole et les gestes collaborent à quelque chose d'une oeuvre. Peut-on compléter cet extrait en disant que ce quelque chose appartient au sujet advenant? Il est probable que nous pouvons

---

600. *Critique de la raison sourde, Op. cit.*, p. 33.

601. *Ibid.*, p. 27.

602. *Le Christ, Op. cit.*, p. 19.

603. *La théorie du fou, Op. cit.*, p. 91.

nous aventurer dans cette direction. Toutefois, Bellet serait le premier à mentionner que nous nous emmêlons dans un certain bavardage linguistique. Et nous savons ce qu'il pense de ce genre de bavardage.

À la suite de ce que nous venons de dire, la réponse à la question du *qui parle* demeure imprécise. D'après notre lecture, si une réponse est proposée, cette dernière revêt un caractère générique. Le terme sujet est employé, il est tout simplement en référence avec le nom *homme*.

L'homme y sera sujet de sa propre vie, libre nécessité. [...] Assez pour être tout entier lui-même sujet de sa parole, sujet de sa vérité...<sup>604</sup>

Ce nom, comme nous l'avons précédemment mentionné<sup>605</sup>, est compris comme homme ou femme. Une des singularités de cet homme est de pouvoir entrer en relation avec l'autre, son semblable. Le *faire expérience* de l'autre se fait par la médiation du corps et d'une parole. Une autre singularité est que l'homme ne peut pas prétendre - << ni lui ni moi ne possédons<sup>606</sup>>> - au *dire* d'une parole partagée. Elle s'insère dans un cadre - << tout en vient, tout veut y faire retour<sup>607</sup>>> - qui porte les traces d'un *manque actif* présent au moment même du *faire expérience*.

---

604. *Naissance de Dieu, Op. cit.*, p. 103.

605. Voir la note 276 à la page 109 du présent travail.

606. *Sur l'autre rive, Op. cit.*, p. 29.

607. *Le Dieu pervers, Op. cit.*, p. 314.



Ce manque actif, est-ce le désir? Avant de répondre à cette question, il faut noter que le << tout >> de la citation ci-haut mentionnée, englobe les dimensions de l'homme [le corps, mange, boit, dort...<sup>608</sup>] qui concourent au *dire* de cette parole. Et parmi ces dimensions, nous retrouvons le désir. Nous savons ce que Bellet pense du désir: ce << mot à la mode<sup>609</sup>! >> Sa crainte vis-à-vis ce mot peut se comprendre dans ce que nous avons déjà souligné, à savoir que le désir peut devenir un *lieu* comblant<sup>610</sup>. C'est à cette objection qu'il nous renvoie. Et pourtant, il ne l'exclut pas de sa rhétorique. Il reconnaît que le désir est entrelacé avec un manque. Il est, au même titre que le corps, essentiel à l'avènement de l'homme.

Mais plus encore, il l'associe à:

...une énergie qui est nécessaire [...] force première des pulsions [...] Il est amour, joie, liberté [...] C'est-à-dire: ce que nous ne cessons de manquer...<sup>611</sup>

Cette définition a été pressentie dans les triades concernant *Thérèse* et le *chrétien*. Dans ces deux cas, le désir a eu pour fonction de *provoquer*

---

608. Voir la page 138 du présent travail.

609. << Béance ou manque, pour prendre ces mots à la mode...>> *La théorie du fou*, *Op. cit.*, p. 147.

610. Un lieu qui comble l'espace symbolique, comme peut le laisser entendre Anctil dans son mémoire. Voir la page 44 du présent travail.

611. *Op. cit.*, p. 268.

et *d'aspire*<sup>612</sup>. Ces deux mouvements - proche de la pulsion - semblent se confondre, chez Bellet, dans une même articulation.

De l'avis de Bellet, le mot désir ne signifie pas un manque, mais plutôt l'*agapè*. Il reconnaît que les traductions de ce terme sont boiteuses: amour<sup>613</sup> et charité. L'*agapè* est plus proche d'une tendresse: celle qui <<convertit le désir même<sup>614</sup>.>>

En identifiant ainsi l'*agapè* à la tendresse, Bellet poursuit deux buts. L'un est de faire passer cet élan dans ce qu'il identifie comme réel, c'est-à-dire dans l'*ici et maintenant* de l'homme<sup>615</sup>. L'élan tendresse prend les formes concrètes du voir, entendre, marcher, revivre. Et l'autre, est de prendre une distance par rapport au concept de désir et au lien que ce concept peut avoir avec une articulation lacanienne.

La possibilité d'enraciner l'homme dans les formes concrètes du voir, entendre... suppose, chez Bellet, qu'un chemin se dessine. Ce chemin mène jusqu'au <<souffle d'une création neuve<sup>616</sup>>>, c'est-à-dire dans un <<terreau d'humanité, cette épaisseur géologique des dits, des récits, des

---

612. Nous disons, à la page 217 du présent travail, que le désir fait partie prenante du mouvement auquel l'homme participe.

613. Amour, ce <<mot obscène>>, *L'Écoute*, *Op. cit.*, p. 44.

614. *Sur l'autre rive*, *Op. cit.*, p. 25.

615. *Ibid.*, p. 41.

616. *La quatrième hypothèse*, *Op. cit.*, p. 74.

mythes, des images, des rites...<sup>617</sup>>> Selon Bellet, ce terreau est *l'humanité en l'homme*. Et d'ajouter, cette humanité ne peut pas être ôtée à l'homme. Elle est inhérente à sa condition comme son passé, présent, et avenir. Pour lui, cette humanité apparaît comme une nécessité. Voyons en quels termes il explique la poursuite de cette nécessité.

### 7.3.2) L'humanité en l'homme

L'humanité est un mot dit à l'homme: qu'il vive! Elle prend racine dans une folie de vivre, logée dans l'origine même. Cette dernière fonde<sup>618</sup> l'homme à chaque fois qu'une parole se fait entendre, qu'une histoire est racontée, qu'un geste est posé... Ce n'est pas seulement une idée d'humanité. C'est la chair, la vie, l'amour, le désir, la simple présence... de l'homme <<entier<sup>619</sup>>> qui va à la rencontre de son humanité et de celle de l'autre - homme ou femme. Une rencontre déconcertante puisque jamais acquise. Elle est, au dire de Bellet, en l'origine, un <<impossible avenir<sup>620</sup>.>> Si telle est sa perception de l'humanité, celle-ci peut difficilement

---

617. *Ibid.*, p. 71.

618. C'est de ce *fondement* dont parle Bellet à la note 291 de la page 120. Ce qui fonde: un acte, une création, une origine... *Le déplacement de la religion*, *Loc. cit.*, p. 209.

619. <<... non pas l'individu (une idée!) mais toi que j'aime, toi qui m'aimes.>> *Sur l'autre rive*, *Op. cit.*, p. 47. Parenthèses dans le texte.

620. *La théorie du fou*, *Op. cit.*, p. 248.

être perçue comme un lieu fixe, puisqu'elle est en constant mouvement.

Maldamé a retenu ces paroles - d'humanité, d'origine, de fondement - en les associant à une phénoménologie de la création. Il dit que Bellet rejoint les profondeurs de l'homme sous les aspects d'une humanité enracinée dans l'origine même. Elle y tire sa source. Les conséquences d'un tel enracinement vont puiser jusqu'en les ramifications mythiques, poétiques, bibliques... À ce niveau, elles imprègnent l'histoire de *tout* homme.

À la suite de Maldamé, nous pensons que Bellet oriente son travail vers une définition d'humanité en l'homme qui rejoint quelque chose d'une origine. Toutefois, cette origine n'est pas statique comme si elle participait à un début. Au dire de Bellet, elle est <<maintenant et devant autant qu'en arrière<sup>621</sup>.>> D'une certaine manière, le dessein d'une telle origine est <<primitif>>, dans le sens d'élémentaire, puisqu'elle profite tout simplement d'une histoire que l'homme (se) *raconte*. Dit autrement, cette histoire est son [l'homme] *humanité contée*. En soutenant cela, nous retrouvons les particularités du conte, telles que présentées dans la cinquième articulation. Cette définition d'humanité est conjointe de l'histoire écoutée, habitée, et portée par un *corps* d'homme ou de femme. Nous remarquons que c'est

---

621. La définition d'humanité rencontre celle de l'origine. <<Et l'origine n'est pas le commencement; elle est maintenant et devant autant qu'en arrière.>> *L'Écoute, Loc. cit.*, p. 109. Voir la note 387 à la page 187 du présent travail.

dans un ordre successif de développement que les particularités de cette humanité contée sont présentées.

Si le travail de Bellet s'élabore autour d'une humanité contée, il s'avère juste de dire que c'est par ce biais que Bellet *raconte* et *se raconte*. Pour être précis, son parcours discursif se déroule grâce aux caractéristiques du conte ou de l'histoire. En présumant que son parcours se déroule comme un conte, nous nous demandons comment Bellet l'intègre au lieu. C'est la définition du lieu qui resurgit ici. Un retour sur cette perspective nous indique que Bellet propose une lecture du lieu en rapport avec une topologie du non-lieu.

### 7.3.3) Topologie du non-lieu<sup>622</sup>

Il nous apparaît étrange que Bellet utilise le terme abscon de topologie du non-lieu. La *topo* (topos:lieu) *logie* (logos: parole) est une dimension de l'écriture mathématique reprise et développée d'une façon particulière par Jacques Lacan. Celui-ci a tenté de <<...montrer les caractères paradoxaux de l'inconscient, [et de] donner un support aux structures cliniques<sup>623</sup>.>> En d'autres mots, c'est une tentative de

---

622. <<...voici donc l'espace hors de l'espace, le lieu sans lieu. Et nous voici menés à cette étrangeté: la topologie du non-lieu.>> *La théorie du fou, Loc. cit.*, p. 224.

623. *Dictionnaire de la psychanalyse, Op. cit.*, p. 433.

comprendre l'inconscient par une écriture d'aspect algébrique<sup>624</sup>. La dissociation de Bellet avec les concepts lacaniens est connue. S'il l'emploie, c'est pour marquer un caractère différent de ce qu'il signifie comme *lieu*.

Toutefois, notre auteur ne s'applique pas à dessiner des schémas comme Lacan. À notre avis, son écriture est une reprise insistante d'un *lieu* qui n'a *pas de point*. Ce *point* glisse d'un endroit à un autre [théologie, philosophie, psychanalyse] sans prendre *lieu*. Il ne peut être défini que par son résultat: *se déplacer*<sup>625</sup>.

Dans ce déplacement, une chose demeure: la *parole-écoutée*<sup>626</sup>. Il semble que la parole soit devenue, à l'insu de Bellet, le *lieu* de sa pratique analytique et une composante de son parcours discursif. Cette conclusion paraît très probable, d'autant plus que ces deux moments sont présents dans celui qui parle et celui qui écoute. Bellet l'exprime lui-même ainsi: <<Le chemin [vers une possibilité d'exister] est de parole et d'écoute<sup>627</sup>.>> Dans notre recherche, ce néologisme s'est déjà profilé dans le cadre de

---

624. *Ibid.*, p. 241.

625. Bellet dit: <<...lieu passant, non identifiable dans les répartitions admises.>> Ou, <<Lieu glissant [...] celui d'une rigueur qui ne tolère plus les arrangements illusoire.>> *La chose la plus étrange*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 23 et 228.

626. Voir les pages 60, 182, 200, 254 et 268 du présent travail.

627. *Le rêve*, *Op. cit.*, p. 170.

*Thérèse et l'illusion*<sup>628</sup>, et dans *La théorie du fou*. Bellet écrit qu'il y a, dans la pratique analytique, une <<parole écoutante>> ou une <<parole écoute<sup>629</sup>.>> Cependant, c'est dans *L'Écoute* que Bellet met l'emphase sur ce qu'il qualifie de point de départ de la psychanalyse<sup>630</sup>.

En tant que point de départ, l'écoute doit s'aiguiser à entendre des paroles jamais entendues ou qui s'entendent autrement<sup>631</sup>. Bellet disserte sur l'écoute et la parole afin de faire ressortir la proximité qu'elles entretiennent dans le travail analytique. Encore plus, c'est le contexte analytique qui permet à cette dernière de devenir un lieu où se croisent <<l'écoutant-l'écouté-s'écoutant<sup>632</sup>.>> Il faut rappeler que ce triple rapport décrit la dynamique qui se déploie lors de la rencontre entre un écoutant et un écouté. Le *s'écoutant* relève de ce qui est entendu lorsque la parole et l'écoute sont enclenchées dans une même articulation et dans un lieu

---

628. <<Un texte peut être un objet: on l'étudie. Ou c'est une parole: on écoute. C'est une attitude différente.>> *Thérèse et l'illusion*, *Loc. cit.*, p. 22. Voir la page 254 du présent travail.

629. *La théorie du fou*, *Loc. cit.*, p. 262-263. Souligné dans le texte. Voir les pages 182 et 183 du présent travail.

630. <<La psychanalyse part de l'écoute et non l'écoute de la psychanalyse. L'acte d'écouter ne réfère pas à la psychanalyse, c'est la psychanalyse qui s'y réfère.>> *L'Écoute*, *Loc. cit.*, p. 13. Voir la page 184 du présent travail.

631. <<... c'est donc l'écoute elle-même, cette relation à la fois très particulière et prise dans l'immense réseau de l'échange dans la parole.>> *Loc. cit.*, p. 13. Voir la page 183 du présent travail.

632. *Loc. cit.*, p. 14. Voir la note 391 à la page 189 du présent travail.

commun qu'est la pratique analytique. La *parole-écoutée* participe donc au lieu de l'analyse.

En pointant ce néologisme, nous croisons aussi l'insistance, déjà mentionnée<sup>633</sup>, que Bellet porte à la période freudienne. Pour lui, cette période signifie un retour à cette <<...écoute qui laisse parler la parole<sup>634</sup>.>> Il y a donc la nostalgie d'un temps idéal où il n'y avait rien à lire, où seules la parole et l'écoute étaient nécessaires.

Ce que nous venons de dire - la *parole-écoutée est lieu* - trouve écho dans les propos de Louis Beirnaert.

Il y a donc deux faces dans le statut de la parole en psychanalyse. L'analysant est invité à parler, certes, mais cette parole en quoi consiste son discours sur le divan, n'est pas un moyen, c'est un *lieu*.<sup>635</sup>

Si la *parole-écoutée est lieu*, à quoi conduit, chez Bellet, une écriture qui évacue l'enracinement du lieu? En d'autres mots, quelle est la nécessité de disserter sur un lieu qui échappe constamment, et dont l'une des répercussions est de n'avoir point-(de)-*lieu*? Cette constante négation du lieu nous oblige à interroger le motif de l'effacement de ce lieu. Pourquoi Bellet n'accepte t-il pas d'être à l'*endroit* où ses écrits s'enracinent?

---

633. Voir la page 243 du présent travail.

634. *Le lieu perdu*, *Op. cit.*, p. 122.

635. Louis Beirnaert, <<Psychanalyse et rapport moyen-fin>>, *Op. cit.*, p. 345.



La topologie du non-lieu ouvre sur une contradiction qui nous oblige à re-questionner, par exemple, notre position quant à ce que nous avons dit sur la place de la pratique analytique dans ses écrits. Cette position confirme une apparente proximité avec la pratique analytique. Si la signification du point-(de)-*lieu* suggère que Bellet refuse d'être associé à la psychanalyse, à quoi servent les indications (moments signifiants - emprunts lacaniens - récupération de la foi dans un *après...*) qui croisent constamment la pratique analytique?

Pour répondre à cette question, revenons sur la manière dont Bellet envisage les perspectives de la *pensée* et du *lieu*.

## 7.4) La septième articulation

### 7.4.1) *Ça ne conclut pas*

Dans un récent article sur les *Mouvements du croire*, François Nault se demande, à la lecture de Marie Balmay, <<où mène une telle lecture [lecture des origines]<sup>636</sup>?>> Et de répondre: cela conduit à la question du <<*lieu sûr*<sup>637</sup>.>> Nous pourrions demander la même chose à Bellet. Selon nous, sa réponse serait double. Son travail conduit à l'ouverture d'une *pensée* et à la contestation d'un *lieu sûr*.

---

636. Jacques Julien et François Nault, *Mouvements du croire*, Montréal, Médiaspaul, 2001, p. 157.

637. *Ibid.* Souligné dans le texte.

L'écriture de Bellet s'ouvre sur une pensée <<cahotante et imprévisible<sup>638</sup>>>, que nous avons déjà identifiée à une *pensée-effondrée*. Celle-ci se distingue d'une pensée qui serait assurée dans une cogitation. Il apparaît juste de dire que Bellet écrit, dans la tourmente des mots, une proposition de pensée qui est difficilement contournable. L'articulation d'une telle pensée pose une difficulté en soi, puisque sa formulation contient des traces et des marques qui se rapprochent étrangement d'une certaine négation. Pour être précis, il est question de dénégation.

La dénégation se définit ainsi:

Énonciation, sous une forme négative, d'une pensée refoulée, représentant souvent le seul mode possible de retour du refoulé, et à partir de laquelle Freud a élaboré une théorie importante relative à la constitution du moi<sup>639</sup>.

Les conséquences de cette dénégation conduisent à un manque de précision, à une confusion des mots employés, et à un enjeu psychanalytique qui traverse et imprègne la portée de son travail. La traduction de ces conséquences se schématise comme suit.

Le manque de précision est perceptible dans sa façon vague de ne pas définir ses termes [origine, fondement, expérience...], la hantise des

---

638. *L'amour déchiré, Op. cit.*, p. 11.

639. *Dictionnaire de la psychanalyse, Op. cit.*, p. 86.

citations [Spinoza ne cite pas<sup>640</sup>], sa manière de déjouer le lecteur par des jeux de mots [dogmadiscipline, écorègne].

Il faut aussi noter qu'une facilité à confondre les mots [réalité et réel par exemple, ou encore *Autre* ou *autre*] se glisse sous un refus de faire de la théorie [<<la psychanalyse ça se fait quand on en parle pas<sup>641</sup>!>>]. Et pourtant, il disserte constamment sur elle. Ses quarante-trois monographies en sont une preuve!

Les lecteurs sont déroutés par le but de son entreprise. Par exemple, il écrit sur Dieu en parlant de la psychanalyse. La précision, citée dans *Naissance de Dieu*, concernant l'apport psychanalyse le confirme<sup>642</sup>. Ou encore, Bellet les dirige vers une expérience associée à la foi, mais dont les aléas appartiennent à l'aventure analytique [ressemblance entre l'effondrement de la foi et l'écroulement que peut produire l'analyse<sup>643</sup>]. D'une certaine manière, les lecteurs se sentent engagés, à leur insu, dans

---

640. <<Il n'y a pas de notes dans Spinoza; pas davantage ici. On dira que je n'ai pas l'excuse du génie. Je pourrais répondre qu'on n'en sait rien tant qu'on n'a pas lu mon livre. [...] Le plus simple est de reconnaître que les notes m'ennuient.>> *Théologie express, Op. cit.*, p. 8. Souligné dans le texte.

641. *Théorie du fou, Loc. cit.* p. 19. Voir la page 239 du présent travail.

642. <<Le lecteur un peu averti aura perçu combien fonctionne ici, d'un bout à l'autre, et souvent jusque dans le détail, l'analogie avec la psychanalyse.>> *Naissance de Dieu, Loc. cit.*, p. 567. Voir les pages 258, 155 et 156 du présent travail.

643. Jean-Pierre Jossua avait posé cette question. Quel est le motif à proposer une telle aventure? Voir la note 55 à la page 31 du présent travail.

une expérience dont les contours veulent produire les effets d'une analyse. Nous pourrions aussi nous demander s'il n'y a pas un lien à faire entre cette expérience - à l'insu de - et le concept psychanalytique d'après-coup? Cela pourrait signifier que quelque chose se passe *en même temps* que se fait la lecture des textes de Bellet. Mais encore là, l'emploi du terme d'après-coup chez Bellet n'est pas déterminé. Même son épellation diffère. Dans la *Naissance de Dieu* par exemple, le terme est écrit en italique et sans trait d'union, et dans *L'Écoute*, un autre exemple, il a un trait d'union et n'est pas en italique<sup>644</sup>.

Pour éviter les pièges vis-à-vis les critiques produites par cette dénégation, Bellet cultive un style qui côtoie un cadre littéraire. Il ratifie le rapprochement avec la littérature en s'appuyant sur Freud.

Il est arrivé à Freud de rapprocher psychanalyse et littérature, de suggérer même que poètes et romanciers savent dire, à leur manière, certes, ce que la psychanalyse laborieusement repère<sup>645</sup>.

Nous avons déjà abordé la particularité du conte dans l'écriture de Bellet. Cette fois-ci, le cadre littéraire se fait plus précis, se classant dans la catégorie du roman. *Les allées du Luxembourg, L'Octone...* en sont des

---

644. Dans l'ordre cité: *Naissance de Dieu, Loc. cit.*, p. 311. Voir la note 341 à page 147 du présent travail. *L'Écoute, Loc. cit.*, p.136. Voir la page 189 du présent travail.

645. *La théorie du fou, Op. cit.*, p. 88. Souligné dans le texte.

exemples. Nous pouvons même y joindre *Thérèse et l'illusion*.

Le roman veut être une forme d'écriture où se retrouve une liberté par rapport à l'obligation d'expliquer, de citer, et de définir. Encore plus, cette écriture ne cherche pas l'argumentation et la transmission<sup>646</sup>. L'aventure littéraire lui permet l'échappatoire nécessaire pour parler des différents aspects [ théorie psychanalytique, crise et expérience de foi, questions de l'origine, de la fin, de Dieu...] que ses écrits mettent en place. Ainsi donc, ces aspects se côtoient et entretiennent un dialogue entre eux<sup>647</sup>, sans pour autant revendiquer un champ épistémologique.

L'exemple du livre *Les allées du Luxembourg* le confirme. Résumons les grandes lignes. M. Périer se heurte à une expérience [proche de ce qui se passe en analyse] où sa vie [dont la réalité quotidienne est meublée de promenades, de sa famille, de son voisinage] est entrevue différemment. Il ne peut pas décrire ce qui lui arrive [pas de mots pour le

---

646. Cela avait été dit de la pensée de *Thérèse*: celle-ci n'argumente pas et ne se transmet pas. Voir la page 207 du présent travail. S'il n'y a pas de transmission, comment Bellet envisage t-il la <<continuité de la foi>> - pour utiliser son expression? Selon lui, cette transmission doit être vécue dans la discontinuité. Cette discontinuité est définie comme <<les objets et le langage [qui] changent beaucoup plus fortement que nous ne l'avouons.>> Tandis que la continuité est celle de la <<lettre... lue "en Esprit" et l'Esprit veut la création qui passe par la mort.>> *Le déplacement de la religion, Op. cit.*, p. 230. Encadré dans le texte.

647. Comme nous l'avons déjà mentionné à la page 62 du présent travail, ces aspects se parlent. <<Je ne puis avancer là-dessus que par une *construction*, comme de construire un roman, un poème, une sonate.>> *Le lieu perdu, Op. cit.*, p.126. Souligné dans le texte.

dire]. Il reprend [répète comme un manque] le même parcours dans les jardins du Luxembourg afin d'y comprendre quelque chose.

Selon nous, l'emprunt à ce style littéraire aide Bellet à sortir de deux impasses: celle du partage épistémologique et celle d'une définition stricte du *penser*. Au fond, toutes les deux se confondent en une affirmation. La pensée inclassable de Bellet, ainsi que son travail de *penseur*, débordent les préoccupations rattachées à un cadre fixe. Cette avancée répond à une des interrogations de Adolphe Grégoire: cerner une définition précise de la pensée de Bellet est une tâche en elle-même<sup>648</sup>.

Paradoxalement, c'est pour échapper à un cadre fixe que Bellet disserte sur le lieu et le conteste. Selon lui, cette rhétorique pose la précarité d'un lieu fixe.

Enfin, les modes intellectuelles vont assez vite pour qu'on puisse juger inutile de <<suivre>> ; il suffit d'entendre Lévi-Strauss pour que Freud s'estompe, et Foucault pour que Sartre soit périmé<sup>649</sup>.

Cette précarité est le revers d'une hantise vis-à-vis la suprématie du cogito cartésien. Et pourtant, comme le dit Denise Van Canéghem, il s'engage dans la direction d'un autre cogito. Elle le formule ainsi: c'est un

---

648. <<Qu'il soit clair une fois pour toutes que, chez Bellet, le mot "pensée" recouvre des sens variables selon les contextes.>> Adolphe Grégoire, *Op. cit.*, p. 214. Note 1.

649. *La peur ou la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 67.

*je* qui reçoit constamment de l'autre<sup>650</sup>.

D'après nous, le défi de Bellet est de fréquenter un *lieu* qui recueille quelque chose de l'autre *sans être l'autre*. Une difficile entreprise qui marque l'ambivalence quant à l'*autre* [petit *a* ou grand *A*] et qui relance les éléments signifiants soulignés précédemment<sup>651</sup>. Cela nous amène à dire que la contestation d'un lieu sûr, par le biais d'une forme différente de penser, ne résout pas la question du but qu'il poursuit.

Nous rappelons ce que nous avons dit à propos de l'action de nommer. Bellet propose un *sens* en nommant ce qui se passe lorsque, par exemple, la foi s'effondre. Ce *sens* est, à notre avis, du domaine du signe. Si tel est le cas, ces éléments signifiants produisent le contraire de ce que Louis Panier appelle - à la suite L. Hjelmslev<sup>652</sup> - des <<figures.>>

Comme nous l'indiquons ci-haut, l'écriture de Bellet paraît emprunter une voie qui se rapproche du domaine des <<signes.>> Même si ses textes portent la trace de signifiants qui pourraient prendre signification dans une chaîne signifiante, sa *structure d'écriture* dessine une intention différente. Celle-ci relève d'une sorte de forçage. Il y a une tension dans l'invite que Bellet lance aux lecteurs à joindre une réflexion qui demande à passer par

---

650. Denise Van Canégham, *Loc. cit.*, p. 22. Voir la note 149 de la page 59 du présent travail.

651. Voir la page 231 du présent travail.

652. Voir la page 14 du présent travail.

un chemin tortueux. N'est-ce pas ce qu'il affirme lui-même en ces mots:

Pendant de longues années, je me suis attaché à décrire *ce que pouvait être*, dans telle situation particulière [...] le chemin d'êtres humains confrontés à une épreuve de vérité...<sup>653</sup>

Quant aux <<réactions>> suscitées par ses écrits, notre auteur ne semble pas s'en préoccuper. Pour lui, l'écriture se présente sous la forme d'un <<texte exploratoire<sup>654</sup>.>> Bellet le conçoit ainsi. Toutefois, il sait que ce qu'il <<explore>> paraît ambivalent. Le *lieu* d'où il parle est tantôt ici, tantôt là, et parfois dans un ailleurs innommable.

Selon nous, ce glissement entretient un lien étroit avec le désir. L'écriture propulse à l'avant-scène le désir de Bellet. Cela confirme qu'il y a un manque permanent - une béance - dans son parcours. Nous associons ce manque à un *objet défaillant*, dont la poursuite se fait d'un *lieu à un autre*, d'un livre à un autre.

Quelles sont les incidences du glissement d'un lieu à un autre? C'est à l'aide d'un retour sur l'objet de notre recherche que nous dressons un portrait *de ce que l'écriture de Bellet a suscité en nous*. Les assises d'une conclusion posent les jalons d'un parcours discursif qui se présente sous l'aspect d'une construction signifiante.

---

653. *Critique de la raison sourde*, *Op. cit.*, p. 11. Nous soulignons.

654. *Sur l'autre rive*, *Op. cit.*, endos de la couverture.



### 7.5) EN GUISE DE RETOUR: Assises d'une conclusion

Répetons ici l'objet de notre recherche: *saisir le mouvement même du parcours de Bellet, là où les problématiques de foi et de psychanalyse laissent une trace*<sup>655</sup>. Cette trace a porté une interrogation concernant l'appartenance à un champ épistémologique précis, et a suscité la création d'un point-*lieu*. Les paragraphes suivants présentent la manière dont nous avons déroulé le parcours de Bellet jusqu'à la conduite de ce point-*lieu*.

D'abord et avant tout, nous nous sommes posé comme <<effet de lecture>> des écrits de Bellet. À la suite des propos de Louis Panier sur une lecture en sémiotique, ces écrits ont suscité en nous <<une hypothèse d'organisation du contenu<sup>656</sup>.>>

L'introduction aux éléments de cette organisation s'est faite par la perspective théologique. Dans l'ordre chronologique de publication, l'aspect théologique se présente en premier. Les trois monographies ciblées ( *Le point critique*, *Le déplacement de la religion*, et la *Naissance de Dieu*) ont présenté des aspects (éléments signifiants) d'une expérience de foi. L'homme est confronté à une crise qui ébranle, en même temps, sa foi et son existence. Il cherche à inscrire sa foi *quelque part*. Cette recherche l'incite à déplacer le *lieu* de sa religion, et lui fait découvrir que la relation à

---

655. Voir les pages 10 et 11 du présent travail.

656. <<Lecture sémiotique et projet théologique>>, *Op.cit.*, p. 206.

lui-même et à l'autre, le conduit à une origine. C'est à ce point d'origine que se percute une <<abolition-transformation<sup>657</sup>>> de son expérience de foi. Cette dernière s'entrevoit comme une <<naissance de Dieu.>>

Le trajet théologique proposé par Bellet ouvre déjà sur la perspective psychanalytique. L'apport du champ psychanalytique a été soulevé par l'auteur lui-même. Il se demande s'il n'y a pas une analogie entre ce qui se produit dans une expérience de foi et ce qui se passe dans une expérience analytique<sup>658</sup>. Cette question n'est pas négligeable, d'autant plus que nous avançons que la perspective psychanalytique est l'arrière-fond de son arrangement discursif.

La perspective psychanalytique (*La théorie du fou*, *L'Écoute*, et *Le lieu perdu*) est aussi présentée dans un ordre chronologique de publication. Cette composante s'ouvre sur une interrogation: est-ce que le fou dit quelque chose? L'entrée par la voie de la folie veut marquer une manière radicale et différente *d'écouter* et *d'entendre* les paroles de l'autre, son semblable. Pour Bellet, écouter n'est pas seulement entendre, c'est aussi <<...laisser se dire ce qui se dit: il se peut que ce soit l'abrupt et l'étrange...<sup>659</sup>>> Cette écoute, empêtrée d'histoires, conduit à *ce qui fonde l'homme*.

---

657. Voir la page 151 du présent travail.

658. Voir les pages 155 et 218 du présent travail.

659. *La quatrième hypothèse*, *Op.cit.*, p.26.

L'empreinte de ce fondement porte les traces d'une *pensée*. La lecture de *Thérèse et l'illusion* fait découvrir que *ce qui fonde* n'est pas un moment statique, une sorte d'arrêtée dans le temps, mais est un mouvement où s'enracine l'homme. De ce mouvement de fondation, Bellet tire une *pensée présente et agissante*.

Ce livre est un tournant important dans l'articulation de notre travail. Bellet articule l'expérience de foi de Thérèse en l'associant aux éléments signifiants que nous avons soulevés. De façon précise, il associe cette expérience à un parcours analytique, même s'il en reconnaît les <<risques et périls<sup>660</sup>.>> Thérèse veut croire, mais fait l'expérience d'un effondrement qui envahit sa vie, et qui la torture physiquement et psychologiquement. Son obstination à vouloir croire l'oblige à passer par un chemin d'humanité qui rejoint une *pensée en genèse*. À la suite de ce que Bellet dit de l'expérience de Thérèse, ce type de pensée est identifié à une *pensée-effondrée*.

<<L'hypothèse d'organisation du contenu>> que nous venons de dresser, donne accès à une structure d'écriture. Si nous portons une attention aux pages citées dans les perspectives théologique et psychanalytique, nous remarquons qu'elles ne sont pas dans un ordre séquentiel, et sont empruntées à divers endroits dans les livres proposés.

---

<sup>660</sup>. *Thérèse et l'illusion*, *Loc. cit.*, p. 22. Voir la page 220 du présent travail.

C'est ce travail d'assemblage qui nous a permis de faire surgir une chaîne signifiante. Nous présentons ici le dépliement de cette écriture.

Nous maintenons que la psychanalyse est l'arrière-fond dans la manière dont Bellet envisage ses écrits. L'expérience personnelle d'avoir fait une analyse est marquante, d'autant plus que cette expérience remonte au début de son oeuvre<sup>661</sup>. Bellet lui-même confirme qu'il <<...y a une connivence entre ce qui se fait en analyse et ce qui se fait dans un travail de pensée<sup>662</sup>.>> Cette connivence est présente dans la citation déjà citée, et tirée du *Point critique*:

L'expérience psychanalytique se présente ainsi comme la "pointe" du processus global que nous décrivons, ou, si l'on préfère, comme le *lieu* où la difficulté est la plus intense et la plus grave. La description de la crise, que nous avons faite en commençant, y trouve son champ privilégié<sup>663</sup>.

Le rappel de cette citation répète l'importance accordée à la psychanalyse comme <<pointe>> et <<lieu>> du travail de notre auteur. En dépit de cette insistance, nous reconnaissons que Bellet refuse de s'associer à une quelconque école psychanalytique, sous le prétexte de ne pas vouloir faire de la théorie. À notre avis, en ne reconnaissant pas la

---

661. Entrevue 3 novembre 1999.

662. *Ibid.*

663. *Le point critique, Loc. cit.*, p. 49. Nous soulignons. Voir la page 271 du présent travail.

contribution du psychanalyste Lacan, par exemple, Bellet crée un certain malaise vis-à-vis son propre travail. Selon lui, ses références sont freudiennes, même si la contribution aux travaux de Freud n'est pas formellement reconnue. L'apport de Freud est, tout simplement, inclus dans son texte, par exemple: <<Mot de Freud: "C'est le patient qui sait"<sup>664</sup>.>>

La difficulté à admettre ses emprunts psychanalytiques ou, pour être plus précis, ses allusions psychanalytiques, produit des imprécisions quant au but de sa démarche. Le manque de distinctions par rapport aux termes qu'il utilise (le petit *autre* et le grand *Autre*, par exemple), le refus de préciser ses sources ([...] il y a une étrange liberté de citation: c'est-à-dire qu'elle ne prétend pas du tout être exacte<sup>665</sup>.>>), l'invitation, sous la forme d'une demande, d'engager les lecteurs dans une expérience d'effondrement... lui servent de rempart à une hantise par rapport à un contenu précis et à ce que d'autres ont écrit.

Une telle approche de l'écriture peut paraître suspecte. D'un côté, il veut se sentir libre par rapport aux citations et de l'autre côté, il instaure une démarche dont il identifie lui-même les éléments signifiants. Nous avons entrevu cette façon de procéder comme l'action de *nommer*. Le but de cette démarche est-il de donner un sens - compris comme *déjà présent* aux écrits - à l'expérience dans laquelle le lecteur et la lectrice s'insèrent? C'est

---

664. *Le lieu perdu, Op. cit.*, p. 74.

665. *Critique de la raison sourde, Op. cit.*, p. 12.

le contraire d'une signification suscitée par le travail d'un sujet posé comme *effet de lecture*.

Dans ce cas, nous pourrions reprocher à Bellet de procéder d'une manière à ce que les lecteurs ne se posent pas comme *effet de lecture*.

Étrangement, il fait le même reproche à Bettelheim. Il dit:

Bettelheim écrit une *Psychanalyse des contes de fées* qui montre leur efficacité dans l'inconscient de l'enfant. Mais l'enfant et *même le conteur* ne savent pas ce qu'ils font. En projetant là-dessus la clarté de ses explications, est-ce que Bettelheim ne risque pas de défaire cela même qu'il analyse<sup>666</sup>?

Alors, comment faut-il comprendre l'invitation à s'introduire dans sa *pensée*? Si Bellet n'emprunte pas le chemin de Bettelheim, comment explique-t-il son action de nommer? C'est ici que la création d'un point-*lieu* est nécessaire. Revenons sur ce que nous avons dit de ce point-*lieu*.

Nous avons fait ressortir, au début de ce chapitre, que ces deux termes se retrouvent dans le vocabulaire de Bellet. Le *Point critique* et Le *lieu perdu* l'attestent. La liberté avec laquelle ils sont utilisés pose la pertinence de leur utilisation. Or, cette pertinence se révèle sous l'aspect d'une contradiction. La psychanalyse en est l'exemple. La citation, ci haut mentionnée, ne confirme-t-elle pas que la psychanalyse est un point et un lieu qui participe à l'inscription du travail de Bellet?

---

666. *Le lieu perdu*, *Op. cit.*, p. 87. Souligné dans le texte.

Il apparaît juste de dire que le point-*lieu* est, sous la plume de Bellet, un point-(de)-*lieu*, c'est-à-dire une *façon d'écrire* qui lui permet de se distancer par rapport à ce qu'il écrit. L'intrigante question de sa *pensée* est un autre exemple. Sa définition demeure imprécise: <<*Penser commence autrement*>> dit-il<sup>667</sup>! Pour saisir ce que signifie une telle définition, il faut faire un retour sur les éléments qui ont été pressentis dans ses écrits, à savoir la parole, l'écoute, l'effondrement, l'expérience du chrétien et de Thérèse...

En créant une distance par rapport à ce qu'il écrit, Bellet nourrit une ambivalence quant à son inscription épistémologique. De fait, son but est de faire participer à une manière différente de penser en s'éloignant d'un champ épistémologique précis. À cet effet, nous pourrions croire que les éléments mentionnés ci-haut sont, à l'intérieur de sa structure d'écriture, des lieux possibles d'inscription. Et pourtant, Bellet les réfute en prétextant que ces lieux peuvent brimer - au même titre qu'une méthode, par exemple - la démarche des lecteurs. Cela explique la raison pour laquelle, il ne veut pas s'arroger d'une méthode en particulier. Il l'explique ainsi:

Ce n'est pas doctrine ou savoir. [...] En vérité, si c'est méthode, elle est paradoxalement sans méthode... Car il s'y ouvre, j'espère, une liberté d'aller qui défait toute prétention à diriger, à programmer, faire

---

667. *L'Écoute, Op. cit.*, p. 190. Souligné dans le texte.

appliquer<sup>668</sup>.

Le point-(de)-lieu permet ainsi à Bellet de déplacer constamment son parcours, et de déloger quiconque chercherait une logique et une rigueur inhérentes à ce type de démarche. À cet effet, nous pensons que celle-ci relève d'un processus qui met en cause la contradiction<sup>669</sup>, là où l'inconscient de Bellet est à l'oeuvre. En poussant plus loin cette affirmation, nous ajoutons que c'est l'inconscient de Bellet *en lien* avec l'inconscient des lecteurs. Il le dit lui-même: <<De l'inconscient à l'inconscient<sup>670</sup>.>> Ceci est confirmé par ce que Beirnaert dit de l'expérience psychanalytique. Cette dernière dévoile ce qui <<supporte les discours à leur insu même, à savoir l'inconscient<sup>671</sup>.>>

Nous soutenons que l'apport du processus *primaire* joue un rôle important dans sa manière d'écrire. Répétons ce qu'il en est.

Des pensées contradictoires non seulement ne tendent pas à se détruire, mais encore se juxtaposent et souvent se condensent, comme s'il n'y avait entre elles *aucune contradiction*, ou forment des compromis que nous n'admettrions jamais dans notre pensée

---

668. *Dire ou la vérité improvisée*, *Op. cit.*, p.13.

669. Voir les pages 16 et 17 du présent travail.

670. Voir les pages 171 et 196 du présent travail.

671. Louis Beirnaert, <<Psychanalyse et vie de foi>>, *Loc. cit.*, p.138. Voir la note 184 à la page 77 du présent travail.



normale, mais que notre action approuve souvent<sup>672</sup>.

À ce moment-ci, il est plus facile de comprendre la proximité qui existe avec la contradiction, par exemple, puisque les écrits dévoilent, à l'insu de Bellet, quelque chose du domaine de l'inconscient. Il faut aussi noter que ce dévoilement *à l'insu de* s'est profilé à l'intérieur de notre recherche. Citons à titre d'exemples: la lecture de *Thérèse et l'illusion* nous introduit, comme lecteurs, *à notre insu*, dans une écriture complexe; ou, le conte devient, *à l'insu* de Bellet, un lieu sans être un lieu; ou, la parole est devenue, *à l'insu* de Bellet, une composante de son parcours discursif; ou, les lecteurs sont engagés, *à leur insu*, dans une expérience dont les contours veulent produire les effets d'une analyse<sup>673</sup>. Cela explique aussi, de notre part, une difficulté inhérente encourue lors de la lecture de Bellet, à savoir le constant tiraillement à maintenir une distance par rapport aux écrits. Ce tiraillement a été vécu tout au long de notre travail, puisque notre inconscient s'est laissé entraîné dans ce parcours.

À la suite de ce que nous venons de dire, pouvons-nous confirmer que le travail <<d'inconscient à inconscient>> est une démarche privilégiée de Bellet? Il est probable que ce soit le parcours qu'il emprunte. D'après

---

672. Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, *Loc. cit.*, p. 507. Voir la page 16 du présent travail.

673. Dans l'ordre cité: pages 22, 280, 299 et 304 du présent travail.

nous, il en donne un exemple lorsqu'il tente de distinguer le sujet et l'objet.

Par un travail dont l'objet n'est pas l'homme en général, ou l'idée d'homme, mais *ceci* qui se donne [ ] comme champ de l'analyse. L'analyse met à mal, même cette vieille distinction du sujet et de l'objet, devenue lieu commun de la philosophie occidentale. Car c'en est fini de la position du sujet lui permettant de s'opposer ainsi; l'objet, si l'on peut dire, est en lui<sup>674</sup>.

Nous profitons de cette citation pour faire ressortir le point suivant.

Bellet abolit la distinction entre sujet et objet, puisque l'analyse fait découvrir qu'il se retrouvent, tous les deux, *en l'homme*. Nous pensons que ce *en lui* désigne, de fait, l'inconscient.

Cela nous permet d'affirmer que le parcours, dans lequel est inséré Bellet, adhère à une démarche qui <<fonctionne psychanalytiquement.>> Cette expression de Bellet emportait déjà l'adhésion du rapport entre la foi et la psychanalyse<sup>675</sup>. Elle fait ici écho pour confirmer que ce n'est pas seulement ce rapport qui fonctionne de cette manière, mais les écrits comme tels. Cette affirmation permet aussi de mieux saisir ce que Bellet entend par des termes comme origine, primitif, fondement... Il ne faut pas chercher des définitions strictes de ce qu'ils signifient, mais plutôt s'engager dans un mouvement où l'inconscient dévoile leur signification. Et à ce titre, Maldamé confirme ce mouvement lorsqu'il dit que le <<souci de M.B., [est]

---

674. *La théorie du fou, Op. cit.*, p. 73. Souligné dans le texte.

675. Voir la page 258 du présent travail.

de dire les choses à la naissance>>, dans un lieu <<qui précède la conscience claire [...] quelque chose qui relève de l'inconscient<sup>676</sup>.>> Toutefois, cela n'enlève pas l'ambiguïté dans laquelle les lecteurs sont engagés quand ils lisent les écrits de Bellet.

Paradoxalement, Bellet pose lui-même la question de la logique et de la rigueur de sa démarche:

Je voudrais seulement souligner ici que c'est *toute la démarche* proposée qui appelle un effort de pensée énorme. Et déjà sur ce thème: quelle pensée est immanente à la construction même d'un tel parcours? À quelle logique obéit-on? Où en est la rigueur<sup>677</sup>?

Nous répétons que notre recherche croise une logique et une rigueur logées au creux d'un *point* qui n'a pas *de lieu*. Il disserte sur l'expérience analytique en proposant une manière différente de penser. Dans le même jet d'écriture, il contredit cette direction en s'insérant dans la voie du conte. Son parcours pose donc une hypothèse où sa manière différente de penser refuse de s'inscrire dans un champ précis. Or, nous pouvons soutenir le contraire en suggérant que la pratique analytique et sa pensée sont devenues les lieux particuliers de son inscription épistémologique. En confirmant cette hypothèse, nous ne pouvons pas passer outre le fait que

---

676. Jean Michel Maldamé, <<L'itinéraire de Maurice Bellet. Une phénoménologie de la création>>, *Loc. cit.*, p. 307-308. Voir la page 34 du présent travail.

677. *La quatrième hypothèse*, *Op. cit.*, p. 137. Souligné dans le texte.

ces lieux participent, à *l'insu de Bellet*, à un type de parcours que nous avons identifié au *parcours-discours*.

Nous insistons en réitérant notre difficulté vis-à-vis des paroles qui achoppent, comme si Bellet voulait nous faire participer à un *objet défaillant*<sup>678</sup>, présent dans son parcours-discours. À quoi devons-nous attribuer cet objet? Bellet le nomme comme la <<libération des pesanteurs>>, c'est-à-dire, <<...de l'exigence obsessionnelle de prouver, argumenter, référer, citer tous les auteurs, écarter toutes les objections, la pensée peut *aller vite*<sup>679</sup>.>>

Dans cette arène ouverte à un *aller-plus-loin* de la pensée, et malgré notre travail de défrichage des écrits<sup>680</sup>, nous demeurons en suspens vis-à-vis de la *parole-écrite*<sup>681</sup> de Bellet. Où parle sa parole et de quoi parle-t-il<sup>682</sup>?

---

678. Cet objet défaillant a déjà été mentionné à la page 309 du présent travail.

679. *Critique de la raison sourde, Op. cit.*, p. 93. Souligné dans le texte.

680. Notre travail de recherche était terminé lorsque Bellet publiait un dernier livre intitulé *La longue veille*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, 279 p. Ce livre ne fait partie de ce présent travail.

681. Cette *parole-écrite* fait écho de ce que nous avons mentionné à la 54 du présent travail. Nous disions: <<Bellet va *écrire en parlant* (de) ces mots [ceux des gens rencontrés en thérapie]. Ils [ces mots] vont nourrir ses écrits.>>

682. Nous retournons à Bellet la question qu'il pose à ses lecteurs: *de quoi est-ce que je parle? Critique de la raison sourde, Ibid.*, p. 101. Souligné dans le texte. Voir la page 267 du présent travail.

## À TITRE DE REPRISE

*C'est à lire comme un récit. Je voudrais qu'on m'entende comme un conteur. Ou mieux encore: comme un musicien. C'était mon premier rêve d'enfant: compositeur. On n'y craint pas la répétition, pourvu que la reprise du thème mène plus loin l'insaisissable méditation. On n'y est pas serré dans le concept: la pensée peut flotter, du côté de l'invention, de l'écart imprévisible.*

*Je voudrais reprendre cette espèce de chant intérieur qui ne cesse de se chercher. Je voudrais, non pas <<développer mes idées>>, mais laisser la graine devenir arbre.*

*Je voudrais construire et déconstruire à la fois, faire une sorte de belle maison où l'on puisse demeurer à l'aise et en même temps défaire jusqu'au paysage du monde.*

*Si je cite, je voudrais que ce soit à la façon de l'artiste, qui n'étale pas ses références, mais laisse parler en lui, sans même le savoir, ceux qui l'ont nourri<sup>683</sup>.*

---

683. *L'extase de la vie, Op. cit.*, p. 10. Texte souligné.

## LEXIQUE

### *Traces à suivre: cherchez de ce côté-là!*

**actuel:** <<l'ici et le maintenant: les mots, les gestes, le regard posé sur autrui...>> (p.139).

**agapè:** amour, charité (p.154 note 355) et tendresse (p.295).

**analyse:** c'est une pratique: être en analyse (p.173 note 376).

**(l') autre:** n'importe qui me concerne (p.118 note 287).

**besoin:** aspiration ou impulsion qui demande la satisfaction (p.94).

**condition d'homme:**<<s'accepter comme homme avec tout le risque, toute l'angoisse rattachée à cette acceptation>> (p.118).

**crise:** ébranlement de la foi et du monde chrétien (p.109).

**crise du second degré:** écroulement complet du monde (p.134).

**désir:** puissance de vie, proche de l'érotisme (p.122 note 298).

**désir de fait:** <<un manque qu'aucun objet ne saurait combler>> (p.94).

**désir-envie:** récupère quelque chose du besoin mais cherche plus loin (p.94).

**Dieu:** mot équivoque (p.112 note 280).

**différent:** l'autre dont l'homme ne peut connaître(p.141);<<dans l'évangile, c'est le samaritain, l'hérétique...>> (p.142 note 333).

**écoutant:** (ou **analyste**) celui ou celle qui écoute (p.179 note 375).

**écoute:** celle qui entend la parole de l'autre pour la première fois (p.183).

**écouté:** (ou **analysant**) celui ou celle qui veut être entendu (p.186 note 386).

**en-deça:** endroit inédit et lieu alternatif pour la foi (p.122).

**englobant:** <<gère par le tout, la généralité et le pareil>> (p.143).

**expérience:** l'ancrage de la vie dans le *ceci* [le travail, la politique...] du quotidien (p.115).

**foi:** <<La foi n'est pas "quelque chose" [...] elle est un mouvement>> (p.120).

**fondement:** intuition première, un acte, une création... (p.120 note 291).

**histoire:** (ou **conte**) lieu de parole (p.174); la parole de l'analysant (p.175).

**homme:** "homo", homme et femme (p.109 note 276); ce prochain (p.137).

**humanité en l'homme:** <<c'est en chacun la voie, la vérité, la vie>> (p. 5 note 9).

**hypothèse folle:** <<qui fait craquer la question du sens>> (p.167).

**langage:** <<est une idée>> (p.185 note 385).

**lieu:** (appelé aussi **région** ou **champ**); <<manière d'organiser le tout>> (p.125 note 301).

**monde:** endroit où l'homme y reconnaît une place, un rôle... (p.121).

**origine:** <<elle est maintenant, et devant autant qu'en arrière>> (p.187 note 387).

**parole:** <<un excès par rapport à tout le *parlé*, tout le dit.>> Elle peut être un geste, un mot, une attitude... (p.185 note 385).

**point critique:** <<la foi peut-elle répondre à la foi? >>(p.111).

**psychanalyse:** <<se fait quand on n'en parle pas!>> (p.169).

**réalité:** le travail, la famille, les amis, les loisirs... (p.192 note 396).

**réel:** l'entre [mensonge *et* vérité] (p.114 note 282); <<c'est le voir, l'entendre, marcher, revivre...>> (p. 295).

**religion:** <<ensemble organisé et déterminé qui prétend mettre l'homme en relation avec Dieu (ou les dieux)>> (p.132 note 310).

**reste:** non-dit de la foi (p.113).

**résurgence:** tentative de structure d'un lieu pour la signification de la foi (p.125 note 300).

**relation à l'autre:** se vit dans des médiations: la sexualité, la vie, culture... (p.141).

**relation originare:** fondement de l'origine, appelée aussi la **symbolique primordiale**, identifiée au Christ (p.135).

**rien de:** non pas le néant ou le vide, mais la signification de ce qui se tient à la place *de* [de ce que nous connaissons, sommes...] (p.137 note 319).

**savoir:** contenu, théorie, concept (p.191 et 194).

**symbole:** le produit d'une absence; <<la "chose" qui est ce qu'elle est *et* ce qu'elle n'est pas >> (p.144 note 335).

**théorie:** <<c'est l'entrée de l'écoute dans la raison>> (p.190 note 392).

**tiers:** troisième position qui permet l'ouverture de la parole et de l'écoute (p.149).

**vérité:** un mode d'existence; <<être disposé à aimer, chercher, choisir... sans se laisser arrêter par rien>> (p.113).



## INDEX DES NOMS CITÉS

Tony ANATRELLA: 65,89

Daniel ANCTIL: 39,43-45,59,294

Jean ANSALDI: 57,86

Thomas d'AQUIN: 204

Jacques AUDINET: 245,279

AUGUSTIN: 90,204

Françoise BALDÉ: 69,74-75

Marie BALMARY: 66,302

Jean-Yves BAZIOU: 61,237

Louis BEIRNAERT: 17-18,63-65,69,73,75-79,84,92,97,99,101-102  
104,256-257,301,317

Rosaire BELLEMARE: 4

BERGSON: 56

Dominique BERTRAND: 20

Bruno BETTELHEIM: 286-287,315

Christian BOUREUX: 9,29-30,58,263

Bernadette BRICOURT: 283

Emilio BRITO: 49

Michel de CERTEAU: 2

Roland CHEMAMA: 59

Pierre COLIN: 49,52-53

Guy COQ: 29,32,53,60,237

Jean de la CROIX: 185

Georges CRESPIY: 85

André DARTIGUES: 86-87

Aldina DA SILVA: 92

Daniel DEFERT: 1

P.Fabien DELECLOS: 50,53

Jacques DERRIDA: 2

Josette REY-DEBOVE: 274

DESCARTES: 56,157

Françoise DOLTO: 66,91,170,177,233    Jean DORÉ: 87,202

Eugen DREWERMANN: 7,66,249

Marianne DUBERTRET: 51,55,211    Jean DUBOIS: 158

Alain DUCHESNE: 69    Christian DUQUOC: 95

Patrick EVRARD: 1    François EWALD: 1

Jean FOREST: 66    Michel FOUCAULT: 1-2,307

Sigmund FREUD: 2,16-17,59,64,69,95,100,194,239,240,243,287,  
303,305,314,318

Éric FUCHS: 57    Claude GEFFRÉ: 5

Robert GESSAIN: 95,237-238    Claude GIASSON: 33,38,61

Pierre GISEL: 1    André GODIN: 97

Adolphe GRÉGOIRE: 7,33,35-36,81,307

Jean GREISCH: 283-286    Jean-Claude GUILLEBAUD: 2

Michel GRODANT: 32,56    Patrick GUYOMARD: 238

Geneviève HÉBERT: 280    HEGEL: 56

HEIDEGGER: 56    L. HJELMSLEV: 14,100,308

H. HOLSTEIN: 59    Gwendoline JARCZYK: 61

Jacques JULIEN: 302    Carl JUNG: 39,43-44

Jean-Pierre JOSSUA: 29,31-32,57-58,61,304

KANT: 56    Julia KRISTEVA: 66

Jacques LACAN: 8,17,85-89,92,95-99,102,229-230,232,234,238-  
244,248,298-299,314

Élisabeth J, LACELLE: 3  
Daniel LAGACÉ-ROY: 8-9,20,39-40,46  
Jacques LAGRANGE: 1  
Jean-Pie LAPIERRE: 71  
Bernard LAURET: 95  
Pierre LEGENDRE: 2  
André LEHMANN: 90  
Benoit LOBET: 104  
Thierry LYONNET: 51,53  
René MAJOR: 238  
Jean-Michel MALDAMÉ: 29,33-35,50,58,61,66,252,266,297,319-320  
Henri MARTIN: 90  
Robert MIGLIORINI: 49,51,56  
Seyed Djamel MOUSSAVI CHIRAZI: 39-43,63,81  
François NAULT: 3,302  
Maurice OLENDER: 66  
Louis PANIER: 11,13,25,100,282,308  
Emmanuelle PAUTLER: 50  
PFISTER: 64  
Jacques-Marie POHIER: 66,68,72-74  
Erik PORGE: 238  
Jean LACROIX: 89  
Michel LAPEYRE: 97  
J. LAPLANCHE: 101  
Jean LE DU: 74  
Thierry LEGUAY: 69  
Claude LEVI-STRAUSS: 307  
Ignace de LOYOLA: 69,219  
Antonine MAILLET: 104  
Johann Baptist METZ: 70,281  
Jean-Alain MILLER: 85  
NIETZCHE: 1,135  
Marc ORAISON: 65  
Jean-Claude PETIT: 3  
J.-B. PONTALIS: 101  
Thomas R. POTVIN: 3

Albert PLÉ: 65  
Alain QUILICI: 49,57  
François REFOULÉ: 95  
Michel RENAUD: 9,29-31,56,58,263  
Alain REY: 274  
Paul RICOEUR: 5,283,289  
Elisabeth ROUDINESCO: 65,240  
Christian SAINT-GERMAIN: 33,36-37,60-61,92,286  
Baldine SAINT-GIRONS: 91  
Jean-Paul SARTRE: 307  
Wilhelm SCHAPP: 284-286  
Daniel SIBONY: 98,103  
SPINOZA: 56,304  
Dominique STEIN: 66,73  
Roland SUBLON: 66,70,85,88,263,277  
Paul THIBAUD: 20  
Denise VAN CANÉGHAM: 59,308  
Denis VASSE: 66  
Harald WEINRICH: 68,282,286,288  
France QUÉRÉ: 53  
Claude RABANT: 75  
RENAN: 135  
Pierre REY: 98-99  
Marie ROMANENS: 66,73  
Jean-Claude SAGNE: 61,92,96  
Marie-Jean SAURET: 97  
Ferdinand de SAUSSURE: 86  
Gérard SÉVERIN: 66  
Jin SI YAN: 278  
Guy-Robert ST-ARNAUD: 92  
Hubert THOMAS: 29,31-32  
Bernard VANDERMERSCH: 59  
Antoine VERGOTE: 66,95

## BIBLIOGRAPHIE

### 1) LES ÉCRITS DE MAURICE BELLET

#### 1a) MONOGRAPHIES (en ordre de parution)

- 1) *La force de vivre*, Collection Approches, Paris, Éditions Fleurus, 1963, 160 p.
- 2) *Vocation et liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, 238 p.
- 3) *Ceux qui perdent la foi*, Paris, Collection Christus, no 17, Essais, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 162 p.
- 4) *La peur ou la foi. Une analyse du prêtre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, 403 p.
- 5) *Construire un langage*, Collection École de la foi, Paris, Mame-Fayard, 1968, 135 p.
- 6) *Essai d'une critique de la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 233 p.
- 7) *Le sens actuel du christianisme*, Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 1969, 288 p.
- 8) *Le point critique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 322 p.
- 9) *Réalité sexuelle et morale chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, 117 p.
- 10) *Le déplacement de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, 255 p.

- 11) *Foi et psychanalyse*, Bibliothèque d'études psycho-religieuses, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, 143 p.
- 12) *Les survivants*, Collection Voies ouvertes, Paris, Gallimard, 1974, 210 p.
- 13) *Naissance de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, 590 p.
- 14) *Au Christ inconnu*, Collection Croire aujourd'hui, Paris, Desclée/Bellarmin, 1976, 106 p.
- 15) *Le lieu du combat*, Paris-Tournai, Desclée, 1976, 152 p.
- 16) *La théorie du fou*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977, 285 p.
- 17) *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, 320 p. [réédité: Cerf, 1987 et Desclée de Brouwer, 1998].
- 18) *Théologie express*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, 279 p.
- 19) *La Voie*, Paris, Le Seuil, 1982, 179 p.
- 20) *L'Issue*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, 251 p.
- 21) *L'Immense*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, 343 p.
- 22) *L'Octone*, (roman), Paris, Editions du Cerf, 1987, 231 p.
- 23) *L'Épreuve ou le tout petit livre de la divine douceur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, 105 p.
- 24) *L'Écoute*, Paris, Éditions Épi/Desclée de Brouwer, 1989, 202 p.
- 25) *Christ*, Collection <<Jésus et Jésus-Christ>> dirigée par Joseph Doré, Paris, Desclée, 1990, 216 p.
- 26) *Dire ou la vérité improvisée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 187 p.

- 27) *L'Eglise morte ou vive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 159 p.
- 28) *Critique de la raison sourde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, 208 p.
- 29) *La seconde humanité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, 221 p.
- 30) *Incipit ou le commencement*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 77 p.
- 31) *Sur l'autre rive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 111 p.
- 32) *L'Extase de la vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, 170 p.
- 33) *L'Europe au-delà d'elle-même*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 206 p.
- 34) *Le lieu perdu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 175 p.
- 35) *Les allées du Luxembourg*, (roman), Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 117 p.
- 36) *L'Insurrection*, (roman), Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 247 p.
- 37) *Le sauvage indigné. La structure temporelle de l'action collective*, Collection Provocation, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 125 p.
- 38) *Thérèse et l'illusion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 111 p.
- 39) *La chose la plus étrange*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 240 p.
- 40) *Le rêve* (avec Jin SI YAN), Paris, Presses artistiques et littéraires de Shanghai/Desclée de Brouwer, 1999, 186 p.
- 41) *L'amour déchiré*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 163 p.
- 42) *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, 143 p.
- 43) *La longue veille*. Paris, Desclée de Brouwer, 2002, 279 p.

## **1b) ARTICLES DE MAURICE BELLET**

### **Cahiers pour croire aujourd'hui**

17 manières de prier sans en avoir l'air: no. 131, novembre 1993, p. 37- 42.  
 Évangile maintenant: no 169, septembre 1995, p. 29-34.  
 Évangile maintenant: no 171, octobre 1995, p. 31-38.  
 Évangile maintenant: no 173, octobre 1995, p. 29-34.

### **Cahiers universitaires catholiques**

L'autorité dans l'Église: no 3/4, 1968, p. 180-183.  
 Une lettre de Maurice Bellet: <<ne pas sacraliser l'homme>>:[ ],1972, p. 5.  
 ...eh bien, la question n'est pas petite!... [ ], 1974, p. 24-25.  
 Aller jusqu'au bout de ce qui s'est annoncé: no 6, 1987, p. 24-27.

### **Christus**

Tome 12,1965, no 45, p. 6-24: S'offrir aux événements.  
 47, p. 304-319: Périls de l'enthousiasme.  
 48, p. 510-524: La mission universelle du prêtre.

Tome 13, 1966, no 50, p. 147-160: La vie spirituelle peut-elle être un échec?  
 52, p. 500-517: Vie spirituelle et action politique.

Tome 14, 1967, no 53, p. 8-22: Résistances à l'écriture.  
 54, p. 147-163: A propos d'une enquête.  
 56, p. 453-466: Faut-il être indisponible?

Tome 15, 1968, no 57, p. 73-91: La dimension de l'universel.  
 58, p. 150-165: Conversation sur le pluralisme.  
 59, p. 306-319: Falsifications de la charité.  
 60, p. 509-524: Jusqu'où?



- Tome 16, 1969, no 61, p. 23-37: En deça et au-delà.  
63, p. 294-307: Le bonheur méprisé.  
64, p. 495-509: Psychologie et spiritualité.
- Tome 17, 1970, no 65, p. 15-29: La répression ou le mal du pouvoir.  
66, p. 177-192: Crise des moeurs.  
68, p. 450-456: Les avatars de la relation.
- Tome 18, 1971, no 69, p. 41-52: Sur la séparation.  
70, p. 198-212: Dieu ou Mammon.  
71, p. 397-405: Éloge de la sécurité.  
72, p. 489-500: De l'expérience à la pensée.
- Tome 19, 1972, no 73, p. 129-144: Les trois moments.  
74, p. 261-268: L'irrémissible ou le péché sans pardon.  
75, p. 406-416: Pour le gamaliélisme.  
76, p. 520-532: Anamèse I: la mémoire du Christ.
- Tome 20, 1973, no 77, p. 57-70: Hors frontières.  
78, p. 191-201: Ici, là ou ailleurs.  
79, p. 288-304: Sommes-nous réduits à l'impuissance?  
80, p. 484-491: Quoi de neuf?
- Tome 21, 1974, no 81, p. 67-80: Une étrange maladie.  
82, p. 242-256: L'inadmissible.  
83, p. 302-308: Qui parle?  
84, p. 388-402: Les oeuvres de foi.  
84, p. 472-473: ...car vous commencerez par le respect.
- Tome 22, 1975, no 85, p. 5-15: Si tu veux être parfait..  
86, p. 145-158: Le sauveur du monde.  
87, p. 310-317: La coupure fatale.  
88, p. 389-401: Tierce voie.

- Tome 23, 1976, no 89, p. 7-21: L'aurore.  
90, p. 236-243: La distance: ou point de déontologie.  
92, p. 396-407: Le questionneur scandalisé.
- Tome 24, 1977, no 93, p. 7-20: Le texte mort.  
94, p. 132-142: La mémoire oubliée.  
95, p. 261-276: Réalisme et liberté.  
96, p. 400-407: La place vide.
- Tome 25, 1978, no 99, p. 317-326: Ou moi ou la doctrine.  
100, p. 391-401: La rigueur malheureuse.
- Tome 26, 1979, no 101, p. 30-40: La distance.  
102, p. 151-161: Jubilation.  
103, p. 294-308: Ne jugez pas.  
104, p. 389-400: De la nécessité de s'estimer soi-même.
- Tome 27, 1980, no 105, p. 62-73: Une morale de la fécondité.  
106, p. 131-141: Les écarts de langage.  
107, p. 271-282: Requiem aeternam.  
108, p. 405-416: Le mouvement de l'universel.
- Tome 28, 1981, no 109, p. 5-18: L'impensable.  
110, p. 132-142: Sais-tu ce que tu fais?  
111, p. 260-268: Hors le mensonge.  
112, p. 475-483: Soyez-parfaits.
- Tome 29, 1982, no 113, p. 27-36: L'usure et la puissance.  
115, p. 269-279: La douleur de ne pas vivre.  
116, p. 416-426: La nécessaire assurance.
- Tome 30, 1983, no 117, p. 19-30: Le fond du problème.  
117, p. 61-66: Le professeur et le psychanalyste.  
118, p. 132-143: Les trois moments.  
119, p. 268-277: D'abord être aimé.  
120, p. 453-463: Injustifiables sans culpabilité.

- Tome 31, 1984, no 121, p. 66-72: L'honnête homme au volant.  
 122, p. 143-152: L'initiation et son absence.  
 123, p. 314-326: Faut-il contrôler l'imagination?  
 124, p. 403-413: Les 2 christianismes.
- Tome 32, 1985, no 125, p. 57-68: Temps libre.  
 126, p. 133-140: Ailleurs: conseils aux  
 retraitants.  
 127, p. 359-369: Le déplacement.  
 128, p. 475-483: Sur la bonté du Christ.  
 128, p. 503-510: Sur la bonté du thérapeute.
- Tome 36, 1989, no 143, p. 294-305: Passer par le feu.
- Tome 38, 1991, no 152, p. 419-426: Dire Dieu dans la souffrance.

### **Concilium**

1974, no 99, p. 43-52: Incidences de la crise analytique sur le vécu de la foi.

### **Croire aujourd'hui**

De la bonne santé: [] avril 1981, p. 238-242.  
 Le frère prêcheur: no 161, avril 1985, p. 239-242.  
 Le Dieu pervers: no 188, septembre 1987, p. 451-459.  
 Une autre culture chrétienne: no 25, mars 1997, p. 26-29.

### **Esprit**

1977, vol. 1, no 4/5, p. 196-200: Crise et christianisme.

**Études**

Tome 328/3, 1968, p. 346-370: La foi à l'épreuve de la psychanalyse (article retenu dans le livre *Foi et psychanalyse*.)

Tome 334/2, 1971, p. 263-283: Réalité sexuelle et morale chrétienne.

Tome 334/3, 1971, p. 437-456: Réalité sexuelle et morale chrétienne (suite)  
Articles repris et développés dans le livre du même titre.

Tome 352/1, 1980, p. 81-96: Sur un malheur possible du <<don total>>.

**L'Actualité religieuse dans le monde**

No 50, 1987, p. 31-32: La recherche d'un manteau protecteur.

No 101, 1992, p. 38-39: L'entreprise Drewermann.

**La Vie spirituelle**

Tome 115, 1966, no 531/532, p. 596-616: L'opposition au Concile.

Tome 143, 1989, no 685, p. 453-464: La rage de la perfection.

**Le Supplément (La vie spirituelle)**

Tome 25, 1972, no 101, p. 131-167: Aide spirituelle et psychanalyse.

Tome 45, 1992, no 180, p. 21-36: L'autre référence: de la morale comme art d'aimer.

**Lumière et Vie**

Tome 35, 1986, no 176, p. 45-57: La vie simplement.

Tome 38, 1989, no 191, p. 5-17: Oui ou non, la vie a-t-elle un sens?

Tome 40, 1991, no 204, p. 23-27: Crucifix.

## **2) PARTICIPATION À DES OEUVRES COLLECTIVES**

BELLET, Maurice et al., *Crise du biblisme et chance de la bible*, Paris, Éditions de l'Epi, 1973, 130 p.

BELLET, Maurice et al., <<Du côté de la source des sources>> in *Pour vous qui est Jésus*, 43 témoins répondent. Préface de Jean Delumeau, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 27-28.

BELLET, Maurice, et al., <<De la recherche en éthique>> in *Approches, (L'Éthique en question(s))*, no 43, Paris, Centre Documentation Recherche, [ ], p. 61-70.

BELLET, Maurice et al., <<L'expérience pascale>> in *Chrétien d'aujourd'hui*, no 82, Centre Catholique des Intellectuels français, Recherches et Débats, Paris, Desclée de Brouwer, 1974, p. 121-135.

BELLET, Maurice et al., <<La faim de la voie>> in *Faïms et foi*, no 284, France, Lettre, 1982, p. 9-10.

BELLET, Maurice, et al., *Le prêtre doit-il être célibataire?*, Bruxelles, Centre d'études de la famille, 1969, 60 p.

BELLET, Maurice et al., <<Le voyage du théologien>> in *Le déplacement de la théologie*, no 21, Paris, Institut de Paris, 1977, p. 149-168.

BELLET, Maurice et al., <<Passer outre>> in *La société désorientée*, no 89, Centre Catholique des Intellectuels français, Recherches et Débats, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, p. 175-194.

BELLET, Maurice et al., <<Plaidoyer pour un langage neuf>> in *Catéchèse, esprit et langage*, Collection de l'Institut supérieur de pastoral catéchétique, Paris, Fayard/Mame, 1968, p. 148-159.

BELLET, Maurice et al., <<Pourquoi des prêtres?>> in *Problèmes actuels du catholicisme français*, no 64, Paris, Centre Catholique des Intellectuels Français, Recherches et débats, Desclée de Brouwer, 1969, p. 93-126.

BELLET, Maurice et al., <<Un entretien avec Françoise Dolto>> in *Approches (Psychanalyse et questions sur Dieu - Croire en quel Dieu après Freud et Lacan?)*, no 35, Paris, Centre Documentation Recherches, 1982, p. 11-26.

BELLET, Maurice et al., <<Vous avez dit "Dieu"?>> in *Approches (Questions sur l'homme, questions sur Dieu)*, no 26, Paris, Centre Documentation Recherche, 1980, p. 25-32.

### **2a) Texte non-publié**

BELLET, Maurice, <<Traversée>>, outil de travail pour entâmer les *parcours*. Une version plus longue de ce même instrument de travail est publié sous le titre: *Dire, ou la vérité improvisée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 187 p.

## **3) LES RÉFÉRENCES À MAURICE BELLET**

### **3a) Articles**

DORÉ, Joseph, Présentation du livre *Christ*, Collection Jésus et Jésus-Christ, dirigée par Joseph DORÉ, no 42, Paris, Desclée, 1999, p. 7-10.

GIASSON, Claude, *Un bout de chemin avec Maurice Bellet* (communication présentée lors d'une rencontre organisée par le réseau <<culture et foi>> à la paroisse Notre-Dame de Grâce), Montréal, 12 mars 1997, 20 p.

GRÉGOIRE, Adolphe, <<Maurice Bellet ou le grand décapage>>, *Golias*, no 33, printemps 1993, p. 185-214.

GUITTON, Jean, Préface du livre *Vocation et liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 9-14.

LAGACÉ-ROY, Daniel, <<Écouter l'impossible ou la question du déterminisme inversée>>, *Scriptura: nouvelle série*, vol. 2, no 1, hiver 2000, p. 67-83.

MALDAMÉ, Jean-Michel, *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, sous la dir. de Gérard Reynal, Paris, Bayard/Éditions Centurion, 1998, p. 57.

\_\_\_\_\_, <<L'itinéraire de Maurice Bellet. Une phénoménologie de la création>> in *Revue Thomiste*, volume 88, no 2, 1988, p. 299-314.

SAINT-GERMAIN, Christian, <<L'écoute de la terrible absence: à propos de Maurice Bellet>>, *Studies in religion/Sciences religieuses*, vol. 23, no 1, 1994, p. 57-65.

SULIVAN, Jean, <<Préface>> du livre *Le Dieu Pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 7-11.

### **3b) Recensions citées**

ANSALDI, Jean, recension de <<La Voie>>, *Études théologiques et religieuses*, vol. 57, 1982, p. 448.

BAZIOU, Jean-Yves, recension de <<L'Immense>>, *Catéchèse*, no 110/111, janvier/avril 1988, p. 194-196.

BERTRAND, recension de <<Naissance de Dieu>>, *Études*, 344, 1976, p. 611-613.

BOUREUX, Christophe, recension de <<Critique de la raison sourde>>, *La vie spirituelle*, tome 148, no 709, 1994, p. 272-273.

BRITO, Émilio, recension du <<Christ>>, *Revue théologique de Louvain*, vol. 26, 1995, p. 326-342.

COLIN, Pierre, recension de <<L'Écoute/Christ>>, *Revue de l'Institut catholique de Paris*, no 40, 1991, p. 287-289.

- \_\_\_\_\_, recension de <<L'Issue>>, *Études*, tome 360/5, mai 1984, p. 710-711.
- COQ, Guy, recension de <<L'Écoute>>, *Esprit*, vol.15, no 168, 1991, p. 165-166.
- \_\_\_\_\_, <<En mémoire de France Quéré>>, *L'Actualité religieuse*, 15 juin 1995, no 134, p. 49.
- CRUCHON, Georges, <<A propos de ceux qui perdent la foi>> in *Gregorianum*, tome 47/4, 1966, p. 770-774.
- DELECLOS, P. Fabien, recension de <<L'Église morte ou vive, l'esquisse d'une traversée>>, *Le libre Belgique*, mardi 2 décembre 1997, p. 9.
- FAUX, J.M., recension de <<Ceux qui perdent la foi>> in *Nouvelle Revue Théologique*, tome 90/7, 1968, p. 703-704.
- FUCH, Éric, recension de <<La Voie>>, *Revue de théologie et de philosophie*, tome 33/3, 1983, p. 315.
- GODIN, André, <<Foi et psychanalyse>>, *Lumen Vitae*, tome 30/3-4, 1975, p. 466-467.
- GRODANT, Michel, <<L'économie gaveuse, dévorante. Le cri de Maurice Bellet, philosophe, théologien et romancier>>, recension de <<L'Europe au-delà d'elle-même>>, *Le Soir*, 14 février 1997, [ ],
- HENNAUX, J.-M., <<La peur ou la foi>> *Nouvelle Revue théologique*, tome 91/2, 1969, p.136-148.
- HOLSTEIN, H., recension du <<Lieu du combat>>, *Études*, no 345, 1976, p. 596.
- JARCZYK, Gwendoline, recension de <<Sur l'autre rive>>, *Études*, tome 382, no 1, janvier 1995, p. 139-140.
- JOSSUA, Jean-Pierre, <<Bulletin de théologie littéraire - Les allées du Luxembourg>>, *Revue Sciences philosophiques et théologiques*, tome 81, no 2, 1997, p. 323-334.



- L.B. J.-M., <<La peur ou la foi>>, *Christus*, tome 57, no 57, 1968, p.141-144.
- LEBEAUX, Yves, <<Débat autour d'un livre>>, *Supplément-Vie spirituelle*, no 116, 1976, pages 63-83.
- \_\_\_\_\_, <<Le déplacement de la religion>>, *La vie spirituelle*, tome 127, no 596, 1973, p. 407-417.
- \_\_\_\_\_, <<Le Dieu pervers>>, *Supplément-Vie spirituelle*, no 133, 1980, p. 335-347.
- \_\_\_\_\_, <<Le point critique>>, *La vie spirituelle*, tome 126, no 588, 1972, p. 120-124.
- LICHTENBERG, J.-P., <<La peur ou la foi>>, *La vie spirituelle*, tome 118, no 558, 1968, p. 682-687.
- MALDAMÉ, Jean-Michel, <<Renouveaux en théologie fondamentale>>, *Revue Thomiste*, no 91/4, 1991, p. 651-665.
- MIGLIORINI, Robert, <<Défricheur et veilleur>>, *La Croix L'Événement*, 9/10 janvier 1994, p. 11.
- PAULTER, Emmanuelle, <<Maurice Bellet: Quel Évangile pour notre temps?>>, *Panorama*, septembre 1988, p. 71.
- QUILICI, Alain, recension du <<Lieu du combat>>, *La vie spirituelle*, tome 131, no 620, 1977, p. 469.
- RENAUD, Michel, recension de <<Le déplacement de la religion en vue de la "Naissance de Dieu" selon Maurice Bellet, *Revue Théologique de Louvain*, tome 7, 1976, p. 37-55.
- SAGNE, Jean-Claude, <<Trois lectures du texte de la foi>>, recension de <<Incidences de la crise analytique sur le vécu de la foi>>, *Supplément*, no 113, 1975, p. 349-357.
- VAN CANÉGHAM, Denise, recension de <<La Voie>>, *Cahiers Universitaires Catholiques*, no 3, janvier/février 1983, p. 22-25.

### 3c) Thèses

ANCTIL, Daniel, *Identité et logique de représentation religieuse. Une lecture de Carl Gustav Jung et Maurice Bellet*, mémoire de maîtrise, Faculté de Théologie, Université de Montréal, 1993, 109 p.

LAGACÉ-ROY, Daniel, *L'articulation du désir de Dieu dans les écrits de Maurice Bellet*, mémoire de maîtrise, Faculté de Théologie, Université Laval, mai 1991, 62 p.

MOUSSAVI CHIRAZI, Seyed Djamel, *L'évolution de l'écriture de Maurice Bellet*, thèse de doctorat en langue et littérature française, Université de Nancy 2, septembre 1999, 441 p.

### 3d) Entrevues

DUBERTRET, Marianne, <<La liberté passe par l'illusion>>, *La vie*, no 2788, 4 février 1999, p. 64-66.

GRÉGOIRE, Adolphe, <<Maurice Bellet ou le grand décapage>>, *Golias*, no 33, printemps 1993, p. 185-214.

LAGACÉ-ROY, Daniel, *Entrevues*, Paris, 29 octobre, 3 et 4 novembre 1999.

LYONNET, Thierry, <<Maurice Bellet>>, *L'actualité religieuse*, 13 avril 1996, p. 39-42.

MONROE, Laurence, <<L'Évangile, en vérité, est une critique de ce monde>>, Entretien avec Maurice Bellet, *La Croix L'Événement*, mardi 13 août 1996, p. 11.

PAULTIER, Emmanuelle, <<Maurice Bellet: Quel évangile pour notre temps?>> *Panorama*, septembre 1988, p. 71-72.

PONCE, Anne, <<Face à l'économie délirante, l'Évangile>>, Entretien avec Maurice Bellet, *La Croix L'Événement*, dimanche 9/lundi 10 janvier 1994, page 11.

SAINT-ANTONIN, Colette, <<Rencontres avec Maurice Bellet>>, *Golias*, no 4, automne 1985, p. 45-55.

THIBAUD, Paul, <<Crise et Christianisme - Interview de Maurice Bellet>>, *Esprit*, vol.1, no 4/5, 1977, p. 196-200.

#### 4) PERSPECTIVES THÉOLOGIQUE ET PSYCHANALYTIQUE

ANATRELLA, Tony, <<Théologie morale, vie spirituelle et psychanalyse. Esquisse d'une histoire et des enjeux>>, *Revue d'éthique et de théologie morale*, no 200, mars 1997, p. 241-279.

ANSALDI, Jean, <<La théologie face au défi freudien>>, *Études théologiques et religieuses*, vol.56, no 3, 1981, p. 231-241.

AUDINET, Jacques, <<Prééminence de l'esthétique>>, *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, no 2, 2000, p. 243-254.

BALDÉ, Françoise, <<Relire Ignace après Freud avec Louis Beirnaert. Expérience spirituelle et acte éthique>>, *Recherches de Science religieuse*, no 79/4, 1991, p. 561-584.

BALMARY, Marie, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Bernard Grasset, 1986, 293 p.

BEIRNAERT, Louis, *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, 245 p.

\_\_\_\_\_, <<Éthique et psychanalyse>>, *Critique*, no 82, 1974, p. 220-224.

\_\_\_\_\_, <<Introduction à la psychanalyse freudienne de la religion>>, *Études*, tome 328, janvier/mai 1968, p. 200-210.

\_\_\_\_\_, *L'expérience du désir et la naissance du sujet (psychanalyse, éthique et mystique)*, Travaux et conférences du Centre Sèvres, no 18, Paris, Médiasèvres, 1989, 59 p.

\_\_\_\_\_, <<L'inconscient dans la religion>>, *Études*, tome 329, 1968, p. 278-286.

\_\_\_\_\_, <<La prière et demande à l'Autre>>, *Du cri à la parole: Études de psychologie religieuse*, André GODIN [dir], Cahiers de Lumen Vitae, Psychologie religieuse, no 4, Bruxelles, Éditions de Lumen Vitae, 1967, p. 25-32.

\_\_\_\_\_, <<"On dit" sur la psychanalyse>>, *Études*, tome 333, juillet/décembre 1970, p. 53-57.

\_\_\_\_\_, <<Psychanalyse et rapport moyen-fin>>, *Recherches de science religieuse*, tome 68, no 3, 1980, p. 337-358.

BELLEMARE, Rosaire, <<Foi, expérience et théologie>>, in *L'expérience comme lieu théologique*, Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie, publiés sous la dir. de Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN, Collection Héritage et Projet, no 26, Montréal, Fides, p. 31-46.

BETTELHEIM, Bruno, *The uses of enchantment*, New York, Vintage books, 1977, 310 p.

de CERTEAU, Michel, *La fable mystique XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, 414 p.

CRESPY, Georges, *Essais sur la situation actuelle de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1970, 158 p.

DARTIGUES, André, <<Les sciences du langage et la question religieuse>> in *Introduction à l'étude de la théologie*, sous la dir. de Joseph DORÉ, Paris, Desclée, p. 125-178.

DOLTO, Françoise, <<L'homme et son désir>>, *Christus*, no 18, 1971, p. 357-368.

\_\_\_\_\_, *La foi au risque de la psychanalyse*, interrogé par Gérard SÉVERIN, Paris, Éditions du Seuil, 1981, 144 p.

DREWERMANN, Eugen, *La parole qui guérit*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, 334 p.

- DUQUOC, Christian, <<Alliance et révélation>> in *Introduction à la pratique de la théologie*, Bernart LAURET et François REFOULÉ [dir], tome II, Dogmatique I, Paris, Cerf, 1982, p. 7-31.
- FOREST, Jean, *Bible et psychanalyse, soeurs ennemies*, Collections Controverses, Montréal, Trityque, 1999, 205 p.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, 82 p.
- \_\_\_\_\_, <<Qu'est-ce que les lumières?>> in *Dits et Écrits* (1954-1988), vol.IV (1980-1988), sous la dir. de Daniel DEFERT, et François EWALD, avec la collaboration de Jacques LAGRANGE, Paris, Gallimard, 1994, p. 679-688.
- FREUD, Sigmund, *L'interprétation des rêves*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 573 p.
- GISEL, Pierre, <<La postmodernité: mise en place des enjeux>> in *La théologie en postmodernité*, Pierre GISEL et Patrick EVRARD éd., Genève, Labor et Fides, 2000, p. 11-23.
- GREISCH, Jean, *Paul Ricoeur. L'itinéraire du sens*, Collection *Krisis*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2001, 437 p.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude, *La refondation du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, 366 p.
- HÉBERT, Geneviève, <<Apprendre à dire la vérité>>, *Croire aujourd'hui*, no 78, 15 octobre 1999, p. 20-22.
- JULIEN, Jacques et François NAULT, *Mouvements du croire*, Montréal, Médiaspaul, 2001, 191 p.
- KRISTEVA, Julia, *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Textes du XXe siècle, Collection dirigée par Maurice OLENDER, Paris, Hachette, 1985, 87 p.
- LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, 924 p.

\_\_\_\_\_, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*,  
Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil, 1973,  
312 p.

\_\_\_\_\_, *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, 289 p.

\_\_\_\_\_, *Écrits II*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, 244 p.

LACROIX, Jean, *Le désir et les désirs*, Paris, PUF, 1975, 181 p.

LAPEYRE, Michel et Marie-Jean SAURET, *Lacan. Le retour à Freud*,  
Collection Les essentiels Milan, Paris, Éditions Milan, 2000, 63 p.

LAPIERRE, Jean-Pie, <<Sigmund Freud face au diable et au bon Dieu>>,  
*Actualité religieuse dans le monde*, no 6, novembre 1983, p. 46-47.

LE DU, Jean, <<Psychothérapie de groupe et expérience chrétienne>>,  
*Concilium*, no 99, novembre 1974, p. 63-73.

LEGENDRE, Pierre, *La 901e conclusion. Étude sur le théâtre de la raison*,  
Paris Fayard, 1998, 464 p.

LEHMANN, André, <<Le désir en question>>, *Études*, tome 336, janvier  
1972, p. 90-96.

MALDAMÉ, Jean-Michel, <<Foi et psychanalyse>>, *Revue Thomiste*,  
vol.95, no 2, 1995, p. 284-312.

METZ, Johann Baptist, <<Petite apologie du récit>>, *Concilium*, no 85, mai  
1973, p. 57-69.

NAULT, François, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*,  
Paris/Montréal, Éditions du Cerf/Médiaspaul, 2000, 269 p.

PANIER, Louis, <<Lecture sémiotique et projet théologique>>, *Recherche  
de science religieuse*, Tome 78, no 2, 1990, p. 199-220.

\_\_\_\_\_, *La naissance du fils de Dieu*, Paris, Cerf, 1991, 377 p.

- PETIT, Jean-Claude, <<Théologie et expérience>>, in *L'expérience comme lieu théologique*, Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie, publiés sous la dir. de Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN, Collection Héritage et Projet, no 26, Montréal, Fides, p. 13-30
- PLÉ, Albert, <<Les variations de l'Église à l'égard de la psychanalyse>>, *Concilium*, no 99, novembre 1974, p. 119-124.
- POHIER, Jean-Marie, *Au nom du Père*, Paris, Éditions du Cerf, 1972, 223 p.
- \_\_\_\_\_, <<Les conséquences d'une familiarité de vingt ans avec la psychanalyse sur ma pratique de la théologie>>, *Concilium*, no 135, 1978, p. 69-78.
- \_\_\_\_\_, <<L'interrogation de la psychanalyse>>, *Le Supplément*, vol.26, no 105, 1973, p. 148-172.
- PORGE, Érik, <<Résistances à la psychanalyse>> in *Depuis Lacan*, Colloque de Cérisy, sous la dir. de Patrick GUYOMARD et René MAJOR, Collection La psychanalyse prise au mot, Paris, Aubier, 2000, p. 168-202.
- RABANT, Claude, <<Vies et portraits - Louis Beirnaert>>, *Encyclopaedia Universalis*, France, 1986, p. 527-528.
- REY, Pierre, *Le désir*, Paris, Plon, 1999, 165 p.
- \_\_\_\_\_, *Une saison chez Lacan*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1989, 221 p.
- RICOEUR, Paul, <<Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique>> in *Exégèse et herméneutique*, Collection Parole de Dieu, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 35-53.
- \_\_\_\_\_, <<L'identité narrative>>, *Esprit*, no 7-8, juillet/août 1988, p.295-314.

- \_\_\_\_\_, <<L'identité narrative>> in *La narration: Quand le récit devient communication* (en collaboration), Genève, Labor/Fides, 1988, p. 287-300.
- ROMANENS, Marie, *Le divan et le prie-Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 277 p.
- ROUDINESCO, Élisabeth, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. 2, 1925-1985*, Paris, Seuil, 1986, 773 p.
- SAGNE, Jean-Claude, <<L'Esprit-Saint ou le désir de Dieu>>, *Concilium*, no 99, novembre 1974, p. 85-95.
- \_\_\_\_\_, <<Le symbole et la réalité psychique>>, Chronique de psychologie religieuse, *Le Supplément*, vol.30, no 120-121, mars 1977, p. 121-128.
- de SAUSSURE, Thierry et al., <<Narration et psychanalyse>> in *La narration: Quand le récit devient communication*, Genève, Labor/Fides, 1988, p.179-199.
- SCHAPP, Wilhelm, *Empêtrés dans des histoires*, Collection La nuit surveillée, Paris, Éditions du Cerf, 1992, 280 p.
- SIBONY, Daniel, *Jouissances du dire*, Paris, Grasset, 1985, 400 p.
- \_\_\_\_\_, <<Porteurs d'être>>, *Autrement*, Collection Mutations, no 162, mars 1996, p. 41-49.
- ST-ARNAULD, Guy-Robert, <<L'Usage de la parole en psychanalyse>>, in *L'éthique de la parole donnée*, Collection Mystiques et Représentations, sous la dir. de Aldina DA SILVA et de Christian SAINT-GERMAIN. Montréal, Publications MNH, 1998, 177 p.
- STEIN, Dominique, *Lectures psychanalytique de la Bible*, Paris, Cerf, 1985, 144 p.
- SUBLON, Roland, *La lettre ou l'Esprit*, Paris, Cerf, 1993, 255 p.
- \_\_\_\_\_, *Le temps de la mort. Savoir Parole Désir*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1975, 241 p.



VASSE, Denis, *Le temps du désir*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, 168 p.

VERGOTE, Antoine, <<Psychanalyse et religion>>, in *Confrontation: La religion*, Cahier 14, Paris, Aubier, 1985, p. 25-41.

WEINRICH, HARALD, <<Théologie narrative>>, *Concilium*, no 85, mai 1973, p. 47-55.

### 5) OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

BRICOURT, Bernadette, <<Conte>>, *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 6, Paris, Éditeur à Paris, 1996, p. 451-456.

*Dictionnaire de la psychanalyse*, sous la dir. de Robert CHEMAMA et Bernard VANDERMERSCH, Paris, Larousse-Borduas, 1998, 453 p.

DUCHESNE, Alain et Thierry LEGUAY, *L'obsolète, dictionnaire des mots perdus*, Collection Le souffle des mots, Paris, Éditions Larousse, 1988, p. 239.

LAPLANCHE, J., et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973, p. 34.

*Larousse, dictionnaire de la langue française, lexis*, sous la dir. de Jean DUBOIS, Paris, Larousse, 1989, p. 1442-1444.

*Le Petit Robert, dictionnaire de la langue française*, sous la dir. de Josette REY-DEBOVE et Alain REY, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1993, p. 1444 et 1920.

*L'Encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Éditions Droguet-Arden/Fayard, 1989, p. 722-724.

MARTIN, Henri, <<Désirs>>, *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, Paris, Beauchesne, 1957, p. 606-607.