

.....

Comment un psychanalyste peut-il aborder, aujourd'hui, la question des religions?

Roland Chemama¹

Résumé

Si Freud jugeait infantilisantes les religions, Lacan, pour sa part, n'a jamais renoncé à en apprendre quelque chose, par exemple concernant les rapports de la loi et du désir. Comment alors peuvent se situer les psychanalystes contemporains? Ils peuvent reconnaître, avec Marcel Gauchet, que les religions n'ont plus un rôle organisateur, en général, dans les sociétés qui sont les nôtres, mais cela ne fait pas disparaître pour autant toute religiosité. La question étant alors de juger, au cas par cas, du rôle social et politique que les cultes contemporains peuvent jouer, et de la façon dont ils ont prise sur le sujet individuel.

Mots-clés: *Origine des religions. Religiosité. Sortie de la religion.*

Como um psicanalista pode abordar, atualmente, a questão da religiões?

Resumo

Se Freud considerava as religiões infantilizadoras, Lacan, por sua vez, nunca desistiu de aprender algo sobre elas, por exemplo, no que concerne as relações entre a lei e o desejo. Como então podem se situar os psicanalistas contemporâneos? Eles podem reconhecer, com Marcel Gauchet, que as religiões não têm mais um papel organizador, em geral, nas sociedades que são nossas, mas que isso não faz entretanto desaparecer a religiosidade. A questão, então, é julgar, caso a caso, o papel social e político que os cultos contemporâneos podem desempenhar e a maneira como eles tomam o sujeito individual.

Palavras-chave: *Origem das religiões. Religiosidade. Saída da religião.*

.....

J'ai tenu à indiquer dans mon titre que c'est de l'actualité des religions que j'essaierai de parler. Par ailleurs je tiens aussi à dire d'emblée que mes réflexions sont celles d'un psychanalyste particulier, vivant en France en 2017. J'essaierai d'aller vers un questionnement moins particulier, mais je parlerai à partir de là.

J'indique aussi tout de suite que je ne vais pas adopter, en tant que psychanalyste, une position de surplomb. Les religions ne sont pas seulement, pour le psychanalyste, l'objet

¹ Psychanalyste à Paris. Derniers ouvrages parus, *Trauma dans la civilisation, terrorisme et guerre des identités* (en collaboration avec C. Hoffmann, Toulouse, Erès, 2018; *La psychanalyse refoule-t-elle le politique*, Toulouse, Erès, 2019.

d'une étude rationnelle qui les discréditerait, d'une certaine façon, en en faisant des croyances sans consistance. Lacan n'a jamais renoncé à l'idée d'apprendre quelque chose des religions, même s'il a toujours maintenu qu'il n'avait aucune appartenance confessionnelle. Par exemple: il trouve chez Saint Paul quelque chose qui lui permet de mieux préciser les rapports de la loi et du désir. C'est important à souligner.

Commençons donc par rappeler la façon dont Freud, d'abord, Lacan, ensuite, ont abordé la question des religions.

Freud était sans doute plus critique que Lacan concernant la place des religions dans les sociétés humaines, et notamment dans les sociétés contemporaines. Il adopte par rapport à elles une position que je dirai fortement laïque, il tente de rendre compte, de façon non religieuse, des fonctions des religions. Ainsi indique-t-il dans *L'avenir d'une illusion* que les tâches des dieux consistent à exorciser les forces de la nature, à réconcilier avec la cruauté du destin, et à dédommager des souffrances et privations imposées par la vie en commun des êtres civilisés que nous sommes.

Quel est alors pour Freud l'avenir des religions? Les tâches laissées à la religion deviendront, lui semble-t-il, moins nécessaires, parce que la science et les techniques permettront de mieux maîtriser la nature. Ainsi Freud pense que la science va prendre le dessus. Et par ailleurs, si dans *Malaise dans la civilisation*, il reconnaît que « l'homme simple » (je cite Freud) a besoin d'incarner la Providence « sous la figure d'un père (...) magnifié » il ajoute que « Tout cela est évidemment si infantile, si éloigné de la réalité que, pour tout ami sincère de l'humanité, il devient douloureux de penser que jamais la grande majorité des mortels ne pourra s'élever au dessus de cette conception de l'existence. »

C'est d'ailleurs plutôt sur l'origine des religions, et en particulier celle du monothéisme, que Freud nous donne l'éclairage le plus intéressant, même s'il s'enracine dans ce qui est un mythe, la théorie du meurtre du Père de la horde primitive. Ce dont il s'agit de rendre compte, dans cette théorie, c'est de ce qui peut pousser les hommes au sacrifice, c'est à dire avant tout au sacrifice de leur désir – et cela évidemment est essentiel pour les psychanalystes. Freud – vous le savez sans doute - fait l'hypothèse que les fils privés de jouissance parce que le Père primitif réserve toutes les femmes à son propre usage se révoltent contre lui et le tuent. Mais le meurtre ne les libère pas pour autant. Le père mort n'en continue pas moins à interdire la jouissance, et la culpabilité, liée dès lors au meurtre, s'accroît plutôt qu'elle ne diminue.

On a beaucoup dit que la théorie du meurtre du Père de la horde n'est qu'un mythe, mais même si c'est le cas, ce mythe est éclairant de la place d'un Père qui n'est pas le Père Réel mais le Père symbolique: c'est à partir de lui que se met en place le renoncement à la jouissance et que peut éventuellement s'organiser un désir accordé à la loi.

C'est dans le prolongement de cette théorie que Freud analyse dans *Moïse et le monothéisme* l'invention par Moïse de la religion juive, et aborde ensuite, plus brièvement, le Christianisme. Dans le judaïsme le retour de la culpabilité produit l'idée d'un « péché originel », « crime contre Dieu qui ne pouvait être expié que par la mort ». Quant au Christianisme je pense utile de lire ici quelques lignes qui synthétisent la thèse de Freud: « le fils qui avait pris sur lui l'expiation devint lui-même Dieu à côté du père, et à proprement parler à la place du père. Procédant du père, le christianisme devint une religion du fils ».

J'ajouterai que si la théorie freudienne de la religion est forte, c'est aussi qu'elle permet de penser le conflit des religions. Chacun, dans notre monde, se réfère à un Père particulier, celui de sa tradition, de sa généalogie, en bref l'Ancêtre dont il faut défendre la mémoire contre tous les infidèles, et le fait qu'un fils soit associé à ce Père ne change rien. On aurait pu croire, il y a cinquante ans, que l'époque des guerres de religion était dépassée, ou en voie de l'être. Mais un certain retour des fondamentalismes pose à nouveau la question.

Les théories de Lacan s'inscrivent-elles dans la suite de celles de Freud? Il y fait souvent référence, et insiste, en parlant du sacrifice, sur le signifiant de la dette. Mais il y a à cet égard à préciser diverses choses.

De quelle dette s'agit-il? Tout d'abord de celle que tout être humain peut avoir envers les générations antérieures, celles qui l'ont fait ce qu'il est, et cela à condition d'accepter certains renoncements. Lacan utilise pour parler de la dette une métaphore qu'il emprunte au *Marchand de Venise*, de Shakespeare, celle de la livre de chair, que le débiteur devrait prélever sur sa propre personne, s'il ne peut pas rendre l'argent qu'il a emprunté. Mais ce qui est intéressant ici, c'est de distinguer la question du sacrifice, qui en soi n'est pas nécessairement religieuse, de celle de la religion. Toutes les religions, dit Lacan dans son séminaire sur *l'Éthique de la psychanalyse*, ont pour office de « récupérer » cette livre de chair, c'est à dire de s'en servir pour assurer leur pouvoir. C'est même leur seul trait commun. Toutes les religions, quelles qu'elles soient, s'appuient sur le sentiment de la dette qu'éprouve l'être humain pour asseoir le pouvoir qu'elles prennent sur lui.

On pourrait donc en rester à la figure tragique d'un sacrifice mutilant. Mais dans son séminaire sur *L'Angoisse*, en mai 1963, Lacan lie la question de la dette à celle du don, en se

référant explicitement à Marcel Mauss. Ceci nous intéresse concernant le dialogue entre psychanalyse et anthropologie. Relevons d'ailleurs que dès 1950, l'année même de la mort de Marcel Mauss, Lacan fait référence aux « formules limpides que la mort de Mauss ramène au jour de notre attention; les structures de la société sont symboliques.... ». Mais c'est trois ans plus tard, dans son texte fondateur, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », que Lacan, pour introduire la place du langage chez l'être humain, la met en rapport avec le symbole, tel qu'il apparaît dans le don comme phénomène social total.

Arrêtons nous un moment sur ce texte. Dans des phénomènes comme le potlatch on n'a pas à repérer seulement le don réciproque obligé, accompagné de la destruction somptuaire des biens amassés par les groupes sociaux. Ce qui est offert vaut comme symbole à condition d'avoir été dépouillé de sa valeur utilitaire. Je ne peux éviter ici de vous citer quelques très belles lignes: « Ces dons sont déjà symboles, en ceci que symbole veut dire pacte, et qu'ils sont d'abord signifiants du pacte qu'ils constituent comme signifié: comme il se voit bien à ceci que les objets de l'échange symbolique, vases faits pour être vides, boucliers trop lourds pour être portés, gerbes qui se dessècheront, piques qu'on enfonce au sol, sont sans usage par destination, sinon superflus par leur abondance. »

Relevons surtout, alors, que Lacan met au premier plan un phénomène, celui du don somptuaire, qui inclut une certaine concurrence, mais qui rapproche aussi les divers groupes qui s'y livrent. C'est sans doute un point à souligner pour éviter de ne voir dans toutes les religions que des idéologies prônant de manière ouverte un discours guerrier. Nous aurons à revenir là dessus.

Parce que j'ai suivi Freud et Lacan, j'ai commencé mon exposé en partant des origines de la religion. Je vais peu à peu en venir à des questions plus contemporaines mais pour cela je vais d'abord me référer à un philosophe contemporain qui a écrit un livre important sur l'histoire des religions. Il s'agit de Marcel Gauchet. Son livre principal s'appelle *Le désenchantement du monde* et a pour sous-titre *Une histoire politique de la religion*.

Je commencerai par citer la définition que donne Marcel Gauchet de la religion (p 18): « Qui dit religion dit en dernier ressort un type bien déterminé de société à base d'antériorité et de supériorité du principe d'ordre collectif sur la volonté des individus qu'il réunit ».

Vous voyez que c'est là une définition très laïque de la religion. Elle ne met pas en avant la dimension de la foi par exemple. Elle pointe plutôt le lien de la religion, avec l'organisation sociale, qui détermine la volonté des individus qui composent la société. Ce qui

fait l'essentiel de la religion, pour Gauchet, c'est l'hétéronomie, c'est à dire l'idée que la source de la loi est à la fois extérieure et supérieure aux hommes.

Si on prend au sérieux cette définition on est amené, selon M. Gauchet, à abandonner l'idée d'un progrès historique dans la conception du divin. Pour Marcel Gauchet la religion la plus systématique et la plus complète c'est au départ qu'elle se trouve, notamment en ce sens que la religion, ensuite, cesse peu à peu d'être l'organisateur de la société tout entière.

Ce type d'analyse, Gauchet n'a cessé de le maintenir et de le développer. Selon lui, même le fondamentalisme musulman, dont je vais forcément parler aujourd'hui, n'est qu'un soubresaut de la sortie planétaire de la religion. Que pensons nous alors de ces thèses, qu'il faudrait bien sûr mettre à l'épreuve de la réalité empirique?

Avant de tenter de répondre je dirai qu'il ne faut tout de même pas trop simplifier les thèses de Gauchet. Il tente lui-même de faire une place à ce que serait la religion si elle perdait totalement la fonction qu'elle avait dans ses commencements. « À supposer même (...), écrit-il, que disparaisse toute manière de sociabilité à base de foi partagée et de culte à célébrer en commun » il est possible que doive subsister une expérience de type religieux pour les individus. En somme, ajoute-t-il, « peut-être y a-t-il un irréductible de l'ouverture sur l'invisible ». Et c'est là qu'il dit que ce noyau ultime éclaire (je cite), l'« enracinement anthropologique » de la religion.

Disons alors tout de suite, à propos de ce que Marcel Gauchet appelle ouverture sur l'invisible, que les psychanalystes ne peuvent tenir pour rien cette dimension. Nous savons en effet que ce qui détermine le sujet humain n'est pas fait seulement de la recherche et de la consommation de choses de la réalité empirique. Le sujet à rapport aussi avec une dimension Autre, que nous écrivons avec un A majuscule.

Certes nous savons l'importance des rapports du sujet avec ses partenaires imaginaires, les autres que nous écrivons avec un a minuscule en début de mot. Mais à travers notamment la dimension du langage et du symbolique, à travers aussi la dimension du rêve, le sujet a bien affaire avec quelque chose d'invisible, puisque c'est là, d'une certaine façon, la dimension de ce que nous appelons l'Autre symbolique, l'Autre avec un A majuscule. Ce n'est pas que je pense que l'Autre est un nom de Dieu. C'est plutôt que la religion nomme Dieu cette dimension qui est celle de l'Autre et à quoi peut introduire la pratique analytique. Avec ceci que, si ce que je dis est exact, la pratique psychanalytique devrait aussi nous faire saisir mieux l'importance de l'ouverture sur la dimension de l'Autre, et donc l'importance du fait religieux dans les sociétés humaines.

Revenons cependant à l'idée d'une sortie planétaire de la religion. Je vous ai déjà dit, il y a un instant, que Marcel Gauchet ne pense pas que sa théorie soit réfutée par le développement actuel de divers fondamentalismes, et en particulier du fondamentalisme musulman. Dans un entretien avec Luc Ferry, par exemple, il reprend l'idée d'une ouverture sur l'invisible, qui fournit en quelque sorte un terrain préalable à ce qu'il appelle à proprement parler religion, et qui consiste essentiellement dans un régime social et politique d'hétéronomie. Mais c'est précisément l'hétéronomie qui, de façons différentes et à des rythmes différents, tendrait à disparaître dans le monde, du fait du développement des démocraties. Ceci ne pose d'ailleurs pas seulement un problème théorique. Nous avons besoin d'y voir clair là dessus si nous voulons comprendre ce qui se passe dans nos sociétés.

Prenons la question par le point le plus sensible aujourd'hui. Dans les pays occidentaux les fondamentalistes musulmans revendiquent la possibilité de vivre publiquement leur religion dans ses formes les plus extrêmes, celle par exemple qui impose aux femmes des vêtements très couvrants, avec parfois un voile qui dissimule jusqu'à leur visage. Le refus de ces pratiques, considérées la plupart du temps comme contraires aux valeurs républicaines de progrès, est associé depuis quelques années, chez beaucoup d'occidentaux, à la condamnation horrifiée des massacres de masse, qui viseraient, selon les islamistes radicaux, les incroyants, et qui ont été commis à Paris, à Nice, à Bruxelles, mais aussi dans le reste du monde, à commencer par les pays musulmans eux-mêmes. Il y a eu aussi préparation d'un attentat, heureusement évité, à Rio. Quelle est alors l'attitude à avoir par rapport à ces phénomènes de foi religieuse ostentatoire, vu le contexte violent dans lequel ils s'inscrivent?

Disons tout de suite qu'en France, par exemple, la montée des fondamentalismes (et le fondamentalisme musulman n'est pas le seul) a suscité essentiellement des réflexes laïcs. Mais comment définir ici la laïcité?

Faut-il mettre l'accent sur la neutralité de l'état, qui aurait seulement à éviter que quelque religion prenne un pouvoir exorbitant? C'est une telle définition qui a conduit en France à la séparation de l'Église et de l'État, et qui confine le religieux dans la sphère privée. Mais à ce compte les musulmans fondamentalistes peuvent assurer que la façon dont leurs femmes sont habillées ne regarde personne, sauf si elles faisaient du prosélytisme en portant la tenue islamique dans le cadre, par exemple, de l'exercice de la fonction d'enseignant.

Faut-il, à l'inverse prôner une laïcité de combat, qui consisterait à attaquer les formes de vie qui paraissent contraires à ce qu'on appelle les valeurs de la République ? Mais jusqu'où alors exiger une uniformisation ?

La question des femmes est évidemment ici décisive, comme elle l'a souvent été dans les questions de pouvoir du religieux – et comme elle l'est dans la sphère du désir. Qu'est-ce que respecter les femmes ? Est-ce respecter tous leurs choix, même celui de porter le voile ? Ou bien faut-il, en dénonçant leur assujettissement particulier par la religion (une femme à qui on demande de se voiler c'est une femme qu'on considère a priori impure) respecter, non leur choix, qui peut leur avoir été dicté, mais une dignité qu'on veut leur rendre ?

Si je développe ces questions c'est surtout, il me faut à présent le dire, que j'ai constaté depuis des mois ou des années qu'elles insistent dans les analyses de nombre de mes patients ou patientes, de même que l'angoisse de la violence insiste en relation avec les nombreux attentats djihadistes. Mais cela me demanderait trop de temps de le développer.

Je préfère terminer, pour aujourd'hui, par une présentation très différente de la religion, et, je dirai, de certaines aspirations à un vécu religieux qui vont nous éloigner beaucoup de ces phénomènes violents et totalitaires qui peuvent à bon droit nous préoccuper.

En juillet 2016 des islamistes radicaux ont récemment assassiné un prêtre, dans une petite ville française qui s'appelle Saint Étienne du Rouvray. Mais dans les jours qui ont suivi des manifestations inter-religieuses ont eu lieu, des musulmans ont été invités dans des églises, et l'idée de poursuivre un dialogue s'est développée. Vous voyez que plus qu'à une religion définie comme référence à un Père, à un ancêtre, ce qui se passe ici renvoie à cette idée de l'origine commune des notions de dette et de don, articulées par Marcel Mauss ainsi qu'à l'idée d'un échange, qui accompagne l'idée de don, et qui me paraît fondamentale.

Il me faut à présent aller un peu plus loin. J'ai employé, il y a une minute, le mot « totalitaire ». Les fondamentalismes qui se développent actuellement dans les divers monothéismes ne sont pas nécessairement violents. Mais ils sont totalitaires. Cela veut dire qu'ils excluent la tolérance envers les croyances de l'autre, les mariages mixtes, et souvent interdisent tout dialogue. Ce qui est condamné par eux, au fond, c'est la diversité. Dieu, pour eux, est Un et c'est ce Un unifiant qu'il faudrait faire régner. Mais est-ce que nous en sommes réduits à assimiler toute religion à ces formes totalitaires, et donc, si nous les refusons, à adopter une pensée clairement anti-religieuse ?

Je vous ai dit que même Marcel Gauchet, qui parle d'une sortie historique de la religion, perçoit, dans la vie contemporaine, une religiosité qui s'ignore. Dans un livre intitulé

La condition historique, il écrit que « beaucoup de jeunes rêveurs qui (...) se pensent affranchis de ces vieilleries à peine imaginables sont des mystiques sans le savoir à la recherche d'une expérience spirituelle ». Et il ajoute: « Fête, transe, vertige, états modifiés de conscience obtenus par la musique ou par des substances idoines (drogues): c'est toujours de l'accès à un autre ordre de réalité qu'il s'agit ».

Alors je dirai que le déni de ce besoin d'accès à une dimension Autre est une erreur, et même qu'il est dangereux. N'est-ce pas parce qu'on discrédite à l'avance le besoin de spiritualité que de nombreux jeunes peuvent chercher, pour le vivre, des expériences violentes?

Heureusement il y a d'autres façons de donner place à l'expérience religieuse que le totalitarisme. L'argument de ce colloque évoque « les références polythéistes importantes à situer par rapport aux intolérances qui se diffusent au nom d'un Dieu unique ». C'est bien cela qui a conduit récemment une jeune philosophe française, Frédérique Ildefonse, à tenter de saisir, à partir du candomblé de Bahia, ce qui faisait son propre besoin de spiritualité. Dénonçant un monde capitaliste contemporain où le seul rite est le travail, et la seule fête est la consommation, elle a pensé pouvoir vivre, au contact du candomblé, une expérience apaisante, qui la libérait du harcèlement du sens et de la tyrannie du rapport à soi.

Pour ma part je finirai de façon plus personnelle. Je me sens en effet impliqué dans les questions que je pose.

Je ne prétendrai pas d'ailleurs que je trouve facilement en moi-même une adhésion aux valeurs que véhiculent parfois les religions, et dont le sujet contemporain aurait la nostalgie. Mais j'avoue que je me suis fait un mythe, ou tout au moins un fantasme, d'une religion pacifiée, qu'on apprendrait à mieux connaître au Brésil. Certes je sais que tout ne s'y passe pas de façon angélique. L'argument du colloque souligne la question préoccupante des « formes de pression exercées par des groupes néo-pentecôtistes ». Mais je ne peux m'empêcher de penser qu'un pays où le syncrétisme permet de passer facilement du monde des saints chrétiens aux orishas ne doit pas être prédisposé à donner, à quelque religion que ce soit, une emprise exclusive sur la société.

Outre quelques classiques concernant les religions afro-brésiliennes, et quelques articles de Marilande Martins Abreu, qui organise ce colloque, j'ai lu, par exemple, un article de Didier de Laveleye, qui semble avoir travaillé lui aussi dans les voies ouvertes par Sérgio et Mundicarmo Ferretti. Son article, *Synctétisme afro-brésilien: vers une logique totémique*, écrit en français (ce qui pour moi facilite la lecture) m'a appris ou rappelé bien des choses. On

y voit avec quelle facilité circulent, dans l'imaginaire de la religion du Tambor de Mina, non seulement les orishas et les saints catholiques, mais les personnages historiques comme Dom Louis, avec cette particularité que celui-ci peut représenter à la fois Louis XIII supposé avoir fondé votre belle cité (mais je sais que c'est très discutable) et Louis IX, notre saint Louis. Et à ce panthéon très particulier ne manquent ni le roi de Turquie ni le caboclo Velho, ni l'eau salée (celle de la mer par laquelle sont arrivés les cultes africains et européens), ni l'eau douce, celle de la forêt et des cultes amérindiens.

Dans une religion de ce type, je dois dire, je trouve quelque chose de rassurant, quelque chose qui détourne de l'idée que la référence à des divinités ne pourra jamais mener qu'à la guerre. Et même si ce n'est qu'un fantasme je dirai que nous pensons tous sur fond de fantasme et qu'il vaut mieux choisir les moins dangereux.