

VANDERMEERSCH Patrick

Le triomphe de la religion et les terroristes de l'Enfant Jésus

Conférence à l'occasion des 40 ans de l'École belge de psychanalyse,
Bruxelles le 15 octobre 2005.

Fêter les 40 ans de l'École belge de psychanalyse sous le signe de Cet obscur objet du désir n'est pas innocent. Bien que le film ne soit sorti qu'au mois d'août 1977, la façon dont il traite son sujet rejoint à plus d'un point les préoccupations de l'École - aussi bien celles d'alors que celles d'aujourd'hui. Le scénario de base n'est pourtant pas si original et a inspiré plusieurs autres films. C'est une adaptation de La femme et le pantin de Pierre Louys, une histoire d'un homme qui poursuit une femme dont il est tombé amoureux quand elle est venue se présenter comme servante. Celle-ci s'obstine tout autant à se refuser qu'à relancer le désir de celui qui est devenu son esclave. Chercher la femme, toujours la femme, l'unique qui est toujours l'autre: ce n'est pas si exceptionnel comme thème... Mais Buñuel ajoute d'autres éléments qui rendent son film plus intrigant. Il y a le fait que le rôle de la femme est joué par deux actrices, et le psychanalyste n'y manquera pas d'y reconnaître ce que Freud appelle « Rabaissement généralisé de la vie amoureuse », c'est-à-dire l'homme qui est écartelé entre « la maman et la putain ».

Puis il y a le fait que le film se présente comme un long flash-back, le protagoniste masculin - Matthieu - racontant tout ce qui lui est arrivé à ses compagnons de compartiment dans le train qui doit le mener de Séville à Paris. Là aussi, il y a comme une allusion à la psychanalyse, les choses ne prenant leur sens que dans un après-coup, et cela est affiché si clairement que parmi ces compagnons de voyage il y a un psychologue à côté d'une famille bien bourgeoise dont les enfants écouteront avidement le récit de la leçon que Matthieu a cru avoir tirée de l'histoire. Mais sans que Matthieu le sache, la femme, l'unique femme, celle à laquelle Matthieu a cru pouvoir échapper en lui déversant un seau d'eau sur la tête quand elle a voulu l'empêcher de prendre le train, est là car elle a sauté dans le train en marche. En fin de voyage, elle déversera à son tour un seau d'eau sur la tête de Matthieu, ce qui ne les empêchera pas de se reprendre le bras une fois arrivé à Paris pour se promener près du Louvre jusqu'à ce qu'une nouvelle dispute éclate. Là aussi le psychanalyste sait que de longues heures passées sur un divan n'empêchent pas que l'amour impose ses lois: n'est-ce pas la fascination pour Carmen de Bizet qui a fait rêver Freud d'une civilisation où cet « enfant de bohème » qui n'a jamais connu des lois ferait autre chose que

de dire: « prend garde à toi » ? Le psychanalyste se retrouve donc en terrain bien connu, trop connu.

Cela vaut peut-être aussi pour un détail un peu intrigant d'un autre ordre, celui du sac en jute que Matthieu porte parfois sur le dos, ce sac dont on se sait d'où il vient et dont on verra à la fin du film qu'il contient du linge de bonne qualité, qu'on mettra en vitrine d'une échoppe, mais aussi un médaillon en dentelle que, dans cette même vitrine, une femme essayera de repriser et dont on voit, à la fin, qu'il est mis sur une autre linge où il y a des taches de sang... Buñuel montre-t-il là l'objet final, celui que nous recherchons sans cesse et qui nous renvoie au degré zéro de notre être et de la procréation ?

Il y a encore une autre chose, dont on ne parle généralement peu, même si elle a été reprise du film par un groupe rock qui est finalement resté assez discret, il faut le dire: je parle de « le groupe révolutionnaire de l'enfant Jésus ». La quête de la femme qui se refuse mais relance continuellement le désir se passe dans un climat d'insécurité particulière car les protagonistes doivent échapper à des attentats commis par ces terroristes. Je souligne qu'il ne s'agit pas de l'armée révolutionnaire de l'O-pus Dei, comme certains lecteurs du Da Vinci code pourraient le croire, ni de l'armée révolutionnaire du Sacré-Cœur ou du Christ-Roi, comme ceux qui s'y connaissent en histoire de l'Église pourraient l'attendre. Non: c'est bien le groupe révolutionnaire de l'Enfant Jésus, auquel se sont ralliés, d'après le scénario de Buñuel, quatre ou cinq autres groupes révolutionnaires existants. Cela exprimerait-il une prémonition de Buñuel concernant la façon dont les rapports entre psychanalyse et religion seraient perçus plus tard, une fois que le sexe aurait été déclaré banal et moins important que la première relation avec la mère ? Buñuel aurait-il été plus perspicace que Jacques-Alain Miller qui vient d'éditer les conférences de Lacan faites à Bruxelles et à Rome sous le titre du Triomphe de la religion ? C'est la question que j'aimerais poser aujourd'hui. J'espère que cela mettra les choses en place et donnera quelques jalons pour indiquer la voie à suivre si on veut creuser ce problème.

L'Église, le sexe et le surmoi

Commençons par le cadre culturel d'il y a 40 ans et la façon dont la religion était perçue alors, et cela bien ici, en Belgique, où la situation était fort différente aussi bien de celle de la France que de celle des Pays-Bas. Si mai 1968 est une date fétiche en France, d'autres pays européens n'ont pas attendu l'exemple de Paris pour mettre le feu à leurs poudres. Une bonne année plus tôt, en Belgique, la révolte des étudiants prend un tournant très particulier. Habilement manipulée par de jeunes politiciens qui saisissent l'occasion pour larguer l'ancienne garde, la bataille autour

de la scission de l'Université de Louvain fait rage. Les premières manifestations débutent en décembre 1965 et prennent une telle ampleur que l'année académique doit être clôturée avant terme après que les évêques, dont dépendait l'université, avaient annoncé fort et haut qu'ils n'accepteraient jamais une scission. Pour notre propos cela signifie que dans cette vague conflictuelle la religion était perçue comme un pouvoir politique réel, ce qui n'était plus le cas dans beaucoup de pays environnants. S'opposer aux évêques ce n'était pas en premier lieu attaquer un discours répressif sur la sexualité. Bien sûr, le slogan « faites l'amour et non pas la guerre » avait été repris d'ailleurs et faisait son chemin, mais c'était l'ordre bourgeois qui en était tenu pour responsable. Et l'Église catholique semblait bien plus ouverte à ce sujet qu'aujourd'hui. Si on avait été déçu que les deux points chauds en matière de religion et de sexe, la contraception et le célibat des prêtres, n'avaient pas été tranchés au Concile du Vatican II (1962-1965), on espérait néanmoins toujours une décision qui ferait bon débarras de ces vestiges du passé. Les étudiants de l'Université catholique de Louvain recevaient tous en première année une brochure leur expliquant les techniques de contraception et les livres d'éducation sexuelle provenant de Suède et du Danemark étaient fort prisés sur le marché belge. En 1967, prenant de l'avance, les catholiques néerlandais déculpabilisèrent l'homosexualité dans un numéro à thème de la revue de théologie la plus en vue. On était d'ailleurs en plein romantisme, en plein rousseauisme, bien que certains se demandaient déjà si cela pouvait tenir. Témoin de cette époque: le ballet de Béjart *Ce que l'amour me dit* (1974), où la scène du début est occupée par des personnages drapés dans des costumes chatoyants. Ils sont muets mais ils étalent bien leur autorité. Peu à peu ils quittent la scène pour laisser le champ libre à de jeunes corps célébrant toutes les joies de l'amour. Mais en fin de spectacle, sans faire de bruit, ils reprennent leur place.

Mais revenons à cette ouverture relative - et assez momentanée, nous le verrons - de l'Église catholique au fait sexuel. La psychanalyse n'y était pas pour rien. Après la seconde guerre mondiale quelques psychologues et psychanalystes catholiques s'étaient trouvés ensemble au grand congrès mondial de la ligue pour l'hygiène mentale qui avait pris pour thème, en 1948, la culpabilité. Ils décidèrent qu'il était grand temps de s'occuper de la culpabilité dans leur propre église. Ce fut le début d'une action concertée de prêtres et de psychanalystes, dont est née l'A.I.E.M.P.R., (Association internationale d'études mé-dico-psychologiques et religieuses) qui existe toujours. Elle se mit à se réunir régulièrement en congrès, entre autres en avril 1953 à Rome pour discuter de « L'attitude fondamentale du psychothérapeute chrétien » - la même année donc que celle où Lacan fera en septembre son fameux discours de Rome et où il essayera, en vain, d'obtenir une audience privée du pape. L'A.I.-E.M.P.R. eut plus de chance et elle eut l'heureuse surprise d'entendre le pape, Pie XII, affirmer « que personne ne doute du fait que

la culpabilité irrationnelle, voir malade, existe ». On était surpris en bien et on hocha de la tête de façon compréhensive quand le pape poursuivit que, bien sûr, que le thérapeute n'avait pas le droit de toucher au sens religieux d'une culpabilité authentique.

Suite à cela, Angelo Hesnard, psychanalyste bien coté dans l'International Psychoanalytical Association bien qu'il était ouvertement catholique, publia en 1954 son livre *Morale sans Péché*. On peut exprimer des doutes quant à la qualité scientifique de ce livre - je sais qu'A. Vergote l'abhorre - mais il eut un retentissement énorme. L'affirmation de base y était que le sentiment de culpabilité peut paralyser les gens à tel point qu'ils préfèrent ne rien faire que de courir le risque de mal faire.

Au Vatican, le bruit que fit ce livre n'enchantait pas tout le monde. Jean XXIII, qui venait d'être élu pape, appuya le projet d'organiser un congrès sur la psychologie de la culpabilité. Cela permettrait d'en débattre calmement. Comme on savait que le cardinal Montini de Milan, le futur Paul VI, était dévoué à la cause de la psychanalyse, on prit cette ville comme lieu du congrès qui devait se tenir en 1960. Les opposants se manifestèrent mais, tandis que l'organisation du congrès avançait, la psychanalyse comme telle fut condamnée par un synode local du diocèse de Rome, mise dans le même sac que la magie et la radiesthésie. On craignait que la condamnation soit répétée, touchant tout le monde cette fois, mais on put étouffer l'affaire, malgré qu'il en fût fait brièvement mention dans *Le Monde*. C'est dans le sillage de cette discussion qu'Antoine Vergote a été chargé d'aller faire de la psychologie de la religion.

Le célibat des hôtesse de la Sabena

Vergote, prêtre du diocèse de Bruges, avait fait des études en philosophie et en théologie à Louvain et les avait terminées toutes deux par un doctorat. Pour la théologie, le sujet en était l'exaltation du Christ sur la croix d'après l'Évangile de Jean (1951). Pour la philosophie, ce fut le libre arbitre (c'est à dire la liberté dont jouit la volonté) d'après la pensée de Thomas d'Aquin (1954). Notons au passage que ce libre arbitre était aussi le sujet de thèse d'un autre philosophe célèbre, P. Ricoeur, qui abordait le sujet en protestant. Sa *Philosophie de la volonté* était parue en 1950 mais elle faisait partie d'un projet plus large dont il ne restera finalement que les deux livres sur les limites de la volonté, c'est-à-dire les deux volumes de *Finitude et culpabilité*. Le premier s'intitule *L'homme faillible*, le second *La symbolique du mal* (tous deux en 1960). Le projet s'arrêtera là et je ne puis pas m'empêcher de remarquer que la fameuse phrase « le symbole donne à penser » se trouve à la fin de ce second tome pour annoncer un livre qui ne viendra pas parce que, entretemps, Ricoeur aura acquis une nouvelle conception du symbolique grâce à A.

Ver-gote et A. de Waelhens qui lui auront appris les rudiments de la pensée de Lacan.

Mais nous ne sommes pas encore là en 1954. La discussion sur la culpabilité bat son plein et Joseph Nuttin, professeur de psychologie à Louvain et également prêtre de Bruges, s'était intéressé à Freud. Il demanda à Vergote de faire de la psychologie de la religion. Celui-ci accepta à condition de pouvoir aller se former à la psychanalyse, ce qu'il voulut faire à Paris. Tout en donnant déjà quelques cours à Louvain, il était donc fréquemment à Paris où fit une analyse et participa aux séminaires de Lacan, vraisemblablement le Séminaire 2: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique (1954-1955), Séminaire 3: Structures freudiennes dans les psychoses (1955-1956), Séminaire 4: La relation d'objet et les structures freudiennes (1956-1957). Et c'est là qu'il rencontra plusieurs autres membres fondateurs de notre École.

Vergote n'était donc pas le seul philosophe et théologien à s'intéresser à la psychanalyse. Dans le sillage des psychothérapeutes et psychanalystes qui avaient fondé l'A.I.-E.M.P.R., plusieurs prêtres catholiques (dans ce temps-là, on ne pouvait devenir théologien catholique sans être prêtre) ont critiqué la morale sexuelle de l'Église catholique ainsi que la façon dont spiritualité sous-jacente aux vœux monastiques de pauvreté, d'obéissance et de chasteté pouvait devenir l'alliée d'une structure psychologique névrotique. G. Lemercier, un belge qui était devenu prier de l'abbaye bénédictine de Guernavaca (Mexique) y introduisit des thérapies de groupe d'inspiration psychanalytique pour permettre aux novices d'élucider leurs motivations. Cette expérience rencontra la suspicion du Vatican mais fut accueillie avec intérêt par le Concile Vatican II. Et puis, il y avait, comble de l'irrationnel, le célibat des prêtres, pure loi positive qu'on pouvait abolir d'un trait. Alors qu'on savait bien que les motifs qui avaient donné lieu à cette loi avaient perdu toute actualité, on continuait à l'appliquer. N'était-ce pas une véritable entorse aux droits de l'homme ? C'était en effet ainsi qu'il fallait poser la question. Ce fut l'hilarité (je me permets de rapporter cette histoire belge, pourtant véridique) quand une vieille garde, qu'on croyait presque morte, se mit à argumenter que la loi du célibat n'entravait pas les droits de l'homme, puisque l'on trouvait cette même obligation dans des contrats de travail purement civils. En effet, les hôtesses de la Sabena perdaient leurs postes quand elles se mariaient !

Donc: problèmes de sexe et de surmoi, voila ce qui avait motivé l'intérêt pour la psychanalyse en milieu catholique. On aurait pu croire qu'il s'en suivrait une réflexion poussée sur les rapports entre religion et sexualité et l'histoire bien particulière du catholicisme post-tridentin. Pourquoi n'a-t-on pas écrit alors des livres comme 'La démesure du christianisme' (De mateloosheid van het christendom) et La chair de la passion ou l'on traite de masochisme en religion ? D'un point de vue plus

général, on aurait pu s'attendre à une floraison de littérature sexologique, surtout que celle-ci avait été initiée par A. -Hes-nard, celui même qui avait fait paraître le brûlot *Morale sans péché*. Il n'en fut rien, ou presque. Je vois surtout Marc Orai-son, chirurgien devenu prêtre, qui y a consacré beaucoup d'énergie. Pour le reste on a l'impression que les problèmes de sexe furent « réservés » au divan. Et je me rappelle qu'aux séminaires de l'École belge, que j'ai commencé à fréquenter début 1975, ce n'était qu'après la partie studieuse et après moult verres de vin que les langues se déliaient à ce sujet.

Car il y avait beaucoup d'ex-séminaristes et d'autres gens qui avaient trempé d'une façon ou de l'autre dans le milieu ecclésiastique qui faisaient partie de l'École belge qui venait de naître. Lacan avait ouvert largement les portes de la psychanalyse aux non-médecins et montrait en outre un intérêt - assez ambigu - pour la théologie. En plus de cela, pas mal de doctorants venaient faire de la psychologie religieuse chez Vergote. Et tout cela se passait, au début du moins, dans une atmosphère fort ouverte. On était convaincu que l'Eglise allait changer tout comme la société en général. On parlait bien d'un esprit révolutionnaire mais en fait il était très, très gentil. « We shall overcome » était surtout une belle mélodie chantée par la voix envoûtante de Joan Baez.

Le rappel à l'ordre fut brutal et vint de tous côtés. Pour l'Église: on avait beaucoup attendu du concile Vatican II mais, comme je l'ai déjà dit, le pape se réserva le droit de trancher sur la contraception et le célibat des prêtres et le concile ne reçut pas l'autorisation d'en discuter (ce qu'il accepta sans trop maugréer. Ah, qu'on était obéissant dans ces temps-là !). Certains eurent confiance et crurent que ce n'était qu'une histoire de temps. La déception n'en fut que plus amère: l'encyclique *Humanae vitae* maintint la condamnation de la contraception. Elle parut en juillet 1968, juste après l'étiollement de l'esprit de mai 68 à Paris et quelques semaines avant que les chars russes n'entrent à Prague pour y étouffer un printemps qui n'était plus de mise. Pour ceux qui crurent que ce n'était qu'une erreur de parcours pour l'Église - car, en somme, *Humanae vitae* laissait aussi percer les doutes du pape et présentait honnêtement les arguments des opposants, chose que Jean-Paul II ne fera plus - le synode sur la prêtrise de novembre 1971 réaffirma contre toute attente la loi sur le célibat.

Et donc, ceux qui étaient d'une façon ou de l'autre « du côté de la religion » (comme on peut être du côté de chez Swann) et qui s'étaient intéressés, aussi pour des raisons personnelles, à la psychanalyse, se sont dit qu'ils avaient compris - ce qui voulait moins dire « on a compris » que « on s'en va ». Beaucoup ne tenaient pas à ce que leur passé religieux resta publique et ceux qui étaient liés à une université catholique furent souvent forcés d'abandonner leur poste s'ils voulaient recevoir la dispense qui leur permettait de se marier. Le résultat fut que beaucoup de gens intéressés et par la religion et par la psychanalyse se sont détournés du

sujet. Plus spécialement, le rapport entre religion et sexualité fut laissé en friche. Pour citer une phrase de mon ami Bart Pattyn qui m'est bien restée en tête: tous les problèmes ne se solutionnent pas. Quand les discussions traînent en longueur, les problèmes ennui, on les laisse tomber et on tâche de penser à autre chose. C'est ce qui s'est passé. Quant à ceux qui sont restés dans l'Église et qui s'occupaient de pastorale ou travaillaient dans des centres de consultations, le recours à la méthodologie de Carl Rogers fut la solution idéale: en retournant la question vers le client et en lui demandant « qu'est-ce que vous en pensez vous-même ? » on pouvait échapper à la position de porte-parole d'une Église dont on ne pouvait plus souscrire au discours.

La théologie, je vous l'assure, c'est très chic (Sollers)

Néanmoins, abandonner les problèmes à eux-mêmes n'est jamais une bonne chose. Si, c'est vrai, il y a des problèmes qui disparaissent avec le temps, mais il y en a d'autres qui insistent sournoisement jusqu'à s'imposer à la fin d'une façon inéluctable. Aussi, quand nous sommes confrontés à l'intégrisme militant, en psychanalystes, nous n'avons pas grand-chose à dire. Il a fallu que ce soit par l'Islam que l'intégrisme violent se fasse tellement visible qu'on ne pouvait plus l'ignorer pour que finalement un livre comme *La psychanalyse au risque de l'Islam* fut écrit. Il fallait des bombes, car je ne crois pas que le succès du *Da Vinci code* de Dan Brown seul nous aurait réveillé de notre torpeur. Et pourtant, les mêmes tendances ne couvaient-elles pas de façon plus sournoise dans le christianisme et la psychanalyse n'avait-elle pas là son mot à dire ?

Mais, voilà, quand les cerveaux psychanalysés et intelligents ont quitté l'Église, on a cru que la barque de Saint-Pierre coulerait tout doucement sans laisser trop de pollution. On n'a pas vu que toute une érudition sur le fait religieux se perdait et qu'elle ferait cruellement défaut quand on aurait à nouveau maille à partir avec la religion. En France, il faudra qu'un ex-révolutionnaire (tiens, voilà !) fasse un tour par l'Amérique latine, devienne conseiller de Mitterrand et écrive un rapport sur l'École laïque pour qu'on se rende compte que la majorité des français ne savent plus de quoi il s'agit quand ils voient un chapiteau roman avec treize hommes à table. À cause de la déconvenue survenue au niveau de la vie sexuelle, le fait religieux n'a plus été pensé pendant des décennies. L'influence de Paris trop proche de Bruxelles aidant, on a cru que la religion était ce qu'était le christianisme populaire en France. Et celui-là, vu de l'extérieur, je vous l'assure, est très particulier, très curieux. Faites comme moi avec mes étudiants du Nord et, chaque fois que vous entrez dans une église en France, cherchez comme à un jeu de piste les saints du dix-neuvième qui ne manquent jamais à l'appel: Jeanne d'Arc, le bon curé d'Ars, Notre Dame de Lourdes et la petite sainte Thérèse de l'enfant Jésus.

« De l'enfant Jésus » ? Et bien oui, si c'était là le terrorisme dont Buñuel avait prévu qu'il prendrait les autres sous ses ailes ? Et il faut bien voir de quoi il s'agit. On pourrait croire qu'il s'agit de ce qu'il y a de puéril dans la religion, de ce qui nous aspire vers notre enfance, et ce pourrait être, en effet, une façon d'interpréter le facteur religieux qui, dans le film de Buñuel, empêcherait Matthieu d'accéder à cette génitalité bien montée et de bon aloi dont même certains lacaniens font l'apologie. Et, en effet, les saints du dix-neuvième n'irritent-ils pas par ce qu'ils ont d'enfantin ? Même Jeanne d'Arc, qui a quand-même dû trancher quelques têtes, nous est présentée comme une petite fille aux yeux écarquillés dans l'oratorio d'Arthur Hon-neger sur texte de Claudel. Mais, justement, ce travestissement que même la plus féroce des saintes doit assumer, n'indique-t-il pas qu'au fond de cette spiritualité à l'eau de roses - ou plutôt de roses entières qui descendent sur terre, comme Thérèse l'a promis - il y a de la violence qui couve, beaucoup de violence ? Pour le savoir, il faudrait pouvoir analyser plus en profondeur le christianisme et les formes particulières qu'il a pris aux dix-neuvième et vingtième siècles et, surtout, être moins ignare à son sujet.

Ou est-donc resté la théologie ? Même si Ph. Sollers écrit dans Femmes: « Mais la théologie, je vous l'assure, c'est très chic ! », elle a disparu en tant que connaissance accessible à tous. On a laissé la science du fait religieux aux mains des Églises qui l'ont en fait reçue en monopole. Ce n'est pourtant pas seulement chic, c'est même passionnant la théologie, et Dan Brown a bien exploré cette veine avec son Da Vinci code. Mais soyons honnête: ce n'est pas la source d'information la plus fiable bien que le succès de son livre indique bien qu'il y a une avidité du grand public de recevoir une information honnête, complète et non censurée sur la tradition religieuse qui a tant influencé notre culture occidentale.

Évitons tout malentendu: en insistant sur l'importance de la théologie, je ne plaide pas pour qu'on donne de nouveau une place sociale importante aux Églises et leur discours, comme le voudraient certains politiques qui cherchent des partenaires à qui parler pour pouvoir endiguer les effets de religions démesurées. Le sujet dont je traite ici n'est pas celui de savoir s'il faut ou pas organiser des conseils consultatifs pour l'islam et des facultés théologiques islamiques à l'européenne pour former des imams bien de chez nous - comme on le fait aux Pays-Bas. Je ne dis pas que ce n'est pas un problème important, mais c'est un autre sujet. Ce qui me tient à cœur et ce que j'exprime ici, c'est l'inculture en matière de religion qui s'est installée, et par conséquent l'incapacité de se situer consciemment et librement - autant que cela soit possible: restons psychanalystes - vis-à-vis du phénomène religieux qui a influencé notre culture.

Et là, je crois que notre psychanalyse a non seulement raté des problèmes, mais aussi qu'elle s'est parfois fourvoyé en tenant des discours moralisateurs qui ressemblent curieusement à des bons sermons

d'autrefois. Elle aurait mieux fait de s'acquitter d'une tâche sociale qui serait bien plus proche de l'écoute derrière le divan, c'est-à-dire d'aider à surmonter les angoisses.

Je le dis tout de suite: ma position rejoint en certains points celle de M. Tort dans son livre *La fin du dogme paternel*. En effet, des psychanalystes qui montent aux créneaux pour stigmatiser la légalisation du mariage des homosexuels me semblent des plus douteux. Et même si certains penseront que le problème de l'adoption demande plus de vigilance, l'essentiel de la prise de parole des psychanalystes sur tous ces sujets est problématique lorsqu'ils donnent des normes et font des prévisions au nom de la psychanalyse. Entendons-nous bien: une société a besoin de normes et de lois, mais ce n'est pas à la psychanalyse de se charger de le faire ni de tenir un discours qui puisse les magnifier, voir les sacrifier. En se prêtant à ce jeu, la psychanalyse y perd sa place propre.

Paris sous la coupe d'Amsterdam

N'a-t-on donc vraiment rien fait alors pour éclairer le phénomène religieux en faisant usage de l'expérience psychanalytique ? Je ne veux sûrement pas dire cela et l'œuvre de Vergote et de son école est là pour en témoigner. Seulement, je crois qu'aussi bien la théorie lacanienne que certains facteurs ponctuels ont dirigé la réflexion dans certains sens uniques. Et là, aussi bien pour Lacan que la religion, nous trouvons - oh surprise ! - les Pays-Bas.

Les Pays-Bas sont un des pays où la psychanalyse a le plus vite pris racine. C'était aussi un pays où les différences entre les dénominations religieuses étaient fort marquées et où, jusque dans les années 1950, la moralité la plus stricte était de rigueur. On ne le croirait plus, mais on y était bien plus prude qu'en Belgique. Je me rappelle qu'un jour, étant gosse, nous roulions avec nos parents vers Sluis. C'était une belle journée d'été et nous étions torsés nus. Approchant de la frontière, nous devons mettre ce que nous appellerions aujourd'hui notre T-shirt, car - disait mon père - « Aux Pays-Bas, on ne se comporte pas comme cela ». Cela date, bien sûr, de longtemps avant l'établissement des sex-shops à Sluis, qui sont d'ailleurs depuis lors tout-à-fait démodés.

Si la moralité stricte était de rigueur aux Pays-Bas, cela ne veut pas dire qu'on y parlait beaucoup de sexe. C'est une différence fondamentale entre protestantisme et catholicisme. La morale catholique, en étant restrictive, était fort prolixe à ce sujet. Quand les moralistes discutent si c'est un péché mortel ou véniel d'aller admirer le corps des nageurs, de renifler un mouchoir trouvé quelque part ou d'avoir des relations sexuelles qui ne sont pas in loco debito, cela vous donne des idées, et les petits livres pour vous aider à bien vous confesser vous mettaient déjà sur la voie. Pas de discours de ce genre en calvinisme, ce qui n'empêchait pas d'être très strict. C'est une chose importante pour

comprendre la réception et la vogue de la psychanalyse dans ce pays. Une autre chose, c'est que la religion y était vécue primordialement sous la forme de l'adhérence à une doctrine, comme une profession de foi, alors qu'en catholicisme belge c'était bien sûr plutôt un vague sentiment colorant un certain style de vie. Les deux choses vont marquer la réflexion sur la religion.

Je m'attarde un peu aux Pays-Bas, non seulement parce que le destin m'a conduit là-bas pour prendre place dans une lignée intéressante dont je ne soupçonnais pas l'existence, mais aussi parce que la psychanalyse de ce pays a eu une incidence directe aussi bien sur la façon de faire de la psychologie de la religion que sur la place qu'a pris Lacan en France. L'intérêt pour la psychanalyse date du début du XXème siècle, quand l'Université libre d'Amsterdam, d'obédience calviniste très stricte (pas « hervormd » mais « ge-refor-meerd ») établit en 1907 la première chaire en psychiatrie avec le psychanalyste Leendert Bouman comme titulaire. On était attiré par Freud parce que celui-ci semblait proposer une théorie permettant de réfuter le matérialisme positiviste. Sans que le phénomène prenne de l'ampleur, plusieurs théologiens se sont penchés sur la pensée de Freud jusqu'à ce que Gérard Van der Leeuw, professeur de théologie à Groningue et fondateur de la phénoménologie de la religion, se décide à mettre son meilleur doctorant, Fokke Sierksma, sur le sujet et à inviter Philip Rieff à Groningue - des initiatives qui furent malencontreusement interrompues dû à la mort prématurée de Van der Leeuw en 1950. Fokke Sierksma (1917-1977) de souche protestante frisonne mais libre-penseur, voir athée, déclencha ensuite un débat sur la projection religieuse avec sa thèse 'Freud, Jung et la religion' (1950) ainsi qu'avec son livre 'La projection religieuse' (1956). Le professeur de religion Han Fortmann, que l'université de Nimègue venait de nommer, se sentit obligé de répondre à cette attaque et mit toutes ses forces à rédiger une œuvre en plusieurs volumes intitulée: En voyant l'invisible qui donne un aperçu de plusieurs écoles psychanalytiques en focalisant tout sur le thème de la projection. Ces livres détermineront pour longtemps la façon dont les doctrines psychanalytiques seront perçues aux Pays-Bas.

Quant au rapport entre les Pays-Bas et Lacan: revenons aux années 1953. Lacan donne en juin sa démission de la Société psychanalytique de Paris, dont il était devenu président en janvier de cette année, et il rejoint la Société française de psychanalyse. La Société Internationale de Psychanalyse (l'IPA) envoie une commission à Paris pour examiner la situation. Le président de cette commission est Donald Winnicott et un des membres la néerlandaise Jeanne Lampl de Groot. Cette dernière n'est pas n'importe qui: analysée par Freud lui-même, amie d'Anna Freud, une des fondatrices de la Société : psychanalytique des Pays-Bas, elle fait le poids. Et c'est elle qui se charge particulièrement de cuisiner Lacan et de voir si cette nouvelle société dissidente qu'est la Société française de psychanalyse peut être admise au sein de l'IPA.

Winnicott semble avoir été plus enclin à la tolérance, mais elle pas du tout. Et on connaît la suite: l'IPA exige que Lacan et Dolto soient démis de leurs fonctions, ce qui ne peut bien sûr pas être accepté.

Donc, on le voit, le point de départ pour s'intéresser à la psychanalyse à partir de problèmes religieux était fort différent au Nord et au Sud, et un psychologue de la religion qui va se faire former chez Lacan en 1954 ne pouvait qu'y être que mal vu. Je me rappelle en effet des temps où entre Nimègue et Louvain il y avait une « entente cordiale », sans plus. Mais je ne suis pas ici pour faire la petite histoire de la psychologie de la religion. Revenons à l'essentiel. En schématisant on pourrait dire que dans les pays latins, catholiques, c'était la culpabilité et le sexe qui faisaient problème. Là on aspirait à ce qu'une parole libératrice fût prononcée sur eux. Au Nord protestant, en revanche, c'était la question de la projection qui semblait mettre en péril l'existence de Dieu et de la valeur des professions de foi.

Résultat: la psychologie de la religion des Pays-Bas se mit à s'intéresser à l'œuvre de Winnicott, plus spécialement à sa théorie du phénomène transitionnel dans l'expérience de la réalité, théorie qui deviendra très populaire lors de la publication de son *Playing and Reality* (1971). Cette théorie permettait de donner une caution psychanalytique à la conception que les représentations religieuses pouvaient avoir du sens et être d'une certaine façon « véridiques » sans être du même ordre de la réalité « pure extériorité » telle que l'esprit scientifique la concevait. Cette recette fit fortune et fit le tour de la planète, grâce à Paul Pruysser, un néerlandais qui propagea la psychologie de la religion aux États-Unis. De nos jours il semble souvent incongru de ne pas allier psychologie de la religion et théorie de la relation d'objet façon Winnicott.

Et c'est bien du même Winnicott que celui qui a présidé la commission qui devait poser l'anathème sur Lacan dont il s'agissait. Et là, plusieurs fils se croisent. Quand Ver-gote se mit à faire de la psychologie de la religion, c'était l'expérience religieuse qu'il prit comme fil conducteur de sa recherche. C'était exactement le problème que son collègue Fortmann de Nimègues, nommé en 1956, c'est-à-dire à peu près en même temps que lui comme lui. Mais Vergote ne se focalisera pas sur le problème de la projection: ce sera le concept de l'ordre symbolique qui le guidera pour analyser la façon dont les différents sujets peuvent adhérer - ou refuser d'adhérer - à la religion qu'il faut, d'après lui, comprendre comme un ordre symbolique particulier. Et c'est exactement le point où Lacan s'opposait à Winnicott.

Les ambiguïtés de l'ordre symbolique

Je crois qu'il est inutile de ressasser tout ce qui a été dit sur le concept de l'ordre symbolique. L'essentiel est bien connu. Lacan s'appuie

sur la sémiotique et plus particulièrement sur l'œuvre de R. Jakobson pour affirmer avec force que, pris isolément, un symbole ne signifie rien. Le symbole ne prend de la signification qu'en renvoyant à d'autres symboles. Il n'y a donc pas lieu d'essayer de saisir la symbolique de l'eau, la symbolique du feu, la symbolique de la souillure, etc. La base psychanalytique de cette assertion est claire: il faut pouvoir comprendre le déplacement, mécanisme fondamental de l'obsessionnel qui utilise le fait que les symboles s'enchaînent pour se convaincre que son désir est ancré ailleurs qu'il ne l'est vraiment. Cet enchaînement des symboles fait aussi comprendre l'importance prise pour le schizophrène de sa Wortsalat, sa « salade de mots », où un mot en appelle un autre mais où le processus déraile.

Pour la conception de la religion, cela avait une grande conséquence. La phénoménologie de la religion partait justement de certains symboles isolés, considérés comme centraux, pour y trouver grâce à une « réduction eidétique » une signification transculturelle. Par exemple, on essayait d'en saisir le sens originaire et profond en s'imaginant différentes situations où on pouvait faire une expérience de ce qu'était l'eau. Cela fait, on avait l'impression de comprendre pourquoi des rites baptismaux étaient présents dans tant de cultures différentes. C'est une façon de procéder qu'on retrouve chez M. Eliade et G. Ba-chelard. C'est la façon dont P. Ricoeur comptait procéder quand il cherchait la signification originelle de la souillure comme entrée à « la symbolique du mal ». Son propre apport, croyait-il, était d'ajouter une conception de l'efficacité du symbole à cette analyse phénoménologique. Il ne fallait pas seulement faire une archéologie du passé mais ouvrir aussi des perspectives sur l'avenir. Inspiré par la pensée de Hegel qui était entrée en France, il entrevit une « poétique » du symbole, comme il disait, une efficacité du symbolique qui mènerait l'homme à un plus haut niveau de spiritualité, et c'est cela qu'il annonçait en écrivant « le symbole donne à penser ». Mais sous l'influence de Lacan, expliqué par de Waelhens et Vergote et malgré l'horripilation causée par le personnage et le sectarisme de son entourage, Ricoeur comprit qu'il faisait fausse route. Il passa donc à la problématique de Temps et récit.

Vergote avait directement saisi l'importance de cette nouvelle approche du symbolique en matière de religion. C'est l'armature d'un de ses livres le plus connu: Dette et dé-sir. Ce qu'il analyse en somme, ce sont deux modes d'investissement du « système de représentations et pratiques religieuses », si je puis m'exprimer ainsi pour bien souligner de quoi il s'agit. Il montre comment l'obsessionnel d'une part et l'hystérique de l'autre peuvent utiliser les matériaux offerts par la religion dans l'optique de leur propre structure psychologique. Le livre est donc d'abord une analyse psychologique fort bien faite de la structure obsessionnelle et hystérique avec une longue discussion sur la normalité psychologique. Ce qu'on y trouve pas, en revanche, c'est une analyse qui se penche sur les différents éléments qu'on distingue traditionnellement dans la religion et

dont on peut se demander s'ils sont nécessairement liés les uns aux autres: foi, croyance, éthique, spiritualité et, surtout, direction spirituelle, c'est-à-dire façons d'influencer les « fidèles » dans un contexte religieux. On n'y trouve pas, non plus, une réflexion poussée sur les évolutions récentes en matière de religion qu'on expédie souvent bien vite dans le fourre-tout qu'est le terme de « sécularisation ».

Dans l'analyse des phénomènes culturels et religieux, on a donc souvent employé la conception lacanienne de l'ordre symbolique pour affirmer le caractère sui generis du domaine religieux et on a cru que la division entre laïcité et religion n'était que la persistance de la dichotomie du sacré et du profane dont R. Otto avait bien formulé les contours. On n'a pas vu - ou pas voulu voir - que le sacré primitif ne concevait pas le profane comme quelque chose de « hors du religieux » et donc de laïc; on n'a pas vu que la laïcité était quelque chose de radicalement neuf et qu'en Europe, la sécularisation procédait en fait d'une déchirure de ce tout complexe qu'était la culture judéo-helléno-chrétienne: les lambeaux obtenus ne correspondent en rien à du sacré et à du profane originaires.

L'ordre symbolique a aussi été source d'un autre malentendu. Les éléments de l'ordre se renvoyant sans cesse aux autres, on a souvent présenté la religion comme faisant un tout, se différenciant en tant que tout aussi bien des autres religions de ce qui n'était pas religion. De là il n'y avait qu'un pas à faire pour dire qu'en matière de religion il fallait prendre tout ou rien, et que celui qui picorait par-ci par-là quelques éléments épars de ce qu'on peut trouver en matière de religion n'était pas un vrai croyant. Le lacanisme pouvait servir de couverture à de l'intégrisme rampant. Venant de ce côté, j'ai par exemple entendu dire que les jeunes d'aujourd'hui qui « bricolent » leur religion ne seraient pas religieux.

Bref: il nous reste à comprendre, et bien de notre point de vue particulier qu'est celui d'europpéen, ce qui se passe sous le couvert du terme de sécularisation.

Le triomphe de la religion ?

Et là, je dois l'avouer, le Discours aux catholiques (1960) de Lacan m'a surpris par sa clairvoyance. Il y déplore le système belge avec ses deux réseaux d'enseignement. Ils font que ce qui a trait à la culture religieuse de l'Europe soit soustraite à l'enseignement public et à la réflexion de chaque citoyen, indépendamment de son affiliation ecclésiastique. Je cite (pp. 28-29):

Il s'est ainsi répandu une sorte de division étrange dans le champ de la vérité. Je dirai quant à moi - et le moins que l'on puisse dire est que je ne professe aucune appartenance confessionnelle - qu'une épître de saint

Paul me paraît aussi importante à commenter en morale qu'une autre de Sénèque. Mais je ne suis pas sûr que l'une et l'autre ne perdent l'essentiel de leur message à n'être pas commentées dans le même lieu.

Autrement dit, connoter un domaine d'être à celui de la croyance, pour autant qu'il en soit ainsi, ne me paraît pas suffire à l'exclure de l'examen de ceux qui s'attachent au savoir.

Autre chose qui m'a surpris c'est l'insistance de Lacan sur l'importance, non seulement du phallus, mais de toute la sexualité polymorphe, dans la relation d'objet qui est si présente dans le religieux. Il reprend là ce qu'il avait dit dans son Séminaire 6: La relation d'objet (1956-1957), où il discute de l'objet transitionnel selon la conception de Winnicott et la façon dont on emploie cette théorie pour dire du bien de la religion. Dans les pays anglo-saxons on ne voit que ça: la religion se porte garante du sentiment de sécurité que l'enfant a reçu de sa mère; elle remplace le nounours qui nous consolait quand notre mère nous abandonnait. Dès lors, plus de choses angoissantes dans la religion: on peut oublier les sacrifices, les rites sexuels et douloureux. Et là, Lacan a à juste titre insisté sur le fait que l'érotisme, dans sa polymorphie, essaye de conjurer le rapport à la Chose dont on a tant de mal à se séparer. On aurait pu croire que cela amorcerait une réflexion sur la polymorphie du sexe et de la religion ainsi que sur les rapports entre violence, sexe et religion.

Pourtant, malgré plusieurs appels à Sade, cela a manqué. Dans son Discours aux catholiques Lacan déplore la façon dont la bonne pensée psychanalytique a assigné à chaque orifice du corps humain son correspondant et lui a donné une valeur dont on peut aisément faire un discours très pastoral. Bouche, anus et pénis deviennent ainsi « relation vorace, relation rétentive, ou encore [...] relation oblatrice, qui s'avérerait l'avènement idyllique de la relation génitale ». On ne peut que penser aux œuvres d'A. Jeanneret et de H. Van Lier, si populaires dans ces temps là. Lacan poursuit en ajoutant:

Hélas, est-ce au psychanalyste de refouler la perversion foncière du désir humain dans l'enfer du pré-génital comme connoté de régression affective ? Est-ce à lui de faire rentrer dans l'oubli la vérité avouée dans le mystère antique, que « Éros est un Dieu noir » ?

Le problème est bien là: comment l'érotisation du corps se passe-t-il et aide-t-il à dépasser l'angoisse primitive liée à l'appartenance à la Chose ? Et comment - surtout - cela se retrouve-t-il dans le vécu de la religion des adultes ? À quels fanatismes cela donne-t-il lieu, par exemple ? Il y a bien sûr l'œuvre de Dolto qui a creusé cette problématique pour les enfants, mais quand on parle dans son sillage de religion, c'est souvent uniquement dans l'optique de la séparation de la mère qu'on en traite,

comme chez M. Balmory. Mais à propos du vécu adulte de la religion, de cet Éros qui est un Dieu noir, Lacan non plus n'en dit pas grand chose. Il y aura bien sûr le Séminaire 20: Encore (1972-1973), où il parlera de la jouissance de la femme qu'il rapprochera de la mystique, mais ce dernier phénomène n'est précisément pas la façon dont la majorité des gens d'aujourd'hui vivent la religion. Et quand en 1974 il donne son interview sur Le triomphe de la religion, c'est pour affirmer que « Si la psychanalyse ne triomphera pas de la religion, c'est que la religion est increvable. La psychanalyse ne triomphera pas, elle survivra ou pas ». Pourquoi ? Parce que la religion donne « du sens »: « Ils sont capables de donner un sens vraiment à n'importe quoi. Un sens à la vie humaine, par exemple ».

Ce sens, qui n'est pas celui donné par l'ourson du basic trust de Winnicott, mais celui du Dieu noir, nous n'en parlons guère en psychanalyse. Bien sûr, en passant, nous sourions quand nous voyons des Saint-Sébastien trop beaux et langoureux, qui prennent dans notre auto perception de tolérance le pendant de la Sainte Thérèse du Bernin dont le pied frétille si bien dans le musée de l'érotisme à Paris. Mais nous sourions moins quand The Passion of Christ de Mel Gibson passe dans les salles et nous préférons passer à côté. Relisons Femmes de Sollers, lisons Houellebecq ! Car, devant le spectacle si affligeant de l'Église catholique et romaine - la seule vraie religion, d'après Lacan - qui s'entortille dans l'Éros noir des soutanes retrouvées, ne disons-nous pas trop vite: « Ça va, on a compris » ?

. « Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens » (1912), Ges. Werke VIII, pp. 78-91. Trad. fr.: Oeuvres complètes, vol. XI.

. Titre du film célèbre de Jean Eustache, 1973.

. Le groupe The Revolutionary Army of the Infant Jesus, qui comptait deux professeurs d'université parmi ses membres, a sorti les CD's suivants: The Gift of Tears (1988), Mirror (1991) et Paradise (1996).

. J. Lacan, Le triomphe de la religion, Paris, Seuil, 2005.

. W. Sengers, J. Gottschalk, Th. Beemer, « De vraag van de homofiele medemens », Tijdschrift voor Theologie 7 (1967) 141-175.

. En fait, il n'y avait à l'origine qu'un comité organisant des « Congrès internationaux de psychothérapie et de psychologie clinique ». L'organisation comme telle n'a été fondée qu'en 1960 et a depuis biffé la

mention « catholique » qui faisait à l'origine partie de son nom. Je répète ma dette à C. Degive pour le travail qu'elle a fait comme archiviste de l'A.I.E.M.P.R. et je renvoie avec plaisir au dossier, malheureusement hors-commerce, qu'elle a fait parvenir aux membres sur l'origine de leur association.

. Allocution de Pie XII aux participants du 5ème congrès catholique international de psychothérapie et de psychologie clinique, le 13 avril 1953. AAS, 45, 1953, 278-286.

. Paris, 1954.

. Voir l'article qui en est le résumé: « L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 28 (1952), pp. 5-23.

. Het wilsrealisme in de filosofie van Thomas van Aquino: studie van Thomas' wilsfilosofie in de thema's van het transcendentaal goede, de streving en de liefde, *Doct. Phil*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 228 pp., 1954.

. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*. Vol. I: L'homme faillible, Paris, Aubier, 1960; vol.II: La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960.

. Pour plus de détails, voir mon article « The Failure of Second Naivete. Some Landmarks in the French Psychology of Religion », in: J.A. Belzen (Dir.), *Aspects in Context. Studies in the History of Psychology of Religion*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2000, 235-279.

. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*. Vol. 2: La bataille de cent ans, Paris, Seuil, 1986, 217. G. Lemercier & F. Verny, *Dialogues avec le Christ*, Paris, Grasset, 1966.

. C'est surtout M. Oraison qui s'est attelé à la critique de la morale sexuelle telle qu'elle était prônée par le Vatican. Pour le célibat voir par ex. M. Bellet, *La peur ou la foi: une analyse du prêtre*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1967. G. Bonnet, *Pourquoi je pars. Un prêtre en psychanalyse*, 2ème ed., 1969.

. P. Moyaert, De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde, Nimèques, SUN, 1998. P. Vandermeersch, La chair de la passion. Une histoire de foi: la flagellation, Paris, Cerf, 2002.

. Il était en effet l'auteur du Traité de sexologie normale et pathologique, Paris, Payot, 1933, plusieurs rééditions.

. Je fais bien sûr allusion au fait qu'en confession certains cas étaient « réservés » à des confesseurs spécialement mandatés.

. F. Benslama, La psychanalyse au risque de l'islam, Paris, Aubier, 2002, rééd. chez Flammarion (Champs 569).

. Il s'agit bien sûr du rapport de R. Debray sur L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque, de février 2002.

. Ph. Sollers, Femmes, Paris, Gallimard, 1983, p. 363, Réédit.: Folio 1620, p. 427.

. J'emploie ce terme pour ne pas devoir discuter des différences entre extrémisme, intégrisme et fondamentalisme.

« Juif avec les juifs, Grec avec les Grecs, psychanalyste avec les psychanalystes », 11ème congrès de l' A.I.E.M.P.R. à Anvers, 23-26 août 1990, in: Rendre présent l'invisible? XI Congrès A.I.E.M.P.R., Antwerpen, 't Stille Pand, 1990, 211-219.

. Paris, Aubier, 2005.

. Publiée sous le titre Phaenomenologie der religie en complexe psychologie, Assen, van Gorcum, 1950.

. F. Sierksma, De religieuze projectie. Een antropologische en psychologische studie over de projectie-ver-schijnselen in de godsdiensten, Delft, Gaade, 1956.

. Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarne-ming en de zogenaamde religieuze projectie, Hilversum, Paul Brand, 3. vol. dont le 3ème en 2 tomes, 1964-1968.

. Londres, Tavistock Publications, 1971.

. J.-M. Jaspard, « Pourquoi les hommes sont-ils religieux, si ce n'est par besoin? Histoire d'une déjà longue enquête menée par A. Vergote », in : Over de grens. De religieuze « behoefte » kritisch onderzocht, Leuven, Leuven University Press, 1987, 1-18.

. Je passe ici le problème pourtant fondamental que dans la sémiotique le signifiant est un phonème et non pas un mot, alors que c'est sous cette dernière forme qu'on le trouve fréquemment employé quand on traite de l'ordre symbolique.

. Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique. Paris, Seuil, 1978.

. pp. 34-39, 125-127.

. p. 57.

. A. Jeannière, Anthropologie sexuelle, Paris, Aubier-Montaigne, 1964. H. Van Lier, L'intention sexuelle, Tournai, Casterman, 1968.

. p. 58.

. p. 79.

. p. 80.

. «La vraie religion, c'est la romaine. Essayer de mettre toutes les religions dans le même sac et faire ce qu'on appelle de l'histoire des religions, c'est vraiment horrible. Il y a une vraie religion, c'est la chrétienne. Il s'agit simplement de savoir si cette vérité tiendra le coup, à savoir si elle sera capable de sécréter du sens de façon à ce que l'on en soit vraiment bien noyé.» Le triomphe de la religion, p. 81.

© AIEMPR.org