

## **Cycle Psychanalyse et Spiritualités Lyon**

samedi 7 janvier 2006

### **Thème Le Besoin de croire**

**A partir du livre de Sophie de Mijolla-Mellor,**

**Le besoin de croire - Métapsychologie du fait religieux, Dunod 2004**

Introduction de Marc Bonnet

Ma chère Sophie, chers amis,

En ouverture de cette après-midi de travail sur ton ouvrage *Le besoin de croire*, je rappellerais d'abord que peu avant sa parution, il y eut ton invitation généreuse à participer au numéro de *Topique*<sup>1</sup> sur le thème des Spiritualités, puis le colloque des auteurs rassemblés à Jussieu en septembre 2004 pour une passionnante journée d'échanges et de travail. Il convient de rappeler que ce qui, à mon avis partagé par d'autres collègues, te caractérise, c'est non seulement ta capacité d'innover en dehors des sentiers rabattus de la psychanalyse mais d'ouvrir des voies nouvelles et d'engager d'autres à les suivre avec leur propre questionnement.

Il est vrai que l'on risquait de demeurer frileux dans nos officines psychanalytiques avant d'oser emprunter le chemin des spiritualités. Lorsque j'ai proposé ce thème de travail au cours d'une rencontre régionale des participants et des membres du Quatrième Groupe, la première intervention d'une de nos collègues consista dans l'exclamation aussi pertinente que suivante : « *Voilà t'y pas, qu'il nous vire curé !* ». Le ton était donné et pourtant, il ne s'agissait pas d'une quelconque prise de position confessionnelle mais plutôt de questionner l'enfermement possible dans une rationalité vers lequel pouvait nous avoir entraîné une certaine lecture de l'œuvre de Freud entre autres. Il est vrai qu'il est courant que nombre de psychanalystes confondent allègrement religion et spiritualité et se fait un point d'honneur de croire que leur analyse personnelle les aurait définitivement dégagés de toute contrainte religieuse voire spirituelle pour ne pas dire mentale ! Enfin, tout de même, cela prend des tournures de déni quand on reconnaît le caractère religieux de certaines chapelles analytiques, les élans dogmatiques de certains d'entre nous et le fait que nous soyons tous concernés par la vie psychique. Il était aussi important en articulation à l'actualité du travail de culture de questionner la reviviscence de formes diverses et variées de spiritualités. Une dizaine de collègues ont manifesté leur intérêt pour une telle recherche ce qui nous a permis de constituer un groupe de travail que j'anime avec Marie Aguera. Ce groupe s'est déjà réuni à 3 reprises en poursuivant l'objectif de proposer des rencontres élargies sous forme d'un cycle

<sup>1</sup> *Spiritualités*, TOPIQUE N°85, Le Bouscat, L'esprit du Temps, 2004

sur le thème **Psychanalyse et spiritualités** dont cette après midi de travail constitue la première manifestation. Ton livre, Sophie nous a permis de débattre entre nous sur la problématique de la croyance dans le registre de la métapsychologie. Aujourd'hui, un certain nombre de collègues participants à ce groupe vont intervenir en réaction à certaines parties de ton livre, chacun le faisant à la manière de son appropriation subjective dans le souci de confrontations critiques avec toi et avec le public qui nous fait le plaisir de sa présence. Nous avons organisé cette prise de parole selon trois axes de questionnement qui figure sur le programme détaillé qui vous a été distribué à l'entrée et que je vais rappeler :

Première Partie : Le besoin de croire renforce t'il le narcissisme du sujet ? Sous quelles formes ? Par quels moyens ? Interventions de Bruno Fabre et Robert Dubanchet. Réactions de Sophie de Mijolla et discussion générale.

Une partie intermédiaire au sens de Winnicott qui pourrait se formuler dans les termes : *Mais si le besoin de croire n'était après tout qu'un besoin d'illusion ?* Ce qui nous permettra d'écouter Pascal Herlem. Nous ferons après la réaction de Sophie et la discussion, une pause.

En Deuxième partie : Nous nous poserons la question suivante : *Le besoin de croire anime t-il et comment la capacité de penser ?* En écoutant les propositions formulées par Marie-Catherine Lavaud, Marie Aguera, Zohra Perret. Réactions de Sophie de Mijolla et discussion générale.

#### Réponse de Sophie de Mijolla Mellor :

Je vous remercie de m'avoir invitée à cet après-midi de travail avec vous et avant de réaliser cet exercice réactif, je tenais à vous dire la logique de mon parcours. En ce qui me concerne l'effondrement des certitudes est le temps initial du plaisir de penser. Cela a été le départ de mon travail sur la sublimation avec le choc entre la formation de philosophe et la psychanalyse. Comment peut-on analyser les bases pulsionnelles du désir de la philosophie ? Le sujet est immense et la question du croire est en germe dans la question du savoir. Le développement de cette interrogation et le renouveau du fait religieux en lien avec la dimension du politique permet de se confronter avec d'autres comme ici.

Première partie : le besoin de croire renforce-t-il le narcissisme du sujet, sous quelles formes ? Par quels moyens ?

#### Questionnement soutenu par Bruno FABRE

Dans la première partie de votre livre, au chapitre « source et genèse du besoin de croire », vous questionnez le « cramponnement au père » dont Freud fait le noyau du fait religieux et nous même restons en « suspend », gêné par cet élément univoque qui réduirait le fait religieux comme opposition au pulsionnel. C'est sur cette « nécessité de ramener au père » que nous souhaiterions vous interroger. Votre hypothèse (formulée p.120) nous ramène en fait, davantage vers l'archaïque : *« L'une des plus importantes sources du besoin de croire n'est ni la culpabilité à l'égard du père, ni le désir d'être protégé par lui, mais le besoin d'établir une contre-force opposable à la mélancolie, née de la perte des illusions à la fois sur l'omnipotence narcissique infantile et sur les capacités parentales à*

*réaliser un tel idéal. »*

Voilà une source qui pourrait rejoindre la manière dont Béla Grunberger<sup>2</sup> traite lui aussi la question du « *sentiment océanique* ». Il évoque le narcissisme prénatal comme une « *coenesthésie parfaite et harmonieuse d'où résultent une sensation de félicité totale* ». Sentiment de l'infini dans l'univers illimité du liquide amniotique, ce narcissisme est aussi caractérisé par l'absence totale de relation objectale. La recherche post natale de ce narcissisme pur, objectivement perdu, constituerait pour lui le problème humain essentiel du besoin de croire. En précisant que ce narcissisme primaire a pu ignorer l'irruption du pulsionnel et de la réalité qui signifierait la différence, il souligne aussi à quel point ces irrptions vont traumatiser le narcissisme.

Ne pouvant ignorer toutefois la réalité, chacun, pour sauvegarder son narcissisme, trouverait une assise dans la croyance. Croire serait prendre pour réel le contenu d'une illusion narcissique ! « *Croire procède d'un fantasme qui satisfait le narcissisme dans sa totalité. C'est pourquoi la foi tend, comme le narcissisme, à l'absolu... La foi, c'est une projection de la toute puissance divine de soi narcissique sur une figure, une idée, un dieu...* ».

La religion apparaît ainsi comme tentative de trouver l'idéal en soi, comme restauration du narcissisme illimité. Mais cette approche nous conduit hors du cadre de la théorie des pulsions et fait poser la question du virage brutal (bifurcation vers la détresse infantile et de son besoin d'être protégé par le père) que prend Freud pour rendre compte du fait religieux et ignorer ce sentiment océanique. Peut-être est ce par crainte de se compromettre avec un sentiment qui lui semblait toucher à la mystique, à moins que se soit pour une autre raison qui n'est pas que liée à ses difficultés avec Jung et qui reste une interrogation sur laquelle on aimerait que vous poursuiviez le questionnement. Par ailleurs et sur un autre versant on pourrait s'interroger sur le fait que les religions ont quelque chose à voir avec la nostalgie qui peut être celle de ne pas faire un avec l'être aimé, qui est d'abord la mère. Ceci nous éloigne autrement du « *cramponnement au père* ». Attaché à la mère pour ce qu'elle offre, l'homme pourrait être attiré par un dieu qui représente toutes les valeurs désirées dans l'attachement. La prédominance des valeurs maternelles détermine le vecteur d'attachement personnel et donc également religieux.

Freud nous a habitués à un dieu-père et pourtant dans de nombreuses religions dieu à des attributs maternels (sein, lait, matrice...). Les religions dans leur historicité ont d'abord été le plus souvent un retour au maternel (déesses mères primitives), le féminin apparaissant au cœur de la religion à cause de l'acte de création et de la question de la fécondité. Au cours du colloque que vous avez organisé sur « *Les monothéismes* » à Paris en septembre 2005 les échanges soulignaient que se sont imposées, à la conscience religieuse de l'homme, d'abord les figures maternelles, des déesses. L'humanité serait ainsi passé d'un polythéisme avec ces figures féminines à un monothéisme résolument masculin ; la relation à un dieu-père est alors tardive et naît dans le judaïsme que sept siècles environ avant Jésus-Christ. Tout ceci s'accorde donc mal avec le présumé freudien qui ne prend d'ailleurs en compte que la culture religieuse

---

<sup>2</sup> Grunberger B., 1997, Narcissisme, christianisme, antisémitisme Paris, Actes Sud, 1997

occidentale. « Dieu est un père exalté, la nostalgie du père est la racine du besoin religieux ». Pourquoi et comment ne pas penser aussi à cette idée que les religions seraient construites sur un refoulé qui est le maternel ?  
Je vous remercie.

### Questionnement soutenu par Robert Dubanchet

#### Narcissisme originel, finitude et besoin de croire

Merci pour votre travail et votre livre. J'avoue qu'à sa lecture, la confusion s'est installée en moi : croyance, spiritualité, religion, Dieu, mystique, foi, besoin de croire.... Je vais donc me contenter d'évoquer trois points, assortis de questions, qui sont en écho à votre livre.

#### Le premier point est la question du narcissisme originel

Bela Grunberger dans son livre <sup>3</sup>Narcisse et Anubis (1989) insiste sur l'origine prénatale du narcissisme. Il propose, je cite : « Durant la vie intra-utérine, l'autosuffisance objective et subjective de l'infans est en fait assurée par la mère. Ses besoins sont satisfaits. Il est dans un état où le temps et l'espace n'existent pas. L'engramme de cet état existe en nous sous formes de traces inconscientes qui réapparaissent dans l'idée de Dieu, dans les différentes mystiques, dans le « sentiment océanique », dans l'élation que procure la contemplation des œuvres d'art ou la plongée dans le monde de la musique, dans la croyance en un paradis perdu, en un âge d'or, etc... ». Ce vécu pré-natal n'est pas « perçu » ou mémorisé, précise-t-il, mais « enregistré » sur un certain mode. Cette théorie du narcissisme originel postule donc une dimension psychique échappant au cadre purement pulsionnel. C'est une théorie bio-analytique pour reprendre le terme de Ferenczi. Je me réfère aux hypothèses de Ferenczi sur la vie intra-utérine (Thalassa<sup>4</sup>, 1924). Freud<sup>5</sup>, en 1921, dans « Psychologie collective et analyse du Moi », dira : « C'est ainsi que la naissance représente le passage d'un narcissisme se suffisant absolument à lui-même à la perception d'un monde extérieur variable et à la première découverte d'objets ». Dans votre ouvrage, page 21, je vous cite : «...on peut aussi concevoir le sentiment océanique comme la trace d'un vécu archaïque, perception du monde et de soi-même qui n'est pas la conséquence d'un manque, mais la suite de l'omnipotence narcissique des premiers temps de la vie. » Hypothèse que vous reformulerez page 120 : « Une des plus grandes sources du besoin de croire serait le besoin d'établir une contre-force opposable à la mélancolie, née de la perte des illusions à la fois sur l'omnipotence narcissique infantile et sur les capacités parentales de réaliser un tel idéal. » Marc Bonnet dans un article récent<sup>6</sup> sur la mélancolie évoque une potentialité mélancolique organisée sur la base du narcissisme pré-spéculaire marqué d'un mouvement auto-centré de type anobjectal.

<sup>3</sup> Grunberger B., 1989, Narcisse et Anubis, Paris, Des Femmes, 1989

<sup>4</sup> Ferenczi S., (1924), Thalassa. Essai sur la théorie de la génitalité. OC3, Paris, Payot, 1974

<sup>5</sup> Freud S., (1921), Psychologie des masses et analyse du moi, OC XVI, Paris, PUF, 1991

<sup>6</sup> Bonnet M, 2005, La mélancolie, Contributions inédites Site <http://quatrieme-groupe.org>

Les sources, les origines du besoin de croire se situeraient donc dans ces premiers moments de la vie psychique. Le besoin de croire ne fonctionnerait-il pas alors que pour satisfaire ce narcissisme originel infantile ? Peut-on faire référence à la monade psychique, telle que l'a définie par Cornélius Castoriadis <sup>7</sup> ? Peut-on parler de « résurgences » de ces premiers temps psychiques qui trouveraient dans les remaniements ultérieurs de la psyché, et en particulier dans ce besoin de croire, une issue, une socialisation ? Nous voilà, me semble-t-il confronté à une théorie des origines de la psyché.

### Le deuxième point est la question de la Socialisation de la psyché

Comment un nourrisson de quelques kilos deviendra-t-il un « sujet pensant et parlant ? » « Il ne suffit pas de produire de la chair humaine, écrit Pierre Legendre<sup>8</sup>, encore faut-il l'instituer ». Le prodigieux équipement pour la vie que chaque enfant apporte avec lui ne suffit pas à le faire advenir sujet de sa propre existence. Ce sont les institutions humaines, et entre autres les religions, et, avec elles, les grands récits qui les portent, qui participent à la différenciation subjective. L'individualité d'un être, pour devenir subjectivement viable, doit être instituée, humanisée. Le lien du sang ne suffit pas à produire du sujet. Marie Balmary<sup>9</sup> le dira autrement : « L'humanité n'est pas héréditaire ». L'enfant est rattaché à la famille, elle-même rattachée au social par les institutions, lesquelles sont rattachées à ce qui les dépasse. Ce qui les dépasse, ce peut être la loi divine, Dieu, une fiction totémique, les grands mythes vitaux, la République, le peuple... Il y aurait donc nécessité d'un « tiers-état », d'un « tiers absolu » qui nous dépasse et cette instance serait indispensable à la différenciation humaine et à la « mise au monde du sujet ». Le contrat narcissique proposé par Piera Aulagnier<sup>10</sup> (1975) pourrait être pensé dans une perspective proche. Les prémisses de ce contrat sont annoncées par Freud<sup>11</sup> dès 1914, dans "Pour introduire le narcissisme". Freud, nous parle d'un double statut narcissique de l'individu qui le conduit à mener une double existence : "En tant qu'il est à lui-même sa propre fin, et en tant qu'il est membre d'une chaîne à laquelle il est assujéti contre sa volonté ou du moins sans l'intervention de celle-ci". Dans cette perspective, Piera Aulagnier précise que « l'investissement narcissique qui, chez chaque individu, rend possible l'accomplissement de sa propre fin, ne peut être vraiment soutenu que pour autant que la chaîne sociale et intergénérationnelle, dont le sujet est membre et partie prenante, investit narcissiquement ce sujet comme porteur d'une continuité de l'ensemble ». Comment sommes-nous nommé et inscrit dans le monde ? Le monde n'est-il pas déjà présent en ces tous premiers instants de la vie ? Ce besoin de croire ne s'enracinerait-il pas alors dans cette nécessité d'un « tiers-état », d'un « tiers absolu » qui nous dépasse ? « Tiers-état, tiers absolu » qui institue, qui différencie et qui participe donc à la socialisation de la psyché. Le besoin de croire nous permettrait-t-il pas alors subjectivement « d'être au monde » ?

<sup>7</sup> Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975

<sup>8</sup> Legendre P., *L'inestimable objet de la transmission*, Paris, Fayard, 1985

<sup>9</sup> Balmary M., *La Divine Origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset, 1993

<sup>10</sup> Castoriadis-Aulagnier, 1975, *La violence de l'interprétation*, Paris, PUF, 1975

<sup>11</sup> Freud (1914) Pour introduire le narcissisme, in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1977

### Le troisième point est la question du sens et de la finitude

« Quoiqu'il dise ou qu'il taise, cet étrange vivant qu'est l'homme ne cesse de répondre au monde et de répondre au monde en lui donnant ou en lui demandant un sens, voire un sens qui précède tous les sens qu'il peut lui donner ou lui demander. Plus on paraît en épuiser le sens en le rendant à la science, plus forte encore s'en expose la demande insatisfaite... » (Fragment d'argument d'un colloque récent qui a eu lieu à Lyon, dont le thème était : Dieu, une illusion sans fin). Le vide, et en particulier le vide de sens est inconfortable, voir insoutenable. Vide de l'impensé, de l'impensable, de l'insensé (ce qui échappe au sens), l'irreprésentable (lorsque nous sommes en présence du corps d'un proche, d'où la vie s'est retirée). Besoin vital de sens. L'expérience de la mort doit être déniée parce qu'elle est irrationnelle et incompréhensible. Comme l'écrit Jankélévitch, que vous citez dans votre livre : « La pensée a beau reprendre son élan pour tenter de faire de la mort un objet, elle ne parvient pas à l'enserrer et elle glisse, impuissante, sur ce monstrueux a priori » (page 34). Cornélius Castoriadis le dit autrement « Peut-être que la peur de la mort est la pierre angulaire des institutions. Non pas la peur d'être tué par son voisin, mais la peur, tout à fait justifiée, que tout, même le sens, se dissoudra ».

La finitude fait partie de la condition humaine, ce qui est irrecevable pour le narcissisme. Le besoin de croire, dans sa dimension religieuse, mais également profane, répondrait, ou tenterait de répondre, d'une part à cette nécessité de produire du sens, mais également à supporter la souffrance liée au vide. Le besoin de croire ne serait-il pas alors un rempart contre l'absurde, contre l'insensé, contre l'irreprésentable de la mort ? J'oserais d'autres hypothèses avec d'autres termes, entre autre celui de « mystère ». Comment répondre « aux mystères de la vie », aux « mystères du monde, de l'univers », au « mystère de l'existence même ». Mais là, il me semble que nous nous éloignons de la psychanalyse, nous rejoignons alors la philosophie et la métaphysique, mais ceci est un autre débat.

### Echos du débat

Sophie de Mijolla Mellor dans sa réaction aux deux exposés précédents, note tout d'abord que la problématique du renforcement du narcissisme par le besoin de croire ne lui paraît pas pertinente. En effet, elle pense que le besoin de croire précède le narcissisme et s'il le restaure, cela ne serait que dans un second temps. Elle enchaîne en rappelant que son objectif n'était pas dans son ouvrage de lever la confusion existant entre les termes de religion, croyance, spiritualité et mystique mais plutôt de poursuivre son travail sur *Le besoin de savoir*<sup>12</sup> en s'intéressant plus précisément aux passions de la théorie. Elle rappelle aussi la visée du RRPR (Réseau de recherches psychanalyse et religions) qu'elle a initié par le Colloque sur *Les spiritualités* organisé en septembre 2004, en notant que jusque là les recherches psychanalytiques sur la problématique de spiritualité étaient plutôt souterraines ou pour le moins discrètes et de ce fait même sans communications entre elles. L'initiative amorcée consistait à tenter de mettre en réseaux des recherches disparates tout en évitant les discours de *chappelles* en

---

<sup>12</sup> De Mijolla\_Mellor S. ( 2002 ), *Le besoin de savoir -Théories et mythes magico-sexuels dans l'enfance.*, Paris, Dunod, 232 p.

dépliant un discours pluriel incluant plusieurs références de la psychanalyse. La visée mise ainsi en perspective pourrait consister en quelque sorte à tenter de transcender les oppositions comprises dans la théorie analytique elle-même concernant le fait religieux.

S'intéressant alors plus précisément au propos de Bruno Fabre, Sophie de Mijolla revient sur la référence faite à l'œuvre de Bela Grunberger pour questionner la conception développée par l'auteur concernant la félicité supposée du fœtus à l'intérieur du ventre maternel. En effet, nous sommes en droit de nous demander si, il est juste de postuler une telle félicité alors que l'on peut tout aussi bien envisager un caractère beaucoup plus angoissant et que le terme d'absence de limites paraîtrait plus adéquat. Plus précisément le phénomène religieux ne renverrait pas à une félicité béate mais plutôt si l'on reprend le témoignage transmis par les grands mystiques tel Jean de la Croix, ou Thérèse d'Avila à un registre de tension psychique qui ne se confond pas avec un bonheur sans limites. Le phénomène religieux permet de faire un rapprochement avec la notion d'absence de limites et la problématique de la non intégration telles qu'a pu l'aborder Winnicott.

A la question posée par Bruno Fabre, Sophie de Mijolla revient sur le recentrage sur la métaphore paternelle qu'opère Freud lorsqu'il parle du religieux. De quel père s'agit-il ? En reprenant la question abordée dans son propre ouvrage sur les figures paternelles en termes d'un père cruel, d'un père bienveillant voire d'un père exalté... Dans le dialogue avec Romain Rolland<sup>13</sup>, Freud reconnaît la potentialité de l'existence d'un *sentiment océanique* tout en s'interrogeant sur sa constitution. D'un point de vue dynamique, la constitution du sentiment océanique peut renvoyer à la relation confusionnelle avec la mère alors que d'un point de vue topique, le Moi est un des avatars du Ca archaïque. N'empêche que la problématique s'origine dans le dialogue antérieur que Freud eut avec Jung et plus précisément dans la correspondance<sup>14</sup> serrée échangée entre les deux hommes. C'est au cours de cette période que Freud<sup>15</sup> organise la problématique de meurtre du père par les fils de la horde primitive et sa transmutation en totem et tabou à l'origine du phénomène religieux. Ainsi très précocement dans l'œuvre de Freud, le sentiment océanique est repensé à travers la nostalgie consécutive à la perte de l'objet qui s'inscrit dans le meurtre du père de la horde primitive, et les conséquences de la culpabilité consécutive de ce meurtre. La critique de Freud par rapport à la religion est limitée à la religion judéo-chrétienne, peut-être plus à la religion chrétienne qu'à la religion juive. Tout se passe comme si Freud visait Saint-Paul dont il faut reconnaître qu'il parle des épîtres avec une compétence certaine.

Concernant l'intervention de Robert Dubanchet, Sophie de Mijolla réitère à nouveau sa distance avec la conception du Narcissisme proposé B.Grunberger. Pour ce faire, elle remarque d'abord que tant dans l'acte compulsif qu'au

<sup>13</sup> Freud (1936) Lettre à Romain Rolland : Un trouble du souvenir sur l'Acropole, OCF, Paris, PUF, 1995

Le lecteur intéressé pourra sur ce point consulter Vermorel H. et M., Sigmund Freud et Romain Rolland, Correspondance, 1923-1936, Paris, PUF, 1993.

<sup>14</sup> Freud S. (1906-1913) Correspondance Freud-Jung, I et II, Paris, Gallimard, 1975

<sup>15</sup> Quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés. OC XI, Paris, PUF, 1998

cours de l'exercice religieux, il est question d'exprimer une *contre force à la mélancolie* comprise comme état confusionnel du moi et de l'objet sous le sceau de l'identification narcissique. Ainsi la ferveur s'exprime avec feu, il s'agit d'une dimension mystique. S'il est essentiel de distinguer la mystique et la religion, il ne faut cependant pas oublier que les mystiques sont à l'origine des religions. Les mystiques ne doivent pas être enfermés dans une catégorie psychopathologique. Si existe des psychotiques qui peuvent être des mystiques, ni Paul, ni Thérèse d'Avila n'étaient psychotiques, même s'ils ont pu vivre des phénomènes de dissociation par rapport à la réalité. Il n'est pas pertinent de rabattre la crise mystique selon un quelconque axe psychopathologique. La crise mystique ne relève pas non plus d'un phénomène de régression prénatale, mais s'apparente plutôt au registre de l'ivresse qui est à la fois recherche et surexcitation. Ce qui devient alors central dans tout ce parcours, consiste dans l'effondrement des certitudes.

Concernant la socialisation de la psyché, Sophie de Mijolla est d'accord avec les distinctions introduites par Robert Dubanchet sur la nécessaire distinction entre spiritualité, mystique et religion. Si elle ne revient pas, nous a-t-il semblé sur le postulat monadique de la psyché, elle resitue le phénomène religieux comme tiers par rapport au couple mystique alors que la spiritualité organise le discours d'ensemble. Elle termine cette première intervention en différenciant nettement les registres du mystère et de l'énigme. Même si le mystère conserve une dimension énigmatique, c'est par initiation que l'on y accède alors que l'énigme ouvre la porte du savoir : le sujet parcourt l'étape sublimatoire en investissant la position thétique de l'énigme comme Œdipe regardant la Sphinge.

Marc Bonnet revient alors sur la problématique de la confrontation au mystique en faisant remarquer que précédemment Sophie de Mijolla vient de mettre l'accent sur le rapport à l'extase, question qui jusqu'alors a été évitée dans le groupe de travail *Psychanalyse et spiritualités*. Il soutient l'idée proposée dans un de ses textes<sup>16</sup>, qu'à certains moments dans la cure analytique, l'extase apparaît dans le transfert à un point où le patient se situe par rapport à l'analyste dans une relation de type mystique. Il se demande alors s'il ne s'agit pas d'une manifestation de dédoublement qui pose aussi la prise en compte du tiers. Sophie de Mijolla Mellor nuance la proposition en faisant remarquer que dans l'expérience mystique, il ne s'agirait pas à proprement parler de tiers mais plutôt de *l'autre du couple*. Il serait possible d'avancer l'hypothèse, certes complexe que Thérèse d'Avila ferait l'amour avec Dieu, justement en tant qu'autre du couple et non dans une position tierce. Marc Bonnet soutient l'idée selon laquelle l'émergence de l'expérience mystique impliquerait la redécouverte du Maître intérieur dont parle C.Théobald<sup>17</sup> en référence à Saint Augustin. Une telle appropriation subjective apparaîtrait alors comme paradigmatique de la tiercéité. Sophie de Mijolla Mellor propose une issue dans le passage de témoin de l'expérience mystique à un autre sujet à l'instar de ce qui peut se passer dans tout phénomène psychique de type passionnel.

---

<sup>16</sup> Bonnet M., (2003) *Transfigurations*, in Topique, N°85, Le Bouscat, L'esprit du temps.

<sup>17</sup> Théobald C, *L'expérience du monde extérieur* in Topique N°85 : Spiritualités, Le Bouscat, L'esprit du Temps, 2004



Jean Peuch-Lestrade énonce l'hypothèse selon laquelle, dans tous les travaux des psychanalystes sur les origines, les spéculations sur la naissance seraient le fruit de projections imaginaires. Il se demande s'il n'existerait pas un besoin de croire de *manière scientifique* à la problématique de la constitution originaire de la psyché. Or, la psychanalyse et la religion se rejoignent sur cette base du besoin de recherche sur les origines. Il rappelle que dans son livre récent, Michel Tort<sup>18</sup> remet en question la place faite au Père dans la pensée psychanalytique tant par Freud que par Lacan allant jusqu'à situer les compromissions pouvant exister entre psychanalyse et religion à des moments historiques (Exemple : Lacan et sa rencontre avec le pape). Jean Peuch-Lestrade ponctue son intervention sur la proposition du paradoxe suivant dans les deux termes suivants : Si la psychanalyse ne se dégage pas de cette façon de poser le problème des origines, elle n'avance pas ; mais il n'y a pas d'élaboration psychanalytique possible sans ce questionnement sur les origines de la psyché.

Sophie de Mijolla Mellor intervient pour dire justement qu'une réponse unique ne peut satisfaire un tel questionnement alors que la réponse en termes de théorie du narcissisme primaire comporte le risque d'être une réponse monolithique. Elle remarque que P.Aulagnier a organisé sa réflexion à partir de la thématique de la rencontre primordiale entre la bouche et le sein structurant une représentation originaire en termes de pictogramme double : de jonction et de rejet. Dans un autre ordre d'idée, Sophie rappelle les travaux de Delassus<sup>19</sup> sur la vie ante natale. Ils mettent l'accent à propos du vécu autistique de l'importance du vertige : cela s'analyse en termes de sensorialité spécifique du fœtus. Il existe certainement un engramme de cette sensorialité qui ne constitue pas à proprement parler une croyance, mais plutôt une sorte d'expérimentation en cours qui peut intéresser la psychanalyse.

Marc Bonnet réaffirme que le questionnement concernant les origines de la psyché qui comprend dans ces acceptions un besoin de croire originaire, conduit à envisager des réponses multiples voire des empreintes de conflictualité, concernant la constitution de la psyché. Il poursuit en affirmant, pour sa part, la nécessité de recourir à une théorie des origines. La potentialité mélancolique<sup>20</sup> serait originaire et une de ses contre forces constitutive du *Besoin de croire*. Ainsi pourrait être relancée la problématique du besoin de croire comme secondaire par rapport à une position mélancolique originaire relevant d'un narcissisme originaire.

Sophie de Mijolla Mellor rappelle que la contre force à la mélancolie dans la constitution du besoin de croire n'est effectivement pas à proprement parler un mécanisme de défense. Ce sont la ferveur auto entretenue et la croyance qui coexistent dans les ivresses sacrées, les ivresses profanes et les ivresses passionnelles. Les ivresses alcooliques, les ivresses toxicomanes sont à ranger dans les ivresses passionnelles. C'est l'investissement impliquant la recherche de la position de l'objet qui va produire un plaisir et une modification narcissique consécutive qui permet au sujet psychique d'émerger de la mélancolie originaire.

---

<sup>18</sup> Tort M., (2005), *Fin du dogme paternel*, Paris, Aubier Montaigne, 2005

<sup>19</sup> Delassus J.M., *Le génie du fœtus. Vie prénatale et origine de l'homme*. Paris, Dunod, 2001

<sup>20</sup> Bonnet M. (2005) *La mélancolie* Contributions inédites, Site quatrieme-groupe.org

Annick Hubert intervient en proposant d'interroger les interactions entre le besoin de croire et le besoin du tragique.

Sophie de Mijolla Mellor répond à la question en partant du fait que le besoin de croire est primitif : en effet, par exemple, le besoin de croire pour le nourrisson s'inscrit dans le fait qu'il croit au sein. C'est antithétique avec le tragique, dimension qui s'inscrirait si d'aventure, il arrivait qu'aucun sein ne vienne rencontrer une bouche.

Annick Hubert propose un nouveau questionnement en se demandant si la « gnose » ne pourrait pas être considérée comme soubassement des religions.

Sophie de Mijolla Mellor resitue le besoin de croire aux fondements de la vie psychique et donc dans un statut d'antériorité vis-à-vis du savoir. D'une certaine façon, tout sujet va le chercher car il l'a déjà trouvé, d'où sa dimension pascalienne. Les humains vivent en permanence dans le registre du croire. A son sens, la croyance de type religieux, prend en compte l'existence d'une transcendance qui dépasserait alors la problématique du narcissisme.

Claude Alombert note alors que l'articulation proposée par S. de Mijolla entre expérience mystique et sensorialité le conduit à penser à des patients qui expriment dans la cure, des expériences corporelles douloureuses (par ex : les lombalgies). Il n'y a pas d'interprétation possible dans la mesure où il pourrait s'agir alors de représentations d'attente. Ce besoin de douleur n'est pas un mécanisme de défense, c'est un court circuit par rapport à la conflictualité psychique.

Sophie de Mijolla Mellor se dit d'accord avec cette formule, qui situe bien à la fois la distance et le lien entre croire et savoir. Dans les mythes magico-sexuels s'exprime une intuition fulgurante d'avoir *tout compris* tant des origines de la vie que de la fin de la vie. Certains enfants vont faire un récit, une théorie alors que d'autres s'abîment dans une jouissance répétitive. La lombalgie peut s'entendre comme une telle répétition de maux (mots) à propos desquels est à penser le *manque à comprendre*, comme si le patient suggérait : *je souffre et tu ne peux rien pour moi*. Il pourrait s'agir en quelque sorte *d'une auto fascination de croyance*.

Sylvie Roger a été particulièrement intéressée dans le livre de S. de Mijolla à son allusion au film « Le dernier Tango à Paris », (op.cité p.114-115) ce qui la conduit à se demander si la fascination de la mort ne provient de l'articulation entre le passionnel et la mélancolie.

Sophie de Mijolla Mellor situera qu'il pourrait être plutôt question d'une issue au risque d'aliénation à l'autre. C'est sur la problématique différentielle entre aliénation et emprise dans la croyance que se ponctuera cette première partie du débat.

## Partie intermédiaire : Le besoin de croire et l'illusion.

### Questionnement soutenu par Pascal Herlem

La lecture de cet ouvrage me conduit à formuler les remarques suivantes : Tout d'abord et essentiellement, il me semble que l'ambition du propos, sa qualité même, produit un effet secondaire qui consiste en un foisonnement de concepts et de notions, de telle sorte que le lecteur peine à suivre un fil qui serait conducteur. Comme il est d'usage de le dire, « votre propos est très dense ». Alors, je l'avoue, je suis ce lecteur qui a perdu le fil, à plusieurs reprises, à chaque fois que j'avais le sentiment qu'une notion équivalait ou s'articulait logiquement à telle autre, alors qu'à mes yeux, elles étaient différentes, voire hétérogènes, sans pour autant savoir les définir parfaitement les unes par rapport aux autres. Ainsi en va-t-il de « la religion », qui n'est pas le même phénomène que celui de « la croyance », qui se distinguent toutes les deux du « sentiment océanique », qui n'est pas « la nostalgie », non plus que « les esprits », ceux-ci n'ayant rien de commun avec « la spiritualité », qui n'est pas « le dieu logos », ni « le sacré » - « la mystique », « la passion » et « l'extase » en revanche s'articulant assez bien tout de même, mais plus difficilement avec la notion de « conviction » : toutes ces représentations figurent dans l'ouvrage, où un développement est consacré à chacune d'entre elles, et de façon très bien écrite, agréable à lire, captivante, articulée en un discours d'une grande rigueur intellectuelle, mais dont quelque chose alors m'échappe. Cela peut relever d'un « contre texte », comme l'avait avancé Anne Clancier sur le modèle du contre-transfert un « contre texte » dont mon scepticisme laïque pourrait être l'une des causes.

Aussi en viendrais-je à ma seconde remarque, qui concerne ce en quoi une représentation plus générale m'a permis de contenir l'ensemble des notions rencontrées, c'est-à-dire une théorie de l'illusion, ainsi que l'élabore D.W.Winnicott<sup>21</sup>, illusion originaire à laquelle se substitue progressivement, de désillusionnement en désillusionnement, l'espace transitionnel, ou potentiel. On sait que Winnicott conçoit de cette manière « l'essence de l'illusion, celle qui existe chez le petit enfant et qui, chez l'adulte, est inhérente à l'art et à la religion » (Jeu et réalité, p.9-10) – et, ce faisant, nous permet de ranger au même endroit l'art et la religion, et d'en discerner l'origine commune. Mais, à l'intérieur de cet espace, c'est la totalité des expériences culturelles qui peuvent prendre place : « Si [l'objet transitionnel] -écrit Winnicott- perd sa signification, c'est que les phénomènes transitionnels deviennent diffus et se répandent dans la zone intermédiaire qui se situe entre la « réalité psychique interne » et « le monde externe tel qu'il est perçu par deux personnes en commun », autrement dit, ils se répandent dans le domaine culturel tout entier » pour acquérir « des dimensions nouvelles, englobant le jeu, la création artistique et le goût pour l'art, le sentiment religieux », etc...(Op.cit., p.13). De ce point de vue, le « besoin de croire » pourrait s'entendre comme un « besoin d'illusion » et, tout comme celui-ci, connaître des destins très variables, du plus « cultivé » au plus pathologique, du plus civilisé au plus barbare – autrement dit et par hypothèse, chaque « destin » de ce besoin originel serait susceptible de correspondre à chacune des notions évoquées dans l'ouvrage, et

---

<sup>21</sup> Winnicott DW, (1971) Jeu et réalité, Paris, Gallimard, 1975

se situer simultanément ou électivement dans les trois espaces psychiques différenciés par Winnicott.

Il faudrait à mon sens, et après m'être plaint du foisonnement des notions, je m'en rends bien compte, en rajouter une de plus : la notion du langage et de la parole, apanage de l'humain et, par conséquent, cause de la nécessaire invention du divin, tant la création (l'illusion omnipotente de la création) du monde symboliquement parlant lui est aussi vitale qu'insupportable. La puissance créatrice de la parole est celle de l'homme que l'homme attribue au dieu, dans la mesure où elle le crée, lui, en tant qu'homme, dans le même temps où il la « crée-trouve ». C'est ainsi que Jean inaugure le texte de son évangile (dans la traduction de Chouraqui) : « Entête, lui, le logos et le logos est pour Elohim, et le logos est Elohim, il est entête pour Elohim. Tout devient par lui; hors de lui, rien de ce qui advient ne devient. En lui est la vie; la vie est la lumière des hommes. La lumière brille dans la ténèbre, mais la ténèbre ne l'a pas saisie ». (Jean, 1-5). Ici, le logos est la parole vivante, le dire, du grec « logos », parole. Et si l'on considère la Genèse (1-2), on lit que « la terre était tohu et bohu » (informe et vide), mais que « le souffle d'Elohim planait sur la surface des eaux » - où le « souffle » représente « l'esprit », si l'on veut, ou bien « la vie », mais peut-être aussi et surtout la parole. S'ensuivent comme on sait les créations de base, la première étant la lumière (1-3) : « Elohim dit : « Une lumière sera ». Et c'est une lumière », qu'il sépare ensuite de la ténèbre, etc...

On pourrait s'étonner que Winnicott n'ait pas mentionné la parole, le logos, comme prenant une place de choix dans l'espace transitionnel/potentiel en tant qu'objet transitionnel princeps de toute culture, de toutes les « expériences culturelles qui apportent à l'espèce humaine cette continuité transcendant l'expérience personnelle » (op.cit., p.139), la parole comme héritière de l'illusion créatrice originelle et des désillusions progressives permettant l'ouverture de l'espace potentiel, intermédiaire. De même, si le « dieu logos » est, à mon sens, à entendre en premier lieu comme « parole vivante » (dont l'origine, rappelons-le, demeure inconnue), il n'est pas suffisant à épuiser la question de l'illusion, dont le « besoin » concerne toutes les activités artistiques, et principalement les images, les objets visuels, sonores, esthétiques, c'est-à-dire l'ensemble de la sensorialité.

Je m'arrêterai donc là, pour le moment, sur une parole qui a motivé mon intérêt pour la question des « spiritualités » et fut récemment proférée par Bernard Stiegler appelant de ses vœux l'émergence d'une « nouvelle économie politique de l'esprit ». L'obscurité de la chose est le motif de mon présent intérêt.

### Echos du débat

Sophie de Mijolla Mellor remercie Pascal Herlem pour ses réflexions en notant que la nécessité qu'il a exprimée de trouver une notion pour tenir ensemble toutes ces directions évoquées est justement typique de la croyance.

Elle rappelle que Freud a réagi aux propos de nombre de dissidents du mouvement analytique en affirmant que la psychanalyse ne doit pas chercher à unifier, à synthétiser. La méthode analytique relève de la prise en compte de la diversité et elle diffère de la méthode philosophique. Si le côté pointilliste de son ouvrage a gêné son contradicteur, elle situe son propos de trouver plutôt une

direction de sens plutôt qu'une quelconque cohérence formelle.

Quant au scepticisme laïc, elle invite à son dépassement. Elle rappelle sa référence à Cassirer<sup>22</sup> à propos de La philosophie des Lumières, période de grandes réflexions sur les grandes croyances. La référence à Winnicott et sa notion d'*espace transitionnel* ne suffisent pas à donner une réponse aux questions posées par le Besoin de croire. D'ailleurs, il est remarquable que Pascal Herlem dans son exposé note lui-même l'importance du Logos, registre qui transcende l'aire transitionnelle. Si le Logos concerne l'acte de parole, dans la religion chrétienne il s'unit à la fois à la chair et à la question du mystère. S. de Mijolla relève alors que cette double interférence ne peut se traduire dans une clarté maximum dans la mesure même où dans un tel registre comme dans celui de la mort, il est toujours un reste qui échappe à la compréhension. Elle situe en terminant cette intervention sa filiation à Spinoza : Quelqu'un qui parle en permanence de Dieu tout en étant athée.

Pascal Herlem exprime alors son sentiment d'avoir été entendu dans l'utilisation du concept de transitionnalité qu'il n'affectionne pas particulièrement mais qui s'avère opérant lorsqu'il est question du Travail de Culture (kulturarbeit).

Marc Bonnet rappelle une anecdote du Groupe de travail « Psychanalyse et spiritualités » lorsqu'à certains moments de discussion, Pascal Herlem intervient pour signaler que « *cette fois encore on tombe dans le vaudou* ». Comme si l'évocation de la spiritualité consistait dans le maniement alternatif du sérieux à l'humoristique en passant par l'iconoclastie.

Sophie de Mijolla Mellor complète en remarquant qu'il s'agit d'une interaction naturelle dans la mesure où l'intérêt pour la croyance se conjugue avec la crainte qu'elle nous déçoive : crainte d'autant plus légitime qu'elle contient sa part de déception et qu'en même temps elle nous fait peur car elle nous décevra. Nous engageons notre point de vue de psychanalyste lorsque nous travaillons à ce point de contact entre religions et formations de l'inconscient.

### Troisième partie : Le besoin de croire et la pensée.

#### Questionnement de Marie-Catherine Lavaud

#### Le besoin de croire et la pensée de Françoise Dolto

Tout d'abord, permettez-moi de vous remercier pour votre livre. Sa lecture m'a permis de traverser la solitude forcée d'un mois d'Août à Lyon. La rigueur de son écriture et la richesse des évocations de la mythologie, de la philosophie et de l'art, sues, mais souvent oubliées m'ont ravie. Votre étude sur le besoin de croire rappelle l'évidence que l'humain a besoin de penser et de savoir. Un long travail d'élaboration de Freud a placé la croyance dans l'ordre pulsionnel, mais ne l'a pas limité à un besoin vital... Il espère qu'avec le Dieu Logos, ce besoin sera sublimé.

---

<sup>22</sup> Cassirer E., (1932) La philosophie des Lumières, Paris, Hachette

Se pourrait-il alors que ce vœu ait échoué avec Françoise Dolto, une des rares psychanalystes à concilier psychanalyse et croyances religieuses, comme vous la présentez dans votre livre (p.69) ? Je me suis donc intéressée à la démarche de cette femme analyste profondément croyante et à son livre<sup>23</sup> « L'évangile au risque de la psychanalyse » ... Sa position originale de croyante au sein d'un monde analytique, anti-religieux si proche d'une fixation dogmatique qu'il en aurait perdu son caractère subversif, a stimulé ma curiosité... Quelle était la nature de sa croyance à la lumière de votre livre et de la réflexion freudienne ?

I. Quelles motivations ont poussé F.Dolto à écrire sur les Evangiles (p12.t1) ?

Curieusement, au départ elle n'a pas vraiment de réponse... Puis, en tant que psychanalyste elle se positionne comme Copernic et Galilée, face à l'Eglise : faire que l'Eglise accepte les découvertes freudiennes. Elle se positionne également comme celle qui « sentant le fagot », comme elle se plaisait à dire, se fait « l'apôtre » de cette révélation. (SdeM. p102-apôtre).

La deuxième raison que Françoise Dolto donne, est qu'en lisant les Evangiles elle y « découvre un psychodrame ». Elle aborde leur lecture avec ce « nouvel outil qu'est la psychanalyse » (F.Dolto. p14-15. T1) dans une visée toute scientifique à l'instar de Freud qui utilisera « la psychanalyse comme instrument d'analyse de la philosophie et de la religion ». (SdeM.p67). Cependant la comparaison s'arrête là...

La dernière raison invoquée par F.Dolto est qu'elle cherche la source de l'effet de vérité que les Evangiles produit « au plus profond de tout être qui les lit » (F.Dolto.p15-T1). Or, c'est « par contrainte » que Freud étudie le phénomène spirituel : la religion étant une névrose de l'humanité (Moïse 1938) il l'aborde en tant que tel : il l'étudie dans un but thérapeutique voire prophylactique... la psychanalyse étant ouverture vers l'inconnu et les forces mystérieuses du ça. (SdeM.p67-68). De son état de juif athée, Freud déplace la question : « qu'est-ce que le peuple juif » en « qu'est-ce que le phénomène religieux » (SdeMi-p67). Le questionnement de F.Dolto n'est pas aussi perspicace : je cite : « Les Evangiles me paraissent être la confirmation, l'illustration de dynamique vivante à l'œuvre dans le psychisme humain et de sa force qui vient de l'ICS, là où le désir prend sa source, d'où il part à la recherche de ce qui lui manque. »(F.Dolto.p13.t1). Voyons maintenant la notion de :

II. DESIR et BESOIN de CROIRE chez F.Dolto à la lumière de sa pensée dans « l'Evangile au risque de la psychanalyse ».

Plusieurs réflexions se sont imposées à moi :

- la confusion entre désir et besoin dans son texte.
- la confusion entre Jésus et le psychanalyste si bien que je me demandais si je ne lisais pas « La Psychanalyse au risque de l'Evangile » !!
- le risque de fermeture de sa pensée par son désir de croire.
- le rapport des mythes magico sexuels et de sa croyance.

---

<sup>23</sup> Dolto., L'évangile au risque de la psychanalyse, Paris, Delarge, 1977

## A) Désir et Besoin chez F.Dolto :

Alors que Jésus enseigne aux peuples en termes de besoin afin d'être audible, besoin d'eau, de pain, de vin, etc... F.Dolto retranscrit en besoin et désir tout au long de son ouvrage. Je ne citerai qu'un exemple parmi d'autres : « La perception que nous avons en des lieux précis de notre corps chose, lieux qui étaient tendus de besoins ou de désir et qui pouvaient être ou ne pas être satisfaits. Ces lieux de besoins de désir, nous les criions d'abord, puis nous les parlons... » (F.Dolto.p174-T2). Dans « la Samaritaine », elle semble les séparer en deux entités distinctes : « Il y a une vie du désir inconnue de la vie des besoins » (F.Dolto.p43-T2). Cette phrase ajoute un trouble supplémentaire si on se réfère aux Ecrits de Lacan, (La direction de la cure p 14-16). En effet, la privation du besoin provoque la demande dont l'insatisfaction et le manque sont à la base du désir. Elle fait référence à ces notions mais dans un sens surprenant, en y introduisant la notion de joie. Je cite : « Ce qui manque encore quand le besoin est comblé, c'est le désir. Ce qui manque encore quand le désir est comblé, c'est la joie. » (F.Dolto.p50-T2). A-t-elle oublié que la psychanalyse est loin de réaliser des désirs ? Vous rappelez d'ailleurs à ce propos que la psychanalyse est « au contraire blessante pour le narcissisme humain » (SdeM.p85). Elle semble également les différencier de façon claire quand elle lie le besoin à l'homme... Et le désir à l'Être éveillé qu'est Jésus, donc au divin. Pour passer du besoin au désir, elle introduit la demande d'autre chose : le besoin de manger, devient désir de convivialité : « nous passons de la consommation à la communion, du besoin de manger au désir de communiquer » (F.Dolto.p8-T2). Cependant, l'interprétation qu'elle donne de l'Evangile sur la Samaritaine laisse dubitatif : ...Jésus aborde la Samaritaine au niveau du besoin, c'est-à-dire la soif. Elle acquiesce sur le même niveau. Et le prenant pour un magicien, elle ameuté tous les habitants de la ville voisine ...« il m'a dit tout ce que j'avais fait » !!(F.Dolto. p 39-T2). Ne peut-on voir ici un besoin irrépressible de la nature humaine à croire au pratique divinatoire, à la magie, à l'occultisme, en un mot la mystagogie. (SdeM-p129)....

Ce que F.Dolto, dans son interprétation refuse de percevoir (F.Dolto.p51-t2). Elle n'évoque plus ni besoin ni désir mais tient des propos à la limite de la morale... Dont elle se défend par cette phrase : « Jésus entraîne au désir non à une morale » (p7-T2). Devant l'ambiguïté de ces notions : besoin, désir, morale, joie... je me suis demandée si Gérard Séverin ne percevait lui-même ce flou et tentait alors un recadrage quand il pose la question suivante : « Le désir ne serait-il pas spirituel ? (F.Dolto.p10-T2).

Je me demande alors ce qu'il en est du besoin de croire dont vous parlez et je propose : Le désir ne serait-il pas divin et le besoin spirituel ? Ce qui nous entraînerait à penser le besoin spirituel comme humain, voire à faire du besoin de croire une instance à part entière dans la structure du psychisme, comme vous le proposez dans votre livre (SdeM.p91).

Passons à ma 2<sup>ème</sup> réflexion :

## B) Jésus et la Psychanalyste.

F.Dolto oriente son ouvrage sur cette assertion « Jésus enseigne le désir et y entraîne » et reprend les grands concepts tels que la castration, l'ICS, les pulsions partielles, le clivage, le symbolique... qu'elle plaque sur l'Évangile. Elle renvoie au symbolique des actes et des choses rapportés dans les Évangiles : le vase oublié au bord du puits par la Samaritaine symbolise l'abandon de sa féminité restreinte à des partenaires multiples (F.Dolto.p51-T2). A l'inverse, F.Dolto humanise le Christ : Elle le présente comme un homme à la charnière entre 2 époques : la naissance de la modernité... un homme qui travaille la question de la séparation du temporel et du spirituel... impasse où se débattent les religions encore de nos jours: En effet, Jésus s'opposait constamment aux Pharisiens qui vivaient selon le principe de la Thora, Loi écrite, à la fois juridique, historique et révélatrice d'une libération. Vivant à notre époque, Jésus aurait certainement été un défenseur de la Loi de 1905 !!!

F.Dolto ramène un Jésus transcendantal de nature divine à un homme qui découvre son désir par l'intermédiaire de deux femmes : sa mère, Marie qui le fait entrer dans la vie publique lors des Noces de Cana où il accomplit son premier miracle (p51-T1). Et c'est la parole d'une païenne qui ouvre Jésus à son désir et à sa mission, c'est-à-dire à son destin universel : d'un Dieu national du judaïsme, il passe à un Dieu universel : tel était son désir, sa mission humaine (F.Dolto. P37-T2). Enfin, F.Dolto transforme Jésus en un parfait psychanalyste quand elle prête à celui-ci l'interprétation suivante de sa rencontre avec la Samaritaine :

1- « Par sa parole, Jésus lui fait découvrir la joie au-delà de la jouissance, sa valeur au-delà de sa beauté, sa dignité au-delà de sa séduction » (p51-T2).

Ou bien

2-« Cette Samaritaine fait un transfert sur Jésus » (p46-T2).

Ou bien encore :

3-« Jésus n'a pas comblé cette femme selon sa demande, il l'a questionnée dans un lieu inconnu d'elle. Si Jésus l'avait comblée, elle serait là, passive. Questionnée, elle est transportée ailleurs. »

Au fil de ma lecture, sous l'effet de ce double mouvement de faire des Évangiles une parole analytique et de Jésus un homme éveillé, un doute s'est imposé à moi : Plutôt que Jésus enseigne le désir avec comme corollaire la récupération de la psychanalyse par la religion n'est-ce pas F.Dolto qui illustre sa théorie psychanalytique et la transmet ... ? En utilisant le registre métaphorique de l'incarnation et de la résurrection, elle développe sa théorie de l'image ICS du corps comme un mythe fondateur ! (Les Résurrections. F.Dolto. p 67-131-T1). Quoique qu'ayant gardé sa curiosité intellectuelle et pris le risque de parler de sa foi jusqu'à son dernier souffle, F.Dolto n'a-t-elle pas pris aussi le risque de fermeture par identification à Jésus-Christ.

Voyons donc :

C) La fermeture de la pensée de F.Dolto et l'identification à l'Idéal : Quand, dans le paragraphe de votre livre « Freud et le phénomène spirituel » (SdeM-p67) vous évoquez la crainte de Freud de voir la psychanalyse happée dans la



spirale de la croyance, F.Dolto n'a pas cette peur : D'emblée elle se positionne dans la foi et se sent même « une barbare au milieu des chrétiens instruits » (p9-T1). Les interrogations sont là et les réponses avec. Je cite : « les Evangiles ne cessent de nous questionner, quelles que soient les réponses déjà trouvées. Ces textes, ces suites de mots, comment se fait-il donc qu'ils fassent choc à notre conscience et ondes de choc jusque dans l'ICS, y ressourçant joie et désir de connaître, de connaître ce royaume de Dieu ». Je cite encore : « Ne pouvons-nous pas, nous aussi, psychanalystes par notre formation et notre métier, parler de lui (Jésus) en nous interrogeant l'un l'autre, comme d'autres l'ont fait, comme d'autres le font et le feront, autrement, et tous appelés, par désir, à sa recherche ? » Elle s'adresse à nous en tant que psychanalystes dont la seule voie à suivre est Dieu. Pourquoi veut-elle nous entraîner dans son désir ? Ne serait-ce pas pour nous enseigner sa « bonne parole » ? La proposition que je présente est l'identification de F.Dolto à Jésus Christ comme identification à l'idéal du moi. La bonne parole est alors le trait commun entre les deux. Et cette bonne parole elle tient à la transmettre : A partir de 1976, elle accepte de répondre à la Radio dans une série d'émissions « Lorsque l'enfant paraît » dont la première porte le titre « il y a toujours une raison ». Elle excelle dans ce genre de transmission de la psychanalyse et sera une révélation pour une génération de parents en panne de repères. Elle en sortira populaire avec le titre de « grand-mère » de la psychanalyse voire objet de culte d'une véritable F.Dolto-mania... Culte qui se perpétue encore aujourd'hui : un double album CD de ses enregistrements trônait au milieu des livres à offrir pour Noël dans une grande librairie lyonnaise !... La parole de F.Dolto ferait ainsi office de « satisfactions substitutives » à un monde sans Dieu ni repères (p78.SdeM).

Dans le milieu analytique « la bonne parole » n'a pas été reçue comme du pain béni ! : Le malentendu théorique, « L'ICS structuré comme une parole » qui l'avait éloigné de Lacan, s'approfondit encore avec les conditions nécessaires à la transmission de la psychanalyse. En 1979 elle se présente comme la rassembleuse de ceux qui souhaitent une école sans Lacan. Au delà du désaccord institutionnel, Lacan prend ses distances à l'égard de la théorie de F.Dolto qui réduit l'interprétation psychanalytique à une parole trouvant son origine en un Créateur. Gérard Séverin qui accompagne F.Dolto tout au long de son livre, sent bien que le terrain est miné ! Il tente de dégager la psychanalyse du Créateur par cette intervention : « La nouvelle relation qu'institue Jésus n'est pas seulement inter-psychique. C'est surtout spirituel. » F.Dolto s'en tire avec une pirouette : « C'est vrai, le psychisme ne recouvre pas tout le spirituel » puis elle reprend son discours sur la vie de Jésus (p51-T2). Devant tous ces éléments, je me suis demandé s'il ne s'agissait pas d'une identification à l'objet Jésus : Il y a bien survalorisation de l'objet mais le moi serai appauvri en libido. Je pense qu'il s'agit plutôt d'une identification à l'idéal du moi : Le moi s'introjecte l'objet et ses qualités, et rétablit l'objet à l'intérieur du moi : Je cite F.Dolto : « La lecture des Evangiles produit d'abord un choc en ma subjectivité, puis, au contact de ces textes, je découvre que Jésus enseigne le désir et y entraîne » (p15-t1). « Je cherche le sens organique du désir que Jésus de Nazareth enseigne et je constate qu'il est dans le droit fil de la santé psychique de l'ICS. » (p73-t2). « Ce que le message du Christ nous dit c'est que toute sa parole doit s'incarner, doit prendre chair, et ceci jusque dans les pulsions partielles » (p77-t1). Le moi est mis en place de l'objet : »Ne craignez rien de

votre désir. N'ayez peur de risquer tout, même la mort. Lui ne l'a pas crainte. « (p48-t2). » Je crois qu'ils (nos désirs) sont tous tournés vers Dieu, si nous ne nous arrêtons pas « (p49-t2). Face à cette croyance que F.Dolto n'a pas mise en doute jusqu'à son dernier souffle, je me suis interrogée sur le rapport de son besoin de croire et la notion de mythes magico sexuels dont vous parlez dès votre introduction.

#### D) Les mythes magico sexuels et F.Dolto.

Dans votre ouvrage vous rappelez le but et la nature du mythe magico sexuel : trouver une seule et même réponse qui rende sensée l'existence des 4 temps fondamentaux soit, l'origine du sujet, du monde, du plaisir, du déplaisir. La réponse doit être brève et polyvalente d'où son caractère énigmatique, mystérieux (SdeM p. 170). La théorie de F.Dolto répond-elle à l'étrange surdité du lecteur de textes psychanalytiques « qui n'est excité que par les passages où il se sent atteint, ceux donc qui concernent les conflits actuellement à l'œuvre en lui »? Freud explique cette surdité par « le fait que le récalcitrant dispose d'une théorie bien à lui dont il ne fait pas état mais qui manifestement le satisfait » (SdeM-p274). Quels conflits pourraient-ils être à l'œuvre chez F.Dolto pour que ce besoin de croire exacerbe la modalité de penser infantile de la petite Françoise Marette ? Françoise, à l'âge de 11 ans fut investie d'une mission quasi divine par sa mère : lors de sa communion solennelle, elle doit prier pour sauver sa sœur aînée âgée de 18 ans atteinte d'un cancer. Sa mère avait entendu dire que les prières d'une jeune fille pure, qui allait faire sa communion pouvaient obtenir un miracle... Françoise surenchérit jusqu'à espérer l'hallucination auditive qui en garantissait le succès, s'efforçant d'en déceler les signes dans le changement du père. On peut croire qu'elle s'est identifiée momentanément à Jeanne d'Arc pour éviter le pire à sa mère. Cette mère délirante qui ne pourra survivre à un deuil impossible qu'en vouant une haine contre Françoise jusqu'à sa mort. Son analyse avec Laforgue a duré trois ans. F.Dolto l'aurait terminée en disant à Laforgue « tout ce que vous avez interprété, je le rapporte à votre propre histoire ». Il m'a été facile de trouver dans son texte tous ces thèmes : la virginité de la Vierge mère dont elle ne veut rien en dire, la chasteté de Joseph, l'auto-engendrement de la Sainte famille qu'elle compare au greffon sur un sarment de vigne (p22-T1), Jésus qui castré ses parents de leur possessivité au Temple et les multiples miracles, les résurrections dont Jésus est capable... » « La résurrection de la fille de Jaïre » où deux femmes, une d'âge mur et l'autre âgée de 12 ans se mourraient de maladies psychosomatiques entre en résonance avec le drame de Françoise. On peut dire aussi que la fin de sa vie fut une exacerbation de ces mythes quand après avoir abandonné des imageries terrifiantes à la Jérôme Bosch, elle parla sur son lit de mort de l'inconnu dans lequel elle allait entrer, assurée qu'il s'agissait d'un commencement.

A-t-elle soupiré dans un ultime spasme : « La boucle est bouclée » comme elle l'avait écrit à propos de Jésus retourné aux affaires de son Père (p37-T1). Enfin, je terminerai cet exposé en me demandant si F.Dolto n'a pas vécu comme une primitive au milieu du monde analytique, continuant à adorer ses vieilles idoles malgré son engagement en psychanalyse... Vieilles idoles que vous appelez « mythes magico sexuels ».

## Questionnement de Zohra Perret

A la lecture de votre ouvrage me sont venues en mémoire deux citations : L'une de Paul VALÉRY « Que deviendrons-nous sans le secours de ce qui n'existe pas » L'autre de Karl MARX « L'Etat démocratique, l'état véritable, n'a pas besoin de la religion pour son achèvement politique. Il peut s'en passer parce qu'en lui le fondement de la religion est réalisé d'une manière profane ». Ainsi, que l'on soit croyant ou incroyant, la croyance serait donc une voie royale d'accès au profane. Tout au long de la lecture de votre livre je me suis demandée :

Si d'une part, vous n'étiez pas sur ce point en total accord avec l'idée que développe l'essayiste Régis DEBRAY<sup>24</sup> (le feu sacré – Gallimard) selon laquelle « tout le monde croit comme tout le monde pense » ? (Autrement dit, la croyance serait inhérente à la capacité de penser. On ne peut se passer de croire parce qu'on ne peut se passer de penser).

Et si d'autre part, votre approche ne rejoignait pas celle du philosophe Mohamed ARKOUN (Clarifier le passé pour construire le futur – Confluences Méditerranée N°16 – 1995/1996)<sup>25</sup> qui tente de contribuer à travers l'exemple de l'islam à une critique de ce qu'il appelle la raison religieuse face à la raison critique ?

Pour Mohamed ARKOUN « la raison religieuse intègre les constructions imaginaires ; elle se déplace dans un domaine de réalités imaginées, elle fonctionne avec des êtres et des forces mythiques, narratifs et surnaturels qui sont capables de gouverner le cosmos, de produire des miracles selon la logique du savoir merveilleux et mythique ». Pour lui le religieux est un système de croyances et de non croyances qui exige des adhésions à des êtres, faits et réalités incontrôlables, une confiance placée dans une personne ou une chose. La croyance apparaît dès lors, selon lui, comme relevant d'une « attitude psychologique essentielle dans toutes les initiatives humaines ».

Ainsi me semble t-il pour cet auteur le besoin de croire est inhérent à la condition humaine. Freud<sup>26</sup> en 1901, dans « Psychopathologie de la vie quotidienne », nous dit que « la conception mythologique du monde qui anime jusqu'aux religions les plus modernes n'est autre chose qu'une psychologie projetée sur le monde extérieur. Pour Freud, la croyance qui s'incarne dans la religion, relève de la croyance en une illusion. Elle est une survivance du primitif des besoins infantiles de dépendance. L'issue profane, dites vous, tire son origine de l'organisation mythique nécessaire pour penser le monde, qu'il s'agisse des sociétés ou des enfants.

Vous nous démontrez, tout comme Freud en 1905, que dans le domaine du religieux, le ciel n'est qu'un prétexte, un objet relevant de la représentation de choses ; représentation de choses dont on se saisit pour penser notre besoin de croire. Vous précisez dans votre énoncé qu'il ne s'agit pas pour vous d'examiner l'évolution du fait religieux mais le besoin de croire dans ses prolongements que sont les issues profanes ; ces issues profanes, dites vous très justement, qui infiltrent bien souvent le fait religieux lui-même qui se dénature dès lors en

<sup>24</sup> Debray R., Le feu sacré. Paris Gallimard

<sup>25</sup> Arkoun M, Clarifier le passé pour construire le futur – Confluence Méditerranée N°16 – 1995/1996

<sup>26</sup> Freud S., (1901), Psychopathologie de la vie quotidienne, Paris Payot, 1990

politique et fanatisme. Vous montrez combien ces issues profanes du besoin de croire s'imposent et infiltrent tous les champs de pensée. Elles trouvent à s'exprimer et s'actualiser, non seulement dans le religieux, mais concernent également l'aliénation idéologique, la conviction délirante, l'art, ou toute autre croyance en une théorie. S'il en est ainsi de toutes productions humaines de toutes théories, nous sommes alors en droit de nous poser la question de la psychanalyse elle-même. Ces issues profanes trouvent elles une expression dans la psychanalyse elle-même sensée être la théorie la plus à même de les débusquer ? Si tel est le cas, comment la psychanalyse peut-elle se déprendre de ce qui semble être une issue fatale de toutes productions théoriques humaines ?

On sait, ce qu'il a fallu à Freud de travail mais aussi de conviction en ce qu'il croyait pour le soutenir dans sa découverte de l'inconscient, de l'appareil psychique, et dans l'élaboration d'une métapsychologie susceptible de s'en approcher et de le penser. Comment alors ne pas penser que Freud a d'abord cru avant de trouver ? Il est vrai que Freud, tout au long de son œuvre, tente de faire admettre son invention au panthéon de la science, idéalisé comme étant le lieu dépourvu de toute croyance. Ne peut-on penser que la psychanalyse, comme toute construction théorique, est à son origine une croyance en attente d'être découverte et ainsi construite en théorie qui s'impose comme universelle ? Au départ singulière, elle est reprise par un mouvement groupal qui relève comme vous le dites, de « l'identification qui préside à la construction et à la circulation des idées, à l'œuvre de la transmission ». Cependant, nous pouvons nous questionner sur ce qui lui permet de se déprendre de l'enfermement dogmatique dans lequel les croyances religieuses se muent en convictions ?

Entre Freud et sa trouvaille il y a les autres, le groupe à l'œuvre dans la diversité des adhésions à sa pensée, ainsi que dans ses divergences, mais également les différents schismes. Il a avec lui et grâce à lui souvent ferraillé pour affiner à travers le travail de construction, une secondarisation de son travail de démonstration-confrontation; ce nécessaire travail qui inlassablement introduit de l'altérité dans toute croyance. Mais il y a également l'expérience du travail clinique. Ce travail clinique psychanalytique par lequel les issues profanes sont de manière permanente remises à l'ouvrage. Le champ de la clinique fait de la cure le lieu par lequel la croyance confronte, à l'instar de la singularité du sujet dans l'espace transféro-contre transférentiel, la théorie à sa propre croyance. Elle échappe de ce fait à ces pensées closes qui ânonnent sur elles-mêmes dans une démarche dogmatique. Ainsi, si chaque cure permet à l'analysant, grâce à la métapsychologie, d'accéder à un savoir sur lui-même, elle est également une question posée à la métapsychologie en tant que savoir théorique sur elle-même.

Vous insistez sur l'importance à accorder à ces issues profanes car, dites-vous, si nombre d'entre elles sont du côté de la créativité, comme je pense l'est la psychanalyse, d'autres sont du côté de la destruction et donc peuvent être extrêmement dangereuses, non seulement pour le sujet lui-même mais aussi pour autrui. Je ne peux que souscrire à cela tant, ces dernières années, l'actualité dans le champ social et politique nous l'a hélas si souvent montré. Ainsi les excès du religieux dont nous sommes aujourd'hui les témoins, à l'instar des théories sexuelles infantiles, viennent figurer les constructions imaginaires fortement chargées d'affect qui servent désormais ces scénarios profanes. Nul

doute que ces constructions imaginaires à visage religieux sont un haut lieu pulsionnel. Ce sont des représentations qui permettent à la pulsion de trouver là un destin rendant possible une réalisation ou une expression. Je me laisserais bien tenter à penser l'islamisme, comme tous les intégrismes, en termes de poussée pulsionnelle ayant trouvé un but, c'est-à-dire une représentation susceptible de la prendre en charge. Ceci m'amène à l'évocation d'une situation vécue en 1985 dans un hôpital Algérien où je me trouvais pour y mener une recherche. Parmi les médecins que j'y ai rencontrés, l'un d'eux accepte, non sans réticence de s'entretenir avec moi. Il va s'arranger pour me saluer sans me serrer la main. Au cours de notre échange ses propos dérivent sur les femmes non voilées qui sont une véritable provocation pour les hommes. Il me dira qu'une femme se doit de se préserver du regard des hommes, être invisible et inodore sous son voile. Dans son discours elle est un danger pour le croyant car elle est fantasmée comme l'objet par lequel l'illicite (el fitna) arrive. Elle est celle qui écarte l'homme de l'adoration de dieu et de la pratique religieuse ; elle est celle qui du simple fait de sa présence évoque et provoque le sexuel « qui détourne de dieu ». Dans sa représentation elle est une figure pulsionnelle, un « ça qui est plus fort que le moi ». Le temps d'après, je l'aperçois dans un couloir, lieu de passage, espace public, il ausculte une femme, sa main est sous sa robe, il lui fait un toucher vaginal, ce jeune médecin était gynécologue.

Quelques années plus tard les issues profanes se font plus graves puisque la croyance se fanatise, elle devient guerrière donnant libre cours aux pulsions destructrices. Le fait de penser devient illicite, le verbe est interdit, et les femmes sont sommées de se voiler. Considérées comme butin de guerre elles sont violées égorgées et éventrées.

Il m'a semblé, à la lecture de votre livre, que vous avez tenté par son écriture de comprendre, et du même coup de nous donner quelques clés pour lire et penser l'actualité de notre temps. Par moment je m'y réfère pour tenter d'approcher, d'entendre, d'écouter ces femmes voilées égarées dans leur quête identitaire qui me font la surprise de chercher dans le travail de l'analyse un lieu pour se dévoiler à elles-mêmes et j'espère se penser.

### Questionnement de Marie Aguera

Il me faut saluer tout d'abord le courage intellectuel avec lequel vous poursuivez par cet ouvrage votre travail sur la pensée. Parler du « croire » est pour ma part un exercice difficile, et il me serait plus confortable de rester dans le champ de la clinique. Mais ce livre s'inscrit dans une recherche où vous ne laissez aucun aspect de côté, ne sacrifiez à aucune mode de notre époque ni n'en contournez aucune difficulté. Le sujet est brûlant et la rigueur de votre démarche ne se laisse entraîner vers aucun parti-pris : vous invitez donc en cela, justement, à la joie de la pensée. Puisqu'il faut choisir un axe à discuter avec vous, je me suis particulièrement intéressée en vous lisant à la dialectique qui se déploie au fil des pages entre croire et douter. C'est donc sur une lecture transversale de votre livre que mes propos vont prendre appui. La croyance, voire la foi (ce terme incluant une idée d'engagement) et le doute vont de pair, dans une dynamique vivante. Et cela participe, me semble-t-il, du cheminement de celui ou celle qui

décide de faire de la psychanalyse. Au-delà des Correspondances de Freud que vous étudiez dans votre ouvrage, je propose d'esquisser quelques remarques sur le « psychanalyste lambda », aujourd'hui. L'histoire commence par la découverte de l'inconscient. Une curiosité stimulée par des ressentis intimes, des lectures, et surtout l'expérience de l'analyse personnelle. Cette découverte s'accompagne d'une émotion, sans doute ce que vous appelez « l'extase de la découverte ». Et la rencontre avec la dimension inconsciente en soi et dans tout humain constitue une expérience spirituelle qui réoriente le regard que le sujet porte sur la vie. Peut-on dire que le psychanalyste serait d'abord un sujet dont le moteur est qu'il croit en l'existence de l'inconscient ? Le mot croire, utilisé banalement dans le langage quotidien pour introduire une opinion, proviendrait chez les romains de la table sur laquelle était posée la nourriture goûtée par les esclaves (la crédence), et qui était ainsi attestée comme non empoisonnée. La croyance, ce serait donc d'abord une confiance empirique. Votre ouvrage tend à démontrer, entre autres, que la démarche intellectuelle n'est pas une adhésion aliénante à un dogme dès lors que le sujet fait confiance, là encore, à sa capacité à penser. Je dirais que le sujet futur psychanalyste rencontre la théorie comme une réponse au « besoin de savoir », pour reprendre le titre de votre ouvrage précédent. L'expérience émotionnelle dont j'ai parlé auparavant constitue la source de ce besoin de savoir, de cette quête de sens.

Si l'émotion de la découverte est un moteur, elle s'allie au domaine théorique, et ce dernier est à la fois un outil, un support et un garde-fou dans la clinique, ainsi qu'une base de langage commun et donc un moyen de rencontre et d'échange avec d'autres. La théorie psychanalytique est-elle une croyance ? Le thème est polémique, si l'on considère que la croyance est une supercherie. Mais vous indiquez que croire en une théorie implique une part de doute, ce que d'ailleurs ne renieraient pas les penseurs des grandes religions. La pensée, dites-vous, prend sa source dans l'affect, voire dans l'extase sacrée ou profane. Et vous soulignez dans votre conclusion que ce questionnement parcourt votre livre. Le doute du psychanalyste vient de ce que la clinique, jouant le rôle de la confrontation au réel, ne cesse de réinterroger la métapsychologie. Parfois même simplement, avec le patient lui-même, le fait que la cure puisse lui permettre d'avancer et de guérir en particulier dans certains passages longs et difficiles. Cependant, s'accrochant à la théorie, le psychanalyste dans ce cas y croit en quelque sorte pour deux. Mais aussi souvent l'épreuve de la clinique fait douter et remettre en question les points théoriques que l'analyste s'était appropriés.

La théorie psychanalytique est un outil malléable, transformable et perfectible. Ce qui est sacré, c'est ce qui est intouchable en dehors d'une expérience mystique ; la théorie n'est pas sacrée. Freud lui-même n'a pas cessé de remanier sa propre théorie, et il n'a pas cessé de douter. Ainsi en 1937, deux ans avant sa mort, écrivait-il Analyse avec fin et analyse sans fin<sup>27</sup>. Cet article du vieil homme qui s'interroge sur les victoires de la psychanalyse sur le moi et les juge souvent incomplètes ou temporaires me semble constituer une illustration, non seulement de sa rigueur intellectuelle, mais encore du jeu incessant, dans la dynamique de la recherche psychanalytique, entre l'illusion nécessaire et l'épreuve de réalité que constitue la confrontation à la clinique. Freud écrit là un texte qui parcourt le

---

<sup>27</sup> Freud S, (1937), « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » in Résultats, Idées, Problèmes T.II., Paris, PUF, 1985

processus qui régit la pratique du psychanalyste, que la pratique de la cure de l'autre doit inciter à reprendre le cours de la sienne propre, et, me semble-t-il, de la nécessité de la pensée remaniée avec et par la confrontation aux collègues, de la transmission du maître à l'élève à l'appropriation par l'élève.

J'en cite un passage : « Nous savons que le premier pas vers la maîtrise intellectuelle du monde environnant, où nous vivons, consiste à découvrir des généralités, des règles, des lois, qui mettent de l'ordre dans le chaos. Par ce travail, nous simplifions le monde des phénomènes, mais nous ne pouvons nous empêcher aussi de les falsifier, particulièrement lorsqu'il s'agit de processus de développement et de transformation. Ce qui nous importe, c'est de saisir un changement qualitatif, et en règle générale nous négligeons alors, au moins au début, un facteur quantitatif. Dans la réalité, les transitions et les étapes intermédiaires sont bien plus fréquentes que les états opposés nettement tranchés. » Cette « maîtrise intellectuelle » ne serait-elle pas une des formes du besoin de croire tel que vous l'avez exposé dans votre ouvrage ? Et ce, bien que Freud ne l'entendrait certainement pas ainsi, puisqu'il illustre ses propos un peu plus loin en écrivant : « Aucune des croyances erronées et superstitieuses de l'humanité prétendument vaincues, dont il ne survive aujourd'hui parmi nous des restes, dans les couches profondes des peuples civilisés ou même dans les couches supérieures de la société civilisée. »

Les approches de compréhension et d'appréhension de l'humain, telles que les religions, les sciences ou la psychanalyse, ne participent-elles pas de ce vivant qui se replace sans cesse dans des étapes intermédiaires, à travers ce que l'on croit, ce qui se révèle et ce qui se théorise, dans le jeu continu entre la croyance et le doute ? Pour notre discipline, n'est-ce pas le sujet-psychanalyste qui fait le lien entre le patient avec ses résistances et son transfert, la théorie transmise et admise, et lui-même, sujet de l'inconscient, et cela à travers des étapes où se remanient et la confiance et la remise en question ? Et n'est-ce pas dans la confiance en la parole des autres qui nous la transmettent que s'appuie la force inaugurale de la découverte de l'existence de l'inconscient ? De même que ce serait dans l'écoute et la confrontation avec d'autres, nos analysants et nos collègues, que se mettent en mouvement les étapes intermédiaires de l'expérience et de la pensée ? La dialectique entre la confiance que constitue le fait de croire en la théorie et le doute instauré par l'épreuve de la clinique ainsi que par le travail de réappropriation intime des données théoriques me semble organiser le fondement de notre démarche d'analystes.

J'ajouterai que ce mouvement entre croire et douter est celui qui permet à toute institution religieuse, scientifique, psychanalytique ou autre de durer, mais cela mériterait sans doute un autre débat.

### Echos du débat

Sophie de Mijolla Mellor note que le texte de Marie-Catherine Lavaud constitue un bel exemple d'écriture de l'histoire de la psychanalyse. Elle se demande cependant si ceux qui se réfèrent à la pensée de F.Dolto la suivront dans son

interprétation. Elle remarque que les concepts de besoin et de désir ne sont pas ici concernés au même niveau. Elle resitue son choix du besoin de croire au sens d'enjeu vital de croire. Le besoin de croire ouvre une réflexion sur la dépression et il est aussi essentiel à la vie de la pensée. Elle confirme que Le besoin de croire se situe dans le prolongement de son livre précédent : Le besoin de savoir. A la différence de Freud, Sophie de Mijolla reconnaît la pertinence du besoin de causalité inauguré à partir des mythes magico-sexuels et poursuivi par le besoin de croire. Il existe une dynamique dialectique, une dialectique intriquée entre croire et douter qui limite les effets de la certitude dogmatique aliénante.

Sophie de Mijolla poursuit par le commentaire du texte de Zohra Perret qui l'a beaucoup touchée dans la mesure où sa référence au politique qui renvoie à l'expérience de la génération de Mai 68 marquée à posteriori par une distanciation qui peut aller jusqu'à l'effondrement d'une certaine croyance idéologique. Il s'en suivit une mise en question de l'illusion contenue dans toute idéologie. Elle reprend la partie du texte de Zohra relatant son échange avec le médecin. Elle en propose l'interprétation selon laquelle la femme serait une sorte de dieu rival dont l'image même constituerait un objet phobique. Dans une telle civilisation, la représentation du féminin serait paradoxalement objet tant de divinisation que de diabolisation. De façon encore plus générale, nous pouvons nous demander si cette problématique concernant le féminin ne serait pas un des enjeux de tout travail de civilisation.

Remarquant alors que le fanatisme ne saurait être seulement un masque, elle soutient l'idée selon laquelle le religieux pourrait constituer une métaphore de quelque chose qui n'arriverait pas à se dire en direct du côté du politique. L'excès ne serait pas à proprement parler une caractéristique du religieux mais concernerait certaines de ses constructions imaginaires. Du fait même de la carence du politique, le religieux est convoqué avec force traduisant par là même un recours au besoin de croire. Dans de tels espaces/temps, le religieux devient caricatural dans la mesure où il sert à répondre à des questions politiques, économiques et sociales. Les enjeux ont été déplacés du politique sur la figuration de type religieux qui devient alors une piètre caricature de la religion proprement dite.

La méthode psychanalytique peut être comprise comme paradigme de la remise en question des positions dogmatiques, du fait de la mise au travail du processus de pensée. S. de Mijolla fait précisément référence au processus de pensée à l'œuvre dans le parcours de Piera Aulagnier et aussi dans celui de Jean Laplanche, plus particulièrement dans son enseignement de l'étude des textes de Freud. De tels travaux constituent des recours vis-à-vis du dogmatisme, qui peut toujours s'entendre comme solution de facilité si ce n'est de paresse. Sophie de Mijolla relève alors son accord avec le propos qu'a tenu Marie Aguera, sur la double place de la croyance dans l'inconscient d'une part et dans l'existence de la théorie psychanalytique d'autre part. On voit alors la nécessité concomitante de l'épreuve du doute vis-à-vis de toute implication de croyance. Sophie propose d'établir un pont avec les problématiques de ces patients qui font douter de l'analyse dans la mesure où ils se situent dans une telle connivence avec l'analyse que tout se passe comme si rien ne pouvait les accrocher et comme si il n'existait plus de jeu possible entre interprétation et résistance. Il est



remarquable effectivement que l'excès de connivence est toujours angoissant pour l'analyste car il vient témoigner de la disparition de rencontre avec l'autre et gommer toute contradiction entre théorie et clinique. Si le patient en séance dit qu'il est un saint, pour que l'analyste dise « c'est donc vrai », il est souhaitable néanmoins qu'il ne soit pas complètement dupe afin de pouvoir être renvoyé à une perplexité féconde. La maîtrise intellectuelle est intrinsèquement liée au désir de falsifier. Par ce biais, nous accédons à la problématique complexe de la Vérité en psychanalyse que Freud<sup>28</sup> situait comme aussi peu partageable que la mort.

La vérité de la théorie sexuelle infantile se dégage au moment où l'enfant pense son état d'excitation sexuelle. La vérité théorise alors l'expression d'une manifestation sensorielle. Le phénomène religieux tendrait-il à abraser toute tentative de maîtrise intellectuelle ? Si la problématique de la croyance se différencie elle s'articule cependant sur celle de la confiance, de la foi qui engage d'autres recherches que Sophie de Mijolla continue de travailler actuellement au sein de son Séminaire. La place accordée à la confiance est différente de la croyance : la confiance, c'est du relationnel, on a quelqu'un en vue, mais le fantasme de la présence d'une personne est beaucoup plus fort. Je vais de plus en plus du croire vers la foi (la confiance), c'est d'ailleurs le thème du séminaire.

Après cette contribution de qualités et a capella que Sophie de Mijolla vient de donner en commentaires des trois dernières interventions, Marc Bonnet propose que l'intégralité des interventions, et le compte rendu du débat figurent dans la rubrique Contributions inédites du Site du Quatrième Groupe. Un tel débat, ajoute t'il, témoigne de ce qui s'était révélé dans le groupe de travail « Psychanalyse et Spiritualités » à savoir que les débats ne sont pas inducteurs et induits d'un excès de connivence entre les participants ce qui a pour effet de tempérer toute tentation de développement d'une pensée unique.

Jean-Pierre Allié intervient en posant plusieurs questions : le besoin de croire, position humaine fondamentale ne serait-il pas la réponse la plus aisée au manque ? L'analyste serait-il au carrefour de plusieurs croyances favorisant une position de croyance flottante, non sclérosée et qui permettrait d'échapper au risque dogmatique ? Si c'est le cas, comment être dans cette croyance flottante ? Il poursuit sur un autre questionnement, celui de la castration, butée ultime du pénis et de la crainte de la féminité chez l'homme, structurant un être dans un au-delà de l'Oedipe, et de l'ordre phallique qui permettrait de penser autrement le féminin ? Sophie de Mijolla Mellor poursuit le dialogue en proposant l'idée selon laquelle, lorsque nous sommes en train de trouver un appui sur une croyance minimale, nous réussissons là où le paranoïaque échoue dans un état dépourvu de croyance et de confiance, caractérisé par la méfiance systématisée. Il s'agit alors d'une souffrance liée au doute généralisé. Du point de vue épistémologique en psychanalyse, il est important de se détacher du phallocentrisme de Freud, en remarquant que le fondateur de la psychanalyse a laissé pratiquement en friches, le champ de la bisexualité et celui du désir de bisexualité. Il est possible, par exemple de se demander si l'exercice de la sexualité elle-même, ne pourrait être une manière de réponses à ce désir de

---

<sup>28</sup> Freud S. (1937) *Analyse avec fin et analyse sans fin* in Résultats, idées, Problèmes, Paris, Puf ,1985

bisexualité.

Jean-Pierre Allié tient alors à nous raconter une histoire en matière de devinette empruntée au récent numéro du Monde des Religions concernant le meurtre de Jésus. Qui l'a tué ? Ponce Pilate, Marx, Nietzsche ? Eh bien non ! C'est le Père Noël ! Pour le Père Noël, selon lui, c'est d'autant plus téléguidé qu'il condense un certain nombre de choses que les enfants ont envie de dire aux adultes. Cet accrochage à cette croyance peut s'expliquer comme un reproche adressé à l'idéalisation des adultes. Pour lui, croire à un rapport sexuel réussi, c'est continuer à croire au Père Noël. Il est bon qu'un débat entre analystes se termine presque sur la problématique de la croyance et du doute concomitant concernant une sexualité réussie même si la réponse reste à trouver/prouver !

Jean-Louis Serverin aura le mot de la fin en affirmant que Le Père Noël sait qu'il existe ! Cette affirmation le conduit à oser la question : Comment peut-on croire à l'utopie de l'objet ? Et il répond : Le paranoïaque, lui il est le Père Noël !

Le compte rendu ci-dessus est composé de l'intégrale des exposés que nous ont confiés leurs auteurs, ce dont nous les remercions. Les échos du débat ont été établis à partir des notes de Khédidja Benarab et de Marc Babin. L'ensemble a été relu par Marie Aguera, Marc Bonnet et Sophie de Mijolla.

A l'issue de ce débat auquel elle a participé Annick Hubert, psychanalyste à Villeurbanne nous a confié un texte portant sur la croyance articulé à la question de l'oubli. Nous le publions bien volontiers.

#### Texte d'Annick Hubert

L'oubli du nom de Signorelli. Pourquoi ne pas soutenir les choses sous l'angle de la croyance dans une cure ? Quels mécanismes inconscients peuvent donc se trouver en jeu dans ce phénomène, mécanismes si importants que l'on peut parler de vérité de l'être plus que de surgissement du sujet ? Cela a plus à voir avec les choses sur lesquelles on bute. Chez Freud, on trouve une constance à reprendre ce phénomène de l'oubli du nom de Signorelli comme un jalonnement de sa construction théorique mais aussi comme quelque chose qui vient à choir de la chaîne signifiante et donc qui vient à pointer ainsi que le veut le principe de répétition. Je propose de croiser deux textes, un premier de 1898, la lettre 96 et un dernier en 1936, le trouble de mémoire sur l'acropole et je m'appuierai aussi sur deux séminaires de Lacan, « les formations de l'inconscient » et les « problèmes cruciaux de la psychanalyse ».

Dans la lettre 96 du 22 septembre 1898 à W.Fliess (« la naissance de la psychanalyse ») on trouve cette phrase : « j'ai encore pu expliquer facilement un second exemple d'oubli de nom ». Il rappelle, à cet effet, l'oubli du nom du grand peintre des fresques du Jugement dernier à Orvieto, à la place est venu Botticelli et Boltraffio, enfin le nom de Signorelli lui revient à l'esprit, « c'est la preuve, dit-il qu'il s'agissait non d'un véritable oubli mais d'un refoulement ». Si donc Botticelli apparaît clairement c'est que Signor a été refoulé. La syllabe (ou phonème) « Bo » dans les deux évoqués est rattaché (métonymiquement) à un souvenir de « Bosnie » (? en fait) où Freud s'est entretenu avec un avocat

berlinois (Freyhau) sur la peinture mais aussi sur la mort et la sexualité. « Mais comment et à qui rendre tout cela plausible ? ». Et Freud termine en signature par « ton Sigm ». On y voit ainsi la constitution de l'articulation signifiante (ici le savoir freudien) et on y voit Fliess en position de supposé savoir (à soutenir la construction de l'articulation signifiante). « Psychopathologie de la vie quotidienne » reprend en chapitre premier ce phénomène de l'oubli des noms propres. Pour Freud, l'accident consiste dans le refus de fonctionnement d'une faculté psychique du souvenir, cet accident admet une explication qui dépasse de beaucoup par sa portée l'importance généralement attachée au phénomène en question. Quelque chose résiste, d'une plus grande ampleur que la conscience ne l'admet (ne pas avoir le dernier mot). Celui qui cherche à se rappeler, retrouve dans sa conscience d'autres noms, des noms de substitution (métaphore lacanienne) qu'il reconnaît aussitôt comme incorrects mais qui viennent à lui. Se présente donc l'existence d'une autre vérité apportée par le seul langage. Pour Freud, le processus qui devait aboutir à la reproduction du nom cherché a subi un déplacement, une fausse route au bout de laquelle se trouve le nom incorrect de substitution. Ce déplacement s'effectue selon des voies pré-établies et possibles à prévoir (cf. : « Formations de l'Inconscient », la constitution du graphe avec lui le lieu du code A, la constitution d'un message et d'un circuit »).

Quel est le rapport entre les noms de substitution et le nom cherché ? Si on se rappelle l'anecdote de 1898 sur le maître de la cathédrale d'Orvieto et les fresques du « Jugement dernier » le nom de Signorelli et non Botticelli et Boltraffio, mais quand le nom correct est prononcé par une autre personne il est reconnu tout de suite. Dans un article publié dans « résultats, idées et problèmes... » Freud pense que c'est un moment le rôle du psychanalyste de formuler le mot manquant et juste, le dernier mot en quelque sorte, le dernier mot de la fin... Freud examine avec une grande rigueur les influences et les voies d'associations. La raison de l'oubli de Signorelli ne repose pas sur le nom mais sur les conditions dans lesquelles s'était produit l'oubli. L'oubli du nom s'explique par le rappel du sujet qui a précédé immédiatement la conversation sur l'Italie (effet d'une perturbation du sujet nouveau par le précédent). Il s'agissait d'un commentaire sur les mœurs de turcs habitant la Bosnie et l'Herzégovine sur le respect du médecin (Heu) et sur l'acceptation de la mort (nous avons trois mots intercalés dans une chaîne d'association Bosnia-Herzégovine-Heu et Signorelli-Botticelli et Boltraffio).

Freud précise qu'il avait retiré son attention avant que cette histoire fut achevée car il voulait raconter une autre anecdote qui reposait dans sa mémoire à côté de la première (comme les théories infantiles, les croyances...), au sujet du désespoir qui survenait chez les turcs quand les troubles sexuels apparaissaient mais le thème paraît scabreux à Freud face à un étranger. Un passage par l'autre à l'autre s'effectue. A cela s'ajoute l'influence d'un autre événement, le suicide d'un de ses malades qui souffrait d'un trouble sexuel incurable. Donc l'oubli de Signorelli n'est pas un événement accidentel mais est le résultat des effets de mobiles psychiques. Il voulait donc oublier quelque chose, il a refoulé quelque chose, il voulait oublier autre chose que le nom d'Orvieto mais entre cette autre chose et le nom, un lien d'association s'est constitué de sorte que son acte de volonté a manqué son but.

Le désir de ne pas se souvenir portait sur un contenu, l'impossibilité de se souvenir portait sur un autre. Les noms de substitution sont justifiés et avertissent (sous forme de compromis) aussi bien ce qui a été oublié que de ce dont on voulait se souvenir. Cette intention d'oublier quelque chose n'a été ni totalement réussi ni totalement échoué, quelque chose y est à savoir. Il y a donc un genre d'association curieuse entre le nom cherché et le sujet refoulé (mort et sexualité). Donc Signorelli s'est déplacé dans Bosnie. Herzégovine sans égard pour le sens et la délimitation acoustique des syllabes (hors-sens et vérité du sujet). Des facteurs déterminants permettent à l'élément refoulé de s'emparer par des voies d'association du nom cherché et de l'entraîner avec lui dans le refoulement. Or, il est vraisemblable qu'un élément refoulé s'efforce toujours de se manifester au dehors d'une manière ou d'une autre, l'oubli du nom s'accompagne donc d'une fausse réminiscence.

Dans l' « Introduction à la psychanalyse » (1916) Freud parle de l'oubli du Nom Propre comme un principe qui, au point de vue de la motivation de la tendance favorisant l'oubli de nom se révélera plus tard comme jouant un rôle prépondérant dans la détermination de symptômes névrotiques. Il s'agit du refus de la mémoire d'évoquer des sensations pénibles, dans cette tendance à éviter le déplaisir (comme les actes manqués, les erreurs...) ces noms sont attachés à des cycles d'associations et sont refusés à d'autres associations qui peuvent se former selon les inconstances, nous avons bien à faire à une structure.

Repris en 1936, dans la lettre à Romain Rolland : « Un trouble de mémoire sur l'acropole », l'oubli fait partie intégrante des phénomènes psychiques. En 1936 donc, un fait de 1904 lui revient en mémoire, celui d'un voyage avec son frère dont la destination change au dernier moment de Trieste pour Athènes. Dans une atmosphère maussade, ils se trouvent sur l'acropole. A 48 ans, cet événement vécu lui fait vivre deux sortes de déformations représentant deux problèmes de transposition, tout d'abord, un sentiment d'étrangeté « ce que je vois n'est pas réel » (réalité comme étrangère comme dans les hallucinations accidentelles et comme dans les dépersonnalisations où il s'agit d'exclure quelque chose de nous-mêmes), puis le sentiment que les années de lycée l'ont coupé de ce père négociant pour qui Athènes ne signifie rien. Ce souvenir qui le hante est un souvenir de regrets, regrets voilant la vérité « le grande Autre est vide » pas d'autre regard – regard vide mais aussi regrets d'une désaliénation qui surgit trop tard.

Dans « Problèmes cruciaux », la leçon du 6 janvier 1965, Lacan souligne que le nom propre a la propriété d'être ce qui se déplace, ce qui voyage, ce qu'on lègue. Ce nom qui est donné, nom pour aller combler les trous sous une fausse apparence de suture. En reprenant l'incident de Signorelli, il parle de discours rentré (unterdrückt) et non de refoulement, c'est à dire qui circule du lien de code (A) à A en place de message mais sans aboutir. Dans ce trou de mémoire, Freud y perd son ombre, son double (Signor pour Sigmund), ce trouble lié à l'identification c'est la place de son désir à proprement parler en tant qu'elle est la vraie place de l'identification, au point aveugle de l'œil. Tant que Freud cherche ce nom la figure de Signorelli (les mains jointes à Orvieto) le regarde, c'est le point où il se regarde. Tout sujet en analyse doit regarder pour être moins offert au regard, pour plus de liberté. « Signorelli dans la mesure où il luit



dans cette fausse identification, dans ce recouplement fallacieux de la surface où Freud se cramponne... ce qu'il perd là de cette identité cernée de ce trou du nom perdu et de ce signe »... Si le sujet tout entier se repère à travers la constitution de l'identification primordiale (I) alors l'éclairage sur l'image même de celui qui est perdu, de celui qui se présente comme le manque, par le langage le manque vient à l'être.

---