

Le phénomène religieux : une approche psychodynamique de sa composante collective

Autor(en): **Gilliéron, Edmond**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **38 (1988)**

Heft 2: **Approches du phénomène religieux**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381352>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE PHÉNOMÈNE RELIGIEUX: UNE APPROCHE PSYCHODYNAMIQUE DE SA COMPOSANTE COLLECTIVE

EDMOND GILLIÉRON

Introduction

1. Je ne suis pas de ceux qui considèrent que la psychanalyse donne des réponses parfaitement adéquates sur le phénomène religieux.

2. Je suis de ceux, en revanche, qui pensent que la psychanalyse offre une ouverture intéressante sur les besoins religieux de l'homme.

3. Je pense que la psychanalyse s'est égarée en réduisant la religion à un phénomène pathologique, à savoir la névrose obsessionnelle.

4. Il me semble plus adéquat de *comprendre* certaines *pratiques thérapeutiques* de type religieux à partir des données psychanalytiques, pratiques qui visent essentiellement à calmer les angoisses de mort. Mais, à mon avis, il est nécessaire de ne pas confondre ces *pratiques thérapeutiques* avec le *phénomène* religieux lui-même qui, selon moi, doit être compris comme un phénomène *collectif*, beaucoup plus qu'individuel.

Survol historique

Un survol historique très sommaire peut permettre de mieux saisir la position psychanalytique par rapport à la religion. J'aimerais également discuter le sens de son apparition dans la médecine.

De fait, les relations entre l'Eglise et la psychothérapie sont aussi anciennes que la médecine elle-même et il a fallu des millénaires pour que l'on assiste à une claire distinction entre les deux (il n'est cependant pas certain que cette distinction soit si claire à l'heure actuelle encore). Le terme même de «psychothérapie», qui semble dater du début de notre ère, se trouve dans la littérature des Pères grecs de l'Eglise, utilisé dans le sens de «méthode destinée à ramener les âmes à Dieu». Les historiens de la médecine (Ch. Lichtenthaler, Ellenberger) ont d'ailleurs mis en évidence le fait que les pratiques médicales des sociétés dites primitives étaient presque essentiellement psychothérapeutiques, en ceci qu'elles visaient à calmer les angoisses de l'homme beaucoup plus qu'à traiter de véritables maladies. Elles se fondaient sur une pensée magique, où le symbole était tout-puissant, confondu avec la réalité (image confondue avec un objet ou avec une personne). Cette médecine cherchait

surtout à apaiser les esprits, bien plus qu'à traiter des maladies organiques ou psychiques. Dans cette approche du monde, le corps n'était pas séparé de l'esprit. Pour le «primitif», «corps et âme, santé et maladie, étiologie et thérapeutique, individu et société sont essentiellement liés»¹. Il s'agissait donc d'une médecine globale, mais essentiellement subjective. Avec les civilisations orientales des quatrième et troisième millénaires avant Jésus-Christ et la naissance de cultures urbaines, on nota l'apparition de véritables professions médicales et l'introduction d'une certaine *rationalité* en médecine. Cette rationalité posera un important problème: lorsque l'homme se met à raisonner, on le sait, il doit faire en quelque sorte abstraction de ses sentiments et doit prendre une distance émotionnelle par rapport à l'objet qu'il étudie. Ainsi, lorsque l'on se mit à étudier rationnellement le corps du malade, on finit par oublier un peu son âme: en effet, tout se passait comme si, contraint d'oublier ses propres émotions dans l'examen du malade, le médecin en oubliait que le malade avait aussi un esprit. C'est ainsi que la phase archaïque de la médecine marque le début d'une tendance à séparer médecine du corps et traitement de l'âme. A cette époque, deux médecines furent pratiquées parallèlement: la médecine profane et la médecine sacrée. Selon Ellenberger², la première se révéla plus efficace dans le traitement des maladies organiques et la seconde dans celui des troubles d'ordre affectif et mental, raison pour laquelle la psychothérapie appartient essentiellement aux religieux pendant des millénaires, et cela, jusqu'à l'apparition de la psychanalyse. Or, si l'on veut comprendre la position psychanalytique, il me semble important de la situer, elle aussi, dans le contexte de l'évolution de la pensée occidentale depuis le Moyen Age. Je ne suis ni philosophe ni historien, et l'on voudra bien excuser le schématisme de mes propos qui n'ont d'autre but que de tenter de tracer une ligne directrice générale parmi les courants contradictoires des derniers siècles. Il me semble ne pas me tromper en disant que la Renaissance marque, par rapport au mysticisme qui régnait au Moyen Age, un tournant fondamental, orientant l'homme vers un positivisme de plus en plus marqué. En effet, l'apparition de l'humanisme aux XIV^e et XV^e siècles met l'homme et ses réalisations au centre de sa réflexion: il vante les valeurs humaines, renoue avec les traditions anciennes d'observation et d'expérimentation, prône les vertus de la raison, etc. C'est à cette époque que le Polonais Copernic (1473-1542) remet en question le système de Ptolémée (90-168) admis par l'Eglise. En cela, Copernic retrouve certaines intuitions de Pythagore (500 ans av. J.-C.), comme on le sait. Cette orientation vers les valeurs humaines ne fait que s'accroître dans les siècles suivants et jusqu'à aujourd'hui: le culte de la raison (siècle des lumières, XVIII^e) et le culte de l'imagination et des passions

¹ C. LICHTENTHÄLER, *Histoire de la médecine*, Fayard, Paris, 1978, p. 49-72.

² H. ELLENBERGER, *A la découverte de l'inconscient. Histoire de la psychiatrie dynamique*, SIMPE-Ed. Villeurbanne, 1974.

(romantisme, début du XIX^e) sont deux aspects fondamentaux de cette tendance à centrer toutes les valeurs sur les réalisations humaines. La révolution industrielle et ses acquis n'ont fait qu'augmenter le sentiment de puissance de l'homme et accroître son goût pour les choses terrestres au détriment des choses célestes.

Sans entrer dans la complexité des phénomènes en jeu, j'ai voulu surtout situer la psychanalyse dans l'évolution de la pensée occidentale des siècles derniers et montrer qu'elle est probablement une manifestation ultime de cette tendance qui consiste à élever au rang de valeur suprême l'homme et ses réalisations. La psychanalyse peut être considérée, à mon avis, comme le fruit de la rencontre des lumières et du romantisme; elle vise, en quelque sorte, à concilier raison, imaginaire et passion. C'est là son originalité, mais le ciel en est exclu. C'est probablement pourquoi les concepts psychanalytiques sont traités, par certains, comme autant de dogmes et que Freud est élevé à un rang divin: même la religiosité de l'homme s'attache à la Terre.

Freud, par l'invention de la psychanalyse, introduit une certaine rationalité dans le traitement des maladies affectives: en cela il réconcilie raison et passion. Jusqu'alors, les médecins nourrissaient l'espoir d'asseoir la psychiatrie sur de solides bases biologiques, fondement de toutes leurs études. Or, Freud, pour parvenir à ses fins, a dû partiellement y renoncer et, paradoxalement, *inventer* une sorte d'anatomie psychique (les «topiques») et une sorte de physiologie psychique (principes de fonctionnement psychique: points de vue économique et dynamique). Il a aussi montré qu'on pouvait traiter l'homme, de manière rationnelle, par des procédés purement psychologiques. Ainsi la médecine s'emparait d'un domaine jusque-là réservé presque exclusivement aux religieux, pour aussitôt rétablir un certain clivage corps-esprit. En un sens, après avoir voulu tout expliquer par des phénomènes biologiques, on en est venu à tout regarder au travers de lunettes psychologiques.

Psychanalyse et religion

Lorsqu'on aborde la question de la religion sous l'angle psychanalytique, il convient donc de ne pas oublier que cette perspective est essentiellement égocentrique et rationnelle. Il s'agit donc d'un point de vue univoque et, si la psychanalyse peut avoir parfois donné l'impression d'envahir des domaines qui ne sont pas les siens, c'est qu'il existe une tendance instinctive chez l'homme à se prendre pour le centre du monde.

Freud discute le fait religieux dans trois principaux ouvrages: *Totem et Tabou*, *Moïse et le Monothéisme* et *l'Avenir d'une illusion*. Ce dernier texte montre le plus clairement l'optique freudienne: la religion est une «illusion» construite sur le modèle des névroses infantiles et destinée à disparaître avec l'évolution de l'humanité. Freud se dit «assez optimiste pour croire que

l'humanité surmontera cette phase névrotique, tout comme tant d'enfants, en grandissant, guérissent d'une névrose similaire»³. Ce rationalisme freudien se lit aussi dans cette autre citation : «Le temps où sera établie la primauté de l'intelligence est sans doute encore immensément éloigné de nous, mais la distance qui nous en sépare n'est sans doute pas infinie»⁴.

Dans ses élaborations, Freud fait intervenir différentes notions :

1. Celle des contraintes sociales et des nécessités culturelles qui limitent les libertés individuelles, mobilisant ainsi l'agressivité de l'homme en raison des frustrations qu'elles imposent.

2. La faiblesse de l'homme face à la nature toute-puissante qui lui impose ses lois, la mort en particulier, dont les signes annonciateurs sont les maladies et les accidents. La nature confronte donc l'homme à son impuissance, et l'homme, pour se rassurer et se consoler, réagit en lui donnant un visage «humain»; il *personnifie* ainsi les choses de la nature : c'est la pensée animiste et magique. Dans cette forme de pensée, l'imaginaire est confondu avec la réalité : si l'on donne à un arbre, au soleil ou à tout autre phénomène un visage humain, on finit par croire que cet arbre, ce soleil ou tout autre phénomène est «*réellement*» un personnage.

La religion aura donc cette double fonction : aider l'homme à maîtriser l'agressivité provoquée par les frustrations liées à la vie en groupe et maîtriser l'angoisse de mort issue des sentiments d'impuissance.

Pour mieux saisir le parallèle qu'il établit entre névrose infantile et religion, Freud discute les aléas des désirs de l'enfant (les désirs sont liés à la notion de plaisir et cette dernière est liée à la sexualité, comprise dans un sens assez large); il précise que les désirs suivent «la voie des besoins narcissiques et l'attachent aux objets qui assurent leur satisfaction. Ainsi la mère, qui satisfait la faim, devient le premier objet d'amour et certes de plus la première protection contre tous les dangers indéterminés qui menacent l'enfant dans le monde extérieur; elle devient, peut-on dire, la première protection contre l'angoisse. La mère est bientôt remplacée dans ce rôle par le père plus fort, et ce rôle reste dévolu au père durant tout le cours de l'enfance...»⁵. Ainsi le parallélisme est dessiné entre la position religieuse et l'attitude de l'enfant à l'égard de ses parents : la religion est donc fonction de «l'angoisse humaine en face des dangers de la vie», angoisse qui «s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la Providence Divine»⁶. Par ailleurs, la religion aide les hommes à vivre ensemble en ceci qu'elle valorise l'altruisme aux dépens de l'agressivité et de l'égoïsme, ce qu'expriment très bien des injonctions du type «tu aimeras ton prochain comme toi-même, tu ne convoiteras pas la

³ S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1973, P. 76.

⁴ *Op. cit.*, p. 77.

⁵ S. FREUD, *Op. cit.*, p. 43.

⁶ *Ibidem*.

femme de ton prochain», etc. Il s'agit là de commandements allant à l'encontre des désirs primitifs de l'homme. Freud dit qu'ils ont une fonction défensive, visant à favoriser des «formations réactionnelles» comparables à celles caractéristiques de la *névrose obsessionnelle*. On ne saurait donc être plus clair. Pour Freud, la religion est une «maladie», une «illusion» dont la société devra guérir: la *raison devra l'emporter*. Comme je l'ai dit plus haut, les valeurs terrestres sont les valeurs suprêmes.

Critiques des positions freudiennes: de la nécessité de considérer la religion comme un phénomène collectif

Indéniablement, dans les ouvrages cités plus haut, Freud évoque les liens unissant ou opposant l'homme à son *environnement*. Il y discute les rapports entre contraintes externes imposées par la civilisation et contraintes internes imposées par les besoins physiologiques des individus, ou leur «impuissance» face à la nature, etc. Par exemple, Freud tend à présenter, dans ses écrits, l'établissement du *Surmoi* comme l'intériorisation de contraintes *sociales*; par ailleurs, on sait qu'il lie le «tabou de l'inceste» à l'histoire hypothétique du «meurtre originel du père». Ainsi il lie à un acte, le meurtre, l'origine de la culture: la culture se fonderait sur un renoncement à l'agir. L'ouvrage *Totem et Tabou* se termine d'ailleurs par la phrase «au commencement était l'acte.» C'est au moment où l'homme renonce à utiliser la force et le meurtre pour assurer son pouvoir qu'il découvre la puissance de l'imaginaire et, par là, la culture. Cependant, Freud ne suit pas cette voie jusqu'à son terme et considère plutôt les formations culturelles d'un point de vue essentiellement subjectif et individuel. C'est cela qui semble l'amener à comparer la religion à la névrose obsessionnelle, maladie individuelle par excellence. C'est ce qui lui permet pratiquement de considérer le phénomène religieux comme une manifestation pathologique, ce qui le conduit à souhaiter que la raison l'emporte sur la religion. Il n'empêche que toutes ces élaborations, extrêmement intéressantes en soi, n'en comportent pas moins un biais important: on y décrit des phénomènes sociaux dans les mêmes termes que les phénomènes individuels, biais que chacun s'accorde à reconnaître maintenant.

Je crois pourtant que, si le psychanalyste veut apporter quelque chose dans le domaine socio-culturel, il ne saurait se contenter d'observer la société depuis son cabinet d'analyste, au travers de l'élaboration de son contre-transfert et de la compréhension des mouvements inconscients de son patient, puis d'une comparaison plus ou moins hasardeuse avec des phénomènes sociaux, mais qu'il doit «élargir» son champ d'investigation et *confronter* les données issues de la cure analytique à celles obtenues de l'observation *directe*; par exemple, les phénomènes sociaux ou familiaux visibles, confrontés à la problématique du complexe d'Œdipe. C'est en quoi l'étude psychanalytique

du fonctionnement des groupes ou des familles peut apporter un certain éclairage, par l'appréhension des *différences* autant que des *similitudes* entre les phénomènes psychiques individuels ou collectifs.

Pour ma part, je me suis beaucoup intéressé aux rapports unissant psychanalyse individuelle et psychologie collective, plus particulièrement aux traitements de famille ou de groupe, ce qui, je pense, a été source d'enrichissement, y compris pour mon écoute psychanalytique: on ne peut être psychanalyste derrière le divan et changer de personnalité dans un autre cadre. Je crois plutôt que le psychanalyste, face à une famille ou à un groupe, est conduit à se référer non seulement à ce qu'il connaît du fonctionnement intrapsychique, mais aussi aux *différences* qu'il perçoit dans ce nouveau contexte. Il entend ce qui transparait de l'inconscient des *individus* composant le groupe, mais il devrait encore percevoir les mouvements du groupe dans son *ensemble*. Cette situation nouvelle par rapport à la cure analytique incite à l'observation de phénomènes psychiques *spécifiquement collectifs* qui devraient être l'objet prioritaire de l'attention du psychanalyste intéressé par les phénomènes culturels. En ce sens, les phénomènes religieux, idéologiques ou mythiques, phénomènes *typiquement collectifs* à mes yeux, prennent une autre *valeur* que celle d'une simple élaboration intrapsychique individuelle. Je ne crois donc pas qu'on puisse simplement les comparer à la pathologie individuelle; on doit en analyser la *portée sociale*, la *fonction sociale* avant de les désigner comme phénomènes pathologiques nocifs. Je les crois plutôt indispensables au maintien de l'équilibre de la collectivité. De fait, à mon avis, toutes ces formations participent à l'*homéostasie sociale*. C'est là que je m'éloigne des positions freudiennes. En effet, mythe, religion et idéologie sont des phénomènes différents, qui me paraissent traduire des aspects différents de l'*organisation sociale*, éventuellement même des *niveaux* différents d'organisation collective⁷. D'ailleurs, de nombreux malentendus me semblent issus de *confusions* entre ces formations que sont mythes, religions ou idéologies, de même que l'on confond trop souvent le *phénomène* religieux (en tant que formation psychique collective spontanée) et l'*Eglise* qui, elle, est institution.

Penchons-nous, par exemple, sur ce que j'appelle *phénomène religieux*. Si vous observez le fonctionnement d'ensemble de personnes réunies pour une raison ou pour une autre, vous verrez très rapidement apparaître des phénomènes comparables à un comportement religieux: un climat d'entente commune se crée où certains membres se mettent à soutenir des idées *semblables*, souvent sans le moindre argument rationnel, idées qui prennent plus la forme de *croyances* que de simples propositions. Si un contradicteur se manifeste, il provoque un tollé chez les défenseurs de l'idée commune. Et l'on assiste donc à

⁷ Cf. mon article: «La fonction des mythes dans l'équilibre des groupes. Quelques hypothèses», in: *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto*, T. XVIII, 53:97-120, Genève, Droz, 1980.

la répétition d'interventions sous une forme de plus en plus *ritualisée*, sans qu'aucune n'apporte d'élément nouveau par rapport à l'idée primitive et sans que l'on perçoive ce dont il est véritablement question, à savoir le besoin d'établir une cohésion «*groupale*» rassurante pour chacun, cela sur la base d'une *croyance* commune. Je prétends qu'aucun groupe n'échappe à ce phénomène, même pas les groupes de psychanalystes. Il n'est pas question d'entrer dans le détail ici, mais je tiens surtout à insister sur le fait qu'il me paraît nécessaire de considérer les formations psychiques collectives comme le reflet de besoins fondamentaux des *sociétés*, quelles qu'elles soient, et cela pour soutenir une thèse : ces formations sont la base de l'équilibre entre satisfaction des besoins égoïstes individuels et satisfaction des besoins de cohésion de la société dans son ensemble.

De fait, il est bien connu que lorsque se rassemblent des personnes qui vivent ensemble pendant une certaine durée, apparaît un mouvement de cohésion du groupe ; des liens affectifs sont noués. La psychanalyse «*groupale*» a montré que cette cohésion est toujours fondée sur des idées communes, sur une mythologie commune où les membres peuvent reporter leurs propres désirs. Il s'agit là d'un phénomène psychodynamique typique des groupes. On a vu que Freud fait allusion à ce phénomène, mais qu'il le considère comme un phénomène pathologique de nature infantile. Pour ma part, je crois qu'il s'agit en réalité d'un phénomène universel et inévitable, qui traduit le fonctionnement nécessaire de toute collectivité. Ces formations psychiques collectives sont le fruit de la rencontre des personnes constituant le groupe, le résultat inévitable du groupement. Ce sont ces fantaisies «*groupales*» qui permettent aux gens de vivre un sentiment de cohésion et de solidarité et qui offrent à chacun ce que l'on pourrait appeler un «*plaisir d'appartenance*». Ce plaisir provient du fait qu'être membre d'un groupe puissant et bon augmente le sentiment de sa propre puissance et de sa propre valeur.

Très schématiquement, en ce qui concerne les nations et la culture, je distinguerai trois formations psychologiques collectives caractéristiques :

1. les *religions*, qui ont pour fonction de donner une description des liens unissant l'humanité au cosmos ;
2. les *mythes* et les *légendes*, qui donnent une description des origines d'une nation ;
3. les *idéologies*, dont la fonction est de justifier des comportements politiques.

Chacune de ces productions a ses propres caractéristiques, mais toutes donnent à la population un sens de sa propre unité dans la mesure où, comme je l'ai dit, chaque équilibre groupal, chaque équilibre national est fondé sur des fantaisies communes compensant les frustrations individuelles. Ces fantaisies communes expliquent l'origine des nations, justifient des comportements et glorifient l'existence des collectivités en tant que telles.

Chacune de ces fantaisies collectives doit d'ailleurs être renforcée par des *comportements* collectifs typiques: les sacrements pour les religions, les rites pour les mythologies nationales, les slogans pour les idéologies.

D'un point de vue psychologique, je pense que les mythes et les religions sont des formations normales indispensables à l'équilibre collectif, et qui ont l'énorme avantage sur les idéologies d'établir une claire distinction entre ce qui est de l'ordre psychique et ce qui est de l'ordre de la réalité concrète externe. Par exemple, la croyance en un Dieu tout-puissant qui protégera l'humanité de tous ses maux ou tout au moins qui offre la sécurité, la sérénité et la paix, mais dans un monde *futur*, implique que Dieu appartient clairement à une réalité non terrestre, non concrète, au domaine de l'imaginaire, à savoir à la *réalité psychique*; la religion demande donc à chacun de croire, sans vérifier, l'existence «réelle» de Dieu. On croit au Paradis, on croit à la vie éternelle, mais tout cela est réservé à un autre monde. Sur Terre, on travaille à *gagner* cette vie éternelle. Quant à la mythologie d'un peuple, elle raconte les *origines* de la nation: c'est le passé, c'est la naissance de la collectivité qui est due à tel ou tel héros (Guillaume Tell pour le Suisse, par exemple). Là encore, les héros ne sont plus de ce monde. Ils existent dans les souvenirs de la nation, souvenirs qui se fondent d'ailleurs, la plupart du temps, sur des événements historiques concrets, mais fortement embellis par l'imaginaire social. Là encore, la réalité présente n'est pas en cause, sauf dans des *rituels* tels que la Fête Nationale du 1^{er} août, par exemple. En revanche, à mon avis, les *idéologies*, lorsqu'elles ne traduisent pas simplement les idéaux d'une nation, sont, elles, des formations *pathologiques*, dans la mesure où elles promettent le paradis sur *terre*, ce qui est impossible, on le sait bien, et ce qui oblige les politiciens à *dénier* les réalités terrestres, à faire comme si les ennuis actuels du peuple étaient liés à un ennemi externe. En cela il s'agit de formations éminemment dangereuses, ferments de la plupart des guerres modernes.

De la position du psychiatre dans la société moderne

Face à des questions aussi vastes que celles des religions et des formations collectives, le psychiatre ne saurait qu'être modeste. Lorsqu'il en vient à traiter de tels sujets, il outrepassé évidemment le cadre de sa pratique professionnelle. Mais n'oublions pas que la médecine se situe en porte-à-faux de la plupart des autres disciplines, disciplines que l'on ne saurait sans autre négliger. Ainsi en est-il du phénomène religieux. Hors les délires religieux ou les crises mystiques classiques, il est encore d'innombrables autres situations où le psychiatre est confronté aux convictions religieuses de ses patients. Ces convictions le mettent souvent dans l'embarras, car il ne sait comment y répondre. En contrepoint, le médecin lui-même est souvent considéré comme un dieu par ses malades, ce qui lui donne une autorité considérable et peut favoriser son action thérapeutique. Mais il en vient parfois à croire aux pro-

jections de ses malades et à se prendre un peu lui-même pour une divinité, attitude qui traduit alors paradoxalement sa méconnaissance du profond besoin religieux de l'homme. Cet embarras et ce risque de se prendre pour une divinité me paraissent inhérents à l'évolution positiviste de la médecine, dont j'ai parlé plus haut : à vouloir tout ramener sur terre, on y fait aussi descendre les Dieux. Le corollaire en est que les vertus de l'inconnaissable sont déniées par la médecine. Les dieux modernes se nomment technique, économie ou efficacité. Mais alors, comme au temps des médecines primitives où les objets pouvaient être divinisés, la médecine moderne en arrive à diviniser sa propre activité : retour de l'irrationnel dans ce qu'on avait voulu rendre trop rationnel.

Par sa formation scientifique, le psychiatre n'échappe pas au positivisme. Lui aussi est amené à centrer sa réflexion sur l'homme et son existence, en oubliant peut-être les questions de transcendance. En ce sens, il ne saurait considérer le phénomène religieux que d'un point de vue très partiel et « terre à terre », si l'on peut dire. Pourtant, plus encore que les « biologistes purs », il se doit d'essayer d'intégrer, dans sa réflexion, les facteurs irrationnels (sinon comment comprendrait-il la folie ?). En ce sens, d'un point de vue très rationnel, j'ai voulu comprendre le rôle du phénomène religieux. Pour ce faire, il ne s'agit pas seulement de connaître les lois du fonctionnement psychobiologique de l'homme, mais aussi de savoir comment s'établit l'équilibre psychologique collectif, puisqu'il semble bien exister des formations psychiques plus spécifiquement collectives. Pour ce faire, il est indispensable, je crois, de ne pas s'intéresser seulement aux soubassements psychologiques de tel ou tel comportement ou, au contraire, à leurs soubassements psychodynamiques et inconscients, mais de comprendre les rapports unissant biologie, psychologie et *culture*. Pour cela, on s'en aperçoit de mieux en mieux, on doit renoncer aux systèmes habituels de pensées qui, comme on le sait, sont de type causaliste linéaire, pour passer à un modèle de causalité circulaire de type homéostatique. Ainsi, on ne dira plus : « au commencement était ceci ou cela, ce qui a provoqué ceci ou cela », etc. ni « tel événement est cause de tel événement qui, lui-même, est encore cause de tel événement qui, lui-même, aboutit à ce que nous sommes maintenant ». On se référera plutôt à un modèle d'action et de rétroaction en disant : « si l'on provoque tel déséquilibre à tel endroit, en réaction, on assistera à tel changement dans cet autre endroit ; si telle ou telle maladie organique apparaît, les conséquences psychologiques seront celles-ci, ou, dans tel ou tel type d'équilibre social, on risque de trouver telle ou telle manifestation psychologique individuelle, etc. ». Il s'agit là d'une sorte de raisonnement écologique, si l'on peut dire. Ce modèle, plus « systémique », permet de mieux saisir les *rappports* unissant biologie, psychologie ou culture. C'est en ce sens que, pour ma part, j'ai tenté de décrire le phénomène religieux comme formation collective participant à l'équilibre du groupe, groupe dont l'appui est indispensable à l'équilibre psychique individuel.

Conclusion

Je n'ai bien sûr que survolé très sommairement le problème. Il s'agissait surtout, comme on me l'a demandé, de poser quelques jalons pour une discussion et un approfondissement éventuel de l'un ou l'autre des points abordés. J'ai surtout cherché à montrer les limites de l'approche psychodynamique des problèmes religieux, mais aussi à en montrer certaines possibilités. L'important, je crois, est qu'il me semble indispensable de considérer l'homme comme un être à la fois biologique, psychologique et «groupal». Chacun de ces aspects participe à un équilibre général. De ce point de vue, la religion peut être considérée comme un phénomène collectif jouant un rôle dans cet équilibre. Mais il va sans dire qu'il ne s'agit là que d'un point de vue très partiel, rationnel, qui néglige, comme je l'ai mentionné, toute la dimension de l'inconnaissable.