

DOCTORAT EDUCATION
BRETAGNE LANGAGES, INTERACTIONS
LOIRE COGNITION, CLINIQUE

Université Bretagne Sud

THESE DE DOCTORAT DE

L'UNIVERSITE BRETAGNE SUD

ECOLE DOCTORALE N° 603
Education, Langages, Interaction, Cognition, Clinique
Spécialité : « *Psychologie* »

Par
Marie RENAUD - TRÉMELOT

La possession démoniaque aujourd'hui

Quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ?

Thèse présentée et soutenue à Rennes, le 26 novembre 2020
Unité de recherche : EA 4050 Recherches en psychopathologie : nouveaux symptômes et lien social.

Rapporteurs avant soutenance :

Patricia COTTI
Maître de conférences HDR. Université de Strasbourg.

Clotilde LEGUIL
Professeur. Université Paris VIII.

Composition du Jury :

Président :

Examinateurs :

Patricia COTTI, Maître de conférences HDR. Université de Strasbourg.

Clotilde LEGUIL, Professeur, Université Paris VIII.

Patrick MARTIN-MATTERA, Professeur, Université catholique de l'Ouest, Angers.

Dir. de thèse : Alain ABELHAUSER, Professeur, Université Rennes II

Co-dir. de thèse : Jacques ARÈNES, Professeur, Institut catholique de Paris

Extrait de l'œuvre de Luigi Borro, *La liberazione dell'ossesso*, (1850), Galeria dell'Accademia, Venezia.

Je remercie sincèrement,

Messieurs Alain Abelhauser et Jacques Arènes, mes co-directeurs de thèse, pour leur ouverture à mon sujet de recherche et pour leur soutien,

Les membres du Jury, Madame Patricia Cotti et Madame Clotilde Leguil, rapporteurs de cette thèse, ainsi que Monsieur Patrick Martin-Mattera, membre du jury, pour leur regard critique,

Mon psychanalyste, Monsieur Jean-Michel Louka, sans qui cette thèse n'aurait peut-être pas vu le jour,

Les personnes qui ont accepté de témoigner de leur vécu avec le diable, exorcistes comme personnes possédées,

Les professionnels qui m'ont accordé leur temps et partagé leur expérience :

- Lytta Basset
- Jacques Besson
- Pierre-Yves Brandt
- père Yvan Brient
- Sabrina Coviç
- père Jean- Baptiste Golfier
- Stéphane Gumpper
- Muriel Katz
- Franklin Rausky
- André Wenin

Mes collègues de l'ASREEP/NLS en Suisse Romande,

Mon père et Olivia, pour leur relecture minutieuse,

Lara pour sa mise en page et Charles pour son anglais,

Laurent et nos enfants : Matthieu, Baptiste, Alexandre et Joséphine pour leur patience et leur compréhension.

À Anne-Sophie,

INTRODUCTION 9

I- LES ORIGINES DU PARADIGME DE POSSESSION DANS LES SCIENCES HUMAINES 17

1- LES ELEMENTS HISTORIQUES 19
A- DANS L'ANTIQUITE, LA DESCRIPTION DU PREMIER CAS DE POSSESSION. 19
B- LA SORCELLERIE : PERIODE DU XVE AU XVIIE SIECLE. 22
C- UN EPISODE FAMEUX DE L'HISTOIRE, LA POSSESSION DE LOUDUN. 32
2- DONNEES ETHNOGRAPHIQUES 41
A- RITUELS ET POSSESSION EN HIMALAYA. 43
B- RITUEL ET POSSESSION EN CHINE 49
C- LA TRANSE DANS LE RITE DE POSSESSION ET DANS L'EXORCISME 51
D- DIFFERENCES ENTRE POSSESSION ET CHAMANISME 53
E- LA SORCELLERIE DANS LE BOCAGE NORMAND DANS LES ANNEES SOIXANTE-DIX 58
3- DONNEES ETHNOPSYCHIATRIQUES 67
A- LA FOLIE DES AUTRES : TRAITE D'ETHNOPSYCHIATRIE CLINIQUE DE TOBIE NATHAN 69
4- LES DONNEES PSYCHIATRIQUES 81
A- L'EVOLUTION DU PARADIGME DE POSSESSION DU XVE AU XVIIIE SIECLE. 83
B- UNE PERIODE CHARNIERE, LE XIXE SIECLE. 86
C- PERIODE CONTEMPORAINE. 91
D- L'APRES SECONDE GUERRE MONDIALE, LE DSM 100

II- VUES KALEIDOSCOPIQUES SUR LE DIABLE 107

1- UNE HISTOIRE DU DIABLE, DU XIIE AU XXE SIECLE. 109
A- LE DIABLE DU MOYEN-ÂGE, DU XIIE AU XVE SIECLE 111
B- LA NUIT DU SABBAT, XVIE ET XVIIE SIECLES 115
C- DANS L'EUROPE DES LUMIERES, LE CREPUSCULE DU DIABLE 116
D- LE DEMON INTERIEUR, XIXE-XXE SIECLE 120
E- LE PLAISIR OU LA TERREUR, DEMONS DE LA FIN DU DEUXIEME MILLENAIRE 122
2- LE DIABLE DANS LA LITTERATURE 127
A- LE GOLEM DE PRAGUE 129
B- LE DIABLE AMOUREUX DE CAZOTTE. 133
C- FAUST DE JOHANN WOLFGANG VON GOETHE (1749-1832) 137
D- LES DIABOLIQUES DE JULES BARBEY D'AUREVILLY (1808-1889). 146
3- DANS LE CINEMA 153
A- LE DIBBOUK, REALISE PAR MICHAL WASZYNSKI (1937) 153
B- L'EXORCISTE, REALISE PAR WILLIAM FRIEDKIN (1973) 157
C- L'ILE, REALISE PAR PAVEL LOUGUINE (2006) 161
4- DANS LA BIBLE. 167
A- DANS L'ANCIEN TESTAMENT 169
B- DANS LE NOUVEAU TESTAMENT 172
5- *IN FINE*, UNE FACETTE SUBVERSIVE DU DIABOLIQUE : LA MYSTIQUE 175
A- LE CONCEPT DE MYSTIQUE 177
B- LE DECLIN DE LA MYSTIQUE 182

III- THEOLOGIE CHRETIENNE ET POSSESSION 189

1- LES ECRITS BIBLIQUES SUR LE THEME DE LA POSSESSION 195
A- PSYCHANALYSE ET EXEGESE, UNE ALLIANCE POSSIBLE ? 197
B- LA GENESE CHAPITRE 2, LA FAUTE ORIGINELLE 203
C- LE LIVRE DE JOB 224
D- LE POSSEDE DE GERASA : ÉVANGILE DE MARC, 5, 1-20. 227
2- LA DEMONOLOGIE 235
A- UNE DEMONOLOGIE INITIALE, D'IGNACE A IRENEE 235
B- LA PATRISTIQUE AFRICAINE : TERTULLIEN ET ORIGENE 238

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

C-L'APPROCHE DE SAINT THOMAS D'AQUIN 240
D- LES POINTS DE REPERES DEMONOLOGIQUES POUR COMPRENDRE LA CLINIQUE DE LA POSSESSION 242
3-ÉVOLUTION HISTORIQUE DE L'EXORCISME DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE, DU PREMIER SIECLE A NOS JOURS 245
A- PENDANT LA VIE DU CHRIST ET DES APOTRES 245
B- AU COURS DES TROIS PREMIERS SIECLES 245
C- DU IIIE AU VI^E SIECLE 245
D- DU VI^E AU XIIE SIECLE 246
E- DU XIIE AU XVE SIECLE 246
F- DU XVIE AU XVIIE SIECLE 247
G- DU XVIIIE SIECLE A NOS JOURS 247
4- L'EXORCISME AUJOURD'HUI DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE 249
A- LE CONSTAT 251
B- QUELS AJUSTEMENTS AU SEIN DE L'ÉGLISE FACE A L'AMPLEUR DU PHENOMENE ? 253
C- DISCOURS SUR LE DIABLE 254
D- CONCRETEMENT, LA POSSESSION DEMONIAQUE AUJOURD'HUI 262

IV- LA POSSESSION DEMONIAQUE SOUS L'ANGLE PSYCHANALYTIQUE 277

1- LE DIABOLIQUE DANS LA METAPSYCHOLOGIE FREUDIENNE 279
A- EN PREAMBULE, *LA FOI QUI GUERIT* DE JM CHARCOT 281
B- LE DIABLE COMME METAPHORE DE L'INCONSCIENT 283
C- LE DIABLE COMME AVATAR DU PERE 289
D- RESUME DE LA PSYCHANALYSE FREUDIENNE APPLIQUEE AU DIABLE 298
2- MYSTIQUE, POSSESSION ET CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE LACANIENNE 299
A- PAULINE LAIR LAMOTTE (1853-1918), LE BOUC EMISSAIRE DE DIEU. 301
B- PERE JEAN- JOSEPH SURIN (1600-1665) 313
C- PATRICIA, RESCAPEE DES RITES SATANIQUES 318
D- CECILE ET SON MAUVAIS LOCATAIRE 328
E- ANGELINA, VOYANTE ET STIGMATISEE AU XXIE SIECLE 336
F- LEA 357
G- LA VOI(E/X) DE L'EXORCISTE 368
3- UNE METAPSYCHOLOGIE DE LA POSSESSION DANS LA MODERNITE 381
A- LA POSSESSION DEMONIAQUE COMME ENVERS DE LA MYSTIQUE 383
B- LA POSSESSION DANS LE LIEN SOCIAL CONTEMPORAIN 406

CONCLUSION 429

ANNEXES 434

ANNEXE N°1 435
DOCUMENT D'INFORMATION 435
LA POSSESSION DEMONIAQUE AUJOURD'HUI. 435
ANNEXE 2 439
DECLARATION ECRITE DE CONSENTEMENT POUR LA PARTICIPATION A UNE ETUDE 439

BIBLIOGRAPHIE 441

INDEX DES CONCEPTS 467

INDEX DES NOMS PROPRES 471

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Introduction

Démarche et méthodologie

La possession démoniaque peut être considérée par certains, ainsi que la réponse religieuse que l'on en fait, de purger le corps du diable qui l'occupe, comme un phénomène de croyance archaïque, dépendant d'un certain terreau historique, plutôt teinté d'obscurantisme. Or on constate aujourd'hui une augmentation des cas et une adresse plus massive aux exorcistes pour traiter cette invasion. En effet, à l'écoute de ces derniers, on relève une augmentation des demandes à leur endroit. Le phénomène prend une telle ampleur que l'Église a mis tout récemment au point une procédure permettant aux laïcs de répondre aux demandes de prières délivrance, c'est-à-dire celles qui relèvent du « petit exorcisme » car les « grands » ne peuvent être pratiqués que par des prêtres nommés à cette fin. Ceci est nouveau et représente une vraie révolution, d'autant plus que l'Église elle-même est très divisée par cette question. Un débat contemporain donc, celui du diable et de l'exorcisme ? Bien au contraire. Notre histoire est ponctuée d'épisodes dans lesquels Satan joue un rôle central mais personne ne peut nier que s'adresser à un prêtre exorciste dans notre société moderne, plutôt imprégnée du discours capitaliste et de la science, puisse paraître, à première vue, paradoxale.

Jacques Lacan, bien connu pour le tranchant de son verbe, a un jour énoncé ceci : « Nous, psychanalystes, sommes bien placés pour connaître le pouvoir des mots[1]. » C'est cette dimension qui nous intrigue et qui est au premier plan dans la problématique de la possession. D'une part parce que la parole de l'exorciste, imprécative et performative, détient effectivement le pouvoir de chasser les démons mais, d'autre part, car il y a toujours une dimension de la possession qui y échappe, la dimension corporelle qui ne sera jamais toute prise dans le signifiant dans laquelle ce dernier se dilue. Notre anthropologie sera donc psychanalytique lacanienne et nous interrogerons l'interaction entre psychanalyse et culture mais aussi entre psychanalyse et religion, car il nous semble impossible de désintriquer ces deux discours apparemment si différents. Néanmoins, le point d'où nous parlons, en tant que psychanalyste lacanien et sujet de tradition chrétienne, nous autorise à avancer l'idée que si ces deux discours ne se recouvrent pas, il y a néanmoins une dimension qui peut leur permettre de se rejoindre et

[1] LACAN. J, « Fonctions et champs de la parole et du langage » (1953), *Écrits*, Paris, Le Seuil, p. 263.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

de s'alimenter l'un l'autre, que l'on appelle spirituelle. Nous le développerons. Enfin, et cela rejoint la question de notre positionnement, nous avons choisi d'aborder le diable comme un nom commun. En effet, il n'est pas, pour nous, une personne et à ce titre, le diable ne possède pas d'identité qui appellerait une majuscule[1]. Ainsi, contrairement à certains auteurs qui le personnifient en lui offrant un grand D, par notre démarche, nous nous rangeons derrière l'option du théologien de Benoit XVI qui parle du diable comme d'une « non personne ».

Partant de là, nous avons côtoyé en tant qu'observateur « en immersion » ce monde de l'intérieur et nous pouvons émettre une hypothèse de travail qui interroge aujourd'hui ce que Freud évoquait au XVIIe comme anecdotique en analysant le cas du peintre Christophe Haitzmann, à savoir qu'il vaut mieux se vouer au diable comme père plutôt que de ne pas en avoir du tout. Finalement, cela ne deviendrait-il pas un phénomène plus général, contemporain ? Cette recrudescence des cas de possession ne témoignerait-elle pas, non pas du déclin de la fonction paternelle mais de sa mutation ? Il nous semble, pour l'éclairer, nécessaire d'aborder le lien entre inconscient et culture, car il est difficile, quand on aborde un tel sujet, de faire l'économie de ce que nous a transmis ce que l'on pourrait appeler, notre imaginaire collectif.

Sans adhérer à l'idée portée par Jung d'un inconscient collectif, nous pensons malgré tout que nous sommes pétris de culture et que nous partageons, dès lors, de nombreuses données collectives, dont celles sur le diable et la possession font partie. En effet, nous plaçant dans une épistémologie d'abord freudienne, nous rappelons que ce dernier s'est d'ailleurs appuyé sur cette dimension collective de l'inconscient dans *Totem et Tabou* (1912-1913) ou bien encore dans *L'homme Moïse* (1939) dans lequel il énonce clairement que « Le contenu de l'inconscient est en effet collectif dans tous les cas, propriété générale des êtres humains [2]». L'orientation lacanienne en revanche soutient l'indiscutable singularité de chaque inconscient, mais néanmoins se pose la question de son intrication avec la civilisation. En effet, aucun analyste lacanien n'affirmera que la causalité inconsciente est disjointe des conjonctures de la culture, sans pour autant accréditer la thèse d'un inconscient collectif[3]. Qu'en est-il donc ? Lacan a tout d'abord pensé l'inconscient structuré comme un langage mais il est allé plus loin,

[1] En revanche les citations respecteront la typographie comme il se doit.
[2] FREUD. S, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Paris, 1986, Gallimard, p. 237.
[3] SOLLERS. C, « Champ lacanien », *Champ lacanien*, 2004/1 (N° 1), p. 10.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

en postulant que le langage a un effet sur le réel, en tant qu'il s'y inscrit et le transforme[1]. Tout sujet est donc à aborder comme être de discours, demeurant dans le « stabitat qu'est le langage[2] », ce qui rend caduque la notion même d'inconscient collectif. « Disons-le donc, ce n'est pas le sujet qui est structuré par le collectif, c'est plutôt le collectif qui, comme le sujet, est structuré par le langage[3] » ce qui justifie notre approche d'anthropologie culturelle.

Pour étayer cette hypothèse, nous avons fait le choix de cerner au plus près notre objet d'étude dans ses différentes dimensions. Ainsi nous nous offrirons d'utiles détours par les sciences humaines pour appréhender au plus près le concept de possession, et le différencier de concepts, de phénomènes ou de pratiques connexes. Grâce à l'histoire tout d'abord, de l'Antiquité à aujourd'hui, nous comprendrons, avec Robert Muchembled notamment, dans quelle mesure la possession et son envers la mystique, peuvent venir comme réponse concrète à une problématique politique relative à la confrontation avec l'altérité. Les recherches ethnographiques mettront en exergue un invariant, celui du recours à la possession comme voie socialement acceptée et acceptable pour énoncer l'indicible tandis que l'expérience psychiatrique mettra finalement en relief, ce que nous ne pouvons dénier et qui sera commenté par la psychanalyse : que se subjectiver comme possédé doit être entendu comme une tentative de traitement de la souffrance psychique et non comme un processus morbide.

Dans une seconde partie, nous nous pencherons sur diverses figures du diable (de façon nécessairement non exhaustive) qui tel un Fregoli, nous surprend toujours dans ses métamorphoses. Des vues kaléidoscopiques sur le démon seront donc proposées, afin de percevoir au mieux les odeurs de souffre dans notre culture occidentale. En effet, cette dernière est pétrie de références chrétiennes, ne serait-ce qu'en raison de notre droit fondé sur des préceptes chrétiens. Notre imaginaire partagerait donc un tel héritage même si de nos jours, la plus grande majorité de la population se dit athée. Ainsi, il n'est pas surprenant que nombre des victimes – se décrivant comme telles – du prince des démons le soient aussi. Nous proposons donc une brève histoire du diable, de ses mutations depuis le Moyen-Age jusqu'à nos jours mais aussi de son déplacement progressif : nous verrons progressivement s'opérer le glissement du seigneur des ténèbres bestial, inhumain et étranger, vers une introjection de sa figure, de plus en plus humanisée, comme métaphore de notre propre animalité.

[1] *Ibid.,* p. 11

[2] LACAN. J, « L'étourdit » (1972), *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, p. 474.

[3] SOLLERS. C, *op. cit,* p. 13.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Une incursion dans le monde de la littérature croquera quelques portraits du Satan, tous choisis pour leur particularité : le Golem de Prague, le Diable de Cazotte, le Faust de Goethe qui chacun à leur manière, avec leur « style », met en exergue qu'il n'y a de diable sans homme et qu'un lien inaliénable les unit, presque de structure dirions-nous. De sorte que se pose LA question qui toujours restera sans réponse *: In fine*, qui du possesseur ou du possédé le démon est-il ? Enfin, nous jouirons malignement de la méchanceté démoniaque d'une des Diaboliques de Barbey d'Aurevilly pour qui la fin justifie toujours les moyens quand il est affaire d'amour.

C'est un autre regard sur cette question du désir que nous offrirons deux œuvres cinématographiques d'une grande beauté : *L'île* de Pavel Lounguine et le bouleversant *Dibbouk*, drame de Shalom Anski adapté à l'écran par Michal Waszynski, pour qui le diabolique se loge dans l'amour sincère contrarié. Enfin, impossible de ne pas évoquer le terrifiant et si connu film de William Friedkin *L'exorciste*. Ce sont les racines de ce succès planétaire incontournable que nous tenterons, avec de grandes difficultés, nous le confessons, d'analyser. Nous devons en effet avouer qu'il est au-dessus de nos forces de regarder un tel film. D'y penser seulement, le spectre de l'insomnie se profile à l'horizon. Aussi nous nous appuierons sur l'élaboration de jeunesse d'un de nos directeurs de thèse, Monsieur Abelhauser, qui a bien voulu nous confier son travail.

Enfin, nous avons choisi d'analyser les passages bibliques les plus connus relatifs au démon dans cette partie de notre travail et non dans celle théologique, considérant que la Bible est un objet culturel partagé en occident. Certains passages seront quant à eux abordés par la suite sur un versant exégétique. Si nous vous partageons cela, c'est qu'un constat surprenant peut être fait à la suite d'une telle étude systématique. Nous laissons volontairement un peu de suspens au lecteur pour l'aider à aborder cette partie un peu plus âpre de notre travail.

Ceci posé, nous tenterons d'analyser, dans une troisième partie, les fondements théologiques du phénomène de possession car, comme nous l'avons dit, il nous semble tout aussi hasardeux que réducteur de mettre de côté les dimensions spirituelles et religieuses de cette expérience. Les différents récits étudiés dans un parti pris de psychanalyse appliquée, mettant sur scène le Satan dans la Bible, d'Adam et Eve, à l'infortuné Job, ou bien encore, au possédé de Gerasa, ne font que le souligner. Nous avons d'ailleurs choisi de circonscrire notre étude à la religion chrétienne et plus précisément, au catholicisme car notre travail de recherche d'une part, a pu se faire sur un tel terrain, et d'autres part, un travail dantesque et à notre sens, non essentiel, serait requis pour opérer des discriminations entre les différentes confessions

chrétiennes. Il s'agira plutôt pour nous de dégager des grandes lignes directrices que de nous attarder sur différences de point de vue. Ainsi, quelques rudiments de démonologie catholique seront également abordés afin de comprendre l'évolution de la pratique de l'exorcisme dans l'histoire de l'Église catholique. Ceci nous mènera à étudier concrètement la possession telle qu'elle est appréhendée aujourd'hui dans la communauté catholique.

Enfin, il nous semble essentiel de croiser ces éléments pour tenter de comprendre l'impact de l'atténuation du religieux dans le rapport du sujet à l'altérité dans notre monde contemporain. En effet, si le diable incarne la figure de l'altérité radicale, s'agit-il, en le faisant disparaître du discours religieux, de la renier ? Ainsi, la recrudescence des demandes auprès des exorcistes serait-elle dès lors à envisager sous l'angle du traitement d'une négativité déniée ? Nous tenterons de répondre à ces questions par le truchement d'une approche psychanalytique du lien social contemporain.

Pour ce faire, notre quatrième et dernière partie abordera la possession sous un angle analytique. C'est, en effet, après ce détour herméneutique (textes profanes ou sacrés) et historique que nous nous permettons de risquer, à la lumière des multiples significations diffractées du signifiant diabolique, la voie et les voix de l'interprétation telle qu'elle a été élaborée par Freud puis Lacan. Tout d'abord, nous dégagerons les différentes élaborations de Freud quant à la possession et au diable selon ses deux vertex : le diable comme métaphore de l'inconscient ou bien encore, comme avatar du père, jusqu'à analyser à sa suite, le cas du peintre Haitzmann « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle ». Ce cas nous servira de point de référence quant à la question de la fonction paternelle et pour élargir notre horizon, nous nous pencherons sur un autre cas princeps, celui de Jacques Maître qui suivit sa Madeleine des années durant à la Salpetrière.

Clinique d'un autre âge, nous objectera-t-on ? Ce n'est pas si certain. Notre rencontre avec quatre sujets ayant maille à partir avec le diable nous a permis d'analyser les solutions singulières que ces femmes, ou plutôt ces sujets en position féminine de l'être, ont pu élaborer pour combattre leur(s) démon(s). Deux de ces personnes ont été rencontrées avec l'aide d'un prêtre exorciste qui nous a témoigné une grande confiance, une d'entre elle au détour d'un congrès sur la possession démoniaque, réunissant exorcistes, laïques engagés et quelques personnes venues témoigner de leur souffrance. Le dernier sujet est une mystique connue en Italie, voyante, stigmatisée et obsédée par le démon qu'il m'a été donné de rencontrer grâce à l'intercession de deux femmes remarquables de foi et de dévouement. Nous tenons à remercier

tous ces acteurs pour leur confiance et leur disponibilité, car sans eux, ce travail n'aurait été que purement théorique. Enfin, nous précisons d'emblée que leur anonymat est garanti[1].

Par ailleurs il est essentiel de préciser notre position dans les rencontres avec ces personnes. Les entretiens cliniques ont été réalisés strictement dans le cadre de la recherche. Un document d'information quant au thème de cette thèse et un formulaire de consentement ont été proposés et signés, sauf pour une personne qui a préféré donner seulement son consentement oral.

D'autre part, nous soulignons que les rencontres cliniques n'ont pas été réalisées dans le cadre d'une psychothérapie ni dans celui d'une cure analytique. Aussi, notre attitude a été de nous positionner comme « secrétaire » et de nous laisser enseigner de ces sujets, dans une écoute la plus neutre possible, au cours d'entretiens libres. Nous ne nous sommes permis aucun acte analytique à type d'interprétation ou de scansion signifiante, ni de ne relever aucune formation de l'inconscient. Tout au plus, quelques questions à visée d'éclaircissement ont été émises. Telle a été notre éthique de recherche, car nous avions à l'esprit le risque de déstabiliser l'équilibre psychique et spirituel de ces sujets, qui, en règle générale, n'ont pas de suivi psychologique. Tout en respectant les exigences de rigueur nécessaires à un travail de recherche, nous nous sommes appuyé sur le contenu précis de ces entretiens, pour le décrire et en interpréter certains aspects, en fonction des théories de l'inconscient (Freud, Lacan) tout en conservant une prudence liée à la particularité du recueil des données. Notre approche est ainsi « casuistique » – des cas individuels, évidemment singuliers – et déductive avec une visée heuristique puisque nous tenterons de dégager de ces singularités des réseaux de significations permettant de penser plus généralement la question de la possession.

Ainsi un élément ressort de ces six cas (ceux de Freud et de Maître et nos quatre sujets contemporains) que nous retrouvons chez bien d'autres comme le Padre Pio, Marthe Robin ou Mère Yvonne Aimée de Malestroit, le Curé d'Ars pour ne citer que les plus connus, et ce trait commun est que tous ont vécu une oscillation entre une position de possédé et celle de mystique. Ce constat nous amènera, par le truchement d'un outil topologique proposé par Lacan, à envisager le grand Autre comme un Janus Bifrons et la possession comme l'envers de la mystique. C'est cette hypothèse centrale que nous nous proposons d'explorer et d'étayer. En effet, quelle pourrait -être la fonction de la croyance pour le sujet ? S'il s'agit de se créer de l'Autre, serait-ce au titre de lui adresser sa division ? De la lui consacrer ? De la faire

[1] Les prénoms utilisés pour le récite sont donc tous purement inventés, et quelques éléments biographiques sans conséquences ont été modifiés pour garantir l'anonymat des participants à la recherche. Par ailleurs, nous demandons à ce que les cas cliniques contemporains ne soient pas publiés sur internet.

consister ? Ou bien encore de la nier ? Par ailleurs, quelles fonctions assurent les prières de libération et le lien à l'exorciste ? Dans la répétition du rituel, des gestes, des litanies, des rencontres avec le prêtre, ne peut-on pas y voir un analogue du Fort-Da ? Ne serait-ce pas la question de l'aliénation-séparation qui serait en jeu ici ? Ce qui nous amène à interroger le lien à l'Autre, au grand Autre dont le petit autre qu'est le prêtre en est le représentant selon la croyance chrétienne. Enfin en un mot, pourquoi croire en Dieu ? Et précisément, pourquoi croire en Dieu dans notre société contemporaine ?

Pour tenter d'y répondre, nous nous attarderons sur les caractéristiques du lien social moderne, notamment sur l'apparent déclin de la fonction paternelle dans notre société, plutôt baignée par le discours du capitalisme et de la science. Ces derniers tournent nous dit Lacan, et s'enracinent dans la culture de leur époque. Aujourd'hui, avec l'injonction à jouir portée par la société et les progrès technoscientifiques qui ne font que différer l'impossible, c'est comme si le désir était à portée de main. Par conséquent, nous interrogerons dans quelle mesure cet appel à l'exorcisme permet au sujet possédé de ménager son manque ou bien encore de le créer, et même souvent de maintenir une certaine forme de lien social. En effet, les différentes catégories de discours nous permettent d'appréhender la façon dont un sujet, dans sa rencontre avec l'Autre, fait avec sa jouissance. Le lien social entre êtres humains organise pour eux la possibilité de se parler et intègre pour chacun la dimension de la perte, donc celle du désir. À partir de là, il sera nécessaire de chercher à repérer l'étayage de la société contemporaine en étudiant le rapport du sujet à l'objet particulièrement avec la généralisation des *lathouses*, ces biens de consommation jetables, néologisme de Lacan ainsi que la tyrannie du *Un*.

En somme il s'agira de repérer dans quelle mesure – deuxième aspect de notre démarche, en sus de l'exploration du couple mystique-possession – la possession, si vieille solution de tous temps et de toutes cultures, vient, avec son « allure » contemporaine, répondre au malaise de notre civilisation.

I- Les origines du paradigme de possession dans les sciences humaines[1]

De tous temps et de toutes cultures, l'énigme du mal est une question universelle pour l'Homme de tous horizons. Le diable, ou son avatar, au singulier ou au pluriel, s'est imposé pour condenser sur lui ce mal qui souvent nous dépasse et que l'on ne peut s'approprier. Pourtant, personne ne peut en faire l'impasse, tant il est à la fois aussi réel qu'imaginaire, subi comme agi, nécessaire et contingent. Figure d'ambivalence, le diable prend sur lui toutes ces contradictions. Les discours sur le diable et sur la possession provoquent nécessairement des effets sur le sujet au plan ontologique aussi bien que pour une société donnée, en termes politiques, biopolitiques[2], sociétaux et culturels. En somme, le diable propose un espace transitionnel entre notre monde interne et externe qui nous permet de vivre avec le malheur, nous offrant une causalité bien commode. Il recouvre l'hétéronomie à laquelle personne n'échappe et qui angoisse si fortement.

Notre démarche sera donc d'opérer un mouvement centrifuge : d'étudier le plus universel grâce aux sciences humaines, jusqu'au plus singulier, au plus intime, dans une anthropologie psychanalytique lacanienne, en nous appuyant sur des cas cliniques d'hier et d'aujourd'hui.

Cette première partie, qui étudie le paradigme de possession dans les sciences humaines, s'ancre dans le postulat que nous avons tous, croyant ou non, entendu parler de récits de possession, car en tant que parlêtre, nous baignons dans le langage, ce qui influence nécessairement notre façon d'aborder le problème. C'est pourquoi, tout en étayant notre recherche sur quelques ouvrages d'autorité chacun dans leur domaine, nous tenterons de percevoir la façon dont le signifiant « possession » est porté dans le langage. Pour ce faire, nous

[1] Son aspect psychanalytique sera abordé dans une autre partie de ce travail.

[2] Le terme de biopolitique a été forgé par Michel de Foucault pour désigner l'évolution historique des politiques de santé publique sur la longue durée. Voir BOSSY.T, BRIATTE. F, « Les formes contemporaines de la biopolitique », *Revue internationale de politique comparée*, vol 18, n°4, 2011, pp. 7-12.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

proposons un voyage au travers de divers récits tirés, de l'histoire, de la littérature, ou bien encore de données sociologiques, anthropologiques, sociales et religieuses.

De chacun d'entre eux nous tirerons une donnée essentielle pour notre travail. Ainsi ces points, mis en exergue ici, seront repris dans la dernière partie de notre développement.

Pour introduire notre sujet, nous proposons un voyage dans l'histoire, de l'Antiquité jusqu'à la tristement fameuse période de la chasse aux sorcières, en nous attardant sur le paradigmatique épisode de la possession de Loudun qui marqua si profondément la France du XVIIe siècle. Par son ampleur elle condense à elle seule bien des éléments significatifs de la possession et souligne la fonction de la possession dans la lente transformation de la société rurale médiévale, jusqu'à sa sortie du Moyen-Âge.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

1- Les éléments historiques

a- Dans l'Antiquité, la description du premier cas de possession.

Nous trouvons les premiers écrits relatifs à des cas de possession dans l'œuvre satirique de Lucien de Samosate[1] en Anatolie.

Dans son pamphlet, *Alexandre ou le faux devin,* dirigé contre un personnage que Lucien considère comme un magicien à grand succès[2], l'auteur s'intéresse à Apollonios de Tyane, philosophe du premier siècle de l'ère chrétienne.

Notons qu'Alexandre, comme Apollonius, sont alors considérés comme médecins car tous deux adhéraient à la philosophie de Pythagore qui accordait une grande place à la médecine.

Dans la *Vie d'Apollonios de Tyane*, extrait du pamphlet de Lucien cité plus haut, l'auteur souligne que médecine et divination étaient entremêlées, notamment lors des épidémies de peste, ce qui explique sans doute pourquoi, à l'époque, les grands sanctuaires oraculaires étaient aussi des centres de guérison.

Nous reproduisons ici un extrait d'une traduction anglaise[3] de ce texte qui décrit le travail d'exorcisme d'Apollonius au chapitre XXXVIII, ce plus auprès d'un jeune homme de seize ans.

Apollonius était reconnu en son temps comme celui qui exorcise les personnes possédées qui, « tombent sous la lumière de la lune avec des yeux révulsés et la bouche pleine d'écume». Apollonius les guérissait et les renvoyait « sains d'esprit[4] ».

Le texte se poursuit avec l'exposé d'un cas de délivrance, celui donc d'un garçon de seize ans possédé depuis deux ans par le démon :

> « Le caractère du démon était moqueur et menteur. Mon fils (précise la mère du jeune homme) est extrêmement beau et depuis que le démon est amoureux de lui, ce dernier a perdu la raison. Le démon ne lui permet plus d'aller à l'école ou d'apprendre le tir à l'arc ni

[1] Lucien de Samosate est un auteur né dans une province de Syrie vers 120, et mort vraisemblablement en Egypte après 180. Il écrivait des romans et des œuvres satiriques en grec ancien.

[2] ROBIANO. P, « Lucien, un témoignage-clé sur Apollonios de Tyane », Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, vol. tome lxxvii, no. 2, 2003, pp. 259-273.

[3] LUCIEN, « Life of Apollonius », book III, 38, The Loeb Classical Library, Harvard University Presse, 1989, p. 345.

[4] « Every one knows about the Syrian from Palestine, the adept in it, how many he takes in hand who fall down in the light of the moon and rool their eyes and fill their mouths with foam ; nevertheless he restores them to health and sends them away normal in mind (…). » Traduction personnelle.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

de rester à la maison mais il le conduit plutôt dans des endroits déserts. Par ailleurs, mon fils n'a pas pu conserver sa voix mais parle à présent avec une voix creuse (caverneuse ?), comme le font les hommes. Enfin, il (le garçon) vous regarde avec d'autres yeux que les siens.[1] »

La suite du texte nous apprend les tenants de la possession, toujours par la voix de la mère:

« Le démon s'est démasqué en usant du masque de mon fils et voici ce qu'il m'a dit : il est le fantôme d'un homme tombé il y a longtemps à la guerre alors qu'il était passionnément attaché à sa femme. Tandis qu'il était mort depuis trois jours seulement, sa femme a insulté leur union en s'unissant à un autre homme, ce qui a eu pour conséquence sa détestation des femmes, et c'est pourquoi il est entré entièrement en ce garçon[2]. »

Enfin est abordée la question de la négociation entre le démon et les hommes :

« Mais il (le démon) a promis que si je ne le dénonçais pas auprès de vous (les sages), il doterait mon fils de grandes bénédictions/ bienfaits. Quant à moi, j'ai été influencée par ses promesses mais il m'a tant découragée qu'il a fini par avoir le contrôle total de la maisonnée. Il n'est pas d'honnêtes ou véritables intentions[3]. »

Nous avons choisi de retranscrire cet extrait du fond des âges de la vie d'Apollonius car nous verrons plus loin que plusieurs points de cet exorcisme de l'Antiquité vont se recouper en des traits communs aux exorcismes contemporains : la clinique de la personne possédée, le caractère prêté au démon et ses manifestations. La négociation aussi, qui s'engage entre l'entité et les humains.

Il semble donc que de tous temps, l'homme ait eu maille à partir avec les démons. Par ailleurs, il est bien évident que cette lutte intestine n'est pas circonscrite à la religion

[1] « The character of the devil was that of a mocker and a liar. This child of mine is extremely good-looking and therefore the devil is amorous of him and will not allow him to retain his reason, nor will he permit him to go to school, or to learn archery, nor even to remain at home, but drives him out into desert places. And the boy does not even retain his own voice, but speaks in a deep hollow tone, as men do ; and he looks at you with other eyes rather than with his own. » Traduction personnelle.

[2] « The demon discoverd himself, using my child as a mask, and what he told me was this, that he was a gosht of a man, who fell long ago in a battle, but that at death he was passionately attached to his wife. Now he had been dead for only three days when his wife insulted their union by marrying another man, and the consequence was that he had come to detest the love of women, and had tranfer himself wholly into this boy. » Traduction personnelle.

[3] « But he promised, if I would only not denounce him to your-selves to endow the child with many noble blessings. As for myself, I was influenced by these promises; but he has put me off and off such a long time now, that he has got sole control on my household, yet has no honest or true intentions. » Traduction personnelle.

chrétienne, qu'elle regarde toutes les grandes religions monothéistes tout comme les animistes, et même l'athéisme. Un problème universel donc, celui de la possession ? Les différentes recherches que nous allons vous présenter tendent à le montrer.

Nous ne pouvons pas, pour d'évidentes raisons d'espace comme de ressources bibliographiques disponibles, aborder toutes les époques. En revanche, nous précisions que d'autres textes anciens seront abordés plus loin dans la partie ethnographique : tout d'abord, nous reviendrons dans l'Antiquité pour étudier le rituel dionysiaque, nous irons en Chine, deux siècles avant Jésus-Christ, à la rencontre d'une princesse possédée. Enfin, la partie intitulée « Une histoire du diable, du XIIe au XXe », nous donnera également un éclairage historique de la possession. Ainsi, pour ne pas alourdir ce travail et éviter les redites, nous proposons un saut temporel au-delà du Moyen-Âge tardif.

Effectivement, nous avons choisi de ne pas aborder toutes les chapitres de l'histoire pour nous concentrer sur le plus significatif, celui de la chasse aux sorcière. En effet nous pensons, comme cela sera développé un peu plus loin avec l'ouvrage de l'ethnologue Jeanne Favret-Saada, que possession démoniaque et sorcellerie partagent de nombreuses similitudes. Nous postulons qu'essayer de comprendre les ressorts de la sorcellerie nous aidera à mieux cerner notre objet de recherche. C'est pourquoi nous proposons à présent d'analyser l'ouvrage de l'historien Robert Muchembled *La sorcière au village XVe-XVIIIe siècle*[1], qui comme son titre l'indique, retrace son évolution en Occident en enracinant sa réflexion dans un terreau culturel et non pas folkloriste. Cet angle de vue nous permettra de mieux saisir la fonction de la sorcellerie dans une société en un temps donné.

[1] MUCHEMBLED. R, *La sorcière au village*, Paris, Gallimard, Folio, 1991.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

b- La sorcellerie : période du XVe au XVIIe siècle.

La chasse aux sorcières en Europe.

La chasse aux sorcières a été particulièrement intense à la Renaissance mais c'est à la fin du Moyen-Âge, en 1326 précisément, que la sorcellerie sera dénoncée pour la première fois comme une hérésie à pourchasser dans la bulle *Super Illius Specula* du pape Jean XXII. La première sorcière aurait été condamnée au à mort par un tribunal royale en 1391[1].

Ce n'est que cent ans plus tard que les persécutions ont vraisemblablement débuté dans le Valais (un canton suisse), vers 1480, donc plutôt dans la région alpine, pour s'étendre progressivement en l'Europe avec une intensification des procès entre en 1560-1580 et 1620-1630. Contrairement aux idées reçues, ce mouvement n'était alors pas soutenu par l'Église mais par des tribunaux laïques[2].

Le crime de sorcellerie était alors reproché aux sorcières selon la définition de la doctrine démonologique que l'on peut résumer rapidement comme un ensemble de sujets faisant parti d'une secte vouée à la destruction de l'Église, esclaves du démon, ayant pactisé avec celui-ci et s'adonnant à des sabbats collectifs[3]. Les femmes étaient les plus nombreuses qualifiées comme tel, avec une proportion estimée à 80%[4]. Le caractère héréditaire de la sorcellerie est un argument pour expliquer l'intensification des procès dans certaines régions mais pas seulement car, « de vifs contrastes existent dans le cadre d'un même Etat, par exemple aux Pays-Bas, entre la Flandre fortement marquée par le phénomène et l'Artois voisin assez peu concerné[5]. »

Par ailleurs, personne n'a jamais objectivé « la moindre preuve de l'existence d'une véritable secte clandestine dont les membres auraient pu être persécutés sous couvert de sorcellerie[6]. » Enfin, jamais les pratiques magiques n'ont pu montrer une quelconque efficacité. Tout ceci relèverait, « du domaine de la pure imagination[7]. » Ainsi, la chasse aux sorcières ne serait-elle donc qu'une construction fantasmatique? D'ailleurs, ces croyances préexistaient bien avant la période de persécution des sorcières et n'expliquent donc nullement la multiplication

[1] GOLFIER. J-P, *Tactiques du diable et délivrances, Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?,* Perpignan, Artège-Lethielleux, collection Sed Contra, 2018, p. 106.
[2] MUCHEMBLED. R, *op. cit.,* p. 12.
[3] *Ibid.,* p. 12.
[4] *Ibid*., p. 13.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*.
[7] *Ibid*.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

des bûchers[1]. La raison en est donc autre (radicalement Autre ?).

Voilà en guise de préambule, quelques données nous permettant d'introduire la sorcellerie pour tenter de comprendre la fonction qu'elle a pu jouer en son temps.

L'hypothèse de travail de Muchembled

Cet ouvrage s'attache donc à comprendre les ressorts d'une telle persécution.

D'aucun argumenteront du côté du religieux puisque l'Église a élaboré la doctrine démonologique et qu'à l'époque, le sacré et la crainte de Dieu était omniprésente dans la société. D'autres invoquent une violente poussée d'anti-féminisme au sein de la société de l'espace rhénan au cours du XVe siècle, mais cet argument n'expliquerait que le démarrage des persécutions et non l'intensification des bûchers sur quasiment les deux siècles suivants, ni même la variabilité au sein d'une même région. Muchembled, quant à lui, avance l'hypothèse suivante : « La théorie de l'acculturation du monde rural, c'est-à-dire de la conquête spirituelle et mentale des campagnes, de leur intégration forcée dans une modernité dynamique sous l'égide de l'Église appuyée par l'Etat centralisateur[2]. » Ç'aurait été pour permettre le processus d'acculturation des campagnes et l'éradication progressive des croyances paysannes que la femme aurait cristallisé en elle toutes ces superstitions magiques.

Par ailleurs, il serait à tenir en parallèle un effet collatéral de la Réforme comme vent de purification des pratiques religieuses dans le monde chrétien, mais aussi, un décloisonnement des pouvoirs des Seigneuries locales vers un mouvement de centralisation du pouvoir de l'Etat. Ceci se manifestant, entre autres, par le prélèvement d'impôts comme « instance de contrôle de l'obéissance, comme véhicule d'une justice de plus en plus présente, comme gardien des valeurs religieuses et morales[3]. »

Ainsi, le bûcher des sorcières ne doit pas être entendu comme « une modification en profondeur de la magie villageoise traditionnelle[4]. » D'ailleurs, nous verrons plus loin, notamment avec le travail de l'ethnologue Jeanne Favret Saada sur la sorcellerie dans le Bocage normand dans les années soixante-dix, que la sorcellerie survit encore.

[1] *Ibid*., p. 14.
[2] *Ibid.,* p. 17-18.
[3] *Ibid*., p. 21.
[4] *Ibid*.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

In fine, la chasse aux sorcières serait à entendre comme un sacrifice offert sur l'autel de la modernité pour rassembler villes et de la raison autour du pouvoir central en usant, pour tout liant social, de l'angoisse commune des sorcières[1]. Le ressort de ce mouvement serait donc à entendre du côté politique plutôt que du côté religieux ou culturel, ce que l'on peut ramasser sous le terme de « refoulement du local ou du particulier[2] ».

Muchembled va même jusqu'à affirmer « qu'il devient aujourd'hui possible de penser la chasse aux sorcières du passé comme une partie intégrante du processus de construction symbolique de la puissance européenne [3]». Un appel au mauvais grand Autre afin d'asseoir l'Autre de la loi en somme ?

À cette hypothèse centrale qui sous-tend tout le travail de l'historien, nous pouvons en ajouter d'autres, avancées par d'autres auteurs, pour tenter d'expliquer l'ampleur du phénomène de sorcellerie.

Certaines évoquent aussi une crise morale, conséquence directe de la conjonction de trois évènements : celui du schisme de l'Église d'Orient et d'Occident (1378-1417), de l'épidémie de la grande peste en Europe (1378-1417) comme nous l'avons déjà évoqué, ainsi que la guerre de Cent ans (1337-1453)[4]. Cette série de drames auraient tellement ébranlé l'Europe qu'un coupable, le diable humanisé en sorcière, aurait été désigné comme bouc émissaire, responsable de tous les maux, et à portée de main pour une justice vengeresse.
D'autres encore une réémergence de pratiques occultes antiques. Nous citons le Père Jean-Baptiste Golfier, théologien :

« Au XVe, la redécouverte de l'occultisme de l'Antiquité répand dans les milieux cultivés le goût de l'ésotérisme. Ainsi par exemple, à Florence en 1450, à l'aube de la Renaissance italienne et alors que le bienheureux Fra Angelico est prieur de San Marco dont il a orné les murs de ses fresques admirables, Côme de Médicis demande à l'illustre Marsile Ficin (1433-1499) la traduction du *Corpus Hermeticum,* attribué à Hermès Trismégiste et redécouvert en Macédoine, avant même les œuvres de Platon.

Hermès serait un prêtre égyptien du dieu Thot qui aurait vécu avant Moïse et aurait transmis le savoir primordial, la *prisca theologia* (évangile éternel ou révélation primordiale), à Platon, par l'intermédiaire de Pythagore. Il est représenté en tenue sacerdotale païenne sur le

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., p. 23.
[3] *Ibid*., p. 29.
[4] GOLFIER. J-P, *op. cit.* p. 108.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

pavement de la cathédrale de Sienne ! Son nom a donné la doctrine de l'*Hermétisme*.

Ce *Corpus Hermeticum* serait un ensemble de textes occultistes gréco-égyptiens, écrits dès le IIIe siècle avant notre ère. Présenté comme un manuel savant du savoir primordial, cet ouvrage à succès présente la magie, condamnée par l'Église, comme art savant maniant les esprits et les puissances intermédiaires, sans rien devoir aux démons[1]. »

Tous ces arguments avancés pour tenter d'expliquer l'éclosion d'une telle folie des bûchers nous interrogent. Peut-on penser le démoniaque en dehors de son contexte historique ? Mais précisons un peu les choses. Qu'entendait-on à l'époque sous le terme de sorcellerie ?

Il est intéressant de noter qu'au tout début de la grande vague de persécution des sorcières, il y eut une confusion entre les sorciers, les devins et les guérisseurs, « la frontière entre les guérisseurs et les sorciers semble disparaître[2]. » C'est pourquoi l'on note que de nombreux magiciens lorrains aient été brûlés sur le bûcher comme sorciers. Ces derniers, se disant guérisseurs, finissaient par s'avouer sorciers sous la torture.

Nous retranscrivons ici un exemple de recette magique :

> « *Malédiction à réciter par la mère d'une ensorcelée en sortant de chez elle en se tournant vers le chemin et en jetant du sel derrière le dos (*1601) : Je prie à Dieu, la Vierge Marie, tous les sainctes de Paradis, que celui ou celle qu'a donné le mal ne puisse avoir jamais de repos ni de rémission de Dieu jusqu'à ce qu'ils auront renvoyé la guérison à ma fille[3]. »

Rien de bien démoniaque dans cette sentence magique qui invoque les saints et la Vierge Marie[4], mais c'est sans doute le syncrétisme qui sous-tend ces pratiques qui les rendent condamnables aux yeux des juges. Le sel par exemple, est utilisé dans les rituels chrétiens, mais doit être béni. L'apposition d'une proposition invoquant le nom des saints et de la Vierge Marie avec une parole de malédiction est bien sûr non canonique mais cela ne justifie en rien une mort sur le bûcher !

Ce n'est donc pas la gravité de l'acte de sorcellerie qui était incriminée. La cause de l'extension des procès pour sorcellerie serait pour une part liée à cette assimilation des guérisseurs aux sorciers dont le fondement se trouve dans la crainte d'une appartenance de ces

[1] *Ibid*., p. 108-109.
[2] *Op. cit.,* p. 83.
[3] *Ibid*., p. 84.
[4] *Ibid*., p. 85.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

derniers à une secte diabolique qui saperait de façon souterraine l'autorité étatique[1].

Il est très intéressant de noter qu'à rebours de l'idée très largement véhiculée, les procès d'inquisition menés par l'Église cessèrent très rapidement. Les derniers sont en effet datés aux alentours de 1520 puisqu'à cette période, la justice séculière commençait à se développer[2]. L'Église en revanche, détient la responsabilité de la rédaction d'un corpus définissant précisément ce qu'était le crime de sorcellerie, le qualifiant de péché mortel. Nous retiendrons le tristement célèbre *Marteau des sorcières,* autrement connu sous le nom de *Malléus Maleficarum*[3]*,* composé par deux inquisiteurs dominicains allemands, Institoris et Sprenger[4]. Lors des procès, on lisait notamment la description du *crime de lèse-majesté divine* dont nous reproduisons ici quelques extraits :

« Au milieu des calamités d'un siècle qui s'écroule (…) le vieil Orient qui, déchu sous la sentence irrémédiable de sa ruine, depuis l'origine n'a cessé d'infecter de la peste des diverses hérésies de l'Église (…) a fait pousser dans le champ du Seigneur une perversion hérétique surprenante, je veux dire l'Hérésie des Sorcières, ainsi caractérisée par le sexe où l'on la voit partout sévir.

Attaquant par d'innombrables assauts, elle réalise en chacune de ses œuvres – c'est effroyable à penser, abominable aux yeux de Dieu et détestable pour tous les fidèles du Christ- son incarnation totale. À cause en effet d'un pacte avec l'enfer et d'une alliance avec la mort, pour réaliser leurs desseins dépravés, ces femmes se soumettent à la plus honteuse servitude (…).

(…) On discutera donc soixante-dix-huit questions, pour éclaircir principalement trois choses : premièrement l'origine, deuxièmement le développement, troisièmement le dernier remède. »

L'énormité du péché de sorcellerie est précisée dans la première partie, notamment dans les questions XIV et XVII :

« Ainsi que l'on l'a dit au début de cette question, les crimes perpétrés par les sorcières modernes surpassent tous les autres maux que Dieu a jamais permis, quant à ce qui est des péchés dans l'ordre de la perversité morale (…).

[1] *Ibid*., p. 109.
[2] *Ibid*., p. 110.
[3] INSTITORIS. H, SPRENGER. J, *Le Marteau des sorcières, Malleus Maleficarum* (1486), traduction du latin par Armand Danet, Grenoble, Jérôme Million, 1990.
[4] *Ibid*., p. 111.

Or d'après le péché de Lucifer, le péché des sorcières surpasse tous les autres, tant par son horreur puisqu'elles renient le Crucifié, que par son (poids) d'inclination puisqu'elles se livrent aux souillures de la chair avec les démons, et par l'aveuglement de l'esprit manifesté en s'adonnant à des orgies de toute la malice de leur cœur, au détriment des âmes et des corps, des hommes et des bêtes (…).

Les sorcières ne sont pas de simples hérétiques mais des apostats et même davantage. Dans leur apostasie en effet elles ne renient pas la foi face à des hommes par crainte et avantages charnels ; mais outre le reniement, c'est aux démons eux-mêmes qu'elles se livrent, offrant l'hommage de leurs corps et de leurs âmes.[1] »

Du point de vue des inquisiteurs, le crime est si abominable que le châtiment de mourir sur un bûcher ne semble pas disproportionné.

Déroulement du procès d'inquisition.

Le *Marteau des sorcières* renseigne donc précisément sur le déroulement du procès de sorcellerie ; On ordonnait tout d'abord la *question préparatoire*, ce qu'il faut entendre comme la torture afin de faire avouer le suspect. Néanmoins, avant de pratiquer les sévices, le sujet était soumis à la *question ordinaire* ou *extraordinaire* selon les cas. Il s'agissait de rechercher des preuves de l'appartenance au démon en recherchant plusieurs signes. Ainsi il était conseillé de raser entièrement le corps des sorcières afin d'observer la fameuse marque imprimée par le diable sur le corps de ses adaptes comme preuve d'un pacte satanique. Cette marque corporelle pouvait être une zone du corps insensibilisée (c'est pourquoi les personnes étaient piquées sur tout le corps[2]), une cicatrice, une tâche sur la peau[3].

L'aveu d'un pacte était aussi recherché ainsi que des signes de pratiques magiques comme la glossolalie, les pratiques de voyance, de sorts et enfin l'aveu de participation au sabbat[4].

Les inquisiteurs pouvaient également avoir recours à l'épreuve de l'eau. Le suspect de sorcellerie était jeté dans l'eau pieds et poings liés. S'il ne coulait pas, c'était la preuve qu'il

[1] *Ibid*., p. 111 à 113.
[2] *Ibid*., p. 128.
[3] https://fr.wikipedia.org/wiki/Malleus_Maleficarum,
consulté le 7/2/2018.
[4] MUCHEMBLED. R, *op. cit*., p. 135.

était sorcier[1].

L'idée qui sous-tend toutes ces pratiques, de la piqûre à l'épreuve de l'eau, est que le sorcier, en pactisant avec le diable, est devenu contre nature et par là, n'est plus soumis aux lois de la nature[2], c'est pourquoi sa peau est insensible et qu'il ne coule pas.

Passées toutes ces épreuves, les personnes qui résistaient à la torture ne pouvaient pas être condamnées au bûcher mais elles n'en étaient pas blanchies pour autant car « La démonologie est en effet un système clos, dont la logique repose sur la certitude de la culpabilité des comparants[3]. » Ces sujets étaient alors bannis de leur village sans être innocentés pour vingt ans[4].

Enfin, la majorité des procès de sorcellerie étaient intentés contre des femmes. Effectivement, les persécutions de femmes représentent 7 à 9 dixième des accusés[5]. Nous proposons de chercher à comprendre pourquoi.

Pourquoi la femme ?

Muchembled avance comme argument des *aprioris* de l'époque tenaces. Il le dit en ces termes :

« Les raisons profondes qui poussèrent les démonologues, et donc les juges qui utilisaient leurs écrits, à axer la persécution contre les femmes semblent évidentes. Elles tiennent à la vieille méfiance des gens de l'Église contre les filles d'Ève. Et si le XVIe siècle connut un mouvement littéraire « féministe » (…), il vit également de furieux adversaires du sexe féminin écrire de pesants traités : ils y développaient longuement les termes de l'infériorité naturelle de la femme, certains continuant à se demander si celle-ci avait réellement une âme ou n'était qu'une bête brute, d'autres insistant sur le péché originel causé par la première femme et sur la liaison entre le sexe féminin et la mort, puisque la mort était entrée au monde par sa faute[6]. »

On note en parallèle un mouvement de répression sexuelle au XVIe et XVIIe, qui, comme l'ont montré des démographes, a tellement impacté les populations que le taux de

[1] *Ibid*., p. 120.
[2] *Ibid*., p. 228.
[3] *Ibid.,* p. 132.
[4] *Ibid*., p. 133.
[5] *Ibid*., p. 169.
[6] *Ibid*., p. 177.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

natalité, tant pour les conceptions prénuptiales qu'illégitimes, a nettement baissé[1]. « L'honnête homme de ce temps se méfie des passions excessives, surtout de celles de la chair et apprend à la réfréner[2] ». D'ailleurs, il est relaté que les juges de l'époque poussaient les suspects à avouer des copulations sataniques et des descriptions détaillées de sabbat.

Ainsi il y a une dimension sexuelle très prégnante dans les procès de sorcellerie[3]. Pourtant, il s'agit le plus souvent de procès de vieilles femmes aux corps flétris comme adeptes du diable, plutôt que ceux de jeunes sorcières. « Sans doute cette hantise des choses de la chair, qui est en relation avec la grande répression sexuelle de l'époque, se relie-t-elle dans l'inconscient des magistrats au problème de la mort et de la décrépitude. » Ceci serait peut-être en lien avec une mutation de la notion de trépas[4], notion au carrefour de la sexualité, de la mort et de la figure du diable que nous travaillerons plus loin dans ce travail.

Ceci dit il faut aussi entendre cette hantise des femmes âgées également sous l'angle d'une volonté d'éradication d'un savoir ancestral porté par les femmes et sous-tendu de croyances populaires que la Contre-Réforme tente d'annihiler.

> « Au fond, les sorcières ne sont-elles pas aussi considérées par les élites culturelles et sociales comme des reliques anachroniques d'un temps païen, comme des freins à la diffusion de l'orthodoxie et de la morale nouvelle, comme des concurrentes des prêtres et de tous ceux qui cherchent à modifier la culture populaire traditionnelle ?[5] »

La fin des persécutions

Ainsi, s'il a fallu la complicité du monde rural pour qui la chasse aux sorcières offrait l'occasion de désigner facilement des boucs émissaires permettant de régler des conflits de tous ordre, la fin de la persécution est venue avec un nouvel équilibre des campagnes, une nouvelle restructuration de la société paysanne[6].

En conclusion de son ouvrage, Muchembled, ajoute que la sorcellerie rurale survit encore en France, mais certainement pas sous les traits fixés par les traités de démonologie. « La sorcière rurale n'était ni une révoltée, ni une exclue, ni une déviante. Elle avait, et

[1] *Ibid*., pp. 177-178.
[2] *Ibid*., p. 178.
[3] *Ibid*., p. 179.
[4] *Ibid*., p. 182.
[5] *Ibid*., p. 182.
[6] *Ibid*., p. 271

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

conserve vraisemblablement, une place normale au cœur de la civilisation paysanne[1]. »

Il note par ailleurs une résurgence et un regain d'intérêt à son égard témoignant selon lui, d'une « curiosité exacerbée d'une partie des citadins, voire des intellectuels, pour le surnaturel et le merveilleux[2]. »

Un des objectifs de ce travail sera de tenter d'aller un peu plus loin en interrogeant, entre autre, la fonction du surnaturel dans le lien social contemporain. C'est ce qui sera développé dans la quatrième et dernière partie de cet ouvrage.

Enfin il est frappant de voir que ce livre de Muchembled, publié pour la première fois en 1979 et qui affirmait dès lors une résurgence des pratiques de sorcellerie, a anticipé tout à fait l'ampleur du phénomène. Les derniers chiffres auxquels nous pouvons nous référer corroborent cette assertion : La Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires (MIVILUDES) nous indique que 10 000 groupes satanistes étaient recensés dans le monde en 1946. Ils étaient 135 000 en 1985. En 2007, 25 000 satanistes français étaient comptés soit une augmentation de 300 % en trois ans (2004-2007). La MIVILUDES n'a pas publié d'autres résultats depuis 2007[3]. On nous objectera que le satanisme et la sorcellerie ne sont pas strictement superposables, dans la mesure où cela exclue les adeptes de magie blanche, les « sorcières blanches » donc, de ce comptage statistique. Néanmoins, les chiffres de la MIVILUDES sont tout de même parlants d'un certain point de vue, même si ils peuvent être relativisés par des chercheurs en anthropologie qui évaluent les « véritables » satanistes au maximum à une centaine de personnes. En effet, cette inflation des chiffres par la MIVILUDES « serait liée à la « paranoïa » que le satanisme suscite, ce qui est très juste eu égard à la manière dont le satanisme est associé à l'idée de criminalité potentielle ou effective[4]. »

Sans doute, conclut Muchembled, « est-ce là un indice, parmi d'autres, d'une profonde mutation de civilisation qui s'accomplit sous nos yeux : devant la rapidité des transformations que subit notre vie quotidienne, surgissent des malaises, d'autant que les cadres traditionnels, religieux ou laïques, n'offrent plus à chacun la sécurité à laquelle elle aspire[5]. » Nous reprendrons cette idée de l'effondrement des cadres traditionnels sous l'angle psychanalytique

[1] *Ibid*., p. 291.
[2] *Ibid*., p. 291.
[3] GOLFIER. JP, *Tactiques du diable et délivrances, Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?,* Perpignan, Artège-Lethielleux, collection Sed Contra, 2018, p. 774.
Les chiffres ont été vérifiés sur le site de la MIVILUDES le 9/02/2018 sur le site : http://wwww.derives-sectes.gouv.fr
[4] OBADIA. L, *Satan*, Ellipses, 2016, p. 231.
[5] *Ibid*., p. 291.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

avec la question de la fonction paternelle dans la suite de notre travail.

Nous avons pris la peine de réfléchir sur cet épisode de la chasse aux sorcières qui s'étend du XVe au XVIIe car nous pensons que, notamment grâce à cette approche socio-historique, cela peut éclairer ce qui se joue aujourd'hui dans l'augmentation des cas. Et comme définitivement, le passé nous enseigne sur le présent, nous proposons à présent de nous arrêter sur un épisode bien particulier de l'histoire, celui de la possession de Loudun, en France, à la fin du XVIIe.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

c- Un épisode fameux de l'histoire, la possession de Loudun.

Pour comprendre ce qui a pu se jouer dans cette petite ville de Loudun qui se situe dans le droit fil de la chasse aux sorcières dans les années 1632 à 1640, nous proposons de travailler *La possession de Loudun*[1] de Michel de Certeau, père jésuite, historien, anthropologue et ami de Lacan.

En guise de préambule, nous dirons que si la sorcellerie a des accointances avec la possession démoniaque, l'auteur note que ce sont néanmoins des phénomènes qui se succèdent. En effet, les grands épisodes de possession ont débuté plus de deux cents ans après le premier procès pour sorcellerie. La fameuse possession de Loudun s'inscrit dans cette grande vague, comme celle d'Aix en Provence qui se déroula de 1609 à 1611, de Louviers entre 1642 à 1647, ou bien encore d'Auxonne de 1658 à 1663. Nous notons que les religieuses sont toutes issues du même ordre, celui des Ursulines[2]. Certeau n'en donne pas d'explication. De notre côté, nous émettons l'idée que l'ordre de Sainte Ursule, étant le premier ordre de femmes non cloîtrées, laïques pour la plupart et vivant dans le monde, permettait à ses sœurs de se rencontrer. Il ne serait donc pas surprenant que l'odeur du diable ait diffusé plus « facilement » dans cette communauté que dans une autre enfermée entre les murs de son convent.

De plus, la chasse aux sorcières s'enracine plutôt dans une société rurale tandis que le théâtre des grandes possessions est urbain et, surtout, n'est plus un phénomène de masse sauvage mais « laisse apparaître les relations et les psychologies personnelles[3]. » Par ailleurs, les procès de sorcellerie relèvent d'une structure binaire (juges-sorciers), tandis qu'avec les épisodes de possession, nous sommes dans une logique ternaire (juges-prêtres-possédées), un système dans lequel cette fois-ci les personnes sujettes aux crises diaboliques sont des victimes et non plus des coupables[4]. Serait-ce justement cette triangulation qui permettrait de sortir de la condamnation ? Le prêtre, comme trait d'union entre le système judiciaire et le possédé, par sa position de tiers, permettrait-il de décompléter l'arbitraire de l'Inquisition ?

Nous repérons donc une transition, un passage, une mutation de positions qui s'opère là : de la violence envers des boucs émissaires brûlés sur des bûchers à la fascination pour des possédées que l'on viendra visiter comme des bêtes de foire. De l'abjection à l'attraction, « la

[1] CERTEAU. M, *La possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970.
[2] *Ibid*., p. 12.
[3] *Ibid*., p. 11
[4] *Ibid.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

possession représente donc une seconde étape par rapport à la sorcellerie[1] ».

L'analyste y lira un renversement dans son contraire des mécanismes de défense, de la projection à l'introjection, ce qui peut peut-être se comprendre en parallèle avec la mise en place progressive de la notion de personne. Effectivement, il n'est pas aberrant d'imaginer que ces trois siècles de chasse aux sorcières et les épidémies de possession qui ont ponctué le XVIIe siècle aient pu contribuer à l'évolution de cette notion, de celle antique de la personne comme substance à celle plus de plus en plus moderne de personne comme relation. Nous avançons cette hypothèse car l'émergence du concept de sujet de droit comme personne est justement contemporain de cette période[2].

Ce court parallèle exposé, nous proposons d'entrer dans l'histoire de l'épidémie de possession à Loudun.

La genèse de la crise de possession à Loudun

Pour contextualiser l'événement, notons que Loudun a été cruellement frappée par la peste en 1632. A l'époque qualifiée de fléau de Dieu[3], on ne pouvait que la subir car il n'y avait bien sûr aucun traitement. Mais, « La trace que laissera la peste de 1632, ce sera celle d'une marque : Loudun a été frappée d'un mal théologique auquel la possession donnera demain un répondant somme toute mieux délimité et une « explication », puisque le mal sera attribué à une cause (extraordinaire, diabolique) distinguée de la nature humaine[4]. » Le diable comme causalité devant l'arbitraire inique de l'existence en somme.

Ainsi la crise de possession au couvent des ursulines de Loudun, ne serait-elle pas à entendre dans une certaine continuité logique avec l'épisode de peste qui ravagea la ville ? En effet, la première apparition fantasmatique au couvent coïncide avec les derniers cas de peste à Loudun fin 1632. Ce sont tout d'abord les religieuses, Jeanne des Anges (prieure du couvent), Sœur de Colombiers (sous-prieure) et sœur Marthe de Sainte Monique qui ont une apparition de leur confesseur récemment décédé dans la nuit du 21 au 22 septembre. Ils s'en suivront quelques autres apparitions jusqu'à celle autour de laquelle va se nouer tout le drame du

[1] *Ibid*., p. 11-12.
[2] Il n'est pas lieu ici de développer plus avant l'évolution du concept de personne mais pour plus d'information nous renvoyons le lecteur à l'article du philosophe Jean-Marc Lamarre sur la question : LAMARRE. J-M, « La personne », *Le Télémaque*, vol. 21, no. 1, 2002, pp. 19-28.
[3] *Ibid*., p. 21.
[4] *Ibid*., p. 23.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

couvent, celle du curé bien vivant du lieu, Grandier. Les contorsions et les cris des religieuses ne tardent pas à ameuter tout un aréopage de clercs des environs et ce ne seront pas moins d'une quinzaine de prêtres qui viendront officier lors des premiers exorcismes. Les religieuses sont interprétées comme possédées par le clergé local tandis que déjà au village, on murmure qu'il s'agirait là plutôt de tromperie, d'imposture[1].

Deux clans se dessinent qui ne font que reprendre un ancien clivage, celui des catholiques avec les huguenots, dont le conflit a engendré tant de morts soixante ans plus tôt.

On peut donc formuler l'hypothèse suivante : un terreau politico-religieux a permis la germination de la possession à Loudun qui a pris le relais, par des voies ainsi détournées, de conflits de société enkystés. En effet, l'Édit de Nantes en 1598 a institué Loudun comme « place de sûreté » pour les reformés[2] mais « C'est aussi un lieu national quand il s'agit de réparer le fragile accord entre les deux partis par le traité de Loudun (février 1616) à la suite d'une conférence où le prince de Condé et les chefs des huguenots rencontrent les délégués de Marie de Médicis[3]. »

Il y eut en effet par la suite, un retournement de position qui permit aux catholiques de reprendre possession de Loudun. Ainsi de nombreuses congrégations, une dizaine d'années après le traité de Loudun, s'installèrent à Loudun, dont celle des Ursulines en 1626. « La situation se renverse donc, selon un processus que la possession révèle et précipite[4]. »

La possession comme nouveau langage[5]

L'épisode diabolique de Loudun offre un nouveau langage pour exprimer de vieux conflits, des haines larvées et des revanches refoulées par le truchement d'un autre système d'expression. Ainsi l'on peut tout dire, puisque la responsabilité subjective est évacuée, puisque c'est le diable qui parle. « Tout est permis, mais parce que c'est le discours d'un autre (du diable) : en fait, un autre discours[6]. »

[1] *Ibid*., p. 25.
[2] *Ibid*., p. 40.
[3] *Ibid*., p. 40.
[4] *Ibid*., p. 42.
[5] *Ibid*., p. 45.
[6] *Ibid*., p. 46.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Dans cette idée, Jeanne des Anges écrira ceci : « Le prêtre dont j'ai parlé se servait des démons pour exciter en moi de l'amour pour lui. Ils me donnaient des désirs de le voir et de lui parler. [1]» La religieuse ne peut pas prendre ce désir licencieux à son compte. Elle en attribue donc la responsabilité au diable incarné. Mais tout en s'en défendant, c'est tout de même pour elle une façon de dire son désir pour Grandier. Nous reprendrons d'ailleurs plus loin cette idée dans une approche psychanalytique lacanienne.

A cet égard, il est essentiel de souligner que c'est Surin, le seul exorciste qui put soulager Sœur Jeanne des Anges, qui lui avait expliqué de quelle manière « elle était complice des démons dont elle se disait victime[2]. » Ce propos d'elle nous semble d'un intérêt particulier puisque concordant avec les éléments théologiques et psychanalytiques que nous développerons plus loin.

« Le plus souvent je remarquais très bien que j'étais la cause première de mes troubles et que le démon n'agissait que selon les entrées que je lui donnais[3]. »

Le démon se dit donc à Loudun avec d'autres mots, un vocabulaire du corps[4] : les possédées se contorsionnent, crient, sont prises de spasmes, grimacent. « Un découpage s'opère, qui circonscrit le surnaturel, ici satanique, grâce à des repères corporels. [5]» Nous verrons dans la partie clinique de notre travail, que les personnes possédées « lisent » en effet, les marques de la possession du démon sur leur corps. D'ailleurs, apprend-on que les médecins chargés d'examiner les possédées s'attachaient à recueillir de ces corps toutes sortes d'informations : pouls, sueurs, contorsions, mouvements oculaires…Pierre Janet, l'illustre psychiatre de la Salpétrière, adoptera plus tard la même conduite auprès de sa Madeleine possédée, dont nous étudierons également le cas.

L'idée très pertinente que développe dans son livre Michel de Certeau, réside dans le fait que le corps lui-même ne tient plus en tant que signifiant propre à représenter ce qui symbolise un contenant. Ce n'est pas un corps symbolisé qui se donne à voir mais bien un pur réel organique, dévoilé. A ce propos, les religieuses sont interdites par le démon, de prononcer les mots « mon corps ». Pas de corps donc, mais seulement « une chair-Dieu » selon la dénomination d'un démon. Nous retranscrivons ici ce passage :

[1] *Ibid*., p.154.
[2] *Ibid*., p. 47.
[3] *Ibid*., p. 48.
[4] *Ibid*., p. 68.
[5] *Ibid*., p. 68.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

« Chair, en effet, plutôt que « corps », puisque celui-ci, morcelé selon des divisions qui ne tiennent pas compte des individus, ne peut plus être une unité réelle. Il ne se répartit plus en éléments célestes ou terrestres qui le composent, mais en organes, membres et fonctions visibles. Mais chair faite Dieu par l'observation même qui la privilégie. Dieu n'a plus le corps que lui donnait la cosmologie ancienne. Il se perd (diable ou Dieu ?) dans le neutre d'un sacré et d'une phénoménologie corporelle. (…) Dans l'idéologie, le corps appartient au diable[1]. »

En effet, ne dit-on pas être perdu, corps et biens ? Par ailleurs, l'analyste entendra les résonnances de ce court extrait avec les élaborations de Lacan sur la question de la corporisation, ce qui sera largement développé dans la quatrième partie de ce travail.

Ainsi nous sommes frappés par cette observation de tous, médecins, curieux, clergé, de cette chair et non de ces corps qui se donne à voir, souvent nue (dévoilée), indécente. C'est la fascination[2] pour cette chair qui les attire au spectacle de la possession. Tous se perdent dans la captation de l'image, ce qui n'est pas sans faire furieusement écho avec l'émergence contemporaine des pratiques corporelles des performers.

Fascination. Arrêtons-nous un instant sur ce mot. Le *fascinus* est au latin ce que le *phallus* est au grec. Il signifie ce qui arrête le regard, ce qui est frontière, au bord du langage. « Le *fascinus* arrête le regard au point qu'il ne peut s'en détacher[3]. » Le langage échoue à symboliser la jouissance de cette chair. Il y a là un ineffable. Le signifiant échoue à dire la jouissance. Ces « rapports ambigus de la réalité et du plaisir[4] » exhibés à Loudun, nous introduisent à la dimension du réel. On a donc un impossible à symboliser, puisqu'ineffable, un imaginaire captivant, fascinant, et le réel de la jouissance. Jouissance radicalement Autre[5], selon la bonne formule de Lacan ? Ceci sera encore discuté en toute fin de ce travail.

Mais revenons à notre histoire. Nous apprenons en effet qu'une estrade a été érigée devant le grand autel de la collégiale de Sainte Croix pour que chacun puisse assister aux exorcismes. Car ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'entre les épisodes de possession, les religieuses conservent leur vie consacrée : « C'est chose admirable, *dit un ecclésiastique de Tours*, de voir que jamais elles n'ont discontinué leurs observances ni rompu les exercices de la

[1] *Ibid*., p. 71.
[2] *Ibid*., p. 70.
[3] QUIGNARD. P, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994, p. 9.
[4] LACAN. J, « Fonctions de la psychanalyse en criminologie » (1950), *Écrits*, Paris, 1966, Seuil, p. 149.
[5] LACAN. J, *Le Séminaire,* livre XX*, Encore* (1972-1973), Paris, Seuil, 1975, p. 77.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

communauté. Visitez-les en particulier, quand elles ont de bons intervalles. Vous verrez des religieuses sages, modestes, (…), qui prennent plaisir à parler de Dieu (là où c'est impossible lorsqu'elles sont possédées). (…). Elles se confessent exactement et communient, quand elles ne sont pas agitées, avec autant de paix et de repos d'esprit que si elles n'étaient point possédées[1]. » Effectivement, les « crises » sont réservées au public. Rien ne se passe en privé. Comme un spectacle bien rodé, les crises de possessions s'inscrivent dans un déroulement stéréotypé.

Nous apprenons, grâce à des observations retranscrites très précisément, que chaque religieuse est possédée d'un ou plusieurs démons. Chaque démon a un nom auquel est attribué une catégorie, une spécificité propre ainsi qu'un lieu de résidence précis dans le corps, comme les aisselles, le cerveau, l'estomac, le cœur… On écrit donc « des listes où voisinent, selon une taxinomie propre, les noms des démons, le lieu de leur résidence et le nom des possédées[2]. » Une taxinomie … somme toutes les possédées sont considérées comme des objets d'étude.

Un nouveau langage donc, pour faire parler des conflits en évacuant l'engagement subjectif. Néanmoins, nombreux sont les incrédules. Les possédées doivent se justifier, apporter une preuve tangible de leur infestation. Alors les exorcistes réclament leurs pactes démoniaques comme « pièces à conviction[3] ». Des objets hétéroclites, des bouts de papiers. « Ce peut être des poils, des cendres, des tombées d'ongles ou de cheveux, des graines d'orange, du sang ou des flegmes. En somme, ce sont leurs déchets et « déjections » que les possédées désignent comme « pactes »[4]. »

Nous reviendrons plus tard sur le lien à établir de ces femmes possédées avec la position mystique. Pour l'heure nous retiendrons ceci, d'étonnant autant que paradoxal, qui réside dans ce constat d'une nécessité, pour authentifier ce langage si particulier, de faire intervenir un tiers incrédule comme témoin du versant visible des choses pour justifier en quelques sortes son versant mystique[5]. Il s'agit d'une équivoque consistant à « muer le pacte offert au public en pacte avec le public[6]. » Un pacte donc, même seulement fait de déchets, suffirait à authentifier l'existence du diable. Finalement, ce qui est important là, c'est bien la position du tiers incrédule à qui l'on demande d'authentifier la possession et dont la parole semble compter plus

[1] *Ibid*., p. 131.
[2] *Ibid*., p. 140.
[3] *Ibid*., p. 142.
[4] *Ibid*., p. 143.
[5] *Ibid*., p. 142.
[6] *Ibid*.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

que celle de l'expert en démonologie, celle du prêtre exorciste. Cela renforce donc l'idée que, de tels phénomènes, comme nous l'avons vu précédemment, s'enracinent éminemment dans un terreau culturel et social déterminé et que la religiosité seule du « terrain », ne suffit pas à expliquer, en tous cas à Loudun, ni l'ampleur du phénomène puisqu'au total on recensera vingt-sept victimes, ni sa pérennité dans le temps, puisque l'épisode s'étira sur cinq ans.

Revenons alors un peu plus précisément sur la chronologie des événements au couvent des Ursulines de Loudun. Nous avons vu précédemment que Loudun sort d'une épidémie de peste et que la ville est disputée entre catholiques et protestants. Ce n'est que le point de vue macroscopique de l'histoire.

Dans la nuit du 21 septembre 1632, Sœur Jeanne des Anges, la sous-prieure Sœur de Colombiers, et Sœur Marthe de Sainte Monique, reconnaissent la voix et aperçoivent le fantôme du prieur Moussaut, leur confesseur décédé quelques mois plus tôt. Deux jours après, une boule noire traverse le réfectoire. Le 27, la silhouette d'un homme non identifié est aperçue de dos. Et c'est précisément le 11 octobre que les religieuses reconnaissent, dans cette présence, le curé de la ville.

Il faut savoir qu'Urbain Grandier va alors concentrer tous les torts. Il aurait tout d'abord refusé à la prieure de prendre la charge du prieur Monssaut, le confesseur mort, peu de temps auparavant. Rapidement, il est accusé d'obscénités, et finalement d'avoir satanisé les religieuses. La prieure, Jeanne des Anges, qui avait été très affectée par le refus d'Urbain Grandier de devenir le confesseur de la communauté, a révélé des rêves impudiques avec le curé alors qu'elle ne l'avait jamais vu. Les autres religieuses tombèrent amoureuses de lui en humant des roses ensorcelées par lui.

> « Le charme fut un bouquet de roses muscades qui se trouva sur un degré du dortoir. La mère prieure l'ayant ramassé, le fleura, ce que fit quelques autres après elle, qui furent incontinent toutes possédées. Elles commencèrent à crier et à appeler Grandier, dont elles étaient tellement éprises que ni les autres religieuses, ni toutes autres personnes n'étaient capables de les retenir[1]. »

C'est à ce moment là que la folie s'installa au couvent. Pour retrouver Grandier, les religieuses n'hésitaient pas à monter sur les toits, à le chercher sous les intempéries.

[1] *Ibid*., p. 50.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Jeanne des Anges écrira ceci : « Le prêtre dont j'ai parlé se servait des démons pour exciter en moi de l'amour pour lui. Ils me donnaient des désirs de le voir et de lui parler[1]. »

Nous avons donc une prieure déçue du refus d'Urbain à sa demande d'être le confesseur du couvent, déçue au fond, dans sa demande d'amour, et des accusations qui en suivirent. Grandier sera condamné au bûcher le 18 août 1634, et ce malgré le retrait des accusations portées contre lui.

Les dessous de l'histoire relèvent qu'en parallèle, Urbain Grandier était un opposant de Richelieu qui avait demandé que l'on rasât les murailles de Loudun, fortifiées par les protestants sous Henri IV. Le curé avait même écrit un pamphlet contre le cardinal et outre sa tolérance bien connue pour les protestants, il acheva d'exaspérer Richelieu en s'opposant à sa volonté de s'approprier le grenier à sel de Loudun pour l'installer dans sa nouvelle ville fondée à quelques kilomètres de là.

Ce fut le conseiller de Richelieu, Jean Martin de Laubardemont qui fut nommé pour l'expertise de la situation à Loudun. La commission chargée d'enquêter sur Grandier ayant été présidée par Laubardemont, certains auteurs comme l'historien Michel Carmona, soutiennent qu'il a été le principal acteur de la condamnation de Grandier, obéissant à la volonté de vengeance de Richelieu. *In fine*, Grandier aurait été victime d'une machination politique[2]. Mais il faut tenir compte également du fait que l'épisode des possédés de Loudun aurait permis aussi à l'Église d'asseoir son pouvoir (en chassant les démons) dans une société déstabilisée par la Réforme. Malgré tout, la crise de possession ne s'éteignit pas avec la mort de Grandier puisqu'il fallu attendre l'accompagnement spirituel du Père Surin, avec son approche toute particulière de l'exorcisme, pour que les manifestations diaboliques cessent au couvent, soit en 1637, trois ans après le bûcher d'Urbain.

Nous reviendrons plus tard sur la prise en charge par Surin de Mère Jeanne des Anges, et sur sa « mutation » de possédée en mystique car nous touchons là le cœur de notre travail. Pour l'heure, nous retiendrons de cette étude des *Possédées de Loudun*, une intrication de circonstances politiques, historiques et religieuses ayant favorisé l'éclosion de cette crise diabolique et cette idée essentielle de Certeau sur le diable : il est d'une part celui qui permet de dire l'indicible par le truchement du corps, là où le langage, de structure, ne permet pas de dire

[1] *Ibid*., p.154.
[2] CARMONA. M, *Les diables de Loudun, Sorcellerie et politique sous Richelieu*, Paris, Fayard, 1988.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

la vérité de son être. Et d'autre part, l'idée du prince des démons comme se chargeant de la responsabilité de tous les maux, de la peste au désespoir amoureux, bien commode pour évacuer toute responsabilité subjective.

Ces remarques sont donc parfaitement contextualisées en un temps historique donné et dans un système de référence occidentale. Aussi il est nécessaire de faire le point des données ethnographiques que nous avons à disposition car elles ont le côté pratique de fournir de nombreuses informations en concentrant des données historiques et culturelles. L'idée n'est pas, pour des raisons évidentes, de dresser une revue de littérature exhaustive sur la question de la possession mais plutôt de nous pencher sur les ouvrages d'autorité sur la question et de chercher des invariants dans différents référentiels culturels.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

2- Données ethnographiques

Après ce survol historique de la possession, il est nécessaire d'explorer la possession dans une approche anthropologique car elle est au carrefour des sciences humaines. Une approche anthropologique nous permet en effet de nous constituer un point de vue macroscopique de la possession pour plus tard, dans la dernière partie de cette thèse, le resserrer jusqu'au plus intime de la subjectivité humaine. Plus précisément, il s'agira d'examiner les travaux d'émérites ethnologues[1] réalisés sur la possession en Himalaya indien donc ancrés dans une culture indoue, d'autres en Chine dans la province du Yunnan, ou bien encore au Maroc, enracinés dans une culture musulmane. A travers ces recherches, nous chercherons à confronter les hypothèses déjà évoquées sur les fonctions de la possession.

Il n'est pas possible d'aborder tous les travaux réalisés sur le sujet tant ils sont nombreux. Nous en retirons que la diversité de ses modes d'expression et de traitement témoigne de son ancrage dans une culture donnée, tout comme les notions de malheur et de bonheur qui lui sont étroitement corrélées.

En effet, même si nous gardons à l'esprit que la possession est un phénomène culturel, il semblerait, c'est une hypothèse, que ses différents modes d'expressions ne sont qu'un « habillage » mais que son cœur, sa fonction, pour le sujet comme pour la société, présente des invariants. C'est ce que l'anthropologue Jean-Marie Brohm soutient dans un de ses ouvrages : « Les anthropologues ont (…) constaté que les phénomènes de possession par incorporation d'esprits ou d'entités sont des phénomènes quasi universels, bien qu'extrêmement diversifiés[2]. » C'est pourquoi nous proposons cet autre regard ethnographique afin de le mettre en perspective avec d'autres disciplines des sciences humaines à travers lesquelles nous aborderons de la possession : historiques, comme nous l'avons déjà vu, mais aussi ethnopsychiatriques et psychiatriques.

[1] Nous tenons à remercier le Professeur Pierre-Yves Brandt, psychologue et professeur à l'Université de Lausanne de nous avoir transmis ces articles.

[2] BROHM. J-M, « Anthropologie dans la possession démoniaque », ouvrage collectif sous la direction de BERTIN. G in *Possessions*, Lyon, Cosmogone, 2016, p. 29

`

a- Rituels et possession en Himalaya[1].

Dans cet ouvrage, Daniela Berti propose une analyse de la possession dans une région du nord de l'Inde, la vallée de Kullu, où celle-ci est fortement institutionnalisée, au point que dans certains temples, le possédé institutionnel *(gur)* est consulté pour tous les rituels effectués par les prêtres brahmanes. Cette observation a été réalisée par l'ethnologue il y a un peu plus d'une vingtaine d'années et met en avant que le *gur*, loin d'un paria, a une parole d'importance dans la cité.

En effet, la gestion des affaires du temple, les décisions à prendre quant à ses travaux, son personnel, son organisation, mais aussi la gestion des affaires familiales, les problèmes de manque d'eau, tous passent par la possession rituelle. La caractéristique principale du *gur* est d'être possédé par la divinité du temple[2], il est le médiateur entre la divinité qu'il représente et le dévot, dans un rapport direct et à ce titre, son avis est sollicité puis respecté.

L'analyse des mécanismes de possession et ses rituels, font apparaître un trait essentiel qui sous-tend toute la pratique et les ressorts psychiques et sociaux, à savoir que le doute y a toujours sa place sans que le principe de la possession soit pourtant remis en question. Pour désigner le terme de possession, on emploie le mot de *ubhri* qui renvoie au tremblement qui est considéré comme une manifestation de la divinité dans le corps de la personne[3], donc du *gur*. Aux yeux des dévots, la possession est de principe incontrôlée puisque tributaire d'une puissance extérieure. Ce qui importe, c'est surtout le contexte de la possession :

Parfois celle-ci peut être recherchée lors d'un rituel pratiqué par le *gur* pour une divinité bienfaisante qui est donc honorée au temple auquel elle appartient. Elle a alors une visée « communicative » puisque la possession est avant tout un moyen de pouvoir parler au nom de la divinité. Elle est aussi parfois à visée « curative » pour résoudre un problème particulier de la communauté[4].

En d'autres circonstances encore, la possession n'est pas ritualisée et le sujet s'en éprouve victime. Il y a donc un *bhut* (esprit ou démon) à exorciser, ce qui peut aussi de l'apanage du *gur*.

[1] BERTI. D, *La parole des dieux : rituels de possession en Himalaya*, Paris, CNRS Edition, 2001.
[2] *Ibid*., p. 103.
[3] *Ibid.,* p. 103.
[4] *Ibid*., p. 105.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Les discours partagés par la communauté sur la possession rituelle nous amènent à avancer plusieurs réflexions :

La possession par le *gur* nous semble volontaire et contrôlée mais cela ne correspond pas à au point de vue de la communauté qui l'envisage comme un réceptacle de la divinité n'ayant aucun contrôle sur l'entité qui prend possession de son corps.

L'ouvrage retient pour illustration les propos d'un *gur* du Dieu Visnu :

> « Je ne sais pas ce qui m'arrive. Je commence à trembler spontanément (ce qui est le signe que la divinité prend possession du corps). A ce moment là, je suis la divinité, et je n'ai aucune conscience de mon corps. Ce n'est pas moi qui parle, c'est la divinité qui parle avec ma bouche. (…) Cela ne dépend pas de ma volonté. Je suis inconscient, et je ne comprends pas ce que je dis[1]. »

La représentation de la possession est stéréotypée par la population et les *gur* eux-mêmes. Le fait que les *gur* ne se souviennent de rien et ne contrôlent rien est admis de façon consensuelle.

Vis-à-vis de la communauté, il est acquis que l'officiant possède un savoir et des compétences qui lui sont propres et pour lesquels il a été initié[2]. Cela n'est pas sans raisonner chez nous du côté du transfert et de la mise en place du Sujet Supposé Savoir cher à Jacques Lacan.

Enfin, il est admis de tous, comme nous l'avons souligné plus haut, que des doutes puissent être émis quant à la possession du *gur* mais non quant au mécanisme de la possession. C'est pourquoi il est prévu au sein même du déroulement de l'exorcisme, des procédures de vérification ritualisées comme celle que l'on nomme le *ole pogle :* « Si tu ne me crois pas, fais le *ole pogle* et satisfais ton esprit ».

Prenons le temps de préciser les ressorts du *ole pogle* car cela pourrait éclairer la suite de nos propos. Le *ole pogle* est donc un procédé de vérification des dires de la divinité par la voix du *gur*. Il s'agit de manipuler trois petits cailloux par terre et d'associer à chacune mentalement une réponse dont une seule à la réponse que le *gur* lui a auparavant donnée verbalement et qu'il s'agit de vérifier. Le *gur* doit dévoiler la pierre correspondante à sa réponse. Des enjeux très subtils résident derrière ce *ole pogle*, permettant à chacun de tirer son

[1] *Ibid.,* p. 113.
[2] *Ibid*., p. 114.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

épingle du jeu[1].

En effet, les réactions du consultant à la mauvaise réponse du *gur* peuvent être diverses : Ou bien il va penser que la divinité ne veut pas dire la vérité, ou bien penser qu'il s'est trompé en mémorisant l'emplacement de sa « pierre de vérité » ou bien penser que le *gur* n'est pas réellement possédé et qu'il parle de lui-même. D'autres consultants pressés par le *gur* de faire ce rituel de vérification (« Si tu ne me crois pas, fais le *ole pogle* et satisfais ton esprit ») vont tout simplement décliner l'offre, refusant de mettre en cause et de provoquer la divinité, et affirmer alors à tous croire les propos transmis par la divinité.

Il est intéressant de noter que, finalement, à peu près toutes les configurations sont possibles en permettant à chacun de sauver la face. La responsabilité individuelle est tellement diluée que chacun peut interpréter dans le sens qui lui convient ce qui est communiqué par la divinité à la communauté. Nous allons voir que cette donnée est essentielle pour examiner le cas qui va suivre. Pour ce faire, nous proposons d'étudier l'épisode intitulé par Daniela Berti « La sorcière camouflée. Le cas de Lalchand[2] »

Illustration : le cas Lalchand.

Lalchand est un brahmane qui vit dans le village de sa femme Sushma avec enfants et belle famille. Il est natif d'un autre lieu mais s'est établi dans cette vallée car sa femme y possédait des terres. Notons qu'il travaille loin du village comme vendeur de châles. Il ne rentre donc qu'en fin de semaine auprès de sa famille.

Le cas relate que Lalchand s'est mis un jour à pousser des hurlements dans la ville où il travaille, à grincer des dents et à agresser les passants. Son beau-frère est donc parti le chercher à la ville pour le ramener au village et consulter le *gur* au temple afin de le soigner.

Le diagnostic de possession est rapidement posé. Quelqu'un aurait pratiqué de la sorcellerie à son encontre. Lors de la séance, on presse donc le *bhut* (entité néfaste) à dévoiler le nom de la personne qui l'a envoyé vers l'infortuné.

« Tout le monde se rend donc au temple. Lalachand est là, apparemment normal, et ses parents (sa femme, son beau-frère et son beau-père) s'asseyent auprès de lui en attendant que le

[1] *Ibid*., pp. 115-117.
[2] *Ibid*., pp. 235-255.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

gur incarne la divinité. Dès que celui-ci se met à faire sonner sa cloche et à invoquer la déesse, Lalchand lance brusquement un hurlement et, grinçant des dents, fait comme s'il allait attaquer le *gur*. Accroupi, les bras écartés, crispant ses doigts comme des griffes, il montre ses dents au *gur* en poussant des grognements agressifs. La crise ne dure que quelques secondes, après quoi, subitement, l'homme redevient apparemment tout à fait normal[1]. »

Au total, le rituel aura duré quatorze jours, au cours desquels Lalachand aura subi plusieurs séances d'exorcisme.

De ce texte, il nous semble important de relever plus particulièrement certains éléments : Tout d'abord les séances sont publiques, et à ce sujet, nous relevons ceci : « Dans un tel contexte, si une sorcière responsable de l'envoi d'un *bhut* est nommée, la famille et le *gur* auront des problèmes. (…) Le gur, (donc), même s'il peut fournir des indications sur l'identité de la sorcière, évite néanmoins d'en dire le nom et ne procède que par périphrases[2]. » Nous y reviendrons.

De plus, l'auteur rapporte des propos de Lalchand, une fois le rituel accompli, qui mettent en lumière un préjugé très tenace de la possession, à savoir celui de l'amnésie présumée du possédé. Or, Lalchand relate ceci :

« Quand ils me frappaient avec les chaînes ou les chaussures (pour chasser le mauvais esprit), si le pouvoir du *bhut* était avec moi, je ne ressentais pas la douleur. Mais le *bhut* restait seulement quelques instants. Lorsqu'il partait, puisqu'ils continuaient à me battre, j'avais très mal ! Mais lorsque j'étais conscient et que je sentais les coups, je ne pouvais rien dire sinon, ils m'auraient laissé tout seul. (…) Lorsque j'étais seul (le rituel a duré quatorze jours), toutefois, je n'avais jamais le *ubhri* (manifestation de la possession). Par contre, dès que quelqu'un venait, alors cela se manifestait et j'attaquais tous ceux qui étaient devant moi[3]. »

[1] *Ibid.*, p. 236.
[2] *Ibid.*, p. 238.
[3] *Ibid.,* p. 251.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Alors que dire des ces éléments ?

Finalement, la possession ne survient que lorsque le sujet est entouré. Lalchand ne ressent rien de particulier ou presque lorsqu'il est seul. Par ailleurs, lorsque le *bhut* le quitte, il ressent alors la douleur mais se garde bien de le dévoiler à son entourage car « ils m'auraient laissé tout seul » dit-il. La souffrance de Lalchand lui permet de recevoir l'attention de son entourage. Cet état a donc une fonction.

Par ailleurs les séances sont publiques et il est d'usage que le *bhut* n'exprime sa vérité qu'à mots couverts. C'est là qu'est tout le ressort de l'histoire. Voici ce que nous explique Daniela Berti :

« Selon la version de Hardial (hors séance), le problème de Lalchand était lié au comportement jugé immoral de Sushma (sa femme). Dans ce cas, on peut penser que vu sa situation (il habitait chez elle, propriétaire de la terre), une éventuelle explication publique de cette accusation ne l'aurait pas du tout aidé. Au contraire, Lalchand aurait pu se sentir forcé de quitter sa maison et sa femme pour éviter la honte. » C'est ici que le *gur,* qui n'émet pas d'accusations directes*,* joue un rôle essentiel en permettant à la vérité de se mi-dire : l'épouse n'est pas dénoncée ouvertement mais suffisamment pour que celle-ci entende et comprenne sa part de responsabilité dans les souffrances de son mari. Les liens familiaux sont alors épargnés. « Ce dont le *gur* semble être conscient, en somme, c'est que la parole des dieux fait toujours l'objet d'une interprétation, et que, parfois, le malentendu qui peut en naître (plus ou moins conscient), peut servir de camouflage pour éviter un scandale[1]. »

En somme le *gur* fait office, pour Lalchand, de médiateur familial en lui permettant de faire entendre sa souffrance et d'adresser, par son truchement, un message à son épouse tout en préservant les liens familiaux.

Néanmoins les interventions du *gur* ne vont pas toujours nécessairement dans le sens de la conservation des liens familiaux[2]. En revanche, il semblerait qu'il ait plus généralement une fonction de « justicier », de défenseur du dharma, c'est-à-dire de « l'ordre socio-cosmique », en tant que « voix de la divinité du temple, (qui), n'hésite pas à condamner celui qu'il pense être responsable de sentiments et de comportements agressifs[3].»

[1] *Ibid.,* p. 253.
[2] *Ibid*., p. 255.
[3] *Ibid.,* p. 255.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Ainsi dans cet autre système culturel et religieux que celui du théâtre de Loudun, nous trouvons des points communs :

- Sur un plan subjectif : Se présenter comme possédé aux yeux du monde permet d'énoncer une « vérité » sur son être impossible ou impensable à énoncer comme telle. Pour sœur Jeanne des Anges, il s'agit de son amour interdit pour Grandier, pour Lalchand, de dénoncer et de « traiter » la tromperie de sa femme sous une modalité socialement acceptable dans un mi-dire. Voyons ce que nous transmet Marco Polo en Chine, de ce qu'il a pu observer.
- Sur un plan social et politique : La possession permet, dans le cas de Loudun, d'être la scène cachée du théâtre politique tandis que dans le système culturel indien, le *gur* fait office de juge dans un tribunal populaire où les affaires sociales délicates ne peuvent être abordées par une autre voie en raison du fonctionnement stratifé, par castes, de la société indienne.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

b- Rituel et possession en Chine

Un ouvrage de l'ethnologue Oesterreich s'ouvre sur un constat aussi précis que précieux : le phénomène de possession semble très ancien car, dit-on, « Dès 118 avant J.-C., on possède une relation sur la possession d'un prêtre de Vou par une princesses chinoise[1]. » Puis l'auteur choisit d'illustrer son propos par un témoignage de l'italien Marco Polo de retour de son voyage en Chine, plus particulièrement dans la province du Yunnan (à la fin du XIIIe siècle). C'est ce récit que nous proposons d'analyser.

Marco Polo nous relate donc comme il a été frappé par l'absence de médecins et le recours au sorciers-guérisseurs ou « conjureurs du diable[2] » de la population lorsqu'un de ses membres est malade. Le voyageur précise ceci :

« Le malade raconte ce qui le tourmente et les conjureurs commencent à jouer sans discontinuité de leurs instruments, à chanter et à danser. Ils dansent jusqu'à un tel point que à la fin l'un d'entre eux tombe inerte sur le sol comme si il était mort. Alors le diable vient dans son corps. Et lorsque ses camarades le voient dans cet état, ils se mettent à lui poser des questions au sujet des douleurs du patient. Et le mauvais esprit qui éprouve le malade répond : « tel ou tel esprit s'est commis avec le malade car ce dernier l'a irrité ou bravé » (…) et (l'esprit) est si fâché qu'il ne veut lui pardonner sous aucun prétexte[3]. »

Nous retrouvons la musique et la notion de conflit. Nous apprenons par la suite que vient la négociation avec le mauvais esprit « Qu'on apporte deux ou trois brebis et (que l'on) prépare dix ou douze cruches de boissons très bonne et fortement aromatisée », puis arrive alors la phase d'exorcisme à proprement parler : « Un des conjureurs tombe par terre de tout son long et se roule, l'écume à la bouche, et les autres lui demandent s'il a maintenant pardonné au malade. Parfois il répond oui, parfois il répond non. Quand c'est non, on annonce que ceci ou cela doit être encore accompli et qu'ensuite il lui sera pardonné. Alors ils le font[4].»

Comme avec le cas Lalchand, un malade se présente au monde sous le signifiant de possédé, tout comme l'officiant qui, lui aussi, par des techniques de transes (la musique ou la danse), se laisse habiter par un esprit pour officier et négocier avec l'esprit mauvais. Nous

[1] OESTERREICH. T, *Les possédés : la possession démoniaque chez les primitifs, dans l'Antiquité, au Moyen-Âge, et dans la civilisation moderne*, Paris, Payot, 1927, p. 436-438.
[2] *Ibid.,* p. 437.
[3] *Ibid.,* p. 437.
[4] *Ibid*., p.437-438.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

avons donc une négociation d'esprit à esprit ou divinité.

Il serait à noter également que la possession semble être un phénomène culturellement partagé par le groupe. Il apparaitrait donc, à travers ces deux exemples, que des constantes peuvent se dégager. A cet égard, l'article d'Abdelhafid Chlyeh intitulé « L'induction de la transe dans le rite de possession et dans l'exorcisme[1] » nous est précieux car il soulève la question de la transe dans le rituel d'exorcisme.

[1] CHLYEH. A, « L'introduction de la transe dans le rite de possession et dans l'exorcisme », in MICHAUX. D, *La transe et l'hypnose*, Paris, Auzas éditions, 1995, p. 66-77.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

c- La transe dans le rite de possession et dans l'exorcisme

Pour préciser la démarche inhérente à l'exorcisme, l'auteur s'appuie sur la démarche du thérapeute traditionnel au Maroc. Ainsi apprend t-on que le *taleb* est un lettré qui a étudié le Coran et a été initié aux sciences ésotériques et à la thérapie traditionnelle par un maître.

L'exorcisme peut être définit comme « une modalité thérapeutique qui peut combiner différentes techniques pour éloigner l'entité surnaturelle, qui est à l'origine des crises de possession morbide chez un patient[1].» Les différentes techniques utilisées sont l'utilisation de la parole, des écritures, talismans, des manipulations corporelles et des fumigations.

Par ailleurs, il doit être pratiqué lors des jours et heures favorables, entouré de membres de la famille (nous retrouvons la présence du groupe) et aidé d'un assistant lorsque le patient se débat sous les attaques d'un djinn. « La séance d'exorcisme ou *srii* est centrée sur la notion de lutte que mène le *taleb* pour éloigner l'entité qui tourmente son patient. Le support principal est un état modifié de conscience chez les consultants. Cet état de transe est à la fois le signe de la possession par les *djinn* et le moyen par lequel le *taleb* entre en contact avec l'entité pour l'identifier ou la chasser[2]. »

Le diagnostic de possession peut se faire au moyen de procédés divinatoires si l'entité ne manifeste pas son emprise sur la personne en présence de l'officiant. En revanche, des manifestations d'agitation, d'éructation, de peur, mettent en évidence la possession par les *djinn*[3]. La démarche du *taleb* rejoint peu ou prou celle décrite pour Lalchand en Inde : L'officiant doit identifier l'entité et la cause de son incursion, il chasse l'entité en négociant avec le mauvais esprit (pacte, dédommagement). Ici est question en sus l'entrée et la sortie de transe du patient[4].

Du dédommagement, il est dit que « l'acquittement d'un tribut en guise de réparation devient donc un impératif (non soulignons) pour rétablir l'équilibre rompu entre le possédé et l'entité qui l'habite[5]. » Il nous semble qu'il y a là une donnée cruciale dans le processus de

[1] *Ibid*., p. 66.
[2] *Ibid*., p. 66.
[3] *Ibid.,* p. 67.
[4] Nous soulignons que l'auteur lui-même, qualifie le possédé de patient et emploie le terme de « modalité thérapeutique », ce qui place la possession dans le champ de la maladie, non pas dans le champ du combat spirituel comme ce qui sous-tend la pratique de l'exorcisme dans la sphère chrétienne. A cet égard d'ailleurs, jamais nous n'avons entendu d'exorciste qualifier des personnes auprès desquelles il officie de patient.
[5] *Ibid.*, p. 72.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

« guérison » et qui serait celle du coût : il faut que cela coûte à la personne. Il y a aurait un tribut à honorer pour la libération. Nous l'avons lu dans le cas relaté par Marco Polo : deux ou trois brebis et une douzaine cruches de boisson très bonne et fortement aromatisée.

Aussi dans notre travail, nous confronterons les approches, à la fois ethnographique, chrétienne et psychanalytique de la guérison et de son prix à payer. Nous verrons que cette question du coût (subjectif !) est essentielle.

Nous ne reproduisons pas ici les détails de l'exorcisme exposé car il ne présente que peu de variantes avec les cas développés précédemment. En revanche, nous pouvons remarquer qu'il y a, dans tous les cas, un principe de possession du côté du malade comme celui de l'officiant que l'on ne retrouve pas chez le prêtre exorciste qui, au contraire, doit toujours rester imperméable au démon. Ce constat nous amène à nous interroger sur les différences épistémologiques entre le chamanisme et la possession démoniaque.

Bertrand Hell, un anthropologue et ethnologue français spécialiste du chamanisme et de la possession, met au travail cette question dans son ouvrage *Le tourbillon des génies : au Maroc chez les Gnawa*[1].

[1] HELL. B, *Le tourbillon des génies : au Maroc chez les Gnawa*, Paris, Flammarion, 2002

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d- Différences entre possession et chamanisme

Il y a lieu d'établir une partition entre possession et chamanisme en distinguant une position active ou passive de l'officiant à l'endroit de l'entité : « Le chamanisme reposerait sur une vision active de la relation avec la surnature. L'initié recherche la transe et la contrôle. (…) Dans les mondes qu'il visite, il négocie d'égal à égal avec les esprits, cherchant à reconquérir l'âme du malade[1]. » La transe est donc délibérée, recherchée.

La possession relèverait plutôt d'une conception passive, le sujet subissant la possession avec un vécu d'intrusion. Le malade « n'est qu'un objet incorporé, un jouet[2] ». Cela dit, au sein même de la catégorie de la possession, des ramifications sont possibles selon les systèmes religieux en jeu. Luc de Heusch, anthropologue, précise en effet que adorcisme et exorcisme doivent être distingués[3].

Adorcisme et exorcisme

Dans les cas d'adorcisme, le contact avec les esprits est recherché, souhaité. C'est ce qu'il relève de ses études sur les religions initiatiques (par exemple, le culte de *Loa* à Haïti).

Dans le second cas, le lien avec les esprits est perçu comme « une irruption nocive », semant le trouble et la maladie. L'exorcisme n'est pas l'apanage des grandes religions comme l'islam, le christianisme ou le bouddhisme (si l'on le considère comme telle).

Puis reprenant les travaux du musicologue Gilbert Rouget[4], il y a également lieu de distinguer la transe de la possession car « celle-ci seulement comporte des rites identificatoires : l'adepte de la santeria cubaine perd son identité et devient la Maîtresse des eaux[5] », tandis que dans la transe, il n'y a pas d'altération de la personnalité ce qu'illustre, par exemple, la transe du chamane de Sibérie ou celle des derviches tourneurs d'Anatolie qui n'impactent pas la personnalité du sujet.

[1] *Ibid.*, p. 34.
[2] *Ibid.,* p. 35.
[3] HEUSCH. L, *Pourquoi l'épouser (et autres essais),* Paris, Gallimard, 1971
[4] ROUGET. G, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 392-396.
[5] HELL. B, *op. cit.*, p. 37.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Extase et transe

Ceci dit, il convient alors d'opérer une distinction entre extase et transe, à ne pas « assimiler ces deux étapes de conscience. L'extase, dont le modèle est celui de sainte Thérèse d'Avila, est associée à la solitude, au silence, à l'immobilité et à la privation sensorielle. La transe, qu'elle soit chamanique ou communielle (…), implique le groupe, le bruit et la musique, le mouvement et la surstimulation sensorielle[1]. »

La transe serait donc à distinguer de l'extase en ce sens qu'elle serait induite par des techniques particulières, recherchée et inscrite dans un groupe.

Il faut aussi opérer une différence entre transe induite et transe conduite. La première, nécessite la participation de musiciens pour induire le processus de transe. A ce titre, l'exemple des derviches tourneurs l'illustre parfaitement. D'autres sont donc co-participants tandis que dans la transe conduite, c'est le sujet qui gère lui-même son processus de transe (par le truchement de psalmodies, prières, incantations, mantras ou chants).

Enfin During avance le concept d' « enstase, un état correspondant à la forme parfaite du ravissement spirituel[2]. » L'enstase serait donc engendrée par certaines expériences mystiques. On peut trouver plus précisément (et difficilement) cette définition dans le corpus théologique catholique :

> « Lorsque la pensée devient définitivement immobile, lorsque l'oscillation même entre les modalités de la méditation ne trouble plus le *citta* (la pensée, le cœur, l'intelligence), on réalise *l'asam-prajnâta samâdhi*, l'enstase de la vacuité totale, sans contenu sensoriel et sans structure intellectuelle (…)[3]. »

Instase, enstase et extase

D'autres parlent d' « instase », un terme qui serait pris en opposition avec celui d'extase car l'instase suppose une descente en soi-même, une démarche intérieure.

« Ce n'est pas une sortie de soi-même, mais une rentrée en soi, vers l'intimité de l'être,

[1] *Ibid.*, p. 37

[2] DURING. G, « Musique et rites : le samâ » in POPOVIC. A. et VEINSTEIN.G. (sous la direction de), *les Voies d'Allah. Les ordres mystiques de l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 165.

[3] *Revue thomiste : revue doctrinale de théologie et de philosophie*, volume 48, page 111, École de théologie pour les missions, Toulouse, Dominicans, 1948.
Définition trouvée sur https://fr.wiktionary.org/wiki/enstase

une instase plutôt qu'une extase, qui doit mener vers le mystère du nom innommable[1]. »

Après avoir évoqué les concepts d'instase, d'extase ou bien d'enstase, nous pouvons avancer que le concept de transe ne semble pas très pertinent car trop vague, recouvrant des états psychiques et spirituels bien différents.

Par ailleurs, « L'ethnographie invite ainsi à ne pas confondre les différentes formes de la transe, laquelle peut- être chamanique, communielle, hystérique, de possession, cathartique ou despotique[2]. »En outre le terme de possession est lui-même ambiguë car lors de ses études au Cameroun, il a pu observer que « Certains devins, possédés en permanence, ne présentent aucun symptôme de transformation. La possession n'implique donc pas inéluctablement la perte de son identité, la modification de la conscience[3]. »

Ainsi, le concept même de transe est insuffisant et réducteur pour rendre compte ne serait-ce que de l'expérience chamanique. L'exemple sibérien précise cela, puisque c'est « le tremblement seul et non la transe[4] », qui signe la présence de l'esprit dans le corps du chamane. C'est bien pourquoi l'auteur propose comme « clé de voûte du partage idéologique[5]» entre chamanisme et possession, non plus l'état de conscience ou de transe du sujet mais bien plutôt l'idée d'une « alliance nouée avec les esprits. »

En France, « le structuralisme s'est imposé comme une des théories majeures en anthropologie. Pour Luc Heusch et Gilbert Rouger, la séparation radicale entre chamanisme et possession renvoie à une loi générale, à savoir l'opposition structurale entre deux idéologies exprimant un même signifié[6]. » Ceci dit, on peut avancer, face à cette approche peut-être un peu trop manichéenne, une approche plus fonctionnaliste, arguant qu'adorcisme et exorcisme, loin d'être si étanches l'un à l'autre, « se trouvent toujours combinés dans les approches thérapeutiques[7]. » Pour d'autres encore, « seule importe la position centrale ou périphérique, qu'occupe le culte dans le système global[8]. » En effet l'étude du système chamanique sibérien semble aller dans ce sens puisque celui-ci se doit d'être possédé par des esprits pour pouvoir

[1] LOSSKY. V, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998, p. 17.
[2] LAPASSADE. G, *Essai sur la transe*, Paris, Delarge, 1976, p. 15-19.
[3] HELL, *op. cit*, p. 38.
[4] *Ibid.,* p. 40.
[5] *Ibid.*, p. 40.
[6] *Ibid.*, p. 41.
[7] BASTIDE. R, *Le rêve, la transe, la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 102.
[8] LEWIS. I, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971 (traduction française aux PUF en 1977).

accomplir sa fonction. Il semble donc hâtif d'ériger une frontière étanche entre chamanisme et possession.

A ce stade de notre réflexion, nous oserons une petite parenthèse et avancer l'idée que, si le prêtre exorciste n'invoque sûrement pas les esprits lors des exorcismes et s'il s'y refuse catégoriquement aujourd'hui (car cela n'a pas toujours été le cas) de négocier ou de parler avec les démons par la bouche du possédé, dans certains cas néanmoins, certains prêtres sont inspirés de l'Esprit Saint dans leur ministère. D'autres prêtres peuvent aussi demander l'intercession des Saints ou des anges pour les aider[1]. Si comparaison n'est pas raison, nous soulignons seulement que l'exorciste, comme le chamane, n'est pas seul dans sa pratique et que des puissances invisibles peuvent être convoquées comme alliées. Cela dit, nous n'avançons pas que les prêtres, contrairement à certains chamanes, « introjectent » l'esprit en question.

Une dimension sociale de la possession

Refermons cette parenthèse et revenons à l'article de Hell.

L'ethnologue explore la piste psychopathologique de la possession. Ainsi, écrit-il, « Lorsque hystérie, possession, transe et adorcisme sont présentés comme le résultat de la « mimesis universelle », (…), on ne peut qu'attendre que cette « loi générale » soit étayée par des données de terrain, fût-il clinique et expérimental[2]. » Il illustre son propos par les travaux de l'ethnologue et psychanalyste Devereux qui a enfermé selon lui, les pratiques chamaniques d'une tribu indochinoise ou bien encore nord-américaine dans une approche psychopathologique en cristallisant une relation entre sociétés primitives et hystérie. Devereux envisage donc ses observations comme des signes cliniques et avance que « Ces constatations nous obligent à considérer le chaman comme un être gravement névrosé ou même comme un psychotique en état de rémission temporaire[3]. »

[1] Nous pensons par exemple à Saint Jean de Matha, fondateur de l'ordre de la Sainte-Trinité en 1198 qui a eu comme mission avec ses disciples, les trinitaires, une mission unique, exigeante et nouvelle : la rédemption, par le rachat ou l'échange, des captifs chrétiens jusque-là abandonnés aux musulmans lors des croisades, ou victimes de razzias. Par extension, Saint Jean de Matha est devenu le saint de ceux prisonniers d'une addiction. L'Archange Saint Michel est aussi prié dans le combat spirituel.

[2] HELL. B, *op.cit*., p. 44.

[3] DEVEREUX. G, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970, p. 15.

Avec Hell, nous soulignons l'intérêt des travaux de Devereux quant à la dimension sociale de la folie. Néanmoins, nous sommes plus circonspects à l'idée d'un chamane identifié à un « fou par procuration permettant aux sociétés primitives d'extérioriser leur tendance « naturelle » à l'hystérie (…) car réduire des gestes rituels à des symptômes psychopathologiques reste une proposition entièrement à démontrer[1]. » Ceci dit, l'idée d'un « fou » ayant une place bien définie dans une société donnée est une piste qui nous semble assez juste d'emprunter. En ce sens, notre travail explore l'idée de la « fonction » et du paradoxe de la possession démoniaque dans notre société nourrie de science et de capitalisme.

A ce titre, l'observation de Michel Perrin va dans ce sens en constatant que « Le désir de devenir chamane peut devenir un véritable symptôme dans les sociétés acculturées en proie à de profonds bouleversements. Dans ce cas toutefois, la névrose de l'élu des esprits répond à une situation culturelle de crise très spécifique[2]. » Cette dernière assertion n'est pas sans faire écho avec la thèse de Jacques Maître, sociologue des religions, développée notamment au décours de son étude sur Pauline Lair Lamotte[3], « fausse » mystique et pseudo stigmatisée, qui fut, comme le démontre Jacques Maître, rien moins qu'un élément majeur dans la cascade d'évènements qui se précipitèrent vers la séparation de l'Église et de l'État en 1905 ! Nous rappelons que c'est cette même idée d'une fonction bien précise dans une situation culturelle et historique particulière qui a été développée par Michel de Certeau, dans son étude sur les possédés de Loudun[4].

Pour l'heure, nous retiendrons de ces articles la notion centrale d'un discours organisateur du lien social et donc enraciné dans un terreau culturel bien particulier. Plus proche de nous, c'est ce que relèvent également les travaux de l'ethnologue Jeanne Favret-Saada, qui, rompue à la psychanalyse, nous présente un travail très précis sur la sorcellerie dans le bocage normand. C'est son ouvrage *Les mots, la mort, les sorts*[5] que nous proposons d'étudier à présent car si bien sûr, il n'est pas possible *a priori* de rabattre la problématique de la sorcellerie sur celle de la possession démoniaque, nous verrons toute fois que ces deux objets de recherche ont de nombreuses accointances. Ainsi, c'est en nous appuyant sur cet ouvrage que nous proposerons d'envisager quelques parallèles entre la possession démoniaque et la sorcellerie.

[1] HELL. B, *op. cit.*, p. 46.
[2] *Ibid.,* p. 47.
[3] MAÎTRE. J, *Les stigmates de l'hystérique et la peau de son évêque*. Editions Anthropos, 1993.
[4] CERTEAU. M, *La possession de Loudun* , Paris, Julliard, 1970
[5] FAVRET-SAADA. J, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

e- La sorcellerie dans le Bocage normand dans les années soixante-dix

La possession pour tous ?

Il existe un préjugé tenace quant à ceux qui se disent « pris » par la sorcellerie, que nous pouvons transposer aux possédés : les personnes qui pensent être victimes d'un sort ne sont que trop rapidement taxées d'ignorants ou d'incultes, incapables d'analyser le monde qui les entoure et les malheurs qui les frappent autrement qu'à travers le prisme de la magie et des sorts, incapables de saisir les relations de causalité[1]. Ainsi, à l'encontre des préjugés, devant un épisode isolé de maladie ou de souci de l'existence, le paysan du Bocage sait tout à fait manier les relations de cause à effet. Ce qui fait signe, c'est la répétition du malheur. C'est cette répétition qui est mise du côté de la sorcellerie, de l'extraordinaire. L'arbitraire de l'existence en somme. D'ailleurs, dans les dires de possédés on retrouve cette idée : la multiplication des divorces, des maladies psychiques, des fausses couches serait un signe de lien démoniaque qui perpétuerait une forme de malédiction de génération en génération. On a donc un manque d'explication « rationnel » qui laisserait coi si l'on ne pouvait se tourner vers une cause surnaturelle.

Une causalité du malheur

Alors « Quand le malheur se présente ainsi en série, le paysan adresse une double demande de savoir : d'interprétation, d'abord, demande thérapeutique ensuite[2]. » Car il faut bien comprendre que si l'on prend une série de malheur telle que, par exemple, un troupeau décimé, des pannes en tout genre et de mauvaises récoltes, si chaque expert a son mot à dire et donne une explication, (le vétérinaire, le garagiste, l'agriculteur) *in fine*, le traitement envisagé comme un par un ne saurait être efficace aux yeux de celui qui se vit comme ensorcelé car il traiterait la cause et non l'origine des maux, sur un plan plus large. « L'origine, c'est toujours la méchanceté d'un ou plusieurs sorciers, affamés du malheur d'autrui, dont la parole, le regard et le toucher ont une vertu surnaturelle[3]. » Si le mal s'acharne ainsi, c'est qu'il y a bien quelqu'un pour le vouloir[4]. C'est pourquoi, devant des phénomènes interprétés comme surnaturels en

[1] *Ibid*., p. 19.
[2] *Ibid*., p. 20.
[3] *Ibid.*, p. 21.
[4] *Ibid.,* p.23.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

raison de leur répétition, pour certains ce sera le sorcier qui en sera l'instigateur, pour d'autres, comme dans la religion chrétienne, ce seront des mauvais esprits qui en seront la cause.

Notons d'ailleurs en passant que les frontières entre ces deux mondes, celui de la sorcellerie et celui de la possession démoniaque, sont poreuses puisque, comme nous pouvons le lire dans cet ouvrage, les infortunés s'adressent tantôt au prêtre, tantôt au désorceleur ; en l'occurrence, il existe des désenvoûteurs « pour le bien » dont font parti les prêtres et qui officient dans les cas les plus légers par des rituels de protection, mais aussi des désenvoûteurs qui « rendent le mal » pour ceux qui sont « pris durs » par les sorts[1].

L'annonciateur

Ceci dit, la clef de voûte réside en ce que l'auteur appelle la « parole de l'annonciateur ». C'est-à-dire cet ami, ce voisin qui devant l'instance du malheur, instillera l'idée dans la tête du malheureux que, devant cette succession de soucis « Y'en aurait pas, par hasard, qui te voudrait du mal ?[2] ». Si cette parole de l'annonciateur fait sens pour le sujet, il y a donc un effet d'interprétation qui le fera entrer dans le discours sur la sorcellerie. Nous pouvons observer cela de même avec la possession. Il y en a toujours un pour interpréter le réel du côté de la possession ce qui fait entrer le sujet dans le discours démoniaque et qui marque pour nous le début du processus de subjectivation par le renversement position passive en position active du sujet, nous y reviendrons.

La sorcellerie comme acte de langage

Ce qui retient particulièrement notre attention c'est que le seul fait empirique que l'auteur ait pu noter après avoir passé de nombreux mois dans le Bocage, est celui de la parole.[3] Voici ce qu'elle en dit :

« Je soutiens aujourd'hui qu'une attaque de sorcellerie peut se résumer à ceci : une parole prononcée dans une situation de crise par celui qui sera plus tard désigné comme sorcier est interprétée après coup comme ayant pris effet sur le corps et les biens de celui à qui elle s'adressait, lequel se dénommera de ce fait ensorcelé. Le désenvoûteur prend sur lui cette parole autrefois adressée à son client et la retourne à son émetteur initial, le sorcier. (…) En

[1] *Ibid.,* p. 22-23.
[2] *Ibid.,* p. 24.
[3] *Ibid.,* p. 25.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

sorcellerie, l'acte c'est le verbe[1]. »

Sur le plan psychanalytique, il y aurait beaucoup à dire sur cette seule phrase mais nous le développerons, là aussi, plus loin dans notre travail. Pour l'heure, ce que nous retiendrons sur le plan ethnographique, c'est que la sorcellerie est un acte de langage, tout comme le désorcellement et même l'exorcisme.

La preuve en est que la sorcellerie est une affaire de discours, c'est que jamais le sorcier n'est objectivé. Il est suspecté, supposé, déduit dans un après-coup. Parfois il suffit, nous dit un curé, qu'un sorcier présumé passe par là et vous dise « L'est beau vot' jardin ![2] » et ca y est, le mal est fait. Un pont est jeté entre les malheurs de votre ferme et cette parole du présumé sorcier qui ne peut être qu'un voisin jaloux. Le sorcier est nécessairement quelqu'un qui désire ce que vous avez, votre femme, votre ferme, vos biens mais, au dire de l'auteur, aucun élément ne vient jamais confirmer la suspicion (pas de prise en flagrant délit de sorcellerie par exemple). Ce dernier reste toujours obstinément muet[3].

Les observations ont montré qu'une fois « qu'on se doute », la conduite à tenir est d'éviter tout contact avec le sorcier, puisque son regard, son toucher et sa voix sont « contaminants ». Ainsi voit-on des paysans éviter de serrer la main à leur voisin et même ostraciser complètement quelqu'un au sein de leur propre communauté. Nous ouvrons ici une courte parenthèse pour vous partager que nous avons dû affronter au décours de nos entretiens de recherche avec des sujets possédés, cette idée tenace de contamination par contact. Ainsi, un proche, nous questionnant sur l'avancée de nos entretiens s'étonna de ce que nous nous laissions toucher par les personnes possédées, ne serait-ce que pour une banale poignée de main. À cette question nous vient cette réponse, que nous sentions assez « étanche » pour pouvoir accepter ce signe qui relève selon nous, de la plus élémentaire des humanités. Qu'au contraire, accepter de se laisser toucher, c'était pour nous le signe que nous ne nous laissions pas embarquer dans le discours de la possession. Une façon de tenir le transfert.

[1] *Ibid.,* p.25.
[2] *Ibid.,* p. 243.
[3] *Ibid.,* p. 32.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

La sorcellerie, un discours

La sorcellerie relève donc du discours tel que l'ensorcelé se situe dans une certaine position d'énonciation qui serait, d'après nous, celle d'un mi-dire car nous pensons avec l'auteur, que si des choses sont dites en termes de sorcellerie, c'est qu'elle ne peuvent être dites autrement[1]. C'est d'ailleurs ce que nous avons relevé de l'observation du cas Lalchand. Il y a refus du sujet de parler en son nom propre[2]. Nous retrouvons cette idée également dans certains entretiens de recherche qui vous seront exposés plus loin.

Quant au désorceleur, il se situerait lui, dans une position de supposé savoir y faire avec les sorts parce qu'il a « le sang fort » ou bien parce qu'il est « fort assez ». Il est donc bien question de force et d'engagement dans le discours, dans le sens où ce dernier « accepterait de devenir le support de ces énoncés magiques et de les proférer au nom de sa propre force référée à un univers symbolique, c'est-à-dire de convertir ce savoir en pouvoir[3]. »

Ces éléments nous ouvrent à une certaine dimension de la parole comme parole performative. En effet, la performativité est le fait pour un signe linguistique (énoncé, phrase, verbe, etc.) d'être performatif, c'est-à-dire de réaliser lui-même ce qu'il énonce. Le fait de prononcer un de ces signes fait alors advenir une réalité[4]. On a donc la parole de l'annonciateur qui désigne l'autre comme ensorcelé. Cette parole fait sens pour le sujet qui se l'approprie et se subjective alors comme victime des sorts. C'est donc une parole, en tant que performative, qui relève d'un pouvoir et non d'un savoir car au bout du compte, c'est une parole qui noue le sort, celle de l'annonciateur (« Y'en aurait pas, par hasard, qui te voudrait du mal ? ») et une autre qui le dénoue, celle du désorceleur.

Cette dimension de performativité de la parole est essentielle dans le discours de la sorcellerie. Pour illustrer notre propos, nous proposons d'extraire un fragment des observations du livre *Les mots, la mort, les sorts* : Joséphine, une jeune femme aux prises avec son sorcier Monsieur Coquin, s'est un jour tournée vers Jeanne Favret-Saada qu'elle avait investie comme sa désorceleuse. Joséphine donc, a demandé un jour à l'ethnologue de « rendre le mal pour le mal ». En effet, il existe une sorte de graduation dans la sorcellerie. Ainsi, lorsque l'on est « peu pris », un désorceleur « pour le bien » peut suffire. En revanche, lorsque l'on est « fort

[1] *Ibid.,* p.32.
[2] *Ibid.,* p. 36.
[3] *Ibid.,* p. 42.
[4] AUSTIN. J, *Quand dire, c'est faire* (1962), Paris, Le Seuil, 1991.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

pris », il s'agit, pour vaincre le sorcier, de rendre le mal pour le mal c'est-à-dire pas moins que de proférer des vœux de mort à l'encontre du magicien. Jeanne Favret-Saada, ayant auparavant accepté d'entrer dans le discours de la sorcellerie comme « désorceleuse des villes », rappelle, pour toute réponse à Joséphine, qu'elle « travaille avec les mots[1] ». Néanmoins, et c'est là le nœud gordien de l'affaire, le fils Coquin meurt peu de temps après d'un accident violent.

Pour comprendre ce qui est en jeu ici, il faut savoir que dans les affaires de sorcellerie, il existe des équivalences. Celui qui est pris par le sort est traité de la même façon que ses biens, sa femme et ses enfants. Tout ceci fait partie d'un tout chapeauté par le patronyme : c'est la ferme Babin, le bétail Babin, la femme Babin. Comme il en est de même pour le sorcier, il y aussi une équivalence entre le père sorcier et son fils. Ainsi, dans le Bocage, rien d'étonnant à ce que le fils du sorcier ne meurt en place de son père.

Pour l'ethnologue, pourtant femme de science et de psychanalyse, c'est alors comme si le symbolique devenait pur réel, avec son cortège d'affects traumatiques. Elle le dit en ces termes : « L'impassible constat que faisait à présent Joséphine, me parlant de la fin brutale de ce jeune homme, de ce que ces vœux (de mort) atteignaient effectivement leur cible, me pétrifiait. Je réalisais que, si fascinante que soit la sorcellerie, jamais je ne pourrais m'y habituer, ce en quoi j'étais fondamentalement différente des paysans du Bocage[2]. » Elle ajoute un peu loin : « Ce que j'avais essayé de tenir pour des récits - ceux des ensorcelés - était venu brutalement faire effet dans le réel et un jeune homme était mort, que chacun avait dit condamné (en raison de son statut de fils de sorcier)[3]. »

De ceci, nous pouvons déjà souligner deux éléments : la parole performative comme vœux de mort qui s'accomplit dans la réalité et son corolaire, à savoir l'ambivalence manifestée par l'auteur qui se résumerait bien dans ce que nous décrit Oscar Mannoni dans son article « Je sais bien mais quand même[4] » sur lequel nous reviendrons plus loin. Pour Jeanne Favret-Saada, pas plus que pour les paysans du Bocage, il n'est donc pas question de superstition mais bien d'être plus ou moins partie prenante d'un système symbolique donné, ordonné par un discours particulier. En effet, si l'on prend en compte « qu'il est question dans la sorcellerie dans ces situations où il n'y a pas de place pour deux, ou encore ces situations où l'on doit tuer ou mourir, - la question de la rationalité étant reléguée au second plan -, on comprend mieux que

[1] *Ibid.,* p. 209.
[2] *Ibid.,* p.209.
[3] *Ibid.,* pp. 211-212.
[4] MANNONI. O, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre scène*, « Je sais bien, mais quand même… », Paris, Le Seuil, Points, 1969, pp. 9-33.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

quiconque puisse être pris[1]. »

Nous souhaitons ouvrir une courte parenthèse pour questionner cette assertion de l'auteur « On comprend mieux que quiconque puisse être pris ». Effectivement, on comprend que l'ethnologue elle-même s'est laissée prendre dans ce discours, jusqu'à occuper la position de désorceleuse. Nous ne pouvons parler pour elle, bien sûr, mais nous pouvons sans doute interroger son dispositif de recherche, qui, la plaçant en « immersion » sur le terrain des mois durant sans coupure (le terme est choisi), a sans doute permis aux positions de tourner, de celle de l'ethnologue à celle de désorceleur. Pour notre part, il nous a été proposé, durant ce travail, de prier pour des délivrances mais nous l'avons toujours refusé car notre position pour cette recherche, est fermement celle de « l'analyste secrétaire », celui qui accueille la parole de celui qui souffre, sans aucune intervention, permettant au sujet de témoigner de l'indicible. Ainsi, nous avons choisi rigoureusement de nous en tenir à cette position et n'avons pas tenu la place de thérapeute pour les sujets de notre recherche. C'est sans doute cette position « de côté » ainsi qu'une solide psychanalyse personnelle, qui nous a permis d'éviter d'être « pris » à notre tour dans le discours de la possession.

Ceci dit, nous avons vu jusqu'à présent la place de l'ensorcelé et celle du désorceleur dans le discours de la sorcellerie ; il reste à appréhender celle du sorcier en lui-même. Pour que le discours puisse fonctionner, il est essentiel que chacun puisse « s'en débrouiller en silence[2] » : le sorcier ne sera donc jamais ouvertement dénoncé (contrairement à ce qu'il se passait pendant la période de l'Inquisition) pas plus qu'il n'occupera une position d'énonciation[3]. En effet, dit-elle, s'il était nommé, le discours ne pourrait plus fonctionner « faute de support logique[4] » dans ce complexe permettant de symboliser le pur réel de la répétition arbitraire du malheur de l'existence. Néanmoins « Il n'en faut pas conclure, ce me semble, que ce discours soit plus faux ou illusoire qu'un autre ; mais bien plutôt, que, comme tout discours, il trouve à la fois la condition et la limite de son efficacité dans l'occultation d'une certaine part de réel[5]. » Ici encore, nous pouvons reprendre l'article d'Oscar Mannoni qui repère finement la mise en place de la *verleugneung* ou dénégation, qui est le déni du démenti de la croyance[6]. Ainsi dans cette courte phrase « Je sais bien mais quand-même », nous trouvons bien en filigrane, une

[1] *Ibid.,* p. 212.
[2] *Ibid.,* p.329.
[3] *Ibid.,* p. 214.
[4] *Ibid., p. 329.*
[5] *Ibid., p. 329.*
[6] Cette notion sera développée dans la dernière partie de ce travail.

condition, celle du silence dans lequel tout peut s'inscrire puisque rien n'est dit, et une limite, qui est celle somme toute du réel qui lui échappe à toutes lois.

L'échec du désorcelage

Des limites à ce discours donc, qui se manifestent notamment par l'échec du désorcelage. Nous souhaitons nous attarder sur l'analyse d'un de ces échecs évoqué par l'auteur.

Jean Babin, celui-là même qui épousât Joséphine, souffre depuis le tout début de son mariage d'impuissance. Sa femme a tout fait pour tenter de consommer son mariage, jusqu'à l'interpréter du côté d'un sort. C'est donc pourquoi elle a fait appel à des désorceleurs. Malheureusement, son mari est « pris dur ». La désorceleuse « pour le bien » n'y change rien ce qui l'a amenée à demander de « rendre le mal pour le mal » comme nous l'avons vu plus haut. Or, même après avoir eu la peau du sorcier (en fait son fils), Jean reste impuissant. Voici que l'auteur en dit : « L'échec de cette désorceleuse tient, je crois, à une limite essentielle de la cure magique et sans doute aussi, de toute cure : nul, en effet, ne saurait guérir quelqu'un pour qui le maintien de son symptôme central est une question de vie ou de mort. Car il me paraît que l'impuissance sexuelle de Babin est pour lui la seule méthode qu'il ait trouvée pour s'affirmer comme un sujet autonome, face à la coalition familiale qui a décidé de son destin en ses lieu et place[1]. » Joséphine ne disait-elle pas de son époux : « *C'était depuis toujours entendu que Jean aurait La Croix*[2]. »

En psychanalyse, nous dirions rapidement pour y revenir par la suite, qu'il n'y a pas de demande du côté du sujet, seulement une plainte ; le symptôme corporel ne fait pas signe au sujet, il n'est pas encore subjectivé comme symptôme analytique. Nous y reviendrons car cet échec de la cure de désorcelage ressemble aux nombreux échecs relatés par les exorcistes. Par ailleurs ce qui nous frappe, c'est cet effet de « programmation » d'une destinée, là où le fils Babin a été désigné à une certaine place par sa famille, celui du porteur de la Croix. Nous comprenons ici qu'il est offert comme victime expiatoire pour concentrer sur lui les malheurs de la famille. C'est cette sorte d'engrammation qui nous interpelle. Cette désignation par l'autre de la famille au champ de l'Autre. Une désignation qui détermine si bien le sujet qu'il ne peut s'en décoller, aussi mortifère soit-elle. Nous verrons d'ailleurs qu'un prêtre exorciste analyse

[1] *Ibid.,* p. 327.
[2] *Ibid.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

par cet angle, sans le nommer comme tel bien sûr, nombre de situations de possessions démoniaques auxquelles il a affaire.

Une dynamique dans le discours

Enfin, nous retiendrons qu'un quelconque peut être pris dans le discours de la sorcellerie. Que ce soit à la place du désorceleur, comme l'a été l'ethnographe, mais aussi à la place de l'ensorcelé. Les places semblent tourner et l'on peut être donc tour à tour désorceleur ou désorcelé et même dans certains cas, sorcier. Il y aurait donc une dynamique dans ce discours qui permettrait, nous le pensons, un certain procès de subjectivation pour sortir d'une situation de rupture désubjectivante.

La question du désir nous semble aussi évidemment centrale. Nous l'avons vu du côté de Babin qui ne souhaite pas, au fond, rentrer dans ce discours et qui n'est donc pas désorcelé. Mais pour que le discours puisse fonctionner, il faut aussi tenir compte du désir du désorceleur et de celui du sorcier jaloux des « possessions » de l'autre.

Somme toute, nous retiendrons de nombreuses ressemblances entre la sorcellerie et la possession démoniaque et surtout, cette notion de discours et cette question du désir que nous développerons dans le cadre de notre sujet dans une approche psychanalytique.

Nous avons approché le paradigme de la possession jusqu'à présent sous un angle historique puis ethnographique. Nous proposons à présent, pour faire le lien avec des données psychiatriques et psychanalytiques, de nous pencher sur les travaux de Tobie Nathan, psychologue.

3- Données ethnopsychiatriques

Dans *Totem et Tabou*[1] (1913) Sigmund Freud reprend les travaux des anthropologues en vogue à son époque. Cet ouvrage sera développé dans la partie de métapsychologie freudienne mais nous pouvons déjà en dire que l'inventeur de la psychanalyse soutenait, comme le feraient des ethnologues ou des ethnopsychiatres contemporains, que de tous temps et de toutes cultures, l'homme a cherché une causalité à l'arbitraire du malheur humain – le mal agi comme le mal subi – , quand bien même celui-ci fut-il de l'ordre de la nature. La croyance dans les démons et plus tard, dans le diable, aurait été une construction pour tenter d'ordonner le monde, supporter la fragilité de la condition humaine et son hétéronomie.

Nous avons vu dans la partie ethnologique, que la possession a une fonction dans le corps social. Comme modalité discursive, la possession permet dénoncer l'indicible et de le rendre socialement acceptable.

La partie ethnopsychiatrique qui va suivre fait le pont, comme son nom l'indique, entre psychiatrie et ethnologie. Au carrefour du corps social et du corps somatique, elle nous intéresse fortement car, contrairement à la psychiatrie, l'ethnopsychiatrie étudie la prise en charge de la possession par la société qui entoure le possédé. Il n'est donc pas strictement question de psychopathologie mais plutôt d'un symptôme social, ce qui contourne l'écueil de l'ostracisme de la maladie psychique et responsabilise les membres du corps social.

Enfin la possession est, dans un abord ethnopsychiatrique, d'abord un fait de culture. À ce titre, elle explore la fonction de la croyance, qui serait, pour le dire vite, de supporter notre division (nous y reviendrons), en plaçant son objet d'étude au carrefour de la religion, du social et de la psychiatrie.

Ainsi donc, pour ne pas nous perdre dans le nombre immense des publications sur le sujet, nous avons choisi de nous repérer à partir d'un auteur de référence, bien que parfois controversé, celles du psychologue Tobie Nathan qui a dirigé de nombreux travaux de référence en ethnopsychiatrie. Il a par ailleurs soutenu une thèse en lettres et sciences humaines intitulée *Apports de l'ethnopsychiatrie à la théorie et à la pratique de la clinique psychanalytique*. Ainsi, particulièrement en lien avec le sujet qui nous intéresse, nous étudierons de lui son ouvrage *La folie des autres : Traité d'ethnopsychiatrie clinique*[2].

[1] FREUD.S, *Totem et Tabou* (1913), Paris, Petite bibliothèque Payot, 1980.
[2] NATHAN. T, *La folie des autres : Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod, 1986.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

a- La folie des autres : Traité d'ethnopsychiatrie clinique de Tobie Nathan

Pour ce travail nous nous attarderons sur le chapitre V de cet ouvrage car il nous semble établir des ponts précieux entre la psychiatrie, la psychanalyse et l'ethnographie. Ce chapitre, intitulé *Classification métaculturelle des techniques thérapeutiques* essaie de dégager des parallèles entre chamanisme, possession, rêve, usage rituel de substances psychédéliques, psychanalyse et psychanalyse des psychoses. Pour cela, il prend comme fil directeur une séquence précise : distinguer et confondre. Ce chapitre n'aura donc de cesse de faire des allers-retours entre ces différentes pratiques. Nous reprenons ici le schéma de cet article en nous en tenant aux paragraphes concernant le chamanisme et la possession.

Le chamanisme, adréaction ou abréaction ?

Pour éviter des redites, nous ne définirons pas de nouveau le chamanisme mais soulignons avec l'auteur que « ce modèle est remarquable par son homogénéité façonnée par des millénaires de pratique, et se retrouve sous des formes analogues dans des régions très éloignées[1] ». Le chamanisme relèverait donc d'un universel, à l'instar de la possession qui, nous l'avons vu, touche de nombreux continents, des deux Amériques à l'Europe, l'Asie ou l'Afrique.

Rappelons rapidement que dans le chamanisme, l'officiant « sert d'intermédiaire entre le sujet malade et son double surnaturel (âme, esprit, souffle)[2] ». Tobie Nathan reprend l'idée, déjà avancée auparavant par l'ethnologue et analyste Róheim, que psychanalyse et chamanisme seraient comparables. Ainsi « de ce point de vue « théorique » général, dans la société occidentale, seule la psychanalyse est comparable au système chamanique, puisqu'elle associe une *thérapeutique globale de sujet*, une *théorie dramatisée d'un univers psychique fractionnée* (ça, moi, surmoi, conflits intrapsychiques, etc…). De plus, le thérapeute fait office de médiateur entre le sujet malade et son double : *l'inconscient*[3]. » Nous ne partageons pas cette assertion de l'auteur, ne serait-ce que sur le point central de la position de l'analyste, qui, selon les prescriptions de Freud, doit s'en tenir à une neutralité bienveillante et une ascèse stricte quant à la suggestion. Néanmoins ce dernier apportera plus loin quelques nuances à son

[1] *Ibid.,* p. 135.
[2] *Ibid.*, p. 139.
[3] *Ibid*.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

discours sans doute énoncé ici de façon un peu brute. Nous le lirons quelques lignes plus loin.

Par ailleurs, l'efficacité de la cure chamanique relèverait, selon les auteurs, de différentes données : Claude Levi Strauss l'argumente avec la croyance en la magie[1]. Une croyance qui serait triple : celle du chamane dans ses pratiques, celle de consultant envers l'officiant et enfin la croyance du groupe culturel auquel appartiennent les protagonistes[2].

Dans un autre article Lévi Strauss avance l'efficacité symbolique comme raison de l'efficacité du chamane en l'illustrant dans une situation d'accouchement difficile, où la sage-femme et son savoir sont en échec. Nous proposons de nous attarder un peu sur cet article de Lévi-Strauss intitulé « L'efficacité du symbolique[3] ».

Le chamane[4], offre au sujet « un langage dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables[5]. » C'est cette mise en mots qui permettrait l'efficacité de l'intervention du chamane selon un processus que nous connaissons bien sous le terme d'abréaction. Claude Lévi-Strauss est de ceux, nous l'aurons compris, qui, comme Róheim évoqué plus haut, apparient psychanalyse et chamanisme. Malgré tout, il note ceci qui les différencie ainsi :

« En fait, la cure shamanistique semble être un exact équivalent de la cure psychanalytique, mais avec une inversion de tous les termes. Toutes deux visent à provoquer une expérience ; et toutes deux y parviennent en reconstituant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre. Mais, dans un cas, c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé ; dans l'autre, c'est un mythe social, que le malade reçoit de l'extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien. Pour préparer l'abréaction, qui devient alors une « adréaction », le psychanalyste écoute, tandis que le shaman parle. Plus encore : quand les transferts s'organisent, le malade fait parler le psychanalyste, en lui prêtant des sentiments et des intentions supposés ; au contraire, dans l'incantation, le shaman parle pour sa malade[6]. »

---

[1] LEVI-STRAUSS. C, « Le sorcier et sa magie », in *Les Temps Modernes*, Paris, 4e année, n°41, mars 1949, pp. 385-406. Lu sur le site : http://www.histoiredelafolie.fr/psychiatrie-neurologie/le-sorcier-et-sa-magie-par-claude-levi-strauss-1949, le 21/02/2018.

[2] Cette question de la croyance sera travaillée ultérieurement dans une approche analytique, notamment avec l'article de Octave Mannoni, « Je sais bien mais quand même ».

[3] LEVI- STRAUSS. C, « L'efficacité symbolique », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n°1, 1949. pp. 5-27.

[4] Il existe différentes orthographes du mot chamane. Nous avons choisi cette dernière pour ce travail d'écriture mais nous avons respecté celle des auteurs cités.

[5] *Ibid.*, p. 19.

[6] *Ibid*., p. 21.

Nous comprenons ici que Lévi-Strauss emploie le terme de adréaction pour la levée d'une inhibition corporelle dans le présent, que le chamane tend à suspendre en parallèle avec la notion d'abréaction qui est la levée de motions pulsionnelles refoulées qui tendent à s'actualiser dans le transfert et à trouver par ce chemin, leur résolution. Nous avons donc bien l'efficacité du symbolique comme agent de l'efficacité de la cure chamanistique.

Revenons au chapitre de Tobie Nathan. Il souligne que d'autres auteurs comme Róheim attribuent l'efficace de la cure à « la compréhension et au maniement « intuitifs », non théorisés, des phénomènes psychiques inconscients décrits par la psychanalyse » et bien encore « à une reproduction dramatisée du modèle onirique[1] ». Devereux quant à lui, parle de suggestion et d'effets transférentiels[2].

Le processus thérapeutique de la cure chamanique repose, selon Nathan, sur la capacité de dédoublement du chamane[3] qu'il explique par « une perméabilité de ses frontières du moi[4] ». Nous entendrons par là, cette capacité de l'âme du chamane à sortir de son corps pour aller chercher celles perdues, ou bien encore sa capacité à se laisser occuper, posséder par une entité surnaturelle. Nous en avons étudié des exemples précédemment.

La cure chamanistique comme analogue de la cure analytique ?

Si Nathan a tendance à superposer cure analytique et cure chamanistique, ce dernier concède cependant qu'à la différence du chamane, le psychanalyste « s'accroche avec les dents à l'intégrité de son sentiment du moi et évite, en général, toute forme de possession qu'il considère comme un phénomène psychotique (…)[5] ». L'analyste n'est tout de même pas une version occidentalisée du chamane. C'est ainsi que Nathan suit sa séquence distinguer et confondre[6]. Séquence qu'il poursuit pour étudier l'efficacité du traitement chamanistique.

L'efficacité de la cure tient selon l'auteur, en ceci que le chamanisme, comme institution « matérialise pour la société dans laquelle il existe la réalité des deux mondes, celui des hommes et celui des esprits[7].» De même rappelle-t-il, le chamane est « le médiateur entre

[1] ROHEIM. G, *Origine et fonction de la nature* (1943), Paris, Gallimard, 1972.
[2] DEVEREUX. G, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
[3] NATHAN. T, *op. cit*., p. 141.
[4] *Ibid.,* p. 142.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid., p. 143.*
[7] *Ibid., p. 143*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

deux mondes[1] ». Il a donc une fonction bien précise dans une société donnée, celle de médiatiser des désirs antagonistes (puisque de deux mondes différents) et ainsi de permettre la formation de compromis[2]. Ainsi Tobie Nathan écrit-il ceci, qui replonge le lecteur dans une comparaison avec la psychanalyse :

« Ainsi le chaman, médiateur autorisé, serait-il fondé à prendre en charge le symptôme psychopathologique que l'on doit considérer comme une sorte de médiateur spontané, sauvage. Ce qui confirme l'idée selon laquelle le symptôme ne serait rien d'autre qu'une tentative de guérison spontanée (nous soulignons), enlisée dans un cercle vicieux. Il n'est donc pas étonnant que symptôme et thérapeutique se ressemblent tant, tous deux remplissant un rôle analogue de médiateur logique[3]. »

La possession dans un abord ethnopsychiatrique

La possession peut donc se vivre selon deux modes. Que le chamane laisse son âme sortir et se balader entre deux mondes ou bien offre son corps comme réceptacle à une entité surnaturelle, on dénote deux sortes de possessions. Tantôt sur un mode agressif, intrusif, dans lequel le sujet se voit comme parasité par un démon, cause de tous les maux, ou bien encore sur un mode plus actif dans lequel le sujet cherche intentionnellement la possession et s'en sert pour son propre usage. Par l'intercession du démon, le possédé accéderait à certains processus thérapeutiques ou bien encore à des facultés de voyance et de divination[4].

Qu'elle soit intentionnelle ou subie, « la possession est un processus *spécifique* qui n'est réductible qu'en toute petite partie à des mécanismes psychiques (projection, terreur, identification à l'agresseur, tentative de séduction) ou sociologiques (lutte de pouvoir entre personnes ou groupes sociaux), connus. *La possession consiste donc en l'occupation de « l'intérieur » d'un sujet par un être culturel*[5]. » Nous retenons cette idée d'un objet épistémologique complexe, non résorbable dans une approche ou une autre, psychopathologique, sociologique ou même historique, mais bien, comme nous pensons l'avoir montré avec l'approche de Michel de Certeau sur la possession de Loudun et comme l'écrit Nathan, que cet objet de recherche est bien culturel.

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid., p. 144.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid., pp. 144-145.*
[5] *Ibid., p. 145.*

Le démon comme être culturel

« L'être culturel qui occupe cet espace intérieur est un être de pensée, un être de théorie, un être de croyance[1].» Décortiquons cette définition : Qu'est-ce qu'un être culturel ?

Déjà dans l'Antiquité, le phénomène existait, nous l'avons vu, puisqu'Apollon qui parlait par la bouche de la Pythie. Aujourd'hui encore dit-il, de nombreux peuples ont recours à des entités de croyances bénéfiques (dieux, esprits, ancêtres) qui tendent à s'incarner en *possédant* les vivants. Mais bien sûr, leurs pendants négatifs maléfiques se retrouvent également dans toutes les cultures. « Ces êtres mythiques, surnaturels, « théoriques » se manifestent toujours parmi les vivants par des distorsions et des agitations du corps du possédé. L'on pourrait dire que la pensée prend alors corps[2].» Nous voyons se dessiner une ligne de partage entre le corps et la pensée. Le corps qui prend le relais d'une pensée qui ne peut être mise en mots. Nous verrons dans la partie clinique de ce travail que cette assertion prend toute sa dimension.

Précisons ce qu'est cet espace intérieur occupé par l'entité culturelle. Nous avons vu précédemment qu'à Loudun, les religieuses scellent un pacte avec le diable, ce qui lui permet de prendre possession des lieux en elles. Dans d'autres cultures, l'entité pénètre le corps par les orifices naturels. Nous pensons, dans une variante un peu similaire, à cet épisode de la mythologie grecque dans lequel on relate que Persée est née de Danae, après que Zeus, métamorphosé en pluie d'or pour pouvoir rejoindre sa nymphe captive dans une haute tour, se soit déposé sur son corps… Nous verrons dans une autre partie de ce travail, que des esprits dit incubes ou succubes, peuvent pénétrer le corps de leurs victimes leur faisant supporter malgré eux, des abus sexuels. Là encore là clinique nous en donnera des illustrations. Enfin, dans certaines cultures, les esprits peuvent être ingérés. « La thématique de l'empoisonnement est extrêmement fréquente dans l'envoûtement africain. Les chamans huicholes ingèrent le dieu *Peyotl*[3]. »

Précisons encore que « ce dedans, occupé par l'être culturel, n'utilise le corps qu'en tant que métaphore pour se délimiter[4] » et que cette intériorité est différente du Moi comme de l'inconscient, et serait plutôt, selon l'hypothèse de l'auteur, à rapprocher du concept

[1] *Ibid*, p. 145.
[2] *Ibid,* p. 147.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 147.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

psychanalytique de Moi-Peau[1] forgé par Didier Anzieux dans les années 70.

Ainsi la possession permettrait « une métaphorisation de l'intériorité psychiquement indispensable[2] » ce qui nous semble particulièrement pertinent dans les épisodes de déclenchement psychotique. Il nous semble, à la lumière de la clinique à laquelle nous avons accès, que, pour le dire rapidement, pour une part, certains vécus corporels à type d'éclatement, d'intrusion ou de dissociation et face à l'envahissement dans le corps d'une jouissance dérégulée, le sujet peut en venir, si nous pensons les choses en termes d'économie psychique, à venir « nommer » et donc pacifier un vécu corporel énigmatique. Nous étaierons d'ailleurs cette idée avec des exemples cliniques.

La possession, permettrait également une « négociation avec le monde extérieur par l'intermédiaire d' « êtres culturels », qui peuvent « entrer » et « sortir »[3] ». Si, selon nous, cette dernière assertion nous jette sur la voie du Fort Da freudien ou de la relation d'objet kleinienne, Nathan insiste sur l'idée selon laquelle la théorie psychanalytique est insuffisante pour rendre compte de la logique de la possession. Il y a non seulement une dimension individuelle mais encore familiale et/ou communautaire, en un mot groupale, dans le phénomène de possession, ce que en quoi nous nous accordons.

Nous ajoutons que cette notion d'être culturel n'est consistante que dans une culture dans laquelle la possession constitue un objet partagé. Ce n'est certes pas vraiment le cas dans notre monde occidental contemporain et pourtant aujourd'hui, les cas de possession sont en nette augmentation. Il ne s'agit donc sans doute pas des mêmes entités dans notre culture qui semble avoir éradiqué le monde invisible. Il y a donc un vide, un trou auquel la société à affaire, un manque de signifiant. Nous y reviendrons.

Enfin pour finir, la possession ne s'enracine pas seulement dans une culture occidentale, loin s'en faut, et l'auteur met en garde le thérapeute contre cette tendance malheureusement trop ancrée à réduire ces manifestations cliniques « à des mécanismes de défense qui n'ont un sens que dans une métapsychologie freudienne[4]. »

[1] ANZIEU, D. *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995.
[2] *Ibid.*, p. 155.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Une fois posés les fondements du fonctionnement psychologique de ce que Nathan appelle, « la possession-maladie », il convient, dit-il de la distinguer de la possession dans son usage thérapeutique.

Possession maladie et possession comme usage thérapeutique,

Une illustration : le rite dionysiaque dans la Grèce Antique

Il y a une double lecture du phénomène de la possession, comme nous l'avons déjà abordé plus haut. Pour l'illustrer, l'auteur, en s'appuyant sur « L'orgie sur la montagne » de M. Bourlet (1983), décortique le rite Dionysiaque de la Grèce Antique.

« Dionysos est le dieu de la possession. Mais il est aussi le dieu-fou, le *Maïnoménos*. Fou lui-même, il peut rendre fou les humains et « c'est par la folie (la Mania) que se manifestent en eux les pouvoirs de Dionysos[1]. » L'ambiguïté de la possession que nous avons déjà rencontrée se retrouve ici : Dionysos agit sur l'autre, ce qui présuppose qu'il en est distinct, mais cette action équivaut à une identification. Ainsi le comportement du possédé durant le rituel sera la reproduction des caractéristiques qui désignent le dieu[2].

Cette dernière assertion introduit une piste de recherche que nous développerons plus loin. Nous postulons en effet que, pour certains sujets, la position de possédé est l'envers de celle de mystique, que nous avons là les deux faces d'une même médaille. Nous développerons ceci en détails. Mais pour l'heure revenons à Dionysos.

Nous apprenons que « l'*oreibasie »* dionysiaque fonctionne selon la logique de la confusion du *même* et de l'*autre.* Le dieu est défini comme distincte, mais il se matérialise dans chacun des Bacchants. Ils deviennent fous (*ek-statis*=hors de soi) et possédés du dieu (*enthousiasmos*). Ce dieu est d'exubérance : il n'est ni la vie ni la mort, mais la poussée qui mène de l'un à l'autre. Il n'est ni femme ni homme, mais les deux tout à la fois et peut-être aussi ce qui les unit. Il est un dieu institué, mais son rituel se déroule dans un envers (la montagne) et comporte des actes « sauvages », « fous », des « cris » et des sacrifices barbares.

Le rituel dionysiaque est réputé comme thérapeutique mais peut aussi mener à la folie. Tout n'est donc qu'ambiguïté : en son rite, son identité sexuelle, son âge même, puisqu'il est à la fois enfant, adolescent et vieillard, mais aussi étranger venant de Tharce ou de Lydie et

[1] BOURLET. M, « L'orgie sur la montagne », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie, N°1,* 1983, pp. 9-44.
[2] NATHAN.T, *op. cit.*, p. 157.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

pourtant établissant son culte en Grèce. Mais peut-être surtout ambiguïté dans « son mode de relation aux humains : il les possède, les habite, entre en eux, cependant toujours insaisissable, il n'est nulle part, ne peut être fixé dans les limites d'une enceinte ou d'un sanctuaire[1]. »

C'est-à-dire que, Dionysos est aussi une figure de l'altérité, une figure de l'Autre/autre. « Le retour de Dionysos chez lui à Thèbes, s'est heurté à l'incompréhension et a suscité le drame aussi longtemps que la cité est demeurée incapable d'établir le lien entre les gens du pays et l'étranger, entre les autochtones et les voyageurs, entre sa volonté d'être toujours la même, de demeurer identique à soi, de se refuser à changer, et, d'autre part, l'étranger, le différent, l'autre[2]. »

Dionysos comme avatar de ce qui est dérangeant, différent, anomique, un dieu de la jouissance. Comment en effet, nommer un dieu à la fois adolescent et vieillard, homme et femme, un dieu qui encouragerait dans ses rites, à briser les tabous en consommant, dit-on de la chaire humaine[3] ?

Dans le prolongement de cette idée, notons que d'aucuns voient en Dionysos la déclinaison antique de notre diable contemporain. D'ailleurs, Lyndon Larouche, homme politique et essayiste américain nous apprend, dans son ouvrage autobiographique le *Pouvoir de raison*, que le culte hindou de Civa , déesse de la mort et de la destruction en Inde, s'est étendu au Proche-Orient par le truchement de colonies nomades. Civa aurait reçu alors les noms de Satan, Belzébuth, Lucifer, Osiris, et Dionysos[4].

Ainsi d'après l'ethnologue et psychologue Tobie Nathan, le modèle dionysiaque permet d'envisager la possession à la fois comme étiologie des symptômes mais aussi comme thérapeutique. « Le symptôme apparaît lorsque le sujet refuse la possession par le dieu. La thérapeutique consistera à accepter le dieu, à l'appeler, à en devenir un adepte et éventuellement un guide pour la possession d'autres malades, par conséquent un thérapeute. »

Nous ouvrons ici une courte parenthèse pour mettre en perspective cette dimension thérapeutique de la possession qui sera plus loin décrite sur un versant psychopathologique en nous appuyant sur le cas de possession princeps de Sigmund Freud « Une névrose démoniaque

[1] *Ibid*., pp. 158-159.
[2] VERNANT. J-P, *La mort dans les yeux, Fi*gur*e de l'Autre dans la Grèce ancienne*, Paris, Poche, 2011.
[3] BOURLET. M, *op. cit*.
[4] LAROUCHE. L, *Le Pouvoir de raison*, Clichy, Alcuin, 1989.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

au XVIIe siècle[1] ». Aussi nous avançons que, opérer une partition entre « possession/maladie » et « possession à visée thérapeutique » comme le fait Tobie Nathan, n'est peut-être pas tout à fait pertinent dans une perspective analytique. Nous nous emploierons à l'expliquer plus loin.

Nathan décrit donc la séquence thérapeutique de la possession comme comportant, de la même façon que pour le chamanisme, un premier temps de discernement de la situation par un initié (un prêtre, un exorciste ou bien un guérisseur) ce qui fait écho avec ce qu'a pointé Jeanne Favret-Saada dans son ouvrage *Les mots, la mort, les sorts*[2] où elle souligne la nécessité d'un « annonciateur » pour enclencher le processus. Dans le deuxième temps, lors du déclenchement de la possession, « le principe d'identité est mis en doute (« Ce qui est, est, ce qui n'est pas, n'est pas »). (…) La séquence thérapeutique s'attache, dans la possession, au principe d'identité[3]. » Cette séquence est répétée plusieurs fois, voire plusieurs années si nécessaire. Autrement dit, nous comprenons qu'il s'agit progressivement de distinguer ce que nous appellerions le soi du non soi.

Ceci posé, il nous reste à établir des parallèles entre possession et chamanisme afin de pouvoir cerner au mieux notre objet de recherche. Pour ce faire, reprenons le tableau de « classification métaculturelle des techniques thérapeutiques[4] » où l'on distingue premièrement les catégories dont l'opposition est mise en scène par le rituel en précisant que dans le chamanisme, l'opposition est spatiale (monde des esprits, monde des hommes ; haut/ bas) tandis qu'avec la possession, nous sommes plutôt dans une opposition d'ordre ontologique, moi/ l'autre, relative au principe d'identité.

Dans une seconde catégorie, on distingue le type de relations entre les pôles opposés : Dans le chamanisme, il y a incarnation de la médiation en la personne du chamane tandis que dans la possession est introduite un troisième terme qui médiatise la relation entre le sujet démonisé et l'entité surnaturelle, qui est donc l'exorciste ou un priant éclairé.

[1] FREUD. S, « Une névrose démoniaque au XVIIème siècle » (1933), dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Idées NRF, 1977.
[2] FAVRET-SAADA. J, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, p. 24.
[3] NATHAN. T, *op. cit.*, p. 160.
[4] *Ibid*., p. 167.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Dans une troisième catégorie, on repère celui qui « assume le chatoiement des limites provoqué par la séquence thérapeutique[1] ». Dans le chamanisme, c'est bien sûr le chamane qui assume ceci tandis que dans la possession, c'est le sujet possédé. Le prêtre ou le priant se garde bien de prendre corps avec l'entité.

[1] *Ibid*.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Nous retiendrons particulièrement de cette incursion dans le domaine de l'ethnopsychiatrie deux notions.

Celle d'être culturel tout d'abord, qui permet de penser la possession autrement qu'en termes strictement psychiatriques ou religieux et qui met en exergue la dimension de la croyance, au sens large du terme, en tant que tout sujet, sans doute même celui parvenu au terme de son analyse, conserve, de structure dirions-nous presque, une croyance dans l'Autre. Il reste donc, las but not least, à savoir de quel Autre il s'agit, ce qui sera un des objets de notre dernière partie.

Nous retenons aussi la notion d'annonciateur car nous retrouvons l'idée que la possession est essentiellement une affaire de parole. Une parole « lie » certains phénomènes à une causalité particulière tout comme une autre la déliera et c'est la caractéristique de la performativité de la parole que nous mettons en question ici. Et si certains ethnographes s'attardaient à comparer cure chamanistique et cure analytique, telle qu'elle a été théorisée par Freud et reprenant la notion de performativité de la parole, nous dirions que c'est justement en ce que le psychanalyste se refuse ce pouvoir performatif de la parole comme apanage de la suggestion, qu'elle se distingue radicalement du chamanisme, distinguo que l'on peut étendre à l'exorcisme.

Pour terminer et introduire le chapitre suivant, nous aimerions aborder l'ouvrage conjoint de Sudhir Kakar et de Catherine Clément, *La folle et le saint*[1], deux psychanalystes qui se sont attachés à comparer, sur un mode de conversation, les systèmes thérapeutiques en Inde et en Europe. Pour ce faire, Kakar prend l'exemple d'un homme du XIXe siècle, Ramakrishna, qui a été désigné très jeune comme un saint par sa communauté car il a montré des dispositions « Autres » au regard du langage et donc du lien social. Différent, hors système, sa singularité, loin de l'ostraciser, a été acceptée et prise en charge par la société qui l'a érigé en saint homme, en prêtre, un trait d'union entre le monde visible et invisible. Catherine Clément de son côté, brosse le tableau de la Madeleine Lebouc de Janet[2], Pauline Lair Lamotte de son vrai nom, qui présentait les mêmes traits que ceux du saint indien mais qui a été condamnée plusieurs fois pour errance et trouble sur la voie publique jusqu'à atterrir à la Salpetrière à Paris.

[1] CLEMENT. C, KAKAR. S, *La folle et le saint*, Paris, Le Seuil, 1993.

[2] L'histoire clinique de « la patiente de Janet » sera développée dans la partie clinique psychanalytique de la dernière partie de cette thèse.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

En Inde, un certain type de « folie » est socialement acceptable et même valorisée, prise en charge collectivement, alors qu'en regard la « maladie mentale » européenne, gênante, honteuse, est enfermée entre les murs d'un asile. Ceci nous permet de mettre en dialectique des solutions thérapeutiques traditionnelles, culturelles, avec les réponses psychothérapeutiques offertes par la psychiatrie moderne. Finalement, avec l'avènement de la psychiatrie moderne du monde occidental au XIXe siècle, lorsque le divorce de la médecine et de l'Église a été officiellement prononcé, la fonction sociale de la possession a été scotomisée.

Dans la partie suivante, nous allons voir qu'au lieu du « tout psychiatrique » commencent à se développer des consultations multidisciplinaires d'ethnopsychiatrie dans lesquelles la dimension symbolico-culturelle est prise en compte dans l'accompagnement des sujets possédés.

Ainsi après avoir envisagé la possession sous un angle historique puis ethnopsychiatrique, nous proposons à présent de nous tourner vers la nosographie psychiatrique et de recenser, grâce à la thèse de médecine de Louis et Janine Gayral, ainsi qu'à un article de Pierre-Yves Brandt, psychologue des religions et chercheur à l'université de Lausanne, l'évolution du paradigme de la possession dans le domaine de la psychiatrie. Puis nous décortiquerons le cas Achille, « l'exorcisé » de Janet, psychiatre de la fin du XIXe à l'hôpital de la Salpetrière à Paris, qui pointe parfaitement que la tâche des médecins et celle des prêtres est bien distincte[1].

[1] Le cas Madeleine Lebouc de Pierre Janet, déplié magistralement par Jacques Maître, sera étudié dans la partie analytique de ce travail.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

4- Les données psychiatriques

D'après Spanos[1], l'évolution du concept psychiatrique de la possession s'est étirée à partir du XIXe siècle avec Jean-Martin Charcot[2] et ses travaux sur l'hystérie. Pourtant, dans leur excellente thèse de médecine, Janine et Louis Gayral[3] (1944), retracent l'histoire des folies démoniaques depuis l'Antiquité avec Aristophane qui « paraît avoir distingué des malades parmi ceux que l'on croyait, à son époque, possédés par les puissances maléfiques de l'au-delà.[4] »

Puis, avec l'avènement du christianisme, sont apparus les premières descriptions précises de cas de possession et des moyens mis en œuvre par l'Église pour prendre soin de ces personnes, considérées à l'époque avec beaucoup d'égards, tant comme possédés que comme malades[5]. Ces pratiques auraient perduré jusqu'à la fin du IXe siècle. Peu de données sont disponibles quant aux siècles suivants jusqu'au milieu de la Renaissance.

Cette incursion dans le domaine psychiatrique est passionnante car l'évolution du paradigme de la possession au cours des siècles en dit long sur l'évolution des mentalités quant aux sujets possédés et à leur place dans la société.

[1] SPANOS. N. P. *Multiple Identities and False Memories: A Sociocognitive Perspective*. Washington: American Psychological Association, 1996.
[2] Les travaux de Charcot seront abordés dans la partie psychanalytique de ce travail, en lien avec ceux de Freud.
[3] GAYRAL, L. et J., *Les délires de possession diabolique*, Paris, Vigot frères éditeurs, 1944.
[4] *Ibid*., p. 17.
[5] *Ibid.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

a- L'évolution du paradigme de possession du XVe au XVIIIe siècle.

La période qui s'étire du XVe à la fin du XVIIIe siècle, que nous avons déjà précédemment abordée sous un angle socio-historique, est caractérisée par le débat entre quelques médecins, juristes et théologiens, défenseurs de la nature pathologique des délires de possession diabolique, voulant sauver des fausses accusations de sorcellerie ces malades, et les défenseurs acharnés d'une cause strictement surnaturelle diabolique.

Ainsi nous avons donc, d'un côté Institoris (1436-1505) et Sprenger (1436-1496) les moines inquisiteurs dominicains, auteurs du *Malleus Maleficarum*[1] (1486) et un autre moine du même ordre, Nieder (1380-1438), auteur lui d'un texte antérieur au précédent (et qui a servi de support à l'écriture de ce dernier) appelé *Formicarius* écrit en 1437. S'il a été capable d'inscrire dans cet ouvrage des choses comme les sorcières « font cuire puis mangent des enfants, y compris les leurs, invoquent les démons, salissent la vraie Croix et confectionnent des potions avec les enfants trucidés[2]. » Nieder a aussi couché les premières observations de malades. « Il rapporte de belles observations de délire de possession qu'il sait attribuer à des états mélancoliques et traiter, quelquefois avec succès, par la psychothérapie[3]. »

Dans la même lignée, des médecins, français, comme Fernel (1506-1558) à qui l'on doit la création du terme de physiologie, ou bien suisse, comme Paracelse (1493-1541), distinguent les aliénés des « vrais » possédés.

Ambroise Paré (1510-1590) adoptera quant à lui le point de vue des inquisiteurs rabattant la clinique du côté d'une étiologie préternaturelle.

Ainsi, ces « trois auteurs dominent l'histoire des délires de possession diabolique dans le cours du XVIe, par l'intelligence et la résolution avec lesquelles ils luttèrent contre les idées et … les pouvoirs de leur époque. Leur œuvre ouvre réellement le chapitre psychiatrique des démonopathies[4]. »

[1] INSTITORIS. H, SPRENGER. J, *Malleus Maleficarum*, Strasbourg, 1486.
[2] NIEDER. J, *Formicarius*, Augsbourg, 1484.
[3] GAYRAL, L et J, *op. cit*., p. 18.
[4] *Ibid*., pp. 18-19.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Nous retiendrons également Corneille Agrippa (1486-1535), médecin, philosophe, théologien et occultiste, qui initia un mouvement qui sauva du bûcher de nombreuses « sorcières » et « possédés ».

Son disciple en philosophie Veyer, appelé encore Piscinarius ou bien Jean de Wier (1515-1586), fit ses études de médicales à Paris puis devint le médecin du duc de Cleves. Durant toute sa vie, il s'est battu, dit-on, contre les préjugés de son temps et a accompagné le passage de la notion d'esprit du mal à celle de maladie de l'esprit à la Renaissance. Dans le *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables*[1], Wier attribue une place au démon dans les délires de possession qui joue sa partie dans l'imagination des mélancoliques : « Il remplit leur esprit mal affermi de rêves et d'hallucinations, et leur fait croire qu'ils ont commis des crimes dont ils sont innocents. [2]»

Ainsi, la mélancolie est progressivement discernée sous les traits de la possession démoniaque par les médecins dont l'avis de certains permettra d'adoucir certaines sentences de l'inquisition.

Un peu plus tard, Paul Zacchias (1584-1659), médecin du pape Innocent X, publiera en 1629 un ouvrage de médecine *Questionum medicolegalium* dans lequel il définit le « démonopathe » comme « un être qui, à la suite d'un état mélancolique, est possédé par le démon qui se sert de lui comme d'un objet[3]. »

Les deux approches, psychiatriques et religieuses sont encore tenues ensemble. C'est au cours du XVIIIème siècle que fleurissent les études sur les délires démoniaques et que leur nature strictement psychopathologique commence à être reconnue.

Boissier de Sauvage (1706-1767), est le premier médecin à définir la démonomanie comme « un délire mélancolique qu'on attribue ordinairement à un pouvoir diabolique[4]. »

Barthez (1734-1806) quant à lui récuse la dimension préternaturelle des possessions diaboliques et affirme qu'il faut les rejeter absolument comme tel et plutôt les envisager du côté de l'hystérie[5].

[1] WIER. J, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables* (1568), Paris, Hachette BNF, 2012.
[2] GAYRAL, L et J, *op. cit.*, p.19.
[3] *Ibid*., p. 20.
[4] *Ibid*., p. 21.
[5] *Ibid*., p. 22.

Enfin, notons ceci que le conflit entre prêtres et médecins autour de l'interprétation du phénomène de possession aurait commencé en 1707, lorsque le roi Louis XIV a promulgué une loi stipulant que tous prêtres, religieuses ou moines pratiquant la médecine devrait payer une amende de deux cents livres françaises. Le moteur de cette loi était de légitimer la pratique de la médecine et permettre une certaine reconnaissance sociale des médecins[1]. C'est peu ou prou autour de cette période qu'un clivage s'est amorcé entre l'approche médicale et celle religieuse de la possession.

[1] RAUSKY. F, *Mesmer ou la révolution thérapeutique*. Paris, Payot, 1977.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

b- Une période charnière, le XIXe siècle.

Aux dires de nombreux auteurs, le XIXe siècle est celui de l'essor de la psychiatrie moderne. Le divorce entre médecine et théologie est prononcé. « Les médecins abandonnent le problème dogmatique de la possession diabolique aux théologiens, et font entrer les délires démoniaques dans la clinique, en leur appliquant des méthodes nouvelles d'investigation et de sémiotique[1]. » Voyons ce qu'en disent d'illustres aliénistes, pionniers de la psychopathologie moderne.

François Leuret

François Leuret (1797-1851), dans son ouvrage, *Fragments psychologiques sur la folie*[2]*,* évoque le syndrome de « la terreur de la damnation[3] ». Il introduit son chapitre ainsi :

« Une femme se croyait damnée, et parce qu'elle se croyait damnée, elle voulait mourir. Cependant la mort devait réaliser les supplices qu'elle redoutait : n'importe, ses terreurs étaient si profondes, ses angoisses si horribles que, pour y échapper, elle se serait précipitée dans les flammes de l'enfer[4]. »

Nous parlons là du cas tristement célèbre de cette femme qui vivait une vie tranquille, « chaste épouse et bonne mère de famille », qui un jour entendit un sermon qui la troubla jusqu'au fond de son être. « Tout lui devint péché, et comme le Dieu qu'on lui prêchait punissait de la mort éternelle des fautes inséparables de la faiblesse humaine, elle se crut coupable et désespéra de pouvoir jamais obtenir son pardon. La terreur ébranla toutes les forces de son âme[5]. » Comme rien ne pouvait la tranquilliser, elle fut conduite à l'asile de Charenton et répétait sempiternellement être damnée. Ainsi, elle essaya par tous les moyens de se donner la mort, aussi était-elle étroitement surveillée. Mais un jour où la vigilance se fit moindre, « elle se procura une lame de fer, et lorsqu'on l'eut couchée dans sa loge, elle fit tant qu'elle se débarrassa de la camisole de force qu'on ne lui ôtait jamais. Les mains libres, elle ouvrit, avec cette lame de fer la peau du sommet de la tête, puis tirant cette peau avec ses deux mains, elle le

[1] *Ibid*., p.22.
[2] LEURET. F, *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, Grochard éditeur, 1834.
[3] *Ibid.,* p. 397.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid*., p. 398.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

déchira depuis le front jusqu'à la nuque[1]. » On sauva la malade *in extremis* mais sa volonté de mourir et sa terreur de la damnation étaient si tenaces qu'elle réitéra son geste d'un violence mortelle.

Que dire si ce n'est qu'évidemment, la mélancolie de cette femme saute aux yeux. Cette patiente n'a pu traiter sa culpabilité délirante que par la mort. Ici, la problématique de la faute est centrale et le sujet se voit comme un être abject. Il est coupable d'un point de vue subjectif. « Il y a chez les damnés, plus qu'une terreur de la damnation. (…) On trouve un changement dans leur manière de sentir[2]. » Ainsi une altération de la sensibilité ne précéderait-elle pas la croyance en la damnation[3] ?

En effet, ce qui importe le plus est « la perversion de la sensibilité et les sentiments affectifs [4]» qui doivent être regardés comme le point central de la maladie car, pour Leuret, l'idée de damnation n'est que secondaire. Elle est souvent la suite logique de la terreur qui arrive après la perversion de la sensibilité et des sentiments.[5]

Enfin, quant au « traitement des damnés », « N'employez pas les consolations, car elles sont inutiles ; n'ayez pas recours aux raisonnements, ils ne persuadent pas ; ne soyez pas tristes avec les mélancoliques, votre tristesse entretiendrait la leur. (…) Une seule corde vibre encore chez eux, celle de la douleur, ayez assez de courage pour la toucher[6]. » Dit autrement, il s'agit de ne pas tenter de renarcissiser le sujet mélancolique mais bien plutôt de s'attacher à circonscrire sa faute subjective, si besoin, en soutenant tout en la réglant, la solution du sujet pour traiter sa jouissance d'objet déchet du symbolique. Cela permet de limiter un peu cette pente du mélancolique au pire.

Par ailleurs, veiller ne pas être dans la compassion mais plutôt viser d'incarner ce que nous appellerions un autre méchant, mais néanmoins pas aussi féroce que le grand Autre jouisseur auquel le sujet a affaire. D'ailleurs, en guise d'exemple clinique, Leuret rapporte un traitement musclé dont il usât pour une malade, Madame Eugénie, à force de bains d'eaux froides plusieurs fois par jour, et durant parfois quatre heures ! Et le médecin de répondre : « Eh bien Madame, quatre heures encore, c'est la violence du mal qui détermine la durée du

[1] *Ibid*., pp. 398-399.
[2] *Ibid*., p. 407.
[3] *Ibid*., p.423.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid.,* p. 424.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

bain qui doit le combattre[1]. » Des punitions donc, mais réglées, pour traiter la faute dont le mélancolique s'auto-accuse. Madame Eugénie guérira.

Jean-Etienne Esquirol (1772-1840)

En 1838, Jean-Etienne Esquirol sort son traité *Des Maladies mentales*[2] dans lequel il y a un chapitre sur les démonomanies. Cet ouvrage d'envergure, puisqu'il contient près de 900 pages, est un recueil d'articles, d'observations, scrutées non seulement sous un aspect médical mais aussi hygiénique et médico-légal. Il restera un ouvrage de référence pendant longtemps.

Notons que ce n'est sans doute pas un hasard que ce traité ait été publié au même moment que la loi de 1838 dite « loi des aliénés[3] » qui précise les conditions d'enfermement des malades mentaux dans l'idée de lutter contre les hospitalisations abusives. Cette loi est restée en vigueur jusqu'en 1990[4] où elle a été modifiée.

Ainsi, Esquirol rapporte dans son traité des observations précises qui délimitent la clinique des délires démoniaques. « Il tente le premier essai de nosologie, en ramenant toutes les démonomanies à une forme religieuse de mélancolie[5]. »

Nous proposons d'exposer la théorie d'Esquirol quant aux délires de possession diabolique. Il les associe à des troubles de la ménopause chez des femmes hystériques, pointant la fréquence de ce type de délire chez la gente féminine.

« La femme est éminemment plus nerveuse ; elle plus dépendante de son imagination, plus soumise aux effets de la crainte et de la frayeur, plus accessible aux idées religieuses, plus portée au merveilleux, plus sujette à la mélancolie. Arrivée au temps critique, délaissée du monde, passant de l'ennui à la tristesse, si l'hystérie s'en mêle, le combat des sens avec les principes religieux la précipitent dans la démonomanie, lorsque la faiblesse d'esprit, l'ignorance et les préjugés l'ont pour ainsi dire façonnée d'avance pour une semblable

[1] *Ibid*., p. 415.

[2] ESQUIROL. J-E, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légales, 1838*, Penne d'Agenais, Frénésie éditions, 1989.

[3] Loi nº 7443 sur les aliénés du 30 juin 1838.

[4] Loi nº 90-527 du 27 juin 1990, relative aux droits et à la protection des personnes hospitalisées en raison de troubles mentaux et à leurs conditions d'hospitalisation.

Ces deux lois sont disponibles sur le site du CRPA (Cercle de Réflexion et de Proposition d'Actions sur la Psychiatrie) sur le lien suivant : http://psychiatrie.crpa.asso.fr/7, consulté le 17 mai 2018.

[5] GAYRAL. L et J, *op. cit.*, p. 22.

maladie[1]. »

Pour Esquirol, la démonomanie est une forme de mélancolie anxieuse, autrement appelée lypémanie anxieuse, mais sur fond religieux. « Le tempérament mélancolique comme le plus favorable à la production de la lypémanie, est celui de la plus part des démoniaques[2]. » L et J Gayral affirment d'ailleurs ceci dans leur thèse : « La lypémanie encadre effectivement le plus grand nombre des délirants possédés. En comparant diverses statistiques de Ball, de Leuret, de Pezet, de Sérieux et Capgras, et les nôtres propres, on constate que plus de sept délirants possédés sur dix sont des mélancoliques[3]. »

En conclusion de son chapitre sur la démonomanie, Esquirol écrit encore que « La démonomanie reconnaît pour causes éloignées l'ignorance, les préjugés, la faiblesse et la pusillanimité de l'esprit humain. La crainte et l'effroi la provoquent. Le délire, les déterminations et les actions des démoniaques ont pour principe de fausses idées sur la religion et une horrible dépravation des mœurs[4]. »

Nous verrons ce que ces arguments sont pour l'essentiel caduques et à notre sens, moralisateurs. Nous ne pouvons pas cautionner cette phrase d'Esquirol : « Depuis longtemps, la démonomanie n'attaque que quelques esprits faibles et crédules[5]. » Il semble néanmoins que c'était une opinion assez convenue à l'époque puisque Ceillier constate de même que « En pratique, tous les démonopathes que j'ai vu étaient profondément débiles[6]. »

Richard Krafft- Ebing (1840-1902)

Un peu plus tard, en 1897, le psychiatre austro-hongrois Richard Krafft-Ebing fait un pas de plus en classifiant la plupart des démonomanies du côté de la mélancolie religieuse et avance l'hypothèse de la paranoïa[7] dans certains délires de possession diabolique.

[1] *Ibid.,* p. 76. Cet extrait est d'ailleurs repris par Leuret dans son *Fragment psychologique sur la folie* de Leuret que nous venons d'évoquer.
[2] *Ibid.,* p. 83.
[3] *Ibid*., p. 85.
[4] *Ibid*., p. 76.
[5] *Ibid*., p. 74.
[6] *Ibid*., p. 74.
[7] *Ibid*., p. 23.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Dans son article sur la mélancolie masturbatoire[1], il écrit ceci : « L'incapacité de résister à l'impulsion enracinée et pourtant si redoutée de la masturbation, l'arrêt pénible de la volonté et des pensées sont souvent interprétés dans le sens qu'on est possédé par le diable, et dégénère en véritable démonomanie avec délire et hallucinations correspondantes. »

L'œuvre de Krafft Ebing nous amène à l'heure de la psychiatrie contemporaine qui verra l'émergence d'une vision plus holistique de la possession, au-delà d'un point de vue déficitaire ou pathologisant.

[1] KRAFFT EBING. R, « Mélancolie masturbatoire », *Traité clinique de psychiatrie*, Éd. A. Maloine, Paris, 1897, pp. 437-540.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

c- Période contemporaine.

Jules Séglas (1856-1939)

Dans son ouvrage *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses : (Salpêtrière, 1887-1894)*[1], Séglas distingue la damnophobie, la démonopathie et la démonanthropie.

Le terme de démonomanie « s'applique à des délires dans lesquels n'interviennent que des démons malfaisants[2]. » Sa signification doit être entendue dans son acception la plus large regardant « l'ensemble des conceptions délirantes dans lesquelles le diable et l'enfer jouent un rôle dominant[3]. » Mais le terme de démonomanie ne peut être conservé pour désigner un synonyme d'idées de possession démoniaque. « En compulsant les observations des anciens auteurs, vous verrez en effet, que beaucoup de leurs démonomaniaques ne sont nullement possédés mais émettent des idées délirantes très différentes et, par l'ensemble symptomatique et l'évolution de leur maladie, rentrent dans des classes très diverses des nomenclatures psychiatriques actuelles[4]. »

Il y a donc lieu de distinguer la démonomanie de la démonophobie ou damnophobie[5] qui ressemble à la terreur de la damnation de Leuret décrite précédemment et dont on a dit qu'elle avait maille à partir avec la mélancolie, avec des idées d'auto-accusation, de remords, de peurs et une culpabilité morbide au premier plan accompagnée d'idées d'abandon de Dieu.

Il faut aussi repérer la démonopathie qui relève plus d'une persécution par le démon, que Séglas d'ailleurs sépare entre démonopathie externe et interne :

Dans la démonopathie externe, le démon agit de l'extérieur sur le corps du sujet : « le démon est situé en dehors du malade, et le persécute de l'extérieur[6]. » Le sujet est aux prises avec un vécu hallucinatoire protéiforme, qui va des hallucinations verbales (il entend la voix du démon) aux hallucinations visuelles ou olfactives (odeur de souffre, d'encens) et enfin aux hallucinations génitales (par des incubes ou succubes). Dans ce cas, précise-t-il, le sujet se sent persécuté par le démon. « Aussi cette forme, qui constitue la démonopathie externe,

[1] SEGLAS. J, *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses : (Salpêtrière, 1887-1894),* disponible sur le site gallica. bnf sur le lien suivant : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76631s/f306.image.texteImage, consulté le 17 mai 2017.
[2] *Ibid.,* p. 587.
[3] *Ibid*., p. 588.
[4] *Ibid.,* p. 588.
[5] Damnophobie d'après Seglas et Pezet, Démonophobie d'après Guislain précise Seglas
[6] *Ibid.,* p. 589.

correspond-elle assez exactement à la folie systématique avec délire des persécutions ; avec cette particularité toutes fois, que les hallucinations de la vue et génitales semblent y être beaucoup plus développées[1]. »

Dans la démonopathie interne, le démon est aussi persécuteur mais à l'intérieur du corps du sujet où il agit sur les organes et dans lequel il exerce une emprise sur les viscères du sujet. « Ce n'est plus la persécution, la simple obsession, c'est la possession démoniaque, que vous retrouvez si sincèrement décrite dans l'histoire des anciens possédés. Non seulement le malade entend la voix du diable et souffre de ses injures, mais il le porte en lui-même ; il est devenu son gîte, son esclave[2]. » La volonté s'abdique, le sujet est pantin du démon dans son agir jusque dans sa pensée même. Séglas affirme que « ces idées de possession démoniaque peuvent se rencontrer parmi les troubles hystériques, soit à l'état isolé, soit même à l'état épidémique (…)[3]. »

Sans surprise, il ajoute que l'on retrouve ces idées bien entendu dans la mélancolie. En pratique, dans la clinique, le plus souvent, il semble que ce soit des délires mixtes, avec à la fois des manifestations internes et externes au corps du sujet.

Enfin Séglas isole une troisième catégorie qu'il nomme délires démonanthropiques. Dans la démonanthropie, la personnalité de l'individu disparaît complétement pour laisser place à celle de l'entité mauvaise. « La désagrégation est complète ; le « moi » normal a disparu, la possession est absolue. »

Nous soulignons également qu'il a repris le travail de Cotard que ce dernier a publié en 1882 sous le nom de *délire de négation*. En 1897, Séglas publie un article du même nom dans lequel il avance l'idée d'une évolution de la mélancolie. Pour lui le délire des négations ne peut constituer en lui-même, une entité clinique à part entière.

Il peut aussi avoir lieu de rapprocher le délire des négations de certaines manifestations cliniques chez des sujets possédés. « Si les idées de possession ou, plus exactement, les idées traduisant directement le dédoublement de la personnalité sont les plus frappantes, elles ne sont pas les seules que l'on puisse rencontrer chez ces malades. (…) C'est ainsi que fréquemment, les sujets présentent des idées hypocondriaques, en rapport avec les troubles de la sensibilité

[1] *Ibid.,* p. 589.
[2] *Ibid.,* p. 589.
[3] *Ibid.,* p. 590.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

générale et viscérale. (…) Ces idées hypocondriaques, de même que les idées de possession, peuvent d'autre part aboutir à des idées de négation systématisées[1]. »

Ces idées de négation peuvent toucher non seulement la personnalité morale du sujet ou son corps, ses pensées. « Il n'a plus d'organes, comme une de nos malades qui n'a plus de tripes, parce que c'est un prêtre, logé dans son ventre, qui les a[2]. » Séglas relate des cas cliniques dans lesquels le diable peut habiter les viscères et les boucher ou les dévorer. Il s'agit donc ici, selon lui, d'une forme de la négation d'organes.

Il faut aussi distinguer sous cette appellation de délire de négation, le rapt de l'âme, particulièrement chez les damnophobiques qui nient l'existence de leur âme[3].

Enfin, pour Claude Vurpas (1875-1951) repérer le syndrome de Cotard ne présente pas qu'un intérêt diagnostique, mais revêt une importance cruciale en terme de pronostic. En effet, selon lui, le délire de négation finirait toujours par guérir[4]. Encore faut-il s'entendre sur ce que recouvre le terme de guérison ?

Pierre Janet (1859-1947)

Janet quant à lui, a utilisé le concept de dissociation pour décrire le processus de scission et automatisme des idées[5]. Il illustrera son approche théorique par le cas Achille que nous nous apprêtons à développer. Janet n'hésitera pas à faire équivaloir le traitement par l'hypnose des souvenirs traumatiques à un exorcisme moderne[6]. Ce dernier souhaitait : « pratiquer l'exorcisme de manière un peu plus rationnelle[7]. »

En guise de préambule, notons qu'il existe plusieurs versions du cas, cinq au total. Nous travaillerons celle donnée dans *Névroses et idées fixes volume I*[8], au chapitre X « Un cas de possession et l'exorcisme moderne ». Ces multiples réécritures du cas ne sont pas uniquement

[1] *Ibid.,* pp. 593,594.
[2] *Ibid,.* p. 594.
[3] GAYRAL, L et J, *op. cit*. p. 86.
[4] *Ibid.* p. 88.
[5] BRANDT. P-Y, & BORRAS. L, « Religion/spirituality and dissociative disorders ». In Harold Koenig and Philippe Huguelet (Eds.), *Religion and Spirituality in Psychiatry* New York : Cambridge University Press, 2009, « Janet used the concept of dissociation to describe the process of splitting and automatism of ideas. » p. 146. Traduction personnelle.
[6] « Janet unhesitatingly qualified the treatment, which consisted of modifying the traumatic memory through hypnosis, as a modern exorcism. »
[7] JANET. P, *Névroses et idées fixes* volume I, (1898), Paris, Alcan, 1898, p. 403.
Trouvé sur gallica. bnf. fr consulté le 18/05/2018.
[8] *Ibid.* pp. 375-406.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

dues au souci de Pierre Janet de préserver l'anonymat de son patient[1]. Il s'agit plutôt d'y lire l'évolution du concept d'hystérie tel qu'attrapé par ce psychiatre au fil des années[2].

Nous soulignons également qu'en introduction de son chapitre, Pierre Janet plante d'emblée le décor de son scepticisme à l'égard d'une éventuelle cause préternaturelle du phénomène de possession. « Tous les esprits éclairés sont aujourd'hui bien convaincus que ces possessions[3] n'étaient que de simples maladies mentales et que les exorcismes, quand ils ont eu quelque action, ont joué un rôle analogue à celui des suggestions dans les recherches hypnotiques[4]. »

Voici donc le cas clinique d'Achille, tel que décrit par Janet en 1890[5] : Achille est admis à la Salpétrière à l'âge de 33 ans, dans le service de Charcot. Il est décrit par Janet comme un paysan du midi de la France, de famille modeste et peu cultivé, ce qui « confirme la remarque d'Esquirol que le délire de possession ne se rencontre plus guère à notre époque que dans la basse classe de la société[6] ». Nous ouvrons ici une parenthèse pour mettre en avant que quatre ans plus tard, dans une conférence publique, Janet présentera Achille comme un homme cultivé et intelligent, rompant avec la notion esquirolienne d'un démonopathe attardé des campagnes[7]. Mais pour l'heure, en 1890, Janet nous peint un Achille « héréditairement prédisposé à la folie[8] » avec des antécédents d'alcoolisme familial.

Il est décrit enfant comme « normal », « studieux », « sensible et très affectionné » sans pour autant partager les croyances et superstitions de son village[9]. Il se maria vers l'âge de 22 ans et le début des troubles est corrélé à un petit voyage d'affaire qu'il dût effectuer seul. A son retour, sa femme le trouva « changé » « sombre, préoccupé » puis s'enferma rapidement dans un mutisme total. « Achille ne se taisait plus parce qu'il ne voulait pas parler, mais parce qu'il ne pouvait plus parler[10]. » Rapidement, « il se sentit envahi de la plus noire tristesse[11] », cessa toute activité, perdit le sommeil progressivement jusqu'au jour où il fit appeler sa femme et sa

[1] GUILLEMAIN. H, « Un carnaval thérapeutique dans les années 1890, La cure d'Achille, le sujet possédé de Janet », *Revue Piper*, Août 2011, n°2, en ligne, p. 5.
[2] *Ibid.,* p. 2.
[3] Les épisodes de possession historiques, comme ceux de Loudun ou de Morzine ou bien ceux décrits par ses prédécesseurs cités plus haut.
[4] *Ibid.,* p. 378.
[5] JANET. P, *Névroses et idées fixes* volume I, (1898), *op. cit*. pp. 379-389.
[6] *Ibid.,* p. 379.
[7] GUILLEMAIN. H, *op. cit.*, p. 4.
[8] JANET. P, *Ibid*., p. 380.
[9] *Ibid*.
[10] *Ibid.,* p. 381.
[11] *Ibid.,* p. 382.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

fille dans un pantomime d'adieux pour se coucher et rester immobile, comme mort, pendant deux jours durant. Puis tout a coup « Achille se redressa, se mit sur son séant, les yeux grands ouverts et éclata d'un rire effrayant. Ce fut un rire convulsif qui le secouait dans tous ses membres, un rire exagéré qui lui tordait la bouche, un rire lugubre qui se prolongea plus de deux heures, vraiment satanique[1]. » C'est à partir de là qu'Achille commença à affirmer être possédé, à prononcer des blasphèmes et à crier.

Comme le possédé de Gerasa[2] du Nouveau Testament, Achille erre parmi les tombes et « semble chercher la mort » en se jetant dans une mare ou en buvant du poison. Mais cette résistance, même à l'épreuve de l'eau[3], ne fait que renforcer sa conviction délirante.

« Vous voyez bien que je suis possédé du démon, puisque je ne puis point mourir. J'ai fait l'épreuve que demande la religion, je me suis jeté à l'eau les pieds liés et j'ai surnagé. Ah ! Le diable est bien en moi[4]. »

Au bout de trois mois d'évolution, sur les conseils d'un médecin « avisé », Achille sera admis à la Salpetrière « comme dans le lieu le plus propice aujourd'hui pour exorciser les possédés et chasser les démons[5]. »

Rapidement en charge du malade, Janet fait le rapprochement avec les épidémies de possession du Moyen-Âge, celle de Loudun notamment. Mais il semble relever surtout l'abdication de la volonté d'Achille, ou plus exactement le vol de sa volonté :
« C'est le diable qui me pousse à faire toutes ces choses (…), je ne veux pas mourir et il me pousse malgré moi à me détruire[6]. » Ou bien encore « Tu mens, lui dit le diable, - non je ne mens pas, répond le pauvre homme[7]. »

Janet relève encore que son patient entend et voit le diable et tout comme ceux porteurs de la marque du diable, Achille est insensible en certaines parties de son corps. « D'ailleurs bien souvent, Achille se frappait lui-même, il se déchirait la figure avec ses ongles et il n'éprouvait aucune douleur. » « Tous les signes de la possession se retrouvaient réunis[8] » conclut Janet. Ni suggestion ni hypnotisme n'étaient possibles. Le médecin, à bout d'arsenal

[1] *Ibid.*
[2] Évangile selon Saint Marc, Chapitre V, versets 1- 5.
[3] Autre référence, à l'inquisition cette fois, abordée précédemment.
[4] JANET.P, *op. cit.,* p. 383.
[5] *Ibid*., p. 383.
[6] *Ibid.,* p. 384.
[7] *Ibid.,* p. 384.
[8] *Ibid.,* p.385.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

thérapeutique, fit alors appel à l'aumônier de l'hôpital afin qu'il « essaya lui aussi de le consoler, de lui apprendre à distinguer la véritable religion de ces superstitions diaboliques[1]. » En vain, le prêtre lui-même déclara Achille fou.

Janet tenta alors une approche : « Au lieu de m'adresser directement au malade, qui, je le savais que trop bien, m'aurait répondu par des injures, je le laissai délirer et déclamer tout à son aise ; mais me plaçant derrière lui, je commandai tout bas quelques mouvements. » Achille/ le diable se met alors à répondre aux commandements de Janet par écrit.

« Tout le monde n'a pas eu l'occasion de pouvoir causer avec un diable, il fallait en profiter. Pour forcer le diable à m'obéir, je le pris par le sentiment qui a toujours été le péché mignon des diables, par la vanité[2]. » Janet se mit à provoquer le diable dans un jeu étonnement curieux : « Je ne crois pas à ton pouvoir, lui dis-je, et je n'y croirai que si tu me donnes une preuve[3]. »

Janet cherche à agir sur Achille par le truchement du démon mais il s'adresse en fait, selon le vocabulaire de la dissociation, à la partie dissociée du moi d'Achille. Il lui commande ainsi de lever le bras, tirer la langue, s'asseoir puis se lever. Janet exerce son autorité sur le Satan et pense par là, revêtir parfaitement l'habit de l'exorciste « Tous les faits précédents sont identiques jusque dans leurs détails à ceux qui ont été observés par les anciens exorcistes[4]. » La seule différence qu'il perçoit, est que les exorcistes s'expriment en latin ou en grec mais qu'importe, Janet dit « J'ai pu aussi faire au diable quelques suggestions très simples en latin de cuisine[5]. »

Ainsi, à force de manœuvres, il amena Achille à parler de ce qui le tourmentait ainsi. Nous apprenons qu'il aurait trompé sa femme lors de ce fameux voyage en solitaire. Janet interprète que la cause de ces troubles est dans la préoccupation du malheureux de cacher sa faute à sa femme, ce qui le conduisit à tomber dans une sorte de longue rêverie. Voici ce qu'en dit Janet : « Nous sommes tout naturellement revenus à l'interprétation du délire de possession. L'études des phénomènes automatiques, du développement que les rêveries involontaires et subconscientes peuvent prendre dans l'esprit normal et à plus forte raison dans l'esprit malade, nous permet de comprendre les phénomènes en apparence singuliers que présentait notre malade, Achille[6]. » Le rêve, d'abord subconscient, envahit tout l'esprit et grandit au point

[1] *Ibid.,* p.386.
[2] *Ibid.*, p. 387.
[3] *Ibid.,* p. 387.
[4] *Ibid.,* p. 388.
[5] *Ibid.,* p. 389.
[6] *Ibid.,* p. 396.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d'engendrer des hallucinations et un délire, conséquence de l'automatisme psychologique et de la division de la personnalité[1].

Dès lors, quel traitement envisager pour Achille ? En effet, « Ce sont là des choses délicates qui le plus souvent ont besoin d'un traitement moral. Une consolation, un bon conseil, un ordre ou même une menace, une punition, sont plus efficaces dans bien des cas que toutes les drogues du monde[2]. » Néanmoins, ce conseil de Leuret semble inefficace avec notre possédé car « nous savons qu'il ne suffit pas de s'adresser à la personne du malade, de parler à Achille lui-même, car le mal est en dehors de lui[3]. » D'ailleurs, « son mal n'est pas la possession, c'est l'émotion du remords[4]. » Comme pour de nombreux possédés « le diable n'est guère pour eux que l'incarnation de leurs regrets, de leurs remords, de leurs terreurs ou de leurs vices[5]. » Jusqu'à présent, jamais aucun de ses prédécesseurs psychiatres n'avait formulé si précisément cette idée.

Ainsi Janet attribue-t-il les causes de la souffrance de son patient à une idée, un souvenir rémanent, impossible à oublier. Aussi avance-t-il que le procédé de guérison d'Achille réside dans le substitut du souvenir de cette faute en celui du pardon de sa femme. Et de fait, Janet n'hésite pas, usant de la suggestion, à convoquer son épouse : « Le souvenir de sa faute fut transformé de toutes manières grâce à des hallucinations suggérées. Enfin la femme même d'Achille, évoquée par hallucination au moment convenable, vint accorder un pardon complet à cet époux plus infortuné que coupable. Ces modifications n'avaient lieu que pendant le somnambulisme, mais elles avaient un contrecoup bien remarquable sur la conscience du personnage après le réveil[6]. » Au bout de quelques jours, il fut même capable de critiquer son délire et même, d'en rire ! En somme, « le diable avait été chassé par un exorcisme moderne[7] » et Janet conclut qu'il s'agit « d'une maladie par suite d'un rêve, d'une maladie du rêve[8]. »

Alors que dire de ce cas ? Nous pourrions peut-être tout d'abord mettre en question ceci : le psychiatre affirme que c'est répondant du côté de la faute du malade, en lui donnant son pardon dans une pantomime de scène avec sa femme, qu'Achille guérira. Or, nous pensons

[1] *Ibid.,* p. 400.
[2] *Ibid.,* p. 402.
[3] *Ibid.,* p. 403.
[4] *Ibid.,* p. 403.
[5] *Ibid.,* p. 404.
[6] *Ibid.,* p. 404.
[7] *Ibid.*, p. 405.
[8] *Ibid.,* p. 405.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

qu'il s'agit là plutôt de la remémoration du souvenir caché qui est à la racine du processus de guérison, bien plus que « l'absolution » donnée par Janet.

Par ailleurs, Hervé Guillemain dans son article, « Un carnaval thérapeutique dans les années 1890, la cure d'Achille, le sujet possédé de Janet », relève qu'après ses recherches menées dans les archives de la Salpetrière, en recoupant les diverses versions du cas, il a découvert qui se cachait sous le pseudonyme d'Achille. Un homme donc, mais ni de la campagne, et encore moins marié. Nous pouvons donc nous demander où réside la faute morale cause d'un si grand remord, et donc la validité de la conclusion de son cas…

Ceci dit on doit à Janet une avancée dans la prise en charge des hystéries de l'époque : « Janet ne se contente donc pas de supprimer le symptôme, comme il est courant en hypnothérapie à la fin du XIXe siècle : la guérison d'Achille passe par la reconstitution de l'unité de l'esprit du sujet en séparant l'idée fixe associée au symptôme[1]. » Dit autrement, dans la cure, Janet permet à la représentation refoulée, jusqu'alors déliée de l'affect, de franchir la barre du refoulement et d'entraîner les effets de pacification que l'on connaît. Une grande avancée donc, puisqu'une véritable guérison est désormais possible, et non plus le simple déplacement du symptôme, comme lorsque les sujets sont traités sous hypnose.

Nous retiendrons aussi pour l'heure que, revenant sur son cas rétrospectivement, quelques trente ans après, Janet affirmera ceci (qui envisage timidement une dimension autre que celle dissociative) pour expliquer les phénomènes de possession, à savoir, peut-être, une interprétation préternaturelle. En effet, comme le souligne Laurens[2], en 1898 Janet accola le diagnostic de « possédé » et le rectifia quelque trente ans plus tard suite à une remarque d'un prêtre exorciste qui qualifia Achille de « pseudo-possédé ». Et Janet de dire : « Ce n'était pas, disait-il, un possédé ; c'était un pseudo-possédé. J'aurais bien désiré savoir quel était le signe diagnostique dont ces auteurs se servaient pour distinguer le pseudo-possédé du vrai possédé. Ils n'ont pas eu la bonté de me l'indiquer (…). En y réfléchissant, j'ai trouvé qu'ils avaient raison parce que, dans le diagnostic de possession, tout n'était pas objectif, qu'il y avait une part qui ne tenait qu'au médecin[3]. »

[1] GUILLEMAIN. H, *op. cit.*, p. 7.

[2] LAURENS. S, « Analyse du rôle des faux et des pseudos. Le cas d'Achille, diagnostiqué possédé, puis pseudo-possédé, par Pierre Janet », *Revue internationale de psychosociologie* 2003/2, Volume IX, p. 163-177.

[3] JANET. P, *L'évolution psychologique de la personnalité, Compte rendu intégral des conférences faites en 1929 au Collège de France*, « Les possessions » (1929), Paris, Société Pierre Janet, 1984, p. 157.

Ce que Janet souligne ici, donc en 1929, c'est que pour pouvoir poser le diagnostic de possédé, il faut qu'il soit posé par un homme d'Église qui l'attribue selon des critères bien particulier qui seront dépliés plus loin.

Nous ne pouvons que souligner ce chemin parcouru, entre la déclaration un peu péremptoire de 1898 des possédés tous aliénés, et celle-ci qui indique prudemment une direction autre. Sans doute est-ce la rencontre avec une autre patiente à la Salpétrière, tantôt possédée, tantôt mystique, qui assouplît ses convictions. Ainsi, Pierre Janet décrira cet autre cas qui le fascina, celui de Madeleine Lebouc. Nous avons pris la direction de ne déplier son cas que sous un angle analytique en reprenant le travail de Jacques Maître. Aussi sera-t-il développé dans le chapitre consacré à l'approche analytique du phénomène de possession.

Nous poursuivons donc notre étude du concept de possession dans l'histoire psychiatrique avec son approche dans le DSM[1].

[1] Manuel Diagnostique et Statistiques des Maladies mentales.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d- L'après seconde guerre mondiale, le DSM

Du diagnostic de personnalité multiple au trouble dissociatif de l'identité.

Notre sujet sera introduit grâce à un article de Pierre-Yves Brandt et Laurence Borras intitulé « Religion/Spirituality and Dissociative Disorder[1]. »

Cet article est découpé en trois parties : La première s'ouvre sur le cas Achille de Janet, puis il retrace l'évolution du paradigme de possession au cours des différentes éditions du DSM, partie de l'article que nous allons plus particulièrement détailler. Enfin le dernier tiers se clôt sur une discussion quant à la nécessité d'une collaboration entre médecins et ceux en charge des exorcismes (chamanes, prêtres exorcistes), ce afin de montrer dans quelle mesure une consultation ethno-psychiatrique pourrait être souhaitable pour une prise en charge adaptée des patients possédés.

Donc, cet article cherche à mettre en lumière l'approche du DSM-IV[2] dans les plaintes de possession. Pour ce faire, les auteurs retranscrivent l'évolution dans le DSM des troubles dissociatifs.

Au cours du vingtième siècle le diagnostic de « Personnalité multiple » a été renommé « trouble dissociatif de l'identité ». Cette catégorie fait désormais partie des cinq sous-catégories composant le volet des troubles dissociatifs, qui sont donc composés des amnésies dissociatives, de la fugue dissociative, du trouble de dépersonnalisation, des troubles dissociatifs non spécifiques et donc des troubles dissociatifs de l'identité[3] .

Nous lisons également ceci, à la même page, qui pourrait s'utiliser pour désigner une certaine clinique de la possession démoniaque : « Le Trouble de dépersonnalisation est caractérisé par un sentiment prolongé ou récurrent de détachement de son propre fonctionnement mental ou de son propre corps, l'appréciation de la réalité demeurant intacte. »

Ainsi, aujourd'hui, « Les plaintes de possession sont considérées comme un trouble dissociatif car la personne présente un état d'esprit qui apparaît être sous le contrôle de plusieurs entités qui organisent la vie psychique de l'individu. Mais la possession n'est plus considérée comme une forme de trouble de la personnalité multiple comme ce l'était dans la

[1] BRANDT. P.-Y., & BORRAS. L, « Religion/spirituality and dissociative disorders ». In Harold Koenig and Philippe Huguelet (Eds.), *Religion and Spirituality in Psychiatry* New York : Cambridge University Press, 2009, pp. 145-157.

[2] *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fourth Edition, (DSM-IV)* (Code F 44.9)

[3] *Ibid.,* p. 599.

troisième version du DSM. En effet, le DSM IV place la possession pathologique du côté des transes sous le diagnostic des troubles dissociatifs non spécifiés[1]. »

Selon les auteurs, cette séparation montre qu'un distinguo a été fait entre les phénomènes de possession et les troubles dissociatifs de l'identité. Le diagnostic différentiel s'opère ainsi : Dans le trouble dissociatif de l'identité, à la section F44-9, nous pouvons lire la définition suivante : « Le Trouble dissociatif de l'identité (auparavant Personnalité multiple) est caractérisé par la présence de deux ou plusieurs identités ou « états de personnalité » distincts qui prennent tour à tour le contrôle du comportement du sujet, s'accompagnant d'une incapacité à évoquer des souvenirs personnels. Cette incapacité est trop importante pour s'expliquer par une simple «mauvaise mémoire ». Ce trouble se caractérise plus par une fragmentation de l'identité que par une prolifération de personnalités distinctes[2]. » Tandis que dans l'état mental de transe ou de possession, « le diagnostic serait trouble dissociatif non spécifié, par le fait que dans les états de transe et de possession, les sujets racontent typiquement que des esprits ou des entités extérieures sont entrés dans leur corps et en ont pris le contrôle[3]. » Ainsi la dimension culturelle est à prendre en compte ici.

En effet, une partie du DSM IV souligne l'importance du contexte socio-culturel en soulignant que « une perspective transculturelle est particulièrement importante dans l'étude des troubles dissociatifs dans la mesure où, dans de nombreuses sociétés, il est courant et parfaitement admis que certaines activités (l'ordre culturel ou certaines expériences religieuses) s'expriment par des états dissociants. Dans tous ces cas, les états dissociants ne sont pas pathologiques et ils n'entraînent souvent ni souffrance significative, ni altération du fonctionnement, ni demande de soins. Cependant, certains syndromes culturellement déterminés qui sont caractérisés par la dissociation provoquent bien une souffrance et une altération du fonctionnement et ils sont reconnus dans leur propre culture comme des manifestations pathologiques, bien que la symptomatologie puisse prendre différents aspects dans différentes cultures, comme des épisodes brefs et récurrents de stupeur dissociative ou de possession spirituelle en Inde[4]. » Cette dernière remarque souligne la difficulté d'établir la

[1]BRANDT. P.-Y., & BORRAS. L, *op. cit.*, p. 3. « Complaints of possession are considered a kind of dissociative disorder because the individual presents a state of mind that appears to be under the control of two or more entities that organize the individual's psychic life. But possession is no longer considered a form of multiple personality disorder as it was in the *DSM-III*. The *DSM-IV* places pathological possession in the category of possession trances under the diagnosis of dissociative disorder not otherwise » (traduction personnelle.)

[2] DSM-IV, *op. cit.,* p. 599

[3]*Ibid.*, p. 610.

[4] *Ibid.,* pp. 599, 600.

prévalence des troubles dissociatifs[1].

Retenons que, si le DSM III associe la possession au syndrome de personnalité multiple, sa version suivante admet que certains états de transe sont liés à une forme d'expression culturelle particulière et ne sont pas nécessairement pathologiques. Et à présent, qu'en est-il avec le DSM V ? Il apparaît en effet qu'il prête de plus en plus en attention au substrat culturel sous-jacent, tout comme à son inscription dans un contexte religieux et opère donc une différence plus fine entre les troubles dissociatifs et certains états psychiques consécutifs à un état de possession. En revanche, des critères cliniques plus précis manquent pour discriminer les différents états de possession[2], ne serait-ce, par exemple, que sur la question des possessions volontaires ou subies qui n'ont pas le même impact subjectif.

La CIM 10[3] opère également cette distinction. Dans la catégorie des troubles dissociatifs, nous trouvons une sous-catégorie appelée « Etats de transes et de possession » à la section F44.3. Voici la définition que nous pouvons lire : « Troubles caractérisés par une perte transitoire de la conscience de sa propre identité, associée à une conservation parfaite de la conscience du milieu environnant. Sont à inclure ici uniquement les états de transe involontaires ou non désirés, survenant en dehors de situations admises dans le contexte religieux ou culturel du sujet[4]. » La CIM exclue de cette catégorie les épilepsies, la schizophrénie, les troubles organiques de la personnalité, les troubles psychotiques aigus et transitoires, ainsi que les intoxications aigues par une substance psychoactive.

Ainsi la possession ne doit pas nécessairement être rabattue sur un trouble dissociatif[5]. En effet, non seulement elle peut-être non pathologique et uniquement l'expression d'une croyance, mais encore, « D'après Janet, la possession était considérée comme une forme d'hystérie. De surcroit, cela peut aussi s'avérer être en association avec une schizophrénie[6]. » Les facteurs psychologiques et religieux sont donc très souvent intriqués et il semble que différencier les deux nous conduit à une approche qui reproduit le clivage jadis opéré entre le

[1] « The prevalence of dissociative disorders is difficult to establish » dans l'article de P. Y Brandt et Borras. L, *op. cit*. p. 145.

[2] DELMONTE. R, LUCCHETTI. G, MOREIRA. A, FARIAS. M, « Can the DSM-5 differentiate between nonpathological possession and dissociative identity disorder? A case study from an Afro-Brazilian religion », *Journal of Trauma & Dissociation*, 2016, vol17, n°3, pp. 322-337.

[3] Classification statistique internationale des maladies et des problèmes de santé connexes.

[4] *Ibid.,* p. 200.

[5] BRANDT. P-Y, & BORRAS. L, *op. cit.*, p. 5. « This decision was a result of the concerted efforts of medical professionals to legitimize the practice of medicine. It allowed them to obtain social recognition. »

[6] *Ibid.*, p. 5 « According to Janet, possession was considered a form of hysteria. However, it can also appear in association with schizophrenia (…). » Traduction personnelle.

clergé et le monde médical[1]. Au contraire, aujourd'hui, une collaboration entre psychiatres et religieux semble essentielle dans la prise en charge des personnes souffrant de possession.

In fine, Pierre-Yves Brandt et Laurence Borras apportent un éclairage nouveau du phénomène psychique à l'œuvre dans la possession. Au lieu d'avancer le trouble dissociatif dont nous avons déjà longuement parlé sous toutes ses déclinaisons, ils proposent d'envisager le mécanisme psychopathologique dans la possession plutôt comme un trouble « associatif [2]». Pour l'argumenter, les auteurs prennent l'exemple de la théorie du trauma et de la confrontation du sujet à des éléments impossibles à symboliser. Si ces contenus entrainent une dissociation, ce n'est que dans un second temps, comme un effet secondaire. Le premier temps psychique serait un essai de la psyché d'intégrer ces contenus traumatiques. Ainsi, lorsque le sujet est incapable d'opérer cette intégration et souffre de ces contenus psychiques, « ne serait-il pas plus juste de désigner cela comme un « trouble associatif » plutôt qu'un « trouble dissociatif » ? Ce qui nous aiderait à montrer que le sujet a pris des éléments internes (comme des fantaisies ou des peurs) qui ne lui appartiennent pas[3]. » « En d'autres termes, le trouble apparaît parce que la personne essaie d'intégrer un contenu psychique qu'il ne devrait pas intégrer[4]. »

[1] *Ibid.,* p. 9.

[2] *Ibid.,* p. 1.

[3] *Ibid.,* p. 11. « (…) wouldn't it be wiser to designate this as an "associative disorder" rather than a "dissociative disorder" ? This might help to show that the subject has taken elements inside himself (for example, fantasies and fears) that do not belong to him. » Traduction personnelle.

[4] *Ibid.,* p. 11. « In other words, the disorder appears because the person was trying to integrate a psychic content that he shouldn't. » Traduction personnelle.

Cet historique de l'évolution du concept de possession nous trace une trajectoire singulière. Si au cours de l'Inquisition, des médecins se sont prononcés en faveur d'une pathologie psychique pour sauver nombre de sorcières du bûcher, jusqu'au début du XIXe siècle, on peut dire que les approches religieuses et médicales étaient assez intriquées. Puis le « tout psychique », du trouble hystérique au trouble dissociatif, peut résumer assez bien l'approche des cas de possession depuis Charcot jusqu'au DSM IV où la dimension culturelle et religieuse sera prise en compte à nouveaux frais.

Aujourd'hui, il semble qu'un nouvel élan prenne essor dans la psychiatrie contemporaine. Des consultations d'ethnopsychiatrie, terme introduit par Georges Devereux, réunissent religieux, psychiatre et ethnologues semblent se multiplier. Ces consultations prennent en compte le système de référence des sujets. Cela vaut pour le milieu hospitalier. Dans l'Église, de telles initiatives voient également le jour. Dans le diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg en Suisse, une consultation pluridisciplinaire propose un Service d'Ecoute et de Délivrance Spirituelle (SEDES). On y accompagne la souffrance tant psychique que spirituelle et le travail en équipe pluridisciplinaire aide au discernement. Jacques Besson, psychiatre et un des fondateurs du SEDES, précise qu' « Il s'agit donc avant tout d'un ministère de consolation et de réconciliation. Ceci n'exclut évidemment pas un regard clinique pour distinguer « possession » et « maladie »[1]. »

[1] BESSON. J « Entre psychopathologie et démonologie. Psychiatrie et exorcisme », *V&I*, Lausanne, Août 2015, p. 6.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

En conclusion de cette première partie, nous tenons à mettre en exergue que la possession démoniaque est un objet épistémologique éminemment complexe, qui ne peut se laisser réduire à une seule de ses dimensions.

En effet, les travaux tant historiques qu'anthropologiques ou psychiatriques mettent en avant qu'il y a une dimension collective toujours très forte dans le chamanisme qui se perd progressivement dans le cours de l'histoire de la possession. Nous l'avons vu, à l'époque des grandes épidémies, notamment à Loudun, son enracinement dans la cité et donc sa fonction, pour une société donnée tandis qu'aujourd'hui, la possession se vit dans la sphère privée. Aux grands malheurs d'autrefois, on avait malgré tout un peu prise, en imputant tout au diable ou à ses sbires. Le mal du monde était « traité » par l'exorcisme. De nos jours, la souffrance contingente semble plus subie et laisse le sujet seul avec son mal, sans prise en charge collective. Le corps social serait-il désormais malade ? Cette question de la possession, tellement surprenante à première vue dans notre monde contemporain si rationnalisé, ne serait-elle pas un stigmate d'une crise culturelle profonde ?

Pour tenter d'y répondre, il nous semble nécessaire de « dresser le portrait » du diable, le grand acteur de la possession et pour ce faire, nous proposons d'en explorer ses facettes à travers un prisme historique tout d'abord, puis littéraire et enfin biblique, afin de cerner l'encrage de la possession dans notre imaginaire collectif. Ainsi, forts de cette anthropologie culturelle, nous proposons à présent de déballer les principales pièces de notre « bagage » diabolique si mouvant et protéiforme.

II- Vues kaléidoscopiques sur le diable

Les différents travaux développés précédemment nous laissent entrevoir que le diable semble, comme Fregoli, avoir mille visages et autant de costumes. Ce constat nous conduit à mener une réflexion autour de la figure du diable, de l'évolution de son concept[1] avec, entre autres, en guise de préambule, une étude des travaux historiques de Robert Muchembled, jusqu'aux occurrences du diable et de Satan dans la Bible.

Puis nous irons à la rencontre du diable dans la littérature. Nous nous transporterons tout d'abord dans la Prague des pogroms du XVIe siècle défendue par le Golem du rabbin Loewe. Cazotte nous croquera un diable amoureux, tantôt dromadaire, gentil chien, ou tendre jeune femme. Goethe et Méphistophélès nous mettront en garde contre la tentation d'acquérir le savoir absolu au prix de pactiser avec le diable. Barbey d'Aurevilly nous comptera de son côté le diabolique d'une femme prête à tout par amour pour un homme. Ces œuvres ont été choisies car elles illustrent parfaitement, chacune à leur manière, combien le diabolique peut être considéré comme la tentation de l'Un : d'acquérir un savoir totalisant ou bien encore de vivre un amour complètement symbiotique.

Ensuite nous irons au cinéma afin de rencontrer le prince des démons au travers de trois œuvres bien distinctes. La pièce de théâtre *Le dibbouk* de Shalom Anski mise en scène par Michal Waszunski nous parlera d'un entre deux mondes, celui de la Tradition et de la modernité dans lequel l'amour est contrarié. Puis avec le très connu Exorciste de Friedkin nous plongerons dans l'abjection et l'obscène démoniaque. Enfin, *L'île*, de Pavel Lounguine nous conduira sur le chemin subversif de la sainteté paulinienne où le fou est le plus sage et où la faillite de l'amour fait le lit de la possession.

En somme, il s'agira de dégager un fil rouge dans ses différentes métamorphoses au cours des siècles afin de mieux discerner ses coordonnées en notre monde actuel et la façon dont ce signifiant est aujourd'hui porté dans le langage. En effet, nous sommes tous pétris de culture et ceci influence nécessairement notre façon d'envisager la possession, c'est pourquoi il nous importe d'aller regarder de plus près les œuvres majeures qui constituent notre imaginaire

[1] Nous réservons le point de vue psychanalytique de la figure du diable pour la partie plus analytique de ce travail.

collectif.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

1- Une histoire du diable, du XIIe au XXe siècle.

Nous avons choisi, une fois de plus, l'historien Robert Muchembled et son excellent travail sur l'histoire du diable pour tenter d'en extraire une évolution de la figure du démon au cours des siècles. Son travail, très précis, se sert de différents substrats pour analyser les multiples métamorphoses du diable au cours des siècle, à travers des données purement historiques donc, mais aussi, pour les deux derniers siècles, en usant de références à la culture populaire portée par le cinéma, la musique ou le théâtre.

Son ouvrage se découpe en six parties, dont nous reprendrons le partage pour plus de clarté. Bien que le diable existât depuis bien longtemps, le premier chapitre situe sa naissance dans les pensées des sujets du XIIe au XVe siècle, considérant comme anecdotique sa présence dans les temps précédents. Les trois chapitres suivants retracent la triste histoire de la chasse aux sorcières du XVIe au XVIIe siècle, ce que nous ne reprendrons pas dans cette partie de notre thèse puisqu'elle est largement développée précédemment. Le chapitre suivant nous décrit le « crépuscule du diable[1] » au temps de l'Europe des lumières. Le chapitre VI analyse la mutation de la figure du démon : d'une position jusqu'alors extériorisée, progressivement, elle s'introjecte et s'intériorise. Enfin le dernier chapitre s'attache à explorer l'imaginaire diabolique récent, support artistique de nombre de films, bandes-dessinées, romans et publicités.

Rentrons dans le vif du sujet : si le diable a eu une présence plus ou moins marquée au cours des siècles, force est de constater avec l'écrivain et sociologue Roger Caillois, qu'à chasser l'enfer, « il revient au galop[2]. » Il serait même, selon le sociologue Norbert Elias, une des chevilles ouvrières du processus de civilisation du monde occidental[3], car, précise Robert Munchembled, « ce démon-là n'est pas seulement d'Église. Il représente la part nocturne de notre culture, l'exacte antithèse des grandes idées qu'elle a produites et exportées dans le monde entier, des Croisades à la conquête de l'espace interplanétaire. Nulle médaille sans revers, nul progrès sans prix à payer. Le diable, en grec, διάβολος/ *diábolos*, dont le nom

[1] *Ibid.,* p. 17.
[2] CAILLOIS.R, « Métamorphoses de l'Enfer », *Diogène, n°85*, 1974, p. 84.
[3] ELIAS. N, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

signifie « le diviseur », incarne, dans le Nouveau Testament, l'esprit de rupture face à toutes les forces, religieuses, politiques et sociales qui ont incessamment cherché à produire de l'unité sur le vieux continent[1]. » C'est d'ailleurs une idée qui a été plus précisément développée au début de notre travail : la chasse aux sorcières aurait permis, entre autre, l'acculturation des campagnes et un regroupement politique des campagnes autour d'un pouvoir centralisateur.

Le diable n'est donc pas réductible à une figure mythique destinée à faire peur aux enfants ou à maintenir des chrétiens apeurés dans une fidélité toute discutable à l'Église[2], la posture de l'historien n'étant pas, ici, de trancher sur la réalité empirique du diable (position que nous partageons avec cet auteur), mais bien plutôt d'analyser les mouvements sociétaux et ce qui fait cohérence pour ces dernières.

[1] MUCHEMBLED. R, *op. cit.*, p. 10.
[2] *Ibid*.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

a- Le diable du Moyen-Âge, du XII e au XV e siècle

À lire l'historien, jusqu'à la fin du premier millénaire de l'ère chrétienne, le diable ne semblait occuper les pensées que des théologiens et des moralistes. Peu présent dans la culture populaire, on repère tout d'abord l'émergence de sa figure sous les traits d'un petit homme biscornu, bossu et laid. Cette image est véhiculée à travers les témoignages de moines qui en ont connu son apparition dans le secret de leur cellule[1]. Il faut dire que jusqu'au XIIe siècle, l'Église ne semblait pas mise en danger par les croyances populaires, ni par le spectre d'une éventuelle secte sataniste souterraine pouvant la faire tomber, spectre qui recouvrit de son ombre la tristement célèbre période dite de la chasse aux sorcières trois siècles plus tard[2]. Les différents diables étaient à l'époque, moins effrayants, plus proches des hommes, affublés[3] même parfois de surnoms familiers, les portants en dérision, et ayant trait, dans une lointaine parenté, avec des dieux issus du panthéon paganiste oubliés.

Robert Muchembled souligne par ailleurs que la croyance populaire de cette époque était marquée par un syncrétisme important, peuplé de saints comme de démons et d'âmes défuntes errantes. La frontière entre le bien et le mal était alors moins marquée, certains diables pouvaient aider les humains tandis que d'autres saints vengeurs en malmenaient d'autres, à l'occasion[4].

À la fin du Moyen-Âge, subsistaient donc de nombreux avatars du diable en raison « d'une lutte millénaire du christianisme contre les croyances et les pratiques païennes, dont certains noyaux durs résistent à une destruction totale mais sont assimilés, recouverts d'un voile nouveau, (…), en conservant une puissance d'évocation particulière[5]. » Ainsi le serpent de la Genèse dériverait du dragon païen, le bouc de Pan ou de Thor tandis que la couleur verte que l'on attribue au diable marquerait sa filiation d'avec l'Homme Vert des Celtes, dieu de la fertilité[6].

Enfin, et ce qui n'est pas négligeable, le diable était déjà aussi à l'époque une figure des dieux païens de la mort, figure qui persiste jusqu'à nos jours, par exemple sous la forme de

[1] *Ibid.,* pp. 24-25.
[2] *Ibid.*, p. 23.
[3] *Ibid.*, p. 27.
[4] *Ibid.,* p. 27.
[5] *Ibid.*, p. 28.
[6] *Ibid.*, pp. 28-29.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

personnages légendaires bien connus comme celle de l'Ankou en Bretagne.

Ainsi le diable et ses démons n'inspiraient pas encore de grandes frayeurs. L'eschatologie chrétienne, restée jusqu'alors cantonnée aux élites intellectuelles, n'avait pas encore causé une angoisse suffisamment forte pour faire cohésion et impacter le comportement des populations croyantes, qui, du reste, vivaient éparpillées dans toute l'Europe[1]. Et puis « le diable avait trop de concurrents pour régner sans partage[2] » ajoute l'auteur non sans humour. Progressivement, l'image du Malin a évolué et ce changement est à mettre en parallèle avec les mutations amorcées dans la civilisation du décours du Moyen-Âge. Coparticipante du processus de transformation de la société moyenâgeuse, l'image du diable « devient un levier de l'évolution, car elle fait partie d'un système unificateur d'explication de l'existence qui rapproche lentement les parties les plus entreprenantes de l'occident en s'opposant de plus en plus nettement au cours des siècles à l'univers massivement enchanté, infiniment pulvérisé dans lequel continuent à vivre les populations agricoles et les masses urbaines[3]. »

Le durcissement des traits du démon et son caractère maléfique se remarquent donc plus précisément à partir du XIVe siècle et ses histoires ne sont plus cantonnées aux récits enclos dans les monastères mais se diffusent progressivement dans la société laïque. En effet, la puissance du diable et l'organisation hiérarchique de l'enfer offrent un écho à la population qui souvent, vit aux prises avec la tyrannie des seigneurs locaux. Cette puissance nouvelle offrirait donc comme une métaphore aux problèmes de puissance, de souveraineté et de dépendance[4] des paysans asservis. Ainsi, « le discours sur Satan change de dimension au moment même où s'esquissent des théories nouvelles sur la souveraineté politique centralisée devant lesquelles cède lentement l'univers des relations féodales vassaliques[5]. » On voit dès lors le diable se doter d'attributs surhumains, surpuissants. L'art s'attache d'ailleurs à relayer de façon grandiose cette nouvelle image du diable, allant jusqu'à exalter la notion de péché pour pousser de plus en plus l'homme à la confession. Selon Robert Munchembled, cela conduit le peuple à associer souveraineté et « puissance du glaive punitive », ce qui conduit à l'instauration d'un État de justice plus coercitif et punitif avec pour justification d'agir au nom de Dieu[6]. Corrélativement, il se serait produit, avec l'augmentation de la crainte de l'enfer et du diable,

[1] *Ibid.*, p. 31.
[2] *Ibid.*, p. 33.
[3] *Ibid.,* p. 35.
[4] *Ibid.,* p. 36.
[5] *Ibid.,* p. 36.
[6] *Ibid.,* p. 38.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

une expansion du pouvoir de l'Église ce qui aurait réformé en profondeur la chrétienté, la perspective de l'enfer aidant au contrôle social et à la surveillance des consciences en jouant sur la culpabilité individuelle. « En élargissant les perspectives, il est possible de parler d'un début de modernisation des comportements occidentaux[1]. »

Ainsi, l'image de Satan évolue dans le temps, de celle d'un homme dégénéré à celle d'un puissant tyran qui, à l'instar du monarque, offre au peuple une certaine image de la hiérarchie royale[2], d'autant plus crainte qu'il possède à présent la faculté de parasiter tous organismes vivants, hommes comme animaux[3]. Le corps devient donc le théâtre de la lutte du bien contre le mal. Pour l'historien, cette exagération des traits effrayants du Satan et à envisager comme « une propagande, produite par des savants, propagée par des créateurs, des écrivains, des ecclésiastiques dans leurs sermons ou leurs contacts avec les fidèles[4] », ce afin d'éliminer des esprits des non lettrés l'image d'un diable trop humain et ridicule.

Tout ceci a eu pour conséquence une évolution du concept du corps. Jusqu'alors envisagé comme corps saint, donné par Dieu, le corps se vulgarise, au sens commun du terme et devient « celui des gens ordinaires comme champ du combat primordial[5]. » Deux idées sous-jacentes sont alors à souligner quant au corps : la possibilité de l'intrusion de celui-ci par le diable et, en parallèle, l'idée du corps comme véhicule du mal, comme « enveloppe charnelle totalement diabolisée[6]. »

Néanmoins il semble que les anciennes conceptions d'un diable peu effrayant aient été tenaces et qu'il fallût renforcer encore le fossé entre l'homme et le prince des démons. C'est ici que fait son entrée la figure de la Bête et l'apparition de la croyance selon laquelle le démon apparaît sous forme animale ou mixte, comme avec le loup-garou. Le chercheur en Sciences Humaines Joyce. E. Salisbury estime que « l'évolution du regard sur les animaux à la fin du Moyen-Âge révélait à l'être humain une peur de la bête intérieure, capable d'effacer ses qualités de rationalité et de spiritualité pour ne laisser subsister que des appétits bestiaux de concupiscence, de faim et de rage[7]. » On peut y discerner là un embryon d'analyse et

[1] *Ibid.,* p. 39.
[2] *Ibid.,* p. 41.
[3] *Ibid.,* p. 45.
[4] *Ibid.,* p. 48
[5] *Ibid.,* p. 49.
[6] *Ibid.,* p. 49.
[7] SALISBURY. J-E, *The Beast within, Animals in the Middle Ages,* New-York, Londres, Routledge, 1994, pp. 134-135, 141, 163.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d'élaboration de discours autour de ce que les psychanalystes appellent « pulsionnalité ». Ce serait donc cette angoisse de la bête intérieure qui aurait renforcé le secours de la foi et le recours à une certaine forme de religiosité centrée sur les dévotions[1]. Ainsi la bestialité de l'homme ainsi révélée a poussé celui-ci à se craindre plus que jamais et donc à se contrôler d'autant plus que sa peur de lui-même ne cessait alors d'augmenter, savamment pointée par le discours des lettrés. Un pas restait à franchir pour forger le fantasme d'une secte souterraine d'hommes dégénérés et bestiaux à la solde du diable, qui se livraient aux exactions les plus immondes. C'est la crainte de cette secte, vouée à détruire la création de Dieu, qui a été le ferment de la poussée de folie générale qui a éclot avec la tristement célèbre chasse aux sorcières.



Tiré du triptyque de Jérôme Bosch, « Le jardin des délices », (1495-1505), Musée du Prado, Madrid.

[1] *Ibid.,* p. 50.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

b- La nuit du sabbat, XVIe et XVIIe siècles

Ainsi les trois chapitres suivants de l'ouvrage de Robert Muchembled sur l'histoire du diable, se poursuivent avec l'épisode de la chasse aux sorcières dont nous avons précédemment parlé. Nous ne nous attarderons donc pas à développer ce sujet plus avant mais nous retiendrons essentiellement l'idée que la crainte d'une secte servie par des suppôts de Satan, dévouée à détruire la chrétienté, a été le moteur des persécutions des sorcières.

Au bout du compte et pour le résumer rapidement, la flambée des bûchers serait à entendre comme une manipulation de l'angoisse commune vis-à-vis des sorcières maîtresses du diable, afin de rassembler villes et campagnes autour du pouvoir central et affermir le pouvoir monarchique. Cette crise détient un fond politique donc, mais aussi religieux, car le Grand Schisme de 1417 entre l'Église d'Orient et d'Occident a durement ébranlé la chrétienté qui doit se réorganiser autrement et asseoir de nouveau son autorité[1].

Enfin, pour résumer cette période, c'est ainsi qu'entre 1550 et 1650, la figure du diable a été très angoissante pour tous car elle a permis d'expliquer les si grands malheurs de ce temps. Néanmoins, l'auteur relève finement qu'il ne faut pas sous-estimer dans le maelström de tous ces déchirements et luttes intestines, l'aspect paradoxalement rassurant et fédérateur d'une exécration commune de l'ennemi diabolique[2]. C'est ainsi que donnant du sens aux calamités de ce siècle, à l'encontre des idées reçues, « il fut de ce fait, un puissant moteur de l'évolution[3]. »

[1] *Ibid.,* p. 57.
[2] *Ibid.,* p. 205.
[3] *Ibid.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

c- Dans l'Europe des Lumières, le crépuscule du diable[1]

Robert Muchembled note que l'imaginaire diabolique a commencé à s'affaiblir progressivement au décours du XVIIe siècle car « l'on peut repérer à ce moment une réelle césure intellectuelle entre les rationalistes et les penseurs traditionnels, appliqués à conserver à la théologie son statut dominant dans le champ des idées[2]. » Ceci s'expliquerait par le croisement de multiples facteurs, comme l'atténuation des crises entre les différentes Églises, la montée des rivalités entre les États Nation, l'évolution de la science et bien sûr, le bouleversement des Lumières avec son cortèges d'idées nouvelles[3]. C'est ainsi que l'on peut marquer la fin des bûchers en Europe de l'Ouest à la fin du XVIIe siècle tandis qu'à l'Est, la fin des exécutions pour sorcellerie a été enregistrée plus tardivement, en 1725 pour la Pologne, 1750 pour la Hongrie[4]. Il faut donc comprendre la fin des bûchers comme une conséquence du déclin de la croyance en Satan et de la mise en question de l'existence réelle du sabbat et non pas l'inverse[5].

En parallèle, il faut tenir également, outre l'aspect religieux ou intellectuel comme moteurs du processus à l'œuvre dans l'affaiblissement du diable, une « véritable révolution mentale, (…), constituée comme un désenchantement de l'univers[6]. » Ce désenchantement du monde[7] qui s'amorça donc au XVIIIe siècle, opéra bien entendu pour une part, grâce aux progrès de la médecine qui permirent une meilleure connaissance du corps, déliant ses manifestations d'une causalité démoniaque ou divine. Néanmoins, souligne le philosophe Marcel Gauchet, l'avènement progressif de l'athéisme, en tous cas sortie du religieux comme structurant social total dans notre société moderne, ont été psychiquement éprouvant pour les individus car il a progressivement conduit le croyant à introjecter des problématiques existentielles jusqu'alors prises en charge par le monde global[8].

Par ailleurs, le diabolique s'est étendu dans le domaine de la littérature et de la philosophie, ce qui lui a fait perdre de sa réalité. Pour René Descartes par exemple, Dieu créa le

[1] Titre du chapitre 5 de ce même ouvrage.
[2] *Ibid.,* p. 199.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.,* p. 200.
[5] *Ibid.,* p.206.
[6] *Ibid.,* p. 207.
[7] GAUCHET. M, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2005.
[8] TROGER. V, « Le Désenchantement du monde », Véronique Bedin éd., *Philosophies et pensées de notre temps.* Editions Sciences Humaines, 2011, pp. 130-130.

monde et les lois qui le régissent puis le laissa pour laisser l'univers fonctionner selon sa propre mécanique.

J-B Russel dans son ouvrage *Mephistopheles*, ajoute que « nous ne connaissons ce monde spirituel que par révélation, ce qui nous fait accepter l'incarnation du Christ, l'existence des anges et celle du diable, sans pour autant leur accorder la moindre influence sur la nature[1]. » Supposer l'existence du diable permet dès lors de prendre une certaine distance critique quant à son action dans le concret du monde en offrant la possibilité d'envisager que son action puisse seulement paraître réelle sans l'être comme tel. Pour le dire rapidement, l'hypothèse du Malin Génie mise en avant par Descartes comme pendant du Dieu garant de la vérité, permet d'introduire l'idée que ce que nous percevons est une réalité qui n'existe pas et dont nous sommes permis de douter, ce qui offre une assise solide pour construire un savoir. La nouvelle philosophie inaugurée par le doute méthodique de Descartes produisit donc des identifications du diable à l'esprit, à l'histoire, à la nature biologique, à l'inconscient et au langage[2], ce qui a contribué, sans doute, à affaiblir la figure diabolique.

Enfin, la *Quatrième Méditation* de Descartes argumente que la faute, l'erreur n'est pas imputable à un Dieu infini et parfait puisqu'il est cause de toutes les représentations parfaites des hommes. Il en résulte que l'erreur ne peut être qu'imputable à nos propres manquements et au fait que nous tentions d'étendre notre jugement au-delà des idées éclairées par Dieu et donc tenues pour vraies : « Nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela qu'être vraies[3]. » Ce qui implique que l'homme ne peut plus accuser systématiquement Dieu ou le diable d'être la cause de ses malheurs. Une ébauche de responsabilisation du sujet et d'intériorisation du mal commence donc à se dessiner sous l'impulsion du doute méthodique[4].

C'est ainsi que l'on vit le recul progressif de la figure démoniaque à l'aube du XVIIème siècle avec l'émergence d'une certaine « culture du bonheur », permise par l'amélioration globale des conditions de vie et l'essor d'une certaine société de consommation naissante, notamment dans le berceau parisien[5]. A mesure que s'émancipe l'espace privé, rétrécit la sphère religieuse et la puissance terrifiante de Lucifer.

---

[1] *Ibid.,* p. 212, tiré de RUSSEL. J-B, *Mephistopheles*, p. 83.
[2] GELLNER.E *The Devil in the Modern Philosophy*, Londres-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974, pp. 3-7.
[3] DESCARTES. R. *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2011.
[4] MUCHEMBLED, *op. cit*., p. 213.
[5] *Ibid.,* p. 214.

Dès la fin de ce siècle, si Satan n'a pas encore déserté le discours des démonologues, « il quitte pourtant le terrain des pratiques sociales pour se réfugier dans le monde des mythes et des symboles[1] », sauf pour les pays dits « de l'Est » au cœur desquels brûleront encore les bûchers des sorcières jusqu'au XVIIIe siècle[2]. Il est notable, sur le plan individuel, qu'un effort réflexif d'intériorisation des questions existentielles ait contribué, nous l'avons vu, à appauvrir l'emprise du diable sur les consciences personnelles.

Ce mouvement couplé à l'essor de la médecine ayant permis l'abandon de la théorie des humeurs et le déliaison entre microcosme corporel et macrocosme universel permit à l'homme de penser le surnaturel en les décorrélant[3]. Le monde occulte s'éclaircit pour les scientifiques tandis le cercle littéraire conservait encore ses amarres à cet espace si propice à la projection des fantasmes les plus fertiles, venant par là même alimenter ce que nous appelons, à la suite de Freud dans son article « Psychologie des masses et analyse du moi[4] », l'imaginaire collectif.

Comme le résume si bien Robert Muchembled, « Le phénomène (de recul du mythe luciférien), se trouve directement relié à l'expansion progressive d'une sphère intellectuelle gagnant lentement en autonomie par rapport aux pouvoirs politiques et religieux[5]. » C'est aussi la période du « crépuscule des mystiques[6] » qui eu lieu pour les mêmes raisons, comme nous nous apprêtons à le développer.

Ainsi, nous retiendrons de cette période des Lumières deux idées fortes. Tout d'abord celle du diable agissant au cœur même du psychisme[7] mais aussi, avec Locke et Hume, les prémices de la notion de Malin comme moteur de l'histoire[8]. La transition vers le symbolique a donc opéré lentement, au prix de nombreux affrontements entre théologiens, philosophes, médecins et autres penseurs[9]. Différentes œuvres littéraires à grand succès ont d'ailleurs permis ce lent glissement. Nous nous y attarderons dans le chapitre suivant avec les chefs d'œuvre de Cazotte et de Goethe entre autres.

---

[1] *Ibid.,* p. 215.
[2] MUCHEMBLED. R*, Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers, XVe-XVIIe*, Paris, Desclée, 1993, pp. 74-75.
[3] *Ibid*., p. 217.
[4] FREUD. S, « Psychologie collective et analyse du moi » (1910), dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot, 1968, p. 10.
[5] *Ibid*.
[6] COGNET.L, *Crépuscule des mystiques, Bossuet, Fénelon*, Paris, Desclée, 1958.
[7] *Ibid*., p. 222.
[8] GELLNER. E, *op. cit*., p. 4.
[9] *Ibid*., p. 223.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Ce long chemin d'intériorisation de la figure du diable nous amène à l'orée du XIXe siècle. Nous proposons d'en explorer les arcanes en suivant le chapitre VI de l'ouvrage de Robert Munchembled intitulé « Le démon intérieur, XIXe-XXe siècle ».

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d- Le démon intérieur, XIXe-XXe siècle[1]

Satan n'a donc pas disparu, ni avec l'extinction des bûchers de sorcières, et pas beaucoup plus avec les Lumières qui n'ont pas réussi à dissiper son ombre. En revanche, son spectre continue à hanter l'imaginaire, en se diffusant de la sphère religieuse vers le domaine de la culture, survivant par là même au cœur de la société.

Muchembled, s'appuie sur le travail du critique littéraire Max Milner quant à la figure du diable dans la littérature française. L'écrivain y repère « quatre degrés de présence diabolique : le simple motif, souvent lié à la mode ; l'emblème incarnant une tendance, une idée ou un vice ; le mythe, « une aventure collective de la pensée obéissant à son dynamisme propre, et régie par sa propre loi », caractéristique de la condition humaine ; enfin le symbole, marqué par une intervention encore plus personnelle de l'auteur, car chaque poète invente ses propres formes en la matière[2]. » Ceci marquerait un mouvement centripète d'intériorisation du démoniaque du collectif vers l'individuel.

L'idée forte de Muchembled réside dans le parallèle qu'il tient entre l'avènement du sujet, non pas pris dans un groupe mais comme individu, et la trajectoire du diable. A mesure que la figure du mal s'intériorise, la personne s'extrait du groupe pour s'individualiser, dans un contre mouvement.

Ceci est à penser en lien avec une subjectivation du religieux[3], mouvement qui commença à s'opérer un peu plus tôt, à partir du XVIIe. A cette période en effet, commence à émerger la croyance en l'idée « que l'on atteint les valeurs essentielles du christianisme par une communication directe avec Dieu, sans tous les instruments que les Eglises utilisent pour une telle communication[4]. » Ainsi, la religion, selon le philosophe polonais Leszek Kolakowski, est à entendre comme une « forme autonome de la conscience sociale[5] ». En effet, ce dernier envisage le subjectivation du religieux selon l'axiome suivant : « L'être social détermine la conscience[6] », que l'on comprend mieux en son envers. Ainsi, « la conscience (ici, l'intériorisation du concept de religion) va déterminer l'apparition d'un nouvel être social se

[1] Titre du chapitre VI.

[2] *Ibid.,* p. 249, d'après MILNER. M*, Le Diable dans la littérature française, de Cazotte à Baudelaire (1772-1861)*, Paris, Corti, 2007.

[3] KOLAKOWSKI. L, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle* (1965), trad. A. Posner, Paris, Gallimard, 1969.

[4] ARENES. J, *Croire au temps du Dieu fragile : Psychanalyse du deuil de Dieu*, Paris, Le Cerf, 2012, p. 62.

[5] *Ibid*., p. 50.

[6] *Ibid.,* p. 53.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

libérant de la tutelle des institutions et conférant du même coup à la subjectivité un caractère de principe et d'organisation de corps sociaux différenciés[1]. » Progressivement, en intériorisant sa foi, grâce au modèle christique, le croyant l'épure des enjeux institutionnels pour asseoir plus librement sa relation à un Dieu personnel, ce que Kolakoswki appelle « la victoire de la structure réifiée[2]. » Dieu n'est plus un Dieu caché mais un Dieu en lien avec sa créature. Derrière cela, il se déploie tout un enjeu autour de la mystique que nous aborderons un peu plus loin dans ce travail, mais nous retiendrons pour l'heure, l'idée d'une trajectoire parallèle entre l'intériorisation de la figure démoniaque avec la subjectivation de la religion.

L'évolution amorcée à partir du XVIIe siècle s'est affermie plus tard. Pour enjamber quelques siècles, la position doctrinale de l'Église a évolué au cours du XXe siècle. En effet, la fin du siècle précédent a été marquée par l'encyclique du pape Léon XIII *Aeterni patris* qui déclare la validité éternelle de la somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. Or, celle-ci affirme la réalité objective de l'existence du démon[3]. Néanmoins, au décours du XXe siècle, des théologiens protestants ont émis des idées nouvelles dans leur façon d'appréhender la question de l'être du démon. Karl Barth (1886-1968) l'a qualifié de « non ange », Paul Tillich (1886-1965) de « non personne », ce qui a permis de penser autrement la question du diable. L'Église catholique, de son côté, continue à affirmer jusqu'à ce jour l'existence du démon, non sans se heurter à des polémiques en son sein même. Nous ne nous étendrons pas plus ici sur la position doctrinale de l'Église car elle fera l'objet d'un chapitre à part entière.

Nous notons donc une évolution du masque - nous n'oublions pas que le masque est étymologiquement liée à la personne - de Satan, liée à la littérature, aux progrès de la médecine et de la science, au travail des penseurs, philosophes et théologiens, depuis les Lumières jusqu'à nos jours. Bien entendu, l'invention de la psychanalyse et la découverte freudienne de l'inconscient ont eu une influence considérable, nous y reviendrons. Ceci nous amène à conclure avec Robert Muchembled, sur un tour d'horizon de la période actuelle.

[1] HOLZER. V, « Mystique et subjectivisation. Mystique – autonomie – foi trinitaire », *Transversalités, vol. 151, no. 4*, 2019, pp. 153-184.
[2] KOLAKOWSKI. L, *op. cit*., p. 389.
[3] MILNER. M, *op. cit*., p. 251.

e- Le plaisir ou la terreur, démons de la fin du deuxième millénaire

L'imaginaire démoniaque s'est infiltré dans nombre de médias culturels, comme le cinéma, la bande dessinée, la publicité, la musique et évidemment, la littérature.

Muchembled note précisément ceci : « Le flux occidental s'est divisé en deux grands courants très distincts, qui possèdent eux-mêmes des ramifications secondaires ». Un premier courant serait donc porté par la France et la Belgique, tenant l'angoisse à distance par le truchement de l'humour ou une joyeuse curiosité du fantastique et n'hésitant pas à associer le démon aux plaisirs de la vie. Ce courant tend à magnifier le diable, le présentant comme séduisant et fascinant, voire comme un objet de jouissance esthétique[1].

Cette idée d'un Satan vidé de son aura terrifiante semble liée à son inadéquation avec les atrocités vécues au XXe siècle. La figure historique du démon peine à coller avec le Mal qui s'est déchaîné à l'aube du troisième millénaire[2]. Le bon vieux diable ne suffit plus pour penser l'énigme du Mal. C'est bien pourquoi, « pour la première fois depuis cinq siècles, l'Europe se trouve sevrée de ses plus grands mythes collectifs fondateurs. (…) Bien mieux, les combats idéologiques titanesques ont définitivement cédé la place à de multiples luttes rétrécies.[3] » Cette place laissée vacante aurait été remplie par la production de nouveaux mythes fédérateurs[4] comme celui de la Communauté Européenne ou bien se serait cristallisée dans la diabolisation du voisin[5] avec la montée en puissance de nationalismes féroces. Ainsi, Satan n'effraie plus et devient même symbole de plaisir pour une bonne part de la société.

Néanmoins, nous ajoutons que cette affirmation de Muchembled serait à nuancer comme en témoigne l'augmentation des demandes à l'endroit des exorcistes catholiques en France et en Italie, ce qui a été le point d'appel de notre réflexion. Et en effet, la récente édition d'un fascicule sur la possession et la délivrance, validé par le Vatican et faisant suite à un groupe de travail officiel d'ecclésiastes et de laïcs (la Commission doctrinale de l'ICCRS[6]) tous confrontés quotidiennement à l'augmentation des demandes, semble confirmer cette idée[7]. Par ailleurs, l'auteur ajoute au sujet des pays de culture protestante que, « sur fond de traditions nordiques et germaniques, le démon paraît avoir gardé nettement plus de place qu'ailleurs dans

[1] *Ibid.,* p. 17.
[2] *Ibid.,* p. 300.
[3] *Ibid.,* p. 299.
[4] *Ibid.,* p. 300.
[5] *Ibid.,* p. 300.
[6] ICCRES : International Catholic Charismatic Renewal Services
[7] COMMISSION DOCTRINALE de l'ICCRS, *Le Ministère de délivrance*, Nouan-Le-Fuzelier, 2017.

les mentalités[1]. »

Si, globalement le premier courant occidental, porté par la France et la Belgique, pose le diable comme une figure ludique du plaisir et des petits bonheurs de la vie, une poche de résistance (soutenant une figure plus sérieuse et agissante du démon) subsiste et semble grandir aux sein des pays européens de tradition chrétienne.

Le second courant, bien plus effrayant, assure un foyer à Satan aux Etats-Unis et dans une moindre mesure en Europe du Nord[2].En effet, on observe « une poussée de diabolisation beaucoup plus intense[3] » aux Etats-Unis qu'en Europe, ce qui, porté à l'extrême, a engendré ces « épidémies » de tueurs en série. Dans une moindre mesure, les célébrations d'Halloween, la multiplication des romans fantaisie mettant en scène de sombres histoires de vampires comme celles écrites par l'auteur américaine à succès Anne Rice (1941-) par exemple, de loups garous, et de monstres en tous genre comme ceux nés de l'imagination de Howard Phillips Lovecraft (1890-1937), et bien sûr le cinéma, sont les témoins de cette angoisse sourde – et fascinée – vis-à-vis du démon.

Il n'y a pas lieu de décrypter ici plus avant ce film si connu de *L'Exorciste* de William Friedkin mais nous retiendrons son succès phénoménal à sa sortie en 1973, au point que 30 millions d'entrées ont été enregistrées aux Etats-Unis deux ans après sa sortie[4].

En bref, car il serait trop long de dresser l'extraordinaire inventaire de la production cinématographique hollywoodienne et littéraire américaine, nous retiendrons que monstres, démons, sorcières, diable et vampires, ont longtemps servi d'avatars pour sublimer la menace russe au temps de la guerre froide. « Revitalisé par le grand affrontement occidental entre le Bien et le Mal, entre le Terre Promise américaine et l'Enfer soviétique, Satan demeure encore très présent dans la civilisation américaine[5]. » Si l'Europe a été également inondée de ces productions *made in USA*, elle semble les avoir consommées avec un peu plus de recul et de dérision, sur un mode plus ludique que pour leurs cousins d'Amérique[6].

Par ailleurs, les rumeurs urbaines sont très actives aux Etats-Unis.

[1] MUCHEMBLED. R, *op. cit.,* p. 301.
[2] *Ibid.,* p. 18.
[3] *Ibid.,* p. 301.
[4] *Ibid.,* p. 337.
[5] *Ibid.,* p. 301.
[6] *Ibid.,* p. 302.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Une psychose collective vieille d'une vingtaine d'années, née à la suite d'accusations d'abus rituels commis sur des enfants par des parents satanistes, a jeté les américains dans une angoisse extrême[1]. Elle ne présente pas d'équivalent en Europe. Les affaires de pédophilie, comme celle de Dutroux en Belgique, relèvent plutôt d'une dimension criminelle très classique. Ceci pour souligner encore l'idée que le substrat de l'obsession diabolique américaine est difficilement transposable sur le vieux continent[2].

Enfin, la multiplication des sectes satanistes outre Atlantique témoigne de l'imprégnation de la société par l'imaginaire démoniaque, voire par le satanisme. *La Final Church* de Charles Manson est toujours connue pour avoir assassiné l'épouse de Roman Polanski et s'être servi du sang de la défunte pour inscrire sur les murs des signes diaboliques. Anton LeVey, quant à lui, fondateur de *l'Église de Satan*, édita avec grand succès en 1975 sa Bible satanique. De nombreuses tueries et drames récents ont été perpétrés par des adolescents ou jeunes adultes pétris de cette pâte démoniaque. Qu'en est-il de ce besoin de personnifier le mal, très présent dans le monde américain ? Serait-ce le modèle évangélique qui détiendrait son contre modèle ? Est-ce l'imprégnation millénariste assez forte dans le contexte évangélique américain ? Dans tous les cas, une piste semble à creuser du côté du discours évangélique qui offre aujourd'hui bien plus de place au monde invisible des esprits, contrairement au catholicisme. D'ailleurs, le mouvement transversal – transversal au catholicisme et au protestantisme évangélique – charismatique semble confirmer cette hypothèse car il a dépoussiéré et réactualisé la question du combat spirituel dans notre société contemporaine.

Au final, pour certains, il semblerait que l'Amérique ait plus de mal que ces voisins outre Atlantique, à prendre du recul, « faute d'existence d'une mise à distance fantasmagorique aussi nette que sur le Vieux Continent[3]. » *In fine*, les européens auraient une approche plus « ludique », au second degré, du démoniaque véhiculé par les différents médiums culturels, que ce soit *via* le cinéma, la bande dessinée, les rumeurs urbaines et maintenant internet[4].

Ainsi nous avons pu constater, grâce à cette excellente étude de Robert Muchembled, qu'il semble impossible désintriquer l'histoire de la culture, tout comme il en est de même pour la psychanalyse. C'est pourquoi nous proposons à présent de développer quelques œuvres illustres de la littérature et du cinéma. Ces pièces choisies auront pour avantage de nous

[1] *Ibid.,* p. 348.
[2] *Ibid.,* p. 348.
[3] *Ibid., p.* 358.
[4] *Ibid.,* p.338.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

introduire à un parallèle entre tradition juive et chrétienne. En effet, si ce travail de thèse s'articule plus précisément (pour des raisons évidentes de méthodologie) avec une théologie chrétienne, il reste néanmoins, comme nous pensons l'avoir montré avec la partie plus anthropologique de ce travail, qu'une perception univoque du phénomène diabolique est exclue et que nous avons, malgré toutes les difficultés épistémologiques que cela comporte, à tenter de tenir ensemble différentes approches.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

2- Le diable dans la littérature

Nous proposons de détailler quatre œuvres qui, à notre sens, sont emblématiques, car d'une part les plus connues, mais aussi les plus signifiantes. Chacune a leur mot singulier à dire quant au diabolique. Ces ouvrages seront présentés selon la chronologie de leur parution. Nous avons donc choisi tout d'abord la légende pragoise du *Golem de Prague* qui présente une certaine facette du démoniaque comme celle de l'aliénation à l'A/autre. Puis *Le diable amoureux* de Jacques Cazotte (1719-1792) dont a parlé Jacques Lacan dans un de ses séminaires, viendra nous questionner sur notre désir. Puis le célèbre *Faust* de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) redoublera cette question tandis qu'un parallèle de cette œuvre avec le livre de Job (qui présente, à bien des égards, une structure similaire), nous conduira vers la problématique de la relation d'objet. Enfin avec les *Diaboliques* de Jules Barbey d'Aurevilly (1808-1889), nous aurons approche subversive du féminin, loin des mièvreries et du sempiternel rabattement de la femme sur la mère.

Comme nous l'avons rapidement déjà évoqué, ces œuvres parlent du diabolique comme le déni de la différence et du manque. Pour le Golem, il s'agit d'un lieu de subordination totale de la créature à son créateur. Le géant ne supportera pas la liberté qui lui est offerte, donc un temps dans laquelle il devrait inscrire sa subjectivité, et c'est ce qui le rendra fou jusqu'à le conduire à la mort. Il eût mieux valu pour lui que tout soit saturé par la volonté de l'autre, celle de son rabbin à qui il était complétement aliéné.

Le livre de Cazotte nous interroge sur notre désir dans son tonitruant che vuoï ? Avec Lacan, nous nous demanderons si une facette du diabolique ne serait pas justement de transiger sur son désir pour ne pas avoir à payer le prix de son intranquillité. C'est-à-dire de ne pas supporter ce iatus entre désir inconscient et conscient et de vouloir, dans un forçage impossible, combler ce vide pour les conjoindre.

Le Faust de Goethe pointe le récif d'un savoir panoscopique et totalisant. Faust paiera le prix de son âme pour apprendre, à ses dépends et grâce à l'amour que l'on ne peut jamais incarner le Un du savoir ou le Un de l'amour.

Enfin, Haute-Claire Stassin nous vaccinera contre la tentation de l'amour fusionnel tant cela la conduira vers une deshumanisation glaçante.

Ainsi ces œuvres nous parlent d'une figure du diable totalisante qui dénie la division, la séparation. En somme, le seul à pouvoir nous offrir l'illusion du Un.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

a- Le Golem de Prague

Etudier ici la figure du Golem de Prague, c'est l'envisager comme l'une des multiples figures du démon, née de l'orgueil et de l'arrogance des hommes[1], inaugurant peut-être la longue série de monstres diaboliques et savants fous, comme le Frankeinstein de Marie Shelley ou bien encore le Docteur Jekyll, dans le roman de Robert Louis Stevenson.

Le philosophe et exégète André Neher compare ainsi les légendes de Faust et du Golem, n'hésitant pas à faire de Faust, le mythe de l'homme moderne, et le Golem, celui de l'homme post moderne[2]. « Faust et le Golem sont, en effet, des mythes jumeaux. Ils sont nés simultanément à l'apogée de la Renaissance, très précisément autour de 1580[3]. » Des mythes donc, jeunes à l'égard de la mythologie classique, jumeaux, car nés quasiment à la même date, mais également, de structure symétrique car tous deux reposant sur des réalités historiques concrétisées par les existences attestées du Doktor Johannes Faustus (1480-1540) et du Rabbi Juda Loeb ben Bezalel, dit le Maharal (1512-1609)[4]. Par ailleurs, « du roman pittoresque brodé autour de deux personnages jumeaux, se dégage pour chacun d'eux un thème catalysant tous les autres. Un thème mythique dont le noyau n'est plus romantique mais philosophique[5]. » La signification de la légende de Faust « se cristallise » autour du thème du pacte diabolique tandis que la légende pragoise met en exergue celui de la création du Golem. « L'élément magique fait, certes, partie intégrante de cette double thématique. Mais le substrat décisif n'en est plus dans le monde occulte. Il comporte en lui les mystères et les clés d'un problème d'ordre métaphysique[6]. »

Pour l'heure, nous arrêterons ici la comparaison entre les deux légendes pour mieux y revenir plus tard. A présent, nous allons nous attacher à la légende du Golem. Précisons que le récit prend sa source en un psaume biblique[7], le psaume 139 : on y retrouve la première occurrence du mot Golem/ *Galmi*, sous la traduction d' « embryon » dans la Bible de Jérusalem :

---

[1] *Ibid*., p. 323.
[2] NEHER. A, *Faust et le Maharal de Prague, Le mythe et le réel*, Paris, PUF, 1987, p. 9.
[3] *Ibid.*, p. 11.
[4] *Ibid.*, p. 14.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid*.
[7] BERNARD MOREL. D, [Thèse] « Le mythe du golem, de la créature au créateur. » Université Paris IV Sorbonne.

« Mes os n'étaient point cachés de toi, quand je fus façonné dans le secret, brodé au profond de la terre.

Mon embryon, tes yeux le voyaient; sur ton livre, ils sont tous inscrits les jours qui ont été fixés, et chacun d'eux y figure [1]».

Se basant sur ce verset, le Talmud en donne l'interprétation suivante : Il appelle parfois Adam « Golem » quand il veut faire allusion aux douze premières heures de sa vie : il s'agit là d'évoquer son corps encore dénué d'âme et donc un être embryonnaire, non encore formé. Mais c'est surtout le *Sefer Yesirah* (le Livre de la Création) et l'exégèse ésotérique qui en fut faite qui développèrent l'idée du Golem en relation avec les croyances concernant le pouvoir créatif du discours et des lettres de l'alphabet hébreu[2]. En effet, selon Gershom Scholem, dans la théologie juive, on peut interpréter cette légende selon la foi en la puissance du verbe de Dieu et en celle des lettres qui composent le nom de Dieu YHWH. Ce sont les diverses combinaisons de ces lettres qui constituent un savoir mystérieux, ne se transmettant qu'entre initiés, permettant la création.

Mais revenons à la légende, celle du Golem du Maharal de Prague. Le bon rabbi Loew, très inquiet pour sa communauté sans cesse menacée de pogrom, décida un jour de fabriquer un serviteur d'argile pour protéger la communauté. Pour lui donner vie, il façonna dans le grenier de la synagogue sa créature d'argile et l'anima en gravant sur son front *EMETH*. *Emeth* comme *vérité* en hébreu mais aussi comme un des noms de Dieu. Pour l'immobiliser, il fallait effacer la première lettre, le E car *METH* signifie *mort*. Selon une des légendes, un jour le Golem s'emballa, sema la panique dans la communauté et le rabbi dut le rendre à la poussière[3]. Nous avons donc, avec le Golem, le passage de la vérité à la mort par le retranchement d'une lettre. Autrement dit, selon Lacan, comment, sans la lettre, l'esprit (du Golem) vivrait-il [4]?

[1] Bible de Jérusalem, Livre des Psaumes, Psaume 139, versets 15 &16.
[2] http://www.universalis.fr/encyclopedie/golem/ consulté le 25 nov 16.
[3] Auteur ANONYME, *Le Golem de Prague*, Traduit de l'allemand par Didier Debord, Vitalis, 2015.
[4] LACAN. J, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » (1957), *Écrits,* Paris, Le Seuil, 1966, p. 509.

Ceci n'est pas sans faire écho, nous le verrons plus loin, avec le mythe d'Adam et Eve, *Ish* et *Isha* où ici encore, par la suppression d'une lettre, on passe du principe femelle au principe mâle qui trouvent leur complémentarité dans le nom de Dieu, YHWH. En effet, le charisme masculin est singularisé par la lettre Y qui symbolise la main de Dieu comme cultivatrice de la terre et celui féminin, par le W, comme souffle spirituel qui anime le vivant.

Ces deux exemples, tirés de deux théologies et exégèses différentes, l'un juif avec le *Golem* et l'autre chrétien avec le *Faust*, nous montrent combien cette question de la lettre, différente pour chacun, est cruciale : Le Golem du côté de la vie, tandis que Faust est redevable de l'instance de la lettre dans sa quête illusoire de savoir, nous le développerons. Mais alors, plus précisément, dans le vif du sujet qui nous concerne, quels liens peut-on faire entre ces deux légendes ? Nous proposons d'en isoler un plus particulièrement, et de le mettre au travail : celui du concept de liberté en jeu dans ces deux récits. En effet, nous verrons en étudiant plus loin la fonction du Satan, mû sous les traits du serpent dans le chapitre II de la Genèse, qu'à sa manière, c'est une hypothèse que nous posons, il participe de l'émancipation de l'Homme d'avec son Créateur et fait rien de moins qu'advenir le sujet.

Avec la légende du géant d'argile, la créature est complétement aliénée à son créateur, tout comme le possédé l'est, comme son nom l'indique, à l'endroit du diable. Le récit nous apprend que le Golem est devenu fou lorsqu'un jour, le rabbi a oublié de lui prescrire son labeur quotidien. Il a si bien tout détruit sur son passage que son créateur a dû le rendre à la poussière. Serait-ce pousser l'interprétation trop loin que d'avancer l'idée que la confrontation à la liberté a renvoyé le Golem à la vérité de son être, son être d'esclave, et qu'à cette vérité, « on ne peut se contenter de faire sa place. (…) On ne saurait y parvenir à s'y habituer seulement. On s'habitue au réel, la vérité on la refoule[1]. »

Il y aurait beaucoup à dire sur l'Instance de la Lettre[2] et les concepts de liberté et de vérité qui sont convoqués ici à travers cette légende, mais nous devons nous en tenir à notre sujet. Aussi nous précisons que nous avons choisi ce récit car il illustre bien que toute aliénation peut avoir une fonction pour le sujet. A charge de l'analyste de prendre cette notion en compte et de ne pas lever trop vite ce symptôme. Aussi paradoxal que ce soit, tout « esclavage », au sens large du terme (comme celui de se subjectiver comme possédé), peut se révéler être, à un moment donné de l'existence, la meilleure des solutions pour le sujet.

[1] *Ibid*., p. 521.
[2] *Ibid.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Enfin, avec le Golem, nous avons une figure du diable assez paradoxale. Elle s'inscrit d'une part dans la tradition du côté d'un démon, non pas puissant et régnant sur les enfers, mais proche de l'homme, très humain et qui somme toute, nous parle de nos propres faiblesses, aliéné à son créateur. De l'autre, le Golem incarne le monstre dénué d'âme, qui à l'épreuve de sa liberté, devient fou, cruel et sadique, répandant effroi et désolation dans sa rage destructrice contre Prague. Plus précisément, nous voyons en lui une figure du diable, en tant que personnalisation de la problématique de l'aliénation/séparation. En effet, nous verrons plus loin, avec le cas de Freud de Christophe Haitzmann[1], en quoi se penser comme fils, même celui du diable, permet au sujet de trouver une assise dans l'existence. C'est bien la problématique du Golem/Créature, qui privé de son lien au rabbi Loewe/ Créateur, devient fou jusqu'à la mort. Ce n'est que dans l'aliénation que le Golem peut vivre car privé de ce lien, il ne peut supporter de vivre, ce qui précisément, nous ramène au thème diabolique. En effet, Lucifer n'est-il pas l'ange déchu privé du lien avec Dieu ? Ainsi, nous voyons dans le Golem, un avatar du diable, dans son caractère ambigu, double, paradoxal et c'est dans ce droit fil que nous proposons une lecture du *Diable amoureux* de Jacques Cazotte.

[1] FREUD. S, « Une névrose démoniaque au XVIIème siècle » (1923), dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1971.

b- Le Diable amoureux de Cazotte.

Nous avons choisi cette œuvre d'une part parce que Jacques Lacan l'a sorti de l'oubli en le reprenant dans son séminaire *Le Transfert* (1960-1961) mais aussi parce que cet ouvrage est considéré par certains critiques littéraires comme le premier conte fantastique de la littérature française[1], ce qui porte pour nous la marque d'une certaine prise de distance vis-à-vis de la figure du diable, ce dernier étant, pour certains, une figure allégorique du sujet divisé quant à son désir. Nous nous apprêtons à développer tout ceci mais pour l'heure, rappelons les grandes lignes du récit de Jacques Cazotte.

Cet ouvrage publié en 1772 à Paris, qui assura une transition du domaine de la croyance à celui de l'imaginaire[2], a initialement pour théâtre l'Italie du XVIIIe siècle à Portici, près de Naples. Des soldats espagnols d'Estrémadure y tiennent non loin garnison et s'ennuient. Le jeune et téméraire capitaine Alvare de Maravillas (merveilles, en espagnol) participe à une soirée à la fin de laquelle il reste seul avec un personnage énigmatique qui prétend posséder un savoir sur la cabale et les esprits. Ce personnage intriguant, Soberano, porte bien son nom puisqu'il évoque une idée de souveraineté[3]. Il est en effet celui qui possède un savoir insu d'Alvare. Ce dernier lui propose alors de l'initier à ses secrets. Une attente fébrile s'en suit alors pour le jeune capitaine qui entre bien vite dans une excitation analogue à celle des plus grandes passions amoureuses, d'ailleurs très bien décrite par le narrateur : « Je me retirai plein de curiosité et affamé d'idées nouvelles, dont je me promettais de me remplir bientôt par le secours de Soberano. Je le vis le lendemain, les jours ensuite ; je n'eus plus d'autre passion ; je devins son ombre[4]. »

Soberano, après avoir habilement tenu en haleine la curiosité d'Alvare, réussit à l'amener à abandonner ses derniers scrupules religieux en aiguisant son amour propre, insinuant que le jeune homme serait effrayé d'une telle rencontre. C'est alors qu'Alvare, dans une poussée de bravade et de forfanterie rétorque : « Je tirerai les oreilles au grand Diable d'enfer[5]. » Il est donc convié aux ruines de Portici pour le vendredi suivant dans la grotte

[1] MUCHEMBLED. R, *Une histoire du diable*, *op. cit.*, p. 242.
[2] *Ibid.,* p. 241.
[3] MILNER. M, *Le diable dans la littérature française, De Cazotte à Baudelaire* (1772-1861), Paris, Corti, 2007, p. 74.
[4] CAZOTTE. J, *Le Diable amoureux*, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection À tous les vents Volume 124 : version 1.2) sur le site : https://beq.ebooksgratuits.com/vents/cazotte.pdf consulté le 8 juin 2018, p. 16.
[5] *Ibid.*, p. 17.

d'initiation. Seul son orgueil l'empêche de se défausser, car la crainte de la transgression le saisit au moment fatidique. Il s'enferme donc dans le pentacle magique, et invoque *Béelzébuth* avec sa bravade bien à l'esprit. C'est alors que surgit une fenêtre baignée de lumière au dehors de laquelle apparaît une horrible tête de chameau qui rugit un tonitruant « *Che Vuoi* ?[1]» Que veux-tu ? Mais voilà, Cazotte nous propose un détail remarquable : avec un sang-froid étonnant le capitaine surmonte son horreur (c'est-à-dire la passion qui l'a conduit là) et, abruptement, renvoie sa question au diable qui s'en trouve du coup tout décontenancé : « Eh toi ! Que me veux-tu ? » Quelle impudence ! Mais quelle justesse aussi, car c'est en effet, le désir du diable, ce désir diabolique qu'il s'agit d'interroger[2]. Ce refus de répondre d'Alvare par le renvoi de la question au diable assure le maintien de l'incommensurable asymétrie des places, laissant fort à propos, ouverte la question du désir. En effet, Lacan dans un de ses écrits, ne fait-il pas de l'œuvre même de Cazotte le paradigme du désir de l'homme comme désir de l'Autre[3] ? Ainsi écrit-il que « C'est pourquoi la question *de* l'Autre qui revient au sujet de la place où il attend un oracle, sous le libellé d'un Che vuoi ? Que veux-tu ? est celle qui conduit le mieux au chemin de son propre désir[4]. » Alvare se voit réadressé la voix de son propre désir par la voix démoniaque tonitruante. « Vociférations de l'Autre à l'adresse du sujet, comme effet de retour de l'invocation, traduire par : « qu'as-tu fait de ton désir ? » Ou: « que veux-tu de l'Autre? »[5] ». C'est bien là la question incessamment posée dans les pactes de façon bilatérale, comme en écho.

La suite du récit nous conte un diable d'abord ironiquement décrit sous les traits d'un gentil chien, meilleur ami de l'homme, puis sous les charmes d'une belle jeune femme du nom de Biondetta. L'habileté narratrice de Cazotte sauve le récit d'une « classique » chute du héros dans la luxure. En effet, Alvare tombe amoureux de la beauté et de la douceur de Biondetta mais le souvenir de sa première apparition effrayante le retient de céder à son désir pour elle : « Ah ! Biondetta ! Disais-je, si vous n'étiez pas un être fantastique, si vous n'étiez pas ce vilain dromadaire ! Mais à quel mouvement me laissai-je emporter ? J'ai triomphé de la frayeur, déracinons un sentiment plus dangereux. Quelle douceur puis-je en attendre ? Ne tiendrait-il pas toujours de son origine ?[6] » Alvare est bien conscient, à chaque instant du récit, que son salut est en jeu, ainsi la tentation charnelle est-elle présente toute au long du récit et même

[1] *Ibid.,* p. 22.
[2] ASSOUN. P-L, « Le démon à l'épreuve de la psychanalyse », *Lumière & Vie n°282*, avril-juin 2009.
[3] LACAN. J, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 814.
[4] *Ibid*., p. 815.
[5] ASSOUN. P-L, *op. cit*., p. 89.
[6] *Ibid*., pp. 40-41.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

portée à son paroxysme à la fin du récit. L'habilité de l'auteur tient dans le doute laissé au lecteur jusqu'au bout et nous ne saurons pas si Biondetta et Alvare auront consommé leur amour. Mieux encore, le génie de Cazotte a poussé le texte à nous laisser dans le doute, jouant de l'équivoque. Alavre a t-il rêvé toute son aventure ?

Le glissement de la vie quotidienne au rêve, la signification d'avertissements surnaturels[1] nous plongent dans l'atmosphère d'*Unheimlich* dans laquelle Alvare tente de se retrouver.

Un diable amoureux qui se présente sous les charmes d'une toute jeune femme mais vêtue comme un garçon, ni homme ni femme, ni tout à fait enfant, ni tout à fait adulte, quoi de mieux pour figurer l'inquiétante étrangeté, l'*Unheimlich* dont parle Freud ? Ce corps qui échappe, radicalement autre, signe tout à fait cette assertion lacanienne : « *le corps c'est l'Autre*[2] », corps comme altérité radicale. Freud dit en effet ceci que l'on peut assimiler au corps qui échappe à tout traitement :

« Ce Unheimlich n'est en réalité rien de nouveau, d'étranger, mais bien plutôt quelque chose de familier, depuis toujours à la vie psychique, que le processus du refoulement seul a rendu autre[3]. »

Ici, sur quoi porterait le refoulement ? Sans doute sur la jouissance impossible du corps qui s'autonomise, qui n'en fait qu'à sa tête, et désigne la jouissance réelle. Comme telle, *Unheimlich* est corrélée au *Das Ding* freudien, la Chose, dont le caractère d'étrangeté *unheimlich* nous montre qu'elle n'est pas d'ordre ni symbolique ni imaginaire mais bien réel.

C'est bien cet étrangement inquiétant qui est évoqué lorsque nous entendons le vécu des personnes victimes du diable. D'ailleurs Freud lui-même ne soulignait-il pas finement qu'en arabe et en hébreu, le terme « inquiétant » ou *unheimlich,* peut se confondre avec celui de « démoniaque », *dämonisch*[4] ?

Ainsi cette œuvre de Jacques Cazotte a pour nous le mérite de nous introduire à la question du désir du sujet à l'œuvre dans la possession mais aussi à l'inquiétante étrangeté qui signe la mise en jeu de la jouissance du corps dans ces expériences si particulières où peuvent se conjoindre vérité et folie.

---

[1] MILNER. M, o*p.cit.*, p.80.

[2] LACAN, J. Le Séminaire, livre XIV, « La Logique du fantasme » (1966-1967), Paris, Association Lacanienne Internationale, 2004, p. 370-371.

[3] FREUD. S., « L'inquiétante étrangeté » (1919), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, 1933, p. 194.

[4] *Ibid*., p. 167. Comme le rappelle également Paul- Laurent Assoun dans son article sus-cité.

Peu ou prou les mêmes ficelles sont tirées dans le *Faust* de Goethe, mais cette œuvre, postérieure à celle de Cazotte, nous conduit vers une approche plus contemporaine de la possession, déjà parce qu'elle interroge l'impact du savoir sur le désir.

En effet, au-delà d'un savoir totalisant, fruit de la science et du rationalisme, aujourd'hui, comment rester aveugle et sourd devant le fracas du désir sur la toile des réseaux sociaux, qui annihile toute notion de sphère privée, toute dimension de l'intime ? A tout savoir sur la vie des autres tout en exposant la nôtre … qu'en reste-t-il du désir ? C'est donc cette question du savoir qui sera interrogée dans *Faust,* certes, du côté de la science, mais qui n'en dit pas moins quelque chose de la crise qui se joue aujourd'hui dans notre société.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

c- Faust de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)

Les racines du mythe

Le *Faust* de Goethe a été publié pour la première fois en 1808 mais le mythe de Faust a été édité précédemment par d'autres auteurs à rien moins que vingt-quatre reprises entre 1588 et 1600[1]. Celle de l'écrivain allemand tranche par son génie et nous révèle « une nouvelle manière, effrontée et sarcastique, d'être diable[2]. »

Nous avons vu un peu plus haut que Muchembled relève que jusqu'à la Réforme, le diable état considéré comme peu inquiétant et souvent tourné en dérision. « Or, Méphistophélès, lui, ne pouvait que tromper le genre humain dont il désirait la ruine. Le thème ancien du pacte infernal prit une nouvelle forme avec la légende de Faust[3]. »

Auparavant en effet, les histoires de pactes infernaux s'achevaient presque toujours sur une fin heureuse. Le malheureux se repentait et était sauvé *in extremis* de l'enfer, souvent grâce à l'intercession de la Vierge Marie. Mais il y eut un tournant notable au détour du XVI e siècle car les chrétiens affirmèrent alors que le diable n'avait pas besoin de signer un pacte avec l'infortuné pour le posséder corps et âme. Le pacte satanique était réservé aux sorcières, quant à elles, perdues à jamais, se livrant à des ignominies contre nature[4].

C'est dans cette lignée que le mythe de Johannes Faustus naquit, lui qui pactisa avec le diable et lui troqua son âme pour une durée de 24 ans en échange de la connaissance absolue, de la possibilité de réaliser des exploits hors normes et de connaître la volupté charnelle. Dans la version luthérienne de 1587, le *Faustbuch*, la Vierge ne pouvait bien entendu plus sauver qui que ce fût et le malheureux se vit damné éternellement[5].

Muchembled souligne l'importance d'une des versions composée par le jésuite Jacob Bidermann en 1602 dans laquelle Faust ne se repent pas et se voue irrévocablement aux enfers. Cette version est essentielle, note l'historien, car elle marque qu'« une inversion s'est produite, car le pacte de Faust n'était plus la racine du péché mais sa conséquence[6]. » ce qui dénote pour nous, l'avènement d'un certain procès de subjectivation quant à la question du consentement au

[1] MINOIS.G, *Le diable,* Paris, PUF, 1998, p. 72.
[2] MILNER. M, *Le diable dans la littérature française, De Cazotte à Baudelaire (1772-1861), op. cit.*, p. 372.
[3] MUCHEMBLED. R, *Une histoire du diable*, *op. cit.*, p. 157.
[4] *Ibid.,* p. 158.
[5] *Ibid.,* p. 159.
[6] *Ibid.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

mal.

Goethe, quant à lui, avec son *Faust*, nous livre une version qui serait un peu à mi-chemin de ces deux précédentes. Voici, pour rappel, un bref résumé de son œuvre.

Résumé du Faust de Goethe.

Faust est un alchimiste qui, depuis sa jeunesse, n'a eu de cesse de chercher à posséder la connaissance universelle. « J'ai donc, hélas ! étudié la philosophie, la chicane et la médecine et, par malheur, même la théologie à fond, avec un zèle ardent. Et me voilà, pauvre sot que je suis, aussi avancé qu'auparavant ![1] ». Il fait l'amer constat que, malgré toutes ces recherches, « je vois que nous ne pouvons rien savoir ![2] », ce qui lui ôte tout envie de vivre. « Je ne crains l'enfer ni le Diable, mais en revanche, toute joie m'est ravie. (…) Pas un chien ne voudrait vivre ainsi plus longtemps[3]. » Il est au bord du suicide, car il pense avoir perdu son temps et sa vie. C'est alors que, dans un dernier mouvement d'espoir, il fait appel aux esprits dont l'un d'entre eux lui apparaît dans un premier temps lors d'une promenade, mû sous les traits d'un caniche. Cet animal domestique séduit si bien Faust que ce dernier l'entraine à sa suite en sa demeure. L'esprit se révèle alors sous les traits de Méphistophélès.

Notons au passage, qu'en guise de prologue, Goethe met en scène une conversation entre Dieu et cet esprit. Nous comprenons, grâce à ce dialogue, que Méphistophélès est un des avatars du diable. Nous l'entendons car Dieu lui dit ceci, qui nous met la puce à l'oreille : « N'as-tu rien de plus à me dire ? Ne viens-tu toujours que pour accuser ?[4] ». L'accusateur, c'est, en hébreu, le *śāṭān,* le Satan. Dans la Bible, nous avons même dans l'Apocalypse, le diable comme l'accusateur des frères[5]. Cette idée est d'ailleurs pleinement confirmée à la fin du « Prologue dans le ciel » en ces mots mis dans la bouche de l'esprit : « De temps en temps, j'aime à voir le vieux (Dieu !) et me garde de rompre avec lui. Il est fort galant, de la part d'un grand seigneur, de dialoguer si humainement avec le Diable même[6]. »

---

[1] GOETHE. J-W, *Faust*, Paris, Gallimard coll Folio théâtre, 1995, p. 41.
[2] *Ibid.,* p. 41.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.,* p. 38.
[5] Bible de Jérusalem, Paris, Le Cerf, 1975, Apocalypse 12, 10 : Et j'entendis une voix clamer dans le ciel: "Désormais, la victoire, la puissance et la royauté sont acquises à notre Dieu, et la domination à son Christ, puisqu'on a jeté bas l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait jour et nuit devant notre Dieu. "
Toutes les citations bibliques seront tirées de cette même bible de Jérusalem, traduction de 1973.
[6] GOETHE. J-W, *op. cit.*, p. 40.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Méphistophélès va donc, avec la permission divine (nous y reviendrons plus loin), répondre aux incantations de Faust. À son « Qui es-tu donc ? », le diable répond : « Une partie de cette force qui constamment veut le mal et constamment fait le bien[1]. », pendant biblique de la célèbre affirmation de Saint Paul, reprise par Lacan dans le Séminaire l'Éthique[2] (1959-1960). En effet, nous trouvons le négatif, au sens photographique du terme, de l'assertion de Méphistophélès dans la lettre de Saint Paul Apôtre aux Romains : « je ne fais pas le bien que je veux, et commets le mal que je ne veux pas[3]. » Lacan se sert de ce passage pour montrer que, devant notre volonté de faire le bien (ce que Lacan appelle le service des biens), il y a quelque chose que l'on ne peut pas écarter d'un seul acte de volonté. C'est ce que Saint Paul dénonce en ces termes : « Vraiment ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais[4] ». C'est l'épreuve de la division du sujet et une illustration du « paradoxe de la jouissance[5] ». Nous le soulignons ici car il nous semble que c'est bien le fil rouge qui sous-tend le récit de Goethe et dont toute l'intensité dramatique sera portée à son acmé dans la dernière scène.

D'autre part, nous relevons également que Méphistophélès se présente aussi comme « l'Esprit qui nie sans trêve[6]. » Nous pensons que ceci est à mettre en regard avec l'ambivalence soulignée plus haut. Nous proposons l'idée que la figure du mal serait justement un support projectif bien commode pour traiter cette ambivalence « infernale » à laquelle tout un chacun a affaire. L'on créditerait à cet esprit qui nie, justement cette part sombre de nous-même que l'on réfute, que l'on récuse, et dont on s'accuse. Dans une diffraction à l'infini, comme lorsque deux miroirs se regardent, l'on jetterait dans l'abîme ce dont on ne veut rien savoir.

Gardons ceci à l'esprit pour entrer dans le vif de l'intrigue. Méphistophélès, appelé par Faust, lui propose un pacte : « Je veux m'engager à ton service ici même, n'avoir ni trêve ni repos sur un signe de toi ; quand nous nous retrouverons ailleurs, tu feras de même pour moi[7].»

[1] *Ibid*., p. 69.
[2] LACAN. J, Le Séminaire Livre VII « L'Ethique de la psychanalyse » (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986.
[3] « Lettre de Saint Paul Apôtre aux Romains », chapitre 7, verset 19, *Bible de Jérusalem,* Paris, Le Cerf, 1975, p.1958.
[4] *Ibid.*, verset 15.
[5] LACAN.J, *Le Séminaire Livre VII* « L'Ethique de la psychanalyse », *op. cit.* p. 226.
[6] GOETHE. J-W, *op. cit.*, p. 69.
[7] *Ibid*., p. 78.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Le diable, qui peut offrir tous les trésors, réalisera les vœux du docteur contre son âme à sa mort. L'alchimiste accepte et scelle le pacte de son sang. Néanmoins les plaisirs, une fois satisfaits, n'apaisent pas pour autant Faust. « Je le sens, c'est en vain que j'ai amassé sur moi tous les trésors de l'esprit humain ; et quand arrivé au terme, je m'assieds par terre, aucune force neuve ne sourd en moi[1]. » Méphistophélès, vraisemblablement pour le garder sous sa coupe, le fait regarder dans un miroir enchanté qui lui révèle « la plus belle image d'une femme[2] », « la «quintessence de tous les cieux[3] » réunie en un corps, celui d'une jeune fille, Marguerite. À l'ébaubissement de Faust devant tant de beauté, Mephistophélès répond par un de ses nombreux traits d'humour qui jalonnent le récit. Nous relevons celui-ci qui ne manque pas de piquant : Ainsi lorsque Faust se demande si une telle femme existe sur la terre, l'esprit réplique ceci : « Naturellement ; si un dieu commence par s'échiner six jours et se dit lui-même à la fin bravo, il faut bien que ce soit réussi[4]. » Cette drolatique impertinence nous campe un diable bien humain, proche de nous, dont l'image du prince des enfers bestiale et gigantesque semble très lointaine.

Ainsi Faust tombe éperdument amoureux de cette jeune fille appelée Marguerite. Elle, très pieuse, tente de résister au transport de la passion car elle craint de perdre sa vertu et de souiller l'honneur familial. Goethe nous livre ici avec beaucoup d'humour, une scène d'une grande naïveté. Marguerite, se défend de ses sentiments et partage avec le docteur ses inquiétudes:

> -« Marguerite : Promets-moi Henri
> -Faust : ce que je pourrai.
> -Marguerite : Eh bien ! dis : où en es-tu avec la religion ? Tu es un homme cordialement bon, seulement je crois que tu n'y penses guère.
> -Faust : Laisse cela, mon enfant ! Tu sens que je t'ai à la bonne : pour ceux que j'aime, je donnerai ma vie et mon sang, je ne veux ôter à personne son sentiment et son Église[5]. »

[1] *Ibid*., p. 82.
[2] *Ibid., p. 105.*
[3] *Idem.*
[4] *Idem.*
[5] *Ibid.,* p. 146.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Cet extrait serait vraiment amusant si l'on s'en tenait à la naïveté de la jeune fille et à la paradoxale réponse de Faust. Or, l'on sent déjà, grâce aux procédés narratifs de Goethe, que la pauvre va perdre bien plus que « son sentiment et son Église ». Et effectivement, deux pages après seulement, Faust propose à Marguerite de reposer « contre (ton) son sein, cœur à cœur, âme contre âme[1] ». La jeune fille refuse, de peur de réveiller sa mère qui la bannirait à coup sûr devant un tel affront fait à la famille mais, rusé, Faust lui suggère de verser un somnifère dans sa boisson pour l'endormir profondément.

Malheureusement, la mère de Marguerite mourra empoisonnée, son frère Valentin, découvrant l'intrigue amoureuse, se battra en duel avec Faust, de la main duquel il décèdera. Mais le drame ne s'arrête pas là. Marguerite, devenue mère, sombre dans la folie et noie leur enfant. Faust, en proie aux regrets de l'avoir délaissée, la retrouve en prison, elle qui y attend son exécution pour infanticide. Avec l'aide de Méphistophélès, Faust s'introduit dans sa cellule et cherche à l'en délivrer. *In fine*, nous apprenons que la jeune femme, implorant l'aide de Dieu, est sauvée par une milice d'anges, tandis que Faust est emmené par Méphistophélès pour accomplir le pacte jusqu'à son terme.

Que peut-on retenir de cette pièce de Goethe et en quoi, cela regarde-t-il notre sujet ?

Partons de cette affirmation de Méphistophélès : Je suis « l'Esprit qui nie sans trêve[2]. » Dans ce drame, Faust a affaire à son désir illimité d'un savoir parfait et à son pendant, incarné par le diable, comme figure de néantisation. « De la transcendance à l'immanence, *Faust* symbolise le combat de l'homme avec sa double nature[3]. » On peut en effet y voir une allégorie de l'ambivalence du désir humain mais nous pensons qu'il y a aussi, encore une fois, à entendre ce récit du côté de la question du consentement au mal. Dans cette idée, pour aller un peu loin, il nous semble pertinent de mettre ce récit en parallèle avec celui de Job. En effet, ce dernier présente de telles analogies structurelles que l'on peut licitement se demander s'il n'a pas inspiré Goethe dans l'écriture de sa pièce.

[1] *Ibid.,* p. 148.
[2] *Ibid.,* p. 69.
[3] https://philitt.fr/2014/06/11/faust-de-goethe-surhomme-et-esprit-de-neant/, consulté le 21/01/2019. Philitt est une revue d'abord littéraire et philosophique.

Un parallèle entre le Faust de Goethe et le livre de Job

Commençons par le prologue, dont celui de Goethe reprend les coordonnées de celui du livre de Job. Rappelons la scène : Dieu et le diable (Méphistophélès pour l'un et le Satan pour l'autre) conversent « gentiment » autour de la condition humaine :

Dans le livre de Job au chapitre 1 nous pouvons lire :

« 6 Le jour où les Fils de Dieu venaient se présenter devant Yahvé, le Satan aussi s'avançait parmi eux. 7 Yahvé dit alors au Satan : "D'où viens-tu" -- "De rôder sur la terre, répondit-il, et d'y flâner." 8 Et Yahvé reprit : "As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'a point son pareil sur la terre : un homme intègre et droit, qui craint Dieu et se garde du mal!" 9 Et le Satan de répliquer : "Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? 10 Ne l'as-tu pas entouré d'une haie, ainsi que sa maison et son domaine alentour ? Tu as béni toutes ses entreprises, ses troupeaux pullulent dans le pays. 11 Mais étends la main et touche à ses biens; je te jure qu'il te maudira en face", 12 "Soit! dit Yahvé au Satan, tous ses biens sont en ton pouvoir. Evite seulement de porter la main sur lui." Et le Satan sortit de l'audience de Yahvé. »

Le pendant de cette introduction, chez Goethe, nous est offert ainsi :

- « Méphistophélès : Puisque, Seigneur, une fois encore tu t'approches et demandes comment tout va chez nous (…). Je ne sais rien dire des soleils et des mondes ; je vois seulement s'échiner les hommes. (…)
- Le Seigneur : N'as tu rien de plus à me dire ? Ne viens-tu toujours que pour m'accuser ? Est-ce que rien sur terre n'est à ton gré ?
- Méphistophélès : Non Seigneur ! Je trouve là-bas, comme toujours, tout cordialement mauvais. Les hommes me font de la peine en leurs lamentables vies. Je n'irai tout de même pas jusqu'à plaindre moi-même les malheureux.
- Le Seigneur : Connais-tu Faust ?
- Méphistophélès : Le docteur ?
- Le Seigneur : Mon serviteur !
- Méphistophélès : En vérité, il vous sert d'une bien étrange façon. Rien de terrestre ne désaltère ni ne nourrit ce fou. L'effervescence le pousse loin ; il est à demi conscient de ses extravagances ; il exige du ciel les plus beaux astres et de la terre toute suprême liesse, et tout le proche ni le lointain entier ne satisfont son cœur convulsif.

- Le Seigneur : S'il est vrai que pour l'instant il me sert que de façon confuse, je le mènerai bientôt à la clarté. (…)
- Méphistophélès : Que pariez-Vous ? Vous perdrez encore celui-là si seulement Vous me donnez licence de le mener doucement par ma route !
- Le Seigneur : Tant qu'il vivra sur la terre, aussi longtemps cela ne te sera pas interdit. L'homme erre aussi longtemps qu'il cherche.
- Méphistpohélès : Alors je Vous remercie, car je n'ai jamais aimé m'embarrasser des morts. (…)

Le Seigneur : Eh bien ! À ta disposition ! Éloigne son esprit de sa source originaire et conduis-le, si tu peux le saisir, sur ton chemin descendant, et sois confondu si tu dois le reconnaître : un homme bon, en son obscur confort, est sans doute conscient de sa juste voie.[1]»

Nous voyons donc que les deux récits sont structurés autour d'une forme d'alliance très paradoxale et inattendue entre Dieu et le diable. En effet, nous avons plutôt en tête l'idée d'une grande compassion de Dieu à l'égard des souffrances des hommes. Or, dans les deux récits, il autorise à éprouver deux êtres humains. Mais ces deux personnages ne sont pas des sujets *lambda*. Il s'avère que Faust est une éminent docteur, reconnu pour son savoir immense, une figure d'exception qui incarne le désir de posséder la connaissance absolue, mais aussi, un être jouisseur de plaisirs interdits. Job quant à lui, est un personnage d'exception dans l'Ancien Testament, en tant que : « [1] Il y avait jadis, au pays de Uç, un homme appelé Job: un homme intègre et droit qui craignait Dieu et se gardait du mal. ». Nous apprenons aussi que «[1]Cet homme était le plus fortuné de tous les fils de l'Orient. » Le terme de fortuné est à entendre ici dans ces deux acceptions, du côté de l'aisance financière mais aussi du côté de la chance, ce que nous soulignons car nous verrons que la suite de ce récit repose justement sur une apparente perte de chance, un acharnement du sort contre le pauvre Job. Nous relevons aussi que cet homme est une figure d'exception dans l'Ancien Testament car il n'est pas hébreu, puisqu'il est un fils d'Orient, et ne fait donc pas parti de la lignée du peuple élu. Ainsi Job incarne-t-il une figure de l'universel face à l'arbitraire de la condition humaine.

Dans les deux textes, l'idée qui sous-tend le défi entre Dieu et le diable, est de tester la fidélité de l'homme à son Créateur, au-delà des bénéfices qu'il peut tirer de sa relation au divin, dans la gratuité totale (on retrouve là les fondations de la controverse dite du « Pur Amour » de Bossuet avec Fénelon). Nous avons donc deux personnages « riches », l'un de savoir et de

[1] *Ibid.,* pp. 38-39.

plaisirs, l'autre de biens matériels. Malgré tout, Faust, pourtant pécheur, se montre manquant, insatisfait quant à son désir de savoir, tandis que Job, le juste, se monte repu, satisfait dans ses besoins. Alors voilà, ce qui tranche, c'est qu'à l'homme complet, au fils de l'Orient (qui symbolise les richesses matérielles) le diable va imposer la morsure du manque, de la souffrance. Job tombera dans une véritable déréliction qui l'amènera à se révolter violemment contre Dieu, sans jamais, même s'il s'en approche, tomber dans le blasphème et transgresser par là ce tabou ultime. Faust quant à lui, est celui qui, conscient de ne pas posséder tous les secrets de l'univers, va au contraire être saturé quant au désir par le diable qui va le combler au-delà de ses espérances, jusqu'à la nausée. Nous dirions donc, qu'au moment de faire les comptes du dernier jugement, nous aurons un être accablé, vidé de malheur et un autre fat, enflé de jouissance, qui ne sera décomplété que par l'entremise du drame de Marguerite. En effet, seul l'appel à son amour pour elle, peut-être le seul endroit où réside encore une division, le fera condescendre, mais bien trop tard, à la pauvreté de la condition humaine mais bien trop tard. Sa « repentance » arrive au-delà de la limite temporelle du pacte. Son âme est bel et bien perdue. Job, quant à lui, rassasié de malheur et harassé jusqu'au fond de son être, sera sauvé *in extremis* par Dieu mais pas avant de s'être résigné à son sort, dans une acceptation totale chevillée à son indéfectible confiance en son dieu.

Il serait trop long, dans ce travail, de développer tous les parallèles que l'on pourrait établir entre les récits de *Faust* et de *Job,* néanmoins nous aimerons nous attarder sur la question de la solitude dont le fil cours dans les textes.

Job, devenu immonde de plaies et d'ulcères, suspecté par ses amis d'avoir commis une offense grave à la face du Créateur puisque seuls les pécheurs devraient être ainsi punis, fait l'expérience de la solitude. Celle d'avec son prochain mais aussi d'avec son Dieu qui ne répond pas à ses invectives, à sa mise à l'épreuve d'objectiver sa faute, lui qui se sait juste. Comment ne pas faire le lien avec ce qui a déjà été évoqué de la nuit de l'Esprit dont le témoignage de certains mystiques nous parle de la souffrance de la séparation, d'abandon de Dieu, d'une épreuve de manque insoutenable ?

L'autre extrême nous parle d'un homme, Faust, toujours accompagné comme son ombre par Méphistophélès. Ce dernier ne le quitte plus et le mène où le docteur ne veut pas aller : dans une taverne pour y goûter des plaisirs interdits, mais ces derniers le laissent froid jusqu'à le dégoûter, même à la fête orgiaque de « la nuit des Walpurgis ». Méphistophélès est un esprit qui pousse au mal, là où l'on ne veut pas aller, mais dont malgré tout, on ne peut se

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

débarrasser. Faust ne connaît donc jamais la solitude et se trouve toujours flanqué de son double.

Ce qui frappe, c'est qu'à l'abandon total de Dieu pour Job, s'oppose l'aliénation au diable pour Faust. D'un côté un vide sidéral marqué par l'absence d'objet, de l'autre, l'intrusion voire omniprésence de l'objet… somme toute résumant bien ce que recouvre le signifiant de possession.

Pour finir, ce parallèle entre Faust et Job nous amène à réfléchir à la question du consentement au mal. Le livre de Job porte en lui-même une approche bien particulière qui permet d'éclairer l'approche actuelle de la possession démoniaque. En effet, sur le plan théologique, ce livre soutient l'idée que l'épreuve du mal place Job sur le chemin de la sainteté. Loin d'un mal stérile à éviter à tout prix, la lutte contre le démon permet la croissance spirituelle du croyant. Par ailleurs, ces deux récits mettent en relief l'importance de penser la possession en terme de relation d'objet et sa fonction quant au maintien, ou non, du désir pour le sujet. Enfin, ils éclairent la possession d'aujourd'hui dans la mesure où le sujet contemporain n'a plus affaire au manque mais au trop d'objet, comme nous le développerons dans la dernière partie. Ainsi ce bref parallèle entre ces deux ouvrages de structure non pas symétrique, mais en miroir, nous laisse entrevoir les grandes lignes de notre dernier développement psychanalytique, mais pour le moment, poursuivons notre recherche dans la littérature de Barbey d'Aurevilly qui nous croque des portraits de femmes à mille lieues de l'ingénuité de la pauvre Marguerite.

d- Les Diaboliques de Jules Barbey d'Aurevilly (1808-1889).

Gorgone[1], effrayante[2], piquante[3], provocante[4], admirable[5], enragée[6], courtisane[7], madone[8], catin[9], infâme[10], insolente[11], ironique[12], hystérique[13], cruelle[14], insultante[15], garce[16], maudite[17], voluptueuse[18], fascinante[19], passionnée[20], inquiète[21], jalouse[22], violente[23], lionne[24], (…)

Les adjectifs sont nombreux, sous la plume de Barbey, pour évoquer une certaine facette du féminin. Les relever tous serait un défi, mais gardons en quelques-uns à l'esprit avant de feuilleter quelques pages de ces singuliers récits.

[1] BARBEY d'AUREVILLY. J, « La vengeance d'une femme » in *Les Diaboliques*, Paris, NRF Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade Tome II, 1966, p. 252.
[2] *Ibid.*
[3] BARBEY d'AUREVILLY. J, « Le bonheur est dans le crime » in *Les Diaboliques*, Paris, NRF Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade Tome II, 1966, p. 95.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] BARBEY d'AUREVILLY. J, « A un dîner d'athées » in *Les Diaboliques*, Paris, NRF Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade Tome II, 1966, p. 213.
[7] *Ibid*.
[8] *Ibid*.
[9] *Ibid*., p. 225.
[10] *Ibid*., p. 226.
[11] *Ibid*., p.223.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid*., p. 224.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid*., p. 211.
[19] *Ibid*., p. 209.
[20] *Ibid*., p. 210.
[21] BARBEY d'AUREVILLY. J, « Le plus bel Amour de Don Juan » in *Les Diaboliques*, Paris, NRF Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade Tome II, 1966,p. 71.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Les Diaboliques de Jules Barbey d'Aurevilly est une œuvre rassemblant six nouvelles (*Le Rideau Cramoisi, Le Plus bel Amour de Don Juan, Le dessous de cartes d'une partie de whist, A un dîner d'athées, Le Bonheur dans le Crime et La Vengeance d'une femme*). Ce recueil, commandité par l'éditeur Alphonse Lemerre, est paru à Paris en 1874. A la demande de Lemerre, chacun des récits a été illustré par Félicien Rops[1].

Nous retenons que chacune des ces nouvelles nous parle peu ou prou de plusieurs thèmes qui s'articulent un peu différemment au cours des récits, mais toujours dans un suspens haletant, orchestré par un narrateur suscitant le désir de savoir du lecteur. Amour, meurtre, adultère, *vendetta* et dépits en sont la trame. Des sujets peu conformes au puritanisme de rigueur dans la société de l'époque qui ont valu, à Barbey d'Aurevilly, un mois seulement après la sortie de l'œuvre, d'être accusé d'« outrage à la morale publique et aux bonnes mœurs, et [de] complicité[2]. » Immoralité donc, mais pas seulement. Nous pensons que ce qui choque le plus dans ces nouvelles, serait la mise en récit d'une certaine perversité féminine. Un autre regard sur le féminin, au-delà des clichés convenus d'une féminité rabattue sur une maternité mièvre.

Nous avons reproduit ci-dessous une héliogravure attribuée *Au bonheur est dans le crime*, nouvelle que nous avons choisi de développer plus particulièrement parmi les six.

[1] DELAPORTE. A, « Félicien Rops et l'illustration des Diaboliques de Jules Barbey d'Aurevilly : divagations et artifices sur la genèse des œuvres. » tiré de : Les Diaboliques de Félicien Rops, mémoire de Master 1, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014.

[2] BERTHIER. P, « L'histoire des Diaboliques » *in Barbey d'Aurevilly : 1808-1889*, G. FRECHET (cat. exp. Paris, Bibliothèque historique de la ville de Paris, 21 avril- 3 juin 1989), Paris, Bibliothèque historique de la ville de Paris, 1989, p. 80.



ROPS.F, *Le Bonheur dans le crime*, héliogravure retouchée, 12 x 9 cm, Namur, Musée provincial Félicien Rops.

Le Bonheur est dans le Crime

Le narrateur et le docteur Torty, bon médecin normand de la région cotentine, se promènent au Jardin des Plantes à Paris lorsque leurs pas s'arrêtent à la ménagerie, devant l'enclos d'une panthère noire. Rapidement, leur attention est détournée par la beauté d'un couple : « Ils n'étaient jeunes ni l'un ni l'autre, mais néanmoins parfaitement beaux[1] ». Ce duo, le docteur Torty les identifie comme le comte Serlon de Savigny et son épouse. Subjugué par la passion qui semble toujours les animer malgré leur jeunesse datée, le médecin s'abîme dans ses souvenirs et consent à raconter à son compagnon l'histoire de ce couple dont on pressent le singulier passé.

Elle, Mademoiselle de Hauteclaire Stassin, « une admirable jeune fille, piquante et provocante en diable[2] » était jadis la fille d'un ancien soldat. Formée par son père, elle se

[1] BARBEY d'AUREVILLY. J, « Le bonheur est dans le crime » in *Les Diaboliques*, Paris, NRF Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade Tome II, 1966, p. 95.
[2] *Ibid*., p. 95.

montra excellente en escrime, si bien que les jeunes gens des environs de la ville de V. vinrent se former sous ses armes. Un jour, elle disparut corps et biens, affolant tous horizons et jamais ne fut retrouvée.

Le docteur Torcy, quant à lui, était à l'époque médecin de cette même ville, et de par sa fonction, était amené à côtoyer tant le château du comte de Savigny que la demeure de la jeune femme. Un jour, tandis qu'il était appelé au chevet de la femme du comte, Delphine de Cantor, il fut frappé de stupeur en reconnaissant, sous les vêtements de la femme de chambre Eulalie, la fameuse demoiselle Hauteclaire de Stassin. Suffoqué par l'impudence du couple d'amoureux, vivant ainsi leur amour au nez et à la barbe de l'entourage du château et sous les yeux de la comtesse, le docteur n'ose dire un mot et par son silence, se fait complice de l'adultère. En effet, le comte avait été formé à l'escrime par la jeune femme. Tous deux s'étaient follement épris l'un de l'autre mais le mariage du comte était déjà convenu.

Or l'intrigue se durcit car la comtesse est mourante. Le docteur Torcy s'aperçoit qu'elle est en fait empoisonnée lentement mais sûrement par la diabolique, mais Madame de Cantor presse instamment son médecin de garder le silence pour préserver le château du déshonneur.

Personne, quelques années après, ne s'offusqua du mariage du veuf éploré avec la femme de chambre de sa défunte épouse. C'est ainsi que le couple put vivre leur passion au grand jour, un bonheur tranquille, malgré l'horreur du crime commis comme prix à payer.

Alors comme le dit tellement bien Barbey d'Aurevilly, si «Le bonheur n'a pas d'histoire. Il n'a pas plus de description.[1]», celui-ci a, assurément, une préhistoire. Celle d'un plan machiavélique mis en œuvre dans le seul but de servir les intérêts du couple, au mépris de toute morale. Le diabolique de cette nouvelle se situe bien là, non pas dans l'histoire de cet amour mais dans sa préhistoire.

Nous nous expliquons : Cela n'a échappé à personne que, dans ce recueil de nouvelles, Barbey d'Aurevilly place le diabolique du côté de la femme. Le comte est ici présenté comme un peu falot. Tout en soutenant le processus de meurtre de sa femme par sa maîtresse, il se monte malgré tout inquiet pour son épouse, divisé dirions-nous. Tandis que Mademoiselle de Hauteclair fait, quant à elle, montre d'une détermination implacable. Elle ne recule devant rien pour arriver à ses fins. Ni à inquiéter tout le village avec sa disparition, ni à mettre à mal son amant à qui elle inflige la longue agonie de la comtesse. De division chez elle, aucune trace, en

[1] *Ibid.,* p. 126.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

revanche pour diviser l'autre, quel talent ! C'est précisément avec cet argument qu'Alain Abelhauser place aussi la perversion du côté du féminin[1]. Une de ces femmes, précise t-il, qui inquiète tout le monde sauf elle[2].

En effet, Barbey nous dit de son héroïne qu'elle « n'avait point de ces embarras, de ces précautions épouvantées… Tentatrice comme elles le sont toutes, qui tenteraient Dieu dans son ciel, s'il y en avait un, et le diable dans son enfer, elle semblait vouloir agacer, tout ensemble, le désir et le danger[3]. » Une femme dont le désir est si décidé, que bien des années après le crime commis, le docteur Torcy dira de son bonheur que sa « pureté, souillée par un crime dont j'étais sûr, je ne l'ai jamais vue, je ne dirai pas ternie mais assombrie une seule minute dans un seul jour[4]. » Jamais le couple ne manifestera « le grain de sable d'une lassitude, d'une souffrance, et, disons le grand mot : d'un remords. Mais rien ! rien ! L'amour prenait tout, emplissait tout, bouchait tout en eux, le sens moral et la conscience[5]. » Serait-ce là une des facettes du diabolique ? *In fine*, le diabolique pourrait-il être entendu comme un refus de la division subjective, ce qui advient ici dans la symbiose amoureuse?

« L'enfer, c'est le ciel en creux[6] »

Enfin, rapidement nécessairement, dans une autre de ses nouvelles, « Le dessous de cartes », Barbey d'Aurevilly corrèle le diabolique à la jouissance et ce non sans le mettre en lien avec le divin. C'est donc cette assertion de l'auteur, si parfaitement proche de notre sujet, que nous retiendrons plus particulièrement de ce recueil des *Diaboliques* : « Mais, quand on y pense, ne comprend-on pas que leurs sensations aient réellement la profondeur enflammée de l'enfer ? Or, l'enfer, c'est le ciel en creux. Le mot diabolique ou divin, appliqué à l'intensité des jouissances, exprime la même chose, c'est-à-dire des sensations qui vont jusqu'au surnaturel[7]. »

Alors si l'enfer est le ciel en creux, c'est que paradis et géhenne ne sont pas bien loin et que le corps, puisque qu'il n'y a de sensations que du corps, est éminemment de mise, ce que nous développerons plus loin dans une perspective analytique.

[1] ABELHAUSER.A, *Mal de femme, La perversion au féminin*, Paris, Le Seuil, 2013.
[2] *Ibid.,* p. 13.
[3] BARBEY d'Aurevilly, *op. cit*., p. 109.
[4] *Ibid.,* p. 125.
[5] *Ibid.,* pp. 125-126.
[6] BARBEY d'AUREVILLY. J, « Le dessous de cartes » *in Les Diaboliques*, Paris, NRF Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade Tome II, 1966, p. 155.
[7] *Ibid.,* p. 155.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

A présent nous proposons d'aller chercher le diable au cinéma avec trois œuvres très différentes mais non moins passionnantes qui nous mènerons de l'Europe centrale en Amérique pour terminer en Russie ; Par ordre chronologique, celle de cinéaste polonais Michał Waszyński d'après la pièce de Shalom Anski *Le dibbouk*, celle du réalisateur américain William Friedkin avec le fameux *Exorciste*, et enfin l'œuvre russe de Pavel Lounguine, *L'île*.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

3- Dans le cinéma

a- Le Dibbouk, réalisé par Michał Waszyński (1937)

Avant toutes choses, nous précisons que nous avons pris connaissance de ce film lors de l'intervention de Franklin Rausky[1] intitulée « L'inquiétante étrangeté du dibbouk : persistance du visage du dibbouk dans le monde contemporain », lors du colloque « Visages du démoniaque », organisé à l'institut Elie Wiesel le 11 mars 2018 à Paris. C'est avec la permission de l'auteur pour reprendre les éléments de sa communication, que nous développerons ce thème.

Ce film[2] de 1937, qui est une œuvre phare du cinéma yiddish de l'entre-deux guerres, est tiré de la célèbre pièce de théâtre de l'écrivain russe Shalom Anski (1863-1920). Militant d'une fraction de la gauche révolutionnaire russe, son œuvre ajoute la dimension juive qui manquait à son mouvement, en injectant une dimension spirituelle à celle politique. Il a d'abord écrit cette pièce en russe puis l'a traduite en yiddish pour en potentialiser l'impact et faciliter son rayonnement dans la communauté juive.

Franklin Rausky souligne que le Dibbouk n'est mentionné ni dans le Talmud ni dans la Bible car c'est une figure tardive qui n'apparaît que dans la Kabbale. Il est considéré comme l'âme d'un impie dont les transgressions étaient telles que cette dernière erre dans ce monde à la recherche d'une âme à posséder.

Le film éponyme, réalisé par le polonais Michał Waszyński en 1937, est considéré comme un des sommets de l'art cinématographique juif car il dépoussière les croyances juives hassidiques et renouvèle le regard porté sur la figure du dibbouk. Mais rentrons dans le vif du sujet, voici donc l'histoire contée par Anski et filmée par Waszyński.

Nissan et Sender se lient d'une forte amitié lors d'une fête et pour nouer leur lien de la façon la plus étroite, les deux amis se font la promesse solennelle de marier, si possible, leurs deux enfants attendus simultanément. Néanmoins les amis vivent loin l'un de l'autre, se perdent de vue et Nissan meurt accidentellement. Sa femme, ignorant tout de la promesse de

[1] Monsieur Rausky est le directeur des études de l'Institut Universitaire d'études juives Elie Wiesel, Maître de conférences à l'Université de Strasbourg et co-directeur du *département de recherche "Judaïsme et christianisme"* au Collège des Bernardins. Nous le remercions vivement pour sa confiance.

[2] On peut trouver le film sur youtube en yiddish au lien suivant : https://www.youtube.com/watch?v=tjy7O9sA1TQ

son mari, donne naissance à un garçon nommé Hanan. Sender quant à lui, perd sa femme à la naissance de leur fille Léa.

Les deux enfants grandissent. Léa, jeune fille aussi pieuse que belle, est élevée dans un cocon tissé par son père, qui, oublieux de son serment, ne cherche qu'à donner en mariage le meilleur parti possible à sa fille bien-aimée.

Hanan, de son côté, est dévoré par le désir de connaître les secrets des textes sacrés et traverse sa vie, errant de yeshiva en yeshiva pour étudier dans les meilleures académies talmudiques. Ses pas le portent jusqu'à Sender qui bien entendu, ne reconnaît pas en lui le fils de son défunt ami Nissan.

Il faut savoir, précise Franklin Rausky lors de sa conférence, que Hanan ne s'intéresse pas au Talmud qu'il trouve sec, dur et froid. En revanche, il est passionné par la Kabbale. Il veut percer les mystères suprêmes de la Thora qui sont réservés aux initiés. Il ignore les prescriptions de l'époque pour lire la Kabbale : il faut être marié pour la lire, c'est-à-dire mener une vie équilibrée par le couple. Cette lecture est donc proscrite aux célibataires. Elle est aussi interdite aux moins de quarante ans ainsi qu'à ceux qui n'ont pas lu le Talmud au moins trois fois. En effet, il faut être capable de comprendre le monde d'ici-bas avant d'essayer de comprendre l'au-delà. Mais voilà, Hanan, transporté par son désir, transgresse ces principes dans sa volonté de percer les secrets de la Kabbale.

Hanan et Léa tombent follement amoureux l'un de l'autre, sans avoir aucune idée du serment de leurs parents respectifs. Malgré la violence de leurs sentiments, jamais rien n'est exprimé. Hanan, se sachant pauvre, transgresse une à une les recommandations de prudence dans ses manipulations cabalistiques et tente d'obtenir de l'or par la magie. Une fois riche, peut-être Sender consentira t-il à lui donner la main de Léa, déjà promise à un autre fortuné ?

Fou de passion, le jeune homme ira même jusqu'à invoquer çatan dans un rituel magique pour obtenir de lui, la main de Léa et les richesses pour Sender. Une scène poignante le montre emporté dans un délire blasphématoire. Dépassé par les puissances maléfiques qu'il a lui-même convoquées, Hanan s'effondre, terrassé tandis que Léa, promise à un autre, reste inconsolable. Elle semble prendre conscience que son destin est lié à celui du défunt. Bouleversée, elle se rend même sur la tombe du jeune homme pour inviter son âme à la fête de ses fiançailles. C'est à ce moment qu'elle sombre dans une intense mélancolie et semble habitée dorénavant par l'âme de son bien-aimé, le dibbouk, le pauvre Hanan.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Franklin Rausky explique qu'en réalité, Dibbouk ne veut pas dire ni possession ni obsession mais un état intermédiaire entre les deux. Cet esprit n'est pas en dehors de la personne (comme dans les cas d'obsession diabolique), ni vraiment en dedans (comme on l'envisage dans les cas de possession) mais serait plutôt comme « collé » à l'âme. Dibbouk, précise t-il, veut donc dire colle, attachement. L'esprit de Hanan est comme lié à l'esprit de Léa. La malheureuse doit donc en être délivrée et subir une cérémonie d'expulsion du dibbouk. Autrement dit, celle-ci, nous l'ajoutons, devra consentir à perdre définitivement ce lien d'âme avec Hanan. Or ces deux âmes, unies spirituellement dès avant leur naissance, résistent. Des convulsions agitant le corps de Léa manifestent son combat intérieur. Finalement, elle semble délivrée et retrouve un semblant de paix. Tranquillisée, la foule massée autour de Léa pour l'assister lors de son exorcisme la quitte et elle reste seule dans la synagogue. On la suit, marchant à petits pas, perdue, hébétée, épuisée, jusqu'à ce qu'elle s'écroule et meurt, impuissante à survivre à la souffrance de la séparation. Sender s'effondre à son tour de douleur devant la mort de sa fille bien-aimée.

Pour Franklin Rausky, le génie d'Anski, réside en son regard novateur sur ce qui apparaît aux juifs éclairés de l'époque comme une superstition populaire moyenâgeuse, absurde. Mais Anski, lui, nous propose une autre approche, plus contemporaine, de la question du dibbouk.

En effet, le conférencier avance que l'archétype énigmatique du Dibbouk comme esprit d'un disparu qui s'attache à une personne vivante, obsédant, troublant l'âme, provoquant sa folie, n'est pas pour Anski de l'ordre d'un symptôme hystérique comme aurait pu le soutenir par exemple Pierre Janet. Ni une superstition grossière comme le pensaient les philosophes de l'époque. Pour Anski, le dibbouk symbolise la tragédie des amants séparés par une vie conventionnelle. Le mal est, pour lui, dans les conventions sociales et religieuses, les interdits, les tabous, qui fondent l'impossibilité de vivre l'amour.

C'est à ce titre, qu'Anski, en tant que membre d'un parti socialiste utopiste, est proche de Tolstoï et des fondateurs des premiers kibboutzs qui dénoncent chacun à leur manière, le pouvoir diabolique de l'argent. L'appât du gain serait la source de l'égoïsme et du malheur dans le monde. Il n'y aurait pas d'autre force maléfique que celle de l'argent, qui, dans ce film, est précisément ce qui empêche l'union des deux êtres qui s'aiment. Cette œuvre stigmatise donc la tyrannie d'une société patriarcale qui rend l'amour impossible et impose des mariages arrangés, par pur calcul. Rausky interprète qu'il s'agit là du diable comme autorité patriarcale qui censure, bâillonne la liberté des êtres. Le dibbouk serait alors la voix d'une femme quand

elle ne peut parler (dans le film, Léa tait son amour pour Hanan). Nous pouvons ici faire un lien avec le cas Lalchand, présenté dans la section ethnographique de notre travail, dans lequel le pauvre homme ne trouve à exprimer, par le truchement de l'officiant, une certaine vérité que par la parole d'un esprit.

Ici, malheureusement, Léa n'exprime sa passion pour Hanan que trop tard, quand il est mort et qu'elle est possédée par le dibbouk. Il y a, dit Rausky, un abîme entre les générations, un fossé entre d'un côté, des parents incapables de comprendre les sentiments de leurs descendants et de l'autre, des enfants incapables d'exprimer leurs sentiments à leurs parents. Ce fossé/ faussé, est le trou dans lequel vient se faufiler le dibbouk.

Mais une autre dimension du film d'Anski mérite d'être soulignée, celle du danger des sciences occultes. Le réalisateur dénonce ici particulièrement les méfaits des secrets de la kabbale pour des esprits jeunes et sensibles. A la contempler sans maturité suffisante, on y risquerait folie, hérésie et mort. Dans la triste fin de Hanan, souligne Rausky, on les retrouve toutes : la folie de l'amour, puis la fascination satanique qui va conduire à rompre avec la loi de Moise puis à l'effondrement fatal : Le jeune homme, pas plus que Léa finalement, ne peuvent résister à une vie fondée sur l'impossibilité d'être.

Pour finir sur une perspective plus large, Franklin Rausky note que le film de Shalom Anski porte en yiddish un étrange sous-titre : « entre deux mondes ». Il y voit une allusion à ce malheureux Hanan qui erre entre le monde des vivants et des morts mais aussi au judaïsme de son siècle, navigant entre la loi et les passions, les institutions et les plaisirs, la tradition et la modernité, sans trouver d'équilibre serein. Nous pensons qu'il n'est pas trop exagéré d'étendre cette comparaison avec notre société contemporaine. Marquée d'une grande ambivalence, nous ne pouvons que faire le constat que jamais la société de consommation n'a autant offert d'objets plus-de-jouir, de *lathouses*[1] comme dirait Lacan, ces biens de consommation jetables, s'offrant à nourrir l'appétit féroce et tyrannique du *Un*. Paradoxalement, nous voyons se multiplier les demandes d'exorcisme, le recours aux pratiques « parallèles » en tous genres, et ce, nous l'avons vu, non sans mise en tension pour le sujet. Serait-ce à dire qu'il faille y entendre que le démoniaque viendrait à répondre d'une faillite de l'amour précipitée par notre société contemporaine ? C'est, en filigrane, une lecture, une figure du démoniaque que propose l'œuvre d'Anski.

[1] LACAN.J, *Le Séminaire, Livre XVII*, « L'envers de la psychanalyse » (1969-1970), Paris, le Seuil, 1991. Le terme de *lathouses* apparaît notamment aux leçons du 20 mai et 18 juin 1970.

b- L'exorciste, réalisé par William Friedkin (1973)



L'exorciste est sans doute un des films les plus connus du cinéma américain. Sorti en 1973, il connut un succès phénoménal et des scènes d'hystérie ont même été rapportées dans des cinémas de la côté Est et à Boston. « En 1975, 30 millions d'entrées avaient été enregistrées, ce qui donne une idée de l'influence sociologique du sujet[1]. » Cette œuvre est sans doute à placer dans le contexte de l'ambiance extrêmement sombre et tendue qui planait sur Hollywood à cette époque. En effet, le souvenir du 9 août 1969, date de l'assassinat de l'actrice Sharon Tate l'épouse du réalisateur Roman Polanski par des adeptes du gourou Charles Manson de chapelle sataniste, ne pouvait qu'hanter les plateaux[2]. Tuée alors qu'elle était enceinte de 8 mois et demi, cette tragédie rappelle le film *Rosemary's Baby* sorti un an plus tôt. Réalisé par Polanski, il raconte l'histoire d'une femme enceinte confrontée au satanisme[3]. Dès lors une fascination morbide pour le sujet semble avoir gagné l'industrie cinématographique et c'est dans ce contexte que *L'exorciste* a été produit.

En tant qu'œuvre culturelle, influençant nécessairement notre perception du démoniaque, nous proposons maintenant d'étudier les ressorts de ce film tout en précisant que nous n'avons pas pu regarder ce film. Les pages qui suivent s'appuient beaucoup sur

[1] MUCHEMBLED. R, *Une histoire du diable XIIe-XXe siècle*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 337.
[2] *Ibid*., p. 338.
[3] D'après l'article de Cécile Delarue, dans le journal Le Parisien, 9 Août 2019.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

l'élaboration étudiante d'Alain Abelhauser qu'il a bien voulu me confier. Qu'il soit ici remercié. Nous avons aussi beaucoup parlé de ce film entre amis, le travail qui suit est donc le fruit de ces différentes sources.

Le synopsis est le suivant. L'histoire début sur des fouilles qui ont lieu en Irak, conduites par un prêtre âgé, le père Merrin. Une statuette à l'aura diabolique du démon Pazuzu est découverte.

En parallèle, aux Etats-Unis, nous découvrons une célèbre actrice, Chris Mac Neil, et sa fille, Regan. Le père est absent, en voyage à Rome. Chris est préoccupée par sa fille qui présente des troubles somatiques curieux, si étranges d'ailleurs que les médecins peinent à trouver une étiologie à tous ces symptômes.

Lors d'une réception dans la demeure familiale, Regan s'avance, lugubre, au milieu des invités et annonce à l'un d'eux, tout en urinant, sa mort prochaine. Les investigations médicales se poursuivent à la demande de sa mère, très inquiète mais les médecins continuent de poser un diagnostic purement psychologique. Progressivement, les symptômes présentés par Regan deviennent de plus en plus inquiétants. Sa voix s'assombrie, elle tient des propos orduriers, effrayants tandis que son visage se transforme pour devenir à l'image de la statue découverte peu de temps avant, du démon Pazuzu.

Un soir, un homme, que l'on suppose être l'amant de la mère, est retrouvé sans vie au bas des escaliers. On retient la thèse de l'accident, pourtant, un doute persiste autour de Regan.

Sa fille se transformant de jour en jour, la vérité s'impose à Chris : son enfant est possédée et doit donc recevoir un exorcisme. Elle contacte alors le père Karras. Dès sa première rencontre avec Regan, ce dernier est convaincu de l'infestation démoniaque de la jeune fille car le démon se dévoile d'emblée au prêtre en lui parlant d'une vérité seule connue de lui. Ceci est un des critères de discernement des exorcistes : les démons ont une capacité de savoir surnaturelle. Après quelques échanges, le prêtre comprend que Regan est non seulement possédée par le diable, mais qu'elle porte en elle une projection du mal de ceux qui l'approchent. Ainsi le père Karras doit faire face à un sentiment de culpabilité décuplé en lien avec la mort de sa propre mère. Néanmoins, il entreprend les démarches auprès de l'Église pour obtenir l'autorisation de pratiquer un exorcisme sur Regan. C'est bien entendu accepté, et l'autorité ecclésiastique y associe même le père Merrin, celui-là même qui excava la statuette maléfique. Les prières entament le rituel, le démon se déchaine dans le corps de la pauvre jeune fille. Le père Karras, écrasé par sa culpabilité, finit par sortir de la pièce pour prendre un peu de répit mais à son retour, il trouve le père Merrin mort, vraisemblablement d'épuisement. Le père

Karras reprend la lutte et dans un dernier effort, combat à bras le corps le démon, dans l'idée de faire de lui-même le nouveau véhicule du diable. Une fois infesté, il se défenestre pour en finir un fois pour toute avec le diable mais aussi avec ses propres démons. Enfin, quelques temps plus tard, la famille Mac Neil déménage. Regan semble revenue à elle mais un dernier regard d'elle nous permet d'en douter.

Que dire d'un tel film ? A première vue, ce ne serait qu'un banal film d'épouvante, mais lorsque l'on y exerce un regard psychanalytique, on peut en extraire des traits intéressants au regard de notre société actuelle.

Nous pouvons déjà noter l'absence du père de Regan et plus largement, de figure paternelle. Il y a bien les deux prêtres, mais ce sont des figures non libidinalisées. Des hommes « préservés » de la sexualité, contrairement au démon qui symbolise le phallus érigé, et même plus, les pulsions sexuelles dans ce qu'elles ont de plus bestiales. En cela, cette interprétation du diable de Friedkin se rapproche de celle de Freud, comme nous le verrons plus loin.

Mais revenons au manque de père. On pourrait dire que cette absence symbolique, en tant que garant de la loi et donc interdicteur est la porte d'entrée du démon. D'ailleurs n'est-il pas, dans ce film, celui qui brise tous les tabous, commet les pires transgressions, comme, et c'est là le plus choquant du film, de conjoindre pornographie et enfance, abjection et pureté. [1]

Le démon est ainsi présenté comme « le père la jouissance », celui qui brise le tabou de l'inceste en pénétrant le corps de l'enfant, une version maximisée peut-être de l'*Ur Vater*. Poussée à l'extrême de la jouissance, non seulement sexuelle mais aussi jouissance du savoir sans limite, dont nous avons vu avec Faust les ravages. La possession ouvre donc vers un au-delà des limites, une jouissance illimitée, non limitée donc, par le tenant de la loi ici présenté comme forclos[2].

Loin des figures du diable présentées jusqu'à présent, le démon de l'exorciste est inhumain et dans son insupportable, se fait le porte parole de l'insoutenable de la jouissance non bordée par le signifiant. Et ce que nous soulignons, c'est que par la massivité de sa pure jouissance, c'est nous qui nous trouvons divisés. Le malaise et l'angoisse que beaucoup peuvent relater après avoir vu ce film en témoignent. En cela, nous décelons un trait pervers du diabolique tel qu'il est mis en scène dans le film. D'autres encore auront trouvé ce film grossier et presque risible. En somme, quasi tous se trouvent tout de même interpellés par ce film qui

[1] ABELHAUSER. A, *Le thème de la possession dans le film « L'exorciste »*, 1976, p. 22.
[2] *Ibid*., p. 22-24.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

nous divise…une réussite donc, si l'on se tient à la stricte étymologie du diabolos comme diviseur ! Mais aussi une autre facette du diabolique, celle de la perversion.

A mille lieux de l'abjection et des provocations de *l'Exorciste, L'île* porte un tout autre regard sur la possession et nous invite à un voyage mélancolique dans un paysage russe délavé.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

c- L'île, réalisé par Pavel Louguine (2006)

L'île est un chef-d'œuvre du réalisateur russe Pavel Lounguine. Ce film a été tourné dans le nord de la Sibérie, dans un décor naturel magnifique. La musique, le dépouillement du lieu, les dialogues limités au plus strict nécessaire, nous plongent dans une atmosphère très spirituelle et un peu mélancolique dont voici le synopsis.

Un jeune homme, mécanicien sur un cargo, s'occupe inlassablement de la chaudière du navire lorsque celui-ci est arraisonné par une frégate nazie. Débarqués sur une petite île, notre homme et son capitaine, Petrovic, sont menacés d'être exécutés sommairement par les soldats allemands. Le mécanicien, pris d'une terreur sans nom, supplie ses bourreaux de l'épargner sous le regard méprisant de Tikhon qui lui, reste impassible et très digne devant la menace. Les nazis, sadiquement, éprouvent le jeune homme en lui proposant de l'épargner s'il tire sur son commandant. Bouleversé mais soulagé de conserver sa vie, il tire sur son supérieur qui tombe dans la mer. Les soldats s'éloignent, laissant le mécanicien sain et sauf… pour quelques instants seulement puisque quelques minutes plus tard, les allemands font exploser le tas de charbon non loin de lui, le laissant pour mort.

Le plan suivant nous montre qu'il a miraculeusement survécu et que le rescapé est recueilli par les moines orthodoxes vivant sur l'île voisine.

Les années passent, et notre mécanicien a pris désormais le nom de frère Anatoli. Excentrique au regard de sa communauté, il vit un peu ostracisé dans une petite bicoque sans lit ni meubles, et qui abrite la chaudière du monastère. Anatoli l'alimente sans fin, dormant à même le charbon qu'il semble prélever éternellement d'un vraquier échoué non loin. Le film donne à voir de nombreux plans du père Anatoli, charriant sa brouette dans le vent et la neige, inlassablement.

Cet homme éprouvé vit donc une existence d'ermite, tout comme les frères de sa congrégation, mais dans un dépouillement radical. A son corps défendant, sa solitude est souvent dérangée par des laïcs qui viennent chercher réconfort et miracle auprès de ce moine qui a reçu de Dieu un charisme de guérison et de prophétie. Dans une disposition intérieure très humble, il ne se dévoile jamais comme tel, mais use de nombreux stratagèmes pour ne pas se faire reconnaître des laïcs comme « Le saint père Anatoli ». En effet, son sentiment d'indignité

très fort sous-tend l'ensemble du film. Le pauvre homme, harassé de tristesse, n'a de cesse de réciter le psaume 51[1] en pénitence de sa faute.

La folie semble même le guetter parfois et nous comprenons que ce sont ses remords qui le torturent sans fin et qui le poussent sans relâche à prier pour le salut de l'âme de Tikhon. Tourmenté, torturé par sa faute, il chante sans relâche ce triste refrain : « Si mon corps est faible, mon âme ne l'est pas moins. Je suis l'esclave coupable de mes passions pécheresses ». « Mon âme ne connaît pas la paix » dit-il au comble de la déréliction.

Le temps défile ainsi, désespérant, jusqu'au jour où il reçoit de Dieu la connaissance du jour de sa mort. Il prépare son décès tandis qu'arrivent sur l'île un homme et sa fille, folle selon les dires du père. Ces derniers viennent chercher la guérison auprès du père Anatoli qui apprend que l'homme n'est autre que Tikhon bien vivant. Au lieu du soulagement escompté, le moine ne voit que le péché dans son acte d'avoir tiré sur son camarade. Anatoli emmène alors la jeune fille sur une île voisine et inhabitée. Il énonce clairement qu'elle ne souffre pas de folie mais plutôt de possession, elle qui a perdu son mari deux années auparavant. Elle est prise par un démon, « un démon que je connais bien » dit le moine, qui lui aussi a été tourmentée toute sa vie durant par le souvenir de son capitaine. Alors Anatoli se met à prier très sobrement, et la jeune fille est libérée.

Un autre plan met en scène Anatoli et Tikhon, tous deux assis dans la cabane du père, sur son tas de charbon. Le moine prononce ceci : « Mon âme ne connaît pas la paix. Thikon Petrovic, je n'en peux plus. Je n'arrive plus à vivre et je ne peux pas mourir ». Coincé entre deux mondes, il sait qu'il ne pourra jamais se sentir délivré sans une parole de pardon de son ancien capitaine. Cette scène, très pudique, débouche sur une des dernières, très surprenante, presque choquante, tant elle est hors de notre référentiel commun ; Anatoli, debout dans son linceul blanc, s'installe dans son cercueil pour mourir sous le regard attristé et affolé de son coreligionnaire.

Enfin, le tout dernier plan nous montre une scène qui est exactement l'envers d'une des toutes premières du film. Le père Anatoli, toujours entouré de ses frères, effectue une traversée, mais cette fois dans son cercueil, quittant l'île du monastère pour une autre, la dernière.

[1]Par exemple, Psaume 51, versets 3 à 5 dans la Bible de Jérusalem : 3 Pitié pour moi, Dieu, en ta bonté, en ta grande tendresse efface mon péché, 4 lave-moi tout entier de mon mal et de ma faute purifie-moi. 5 Car mon péché, moi, je le connais, ma faute est devant moi sans relâche;

Ce film porte une approche peu convenue de la possession. Très loin du sensationnel de *L'exorciste*, *L'île* nous offre un regard plein d'humanité sur la souffrance qui peut prendre tout l'espace psychique de certains pour ne trouver à s'exprimer qu'à travers le corps. Nous soulignons d'ailleurs l'analogie que l'on pourrait entrevoir entre le corps d'un sujet possédé qui se contorsionne sous les assauts du démon, et celui d'un corps qui se défend sous la torture. Il y a bien quelque chose d'un conflit psychique insupportable, torturant, auquel le possédé a affaire. C'est du reste de la question du deuil impossible qu'il est question. Pour le père Anatoli, de celui de son ami Tikhon, mais aussi peut-être, deuil de son *ich ideal*, tellement ébranlé par sa mise à l'épreuve infligée par les nazis. La fille de Tikhon doit faire aussi avec la disparition de l'être aimé, tout comme Léa dans le film d'Anski.

Dans ce cas précis, notre hypothèse est que ce qui fonctionne pour la jeune veuve, c'est l'interprétation de sa souffrance par le père Anatoli qui énonce clairement qu'elle n'est pas folle, mais souffre de l'absence de son mari qui, comme grand absent, laisse un trou, une place laissée vacante dans l'être de sa femme, dont le souvenir la hante de façon lancinante. La possession pour elle, ce serait donc cela, l'omniprésence du souvenir de son époux, de son esprit nous dirait le père Anatoli, qui en énonçant une causalité au trouble, l'en délivre dans un même mouvement. Une lecture freudienne parlerait de levée de refoulement par liaison de la représentation au contenu refoulé. Nous pourrions même dire que le moine interprète le symptôme de la jeune femme et que c'est cette interprétation qui opère et fait guérison.

Enfin, ce film offre une vision décalée de la sainteté. Dans cette œuvre, le saint n'est pas l'homme bien sous tous rapports, la caricature de l'incarnation de l'homme parfait. Bien au contraire, sur cette île, le plus saint est aussi le plus fou, le plus sale, celui qui dort sur un tas de charbon et qui marmonne sans cesse. Ce type de sainteté relève d'une tradition dans l'Orient chrétien, le « saint fou » déconstruisant par sa vie même les projections idéales de la sainteté. Le saint fou met en œuvre une forme d'apophatisme qui fait que le divin n'est jamais où l'on croit qu'il devrait être. Il est dans ce qui fait creux, ce qui est à manquer, ce qui serait fou aux yeux du monde[1]. Le « saint fou pour l'amour du Christ » n'est reconnu que par quelques uns qui identifient sa vraie sagesse. Ainsi, Palladius, historien du monachisme primitif, narre dans *l'Histoire lausiaque* la vie de Sérapion, qui ne portait qu'un pagne, et vivait dans une très grande pauvreté[2].

[1] POUCHKINE. A, *Boris Godounov* (1831), Paris, Poche, 2018.
[2] PALLADE d'HÉLÉNOPOLIS, *Les Moines du désert : Histoire lausiaque*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.

On ne peut pas manquer d'évoquer par ailleurs la place de la folle, de l'idiote dont l'apparition remonte au IVe siècle et dont la vie est contée dans *l'Histoire lausiaque*. Ce récit commence avec cet énoncé qui interroge la folie d'une femme vivant dans un grand monastère : « En ce monastère, il y eut une vierge qui simulait folie et démon. Les autres la prirent en dégoût au point que personne ne mangeait avec elle, ce qu'elle avait jugé préférable. Errant à travers la cuisine, elle rendait n'importe quel service. C'était, comme on dit, l'éponge du monastère. En fait, elle accomplissait ce qui est écrit : « Si quelqu'un a le propos d'être sage parmi nous en cette vie, qu'il devienne fou pour devenir sage[1]. » [2] »

Cette femme sans nom est l'éponge du monastère, un déchet donc, errante, inspirant le dégoût et dont on ne sait pas si la folie est feinte ou réelle. Le scandale, c'est que cette femme sera désignée en songe au saint homme Pitéroum[3] », un anachorète reconnu pour sa sagesse, comme celle qui « n'a jamais écarté Dieu de son cœur. Alors quand l'ermite se présente aux portes du monastère que son ange lui avait désigné en songe, la foule de religieuses se presse autour de lui dans l'espoir de se faire reconnaître comme la plus sainte mais, stupeur, c'est la folle, dénigrée de toutes, qui est désignée comme telle. Et puis coup de théâtre, non seulement cet être de déchet, qui ne se nourrissait que des miettes laissées par les autres sœurs, est désignée comme la plus sage de toutes l'assemblée de femmes, mais aussi plus sage encore que le saint Pitéroum. L'histoire nous raconte qu'elle ne put supporter la commisération et l'estime de ses sœurs. Elle s'enfuit donc du monastère pour finir sa vie dans l'anonymat le plus parfait.

Ainsi cette femme, incarnant la figure de l'innocence même dans sa pauvreté, se soutient dans l'existence d'être le centre de l'abjection de toutes ses compagnes. Au-delà de cela « ce rebut « dégoûtant » permet aux autres femmes le partage des repas, la communauté des signes vestimentaires et corporels d'élection, la communication des mots ; l'exclue rend possible toute une circulation[4]. » En d'autres termes, ce point d'exception qu'incarne l'idiote, la folle, permet aux autres de se constituer comme groupe. Ici, mais on peut sans doute généraliser cette idée, « la folie de la folle consiste à ne pas (pouvoir) participer à la circulation du signifiant[5]. »

[1] Ceci fait référence à un énoncé de Saint Paul dans 1 Corinthiens 3 : 18.
[2] CERTEAU. M, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 49-50.
[3] *Ibid*., p. 50.
[4] *Ibid*., p. 51.
[5] *Ibid*., p. 57.

Enfin, Certeau reprenant la vie de l'idiote dans *l'Histoire lausiaque*, tout comme le père Anatolie dans le film *L'île*, ne nous montrent-ils pas que le diabolique se loge dans l'échec du symbolique à nommer le réel de la chose[1] ?

Pour terminer notre mouvant portrait du diable, on ne peut faire l'impasse sur l'évolution de son personnage dans la Bible, puisqu'il est avant tout né de ces récits. Il est d'ailleurs intéressant de voir que le diable a beaucoup évolué au fil des récits bibliques, et que l'on peut une évolution surprenante de sa fonction qui se dessine autrement avec l'avènement du Christ.

[1] *Ibid*., p. 58.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

4- Dans la Bible.

La Bible parle plus de 1 000 fois des anges[1] et démons et, dans le seul Nouveau Testament, on a relevé 568 références au diable[2]. Nous proposons de faire un bref survol des passages bibliques les plus signifiants faisant référence au Satan[3] et au diable. Nous étudierons, dans la suite de ce travail, plus particulièrement des passages bibliques ayant trait au mal et à une de ses conséquences, la possession, dans une double approche, à la fois exégétique et psychanalytique. Mais pour le moment, nous avons choisi de relever les principales occurrences du diable et de Satan. Nous ne ferons ici volontairement qu'un survol des textes, pour tenter de montrer la progression de la figure diabolique au fil de la Bible. Certains textes essentiels, comme celui de la Genèse 2, bien connu comme celui de la tentation d'Adam et Eve, puis celui de Job 1 seront travaillés plus loin dans une approche de psychanalyse appliquée. En effet, malgré toutes les difficultés d'ordre épistémologiques et à l'encontre des réserves que Jacques Lacan a pu exprimer quant à ce type d'exercice d'anthropologie psychanalytique[4], nous avons choisi de relever ce pari et d'élaborer dans la troisième partie, trois textes dans cette perspective.

[1] LANOUVELLE. M-J et H, *Les Anges et nous*, Paris, Téqui, 2004, p. 33-124.

[2] AMORTH. G, *Exorcisme et psychiatri*e, Paris, F.-X. de Guibert, 2002, p.18. En particulier *démon* apparaît 62 fois, la *Bête*, 37 fois, *Satan* est cité 36 fois, le *diable* (diviseur) 33 fois (contre une seule dans l'Ancien Testament), le *dragon* 13 fois, le *Mauvais* est cité 12 fois, Béelzéboul 7 fois.

[3] Satan sera écrit avec une majuscule lorsqu'il s'agira de parler de lui comme une figure personnifiée tandis que lorsqu'il sera entendu comme un diviseur, un séparateur, il sera écrit avec une minuscule : un satan.

[4] LACAN. J, *Le Séminaire Livre XVI*, « D'un Autre à l'autre » (1968-1969), Paris, Le Seuil, 2006, voir notamment le chapitre I. Ce point sera développé plus loin.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

a- Dans l'Ancien Testament

Genèse 2 et 3

Dans le livre de la Genèse, qui est le premier livre de l'Ancien Testament, le serpent n'est pas encore le diable, mais plutôt une idole qui s'oppose à Dieu. Selon certains auteurs en effet, le serpent serait un emblème de certains dieux cananéens[1]. Ce n'est que plus tard que le serpent prendra le nom de diable. Le serpent est ici le tentateur, celui qui éveille Adam et Eve à la pulsion, nous le verrons donc plus loin. Il n'est pas encore nommé comme le satan ni comme diable. Une interprétation proposée pour expliquer le choix de cet animal pour représenter le mal tient à son ambivalence, « réputé être double, portant la vie aussi bien que la mort[2]. »

Ce n'est que plus tard qu'apparaît dans la Bible le mot de satan, d'abord utilisé comme nom commun. En hébreu, il s'écrit *śāṭān.* En mot araméen *sāṭānā* signifie l'adversaire, celui qui se pose en adversaire vis-à-vis d'une autre personne (voir 1 R 5,18). Il peut aussi désigner celui qui se pose en accusateur dans un tribunal. Le satan peut alors être traduit en français par l'accusateur (Ps 109,20.29) et est bien connu sous son nom grec de *Satanâs.*

Ce mot « satan » est parfois utilisé pour désigner un être surnaturel qui se pose en adversaire de l'être humain. Il est personnifié pour la première fois dans le livre des Chroniques, *Satan se dressa contre Israël* (1Chroniques, 21,1) puis dans celui de Job et enfin dans le livre de Zacharie. Pour mieux comprendre son rôle, ouvrons de nouveau le livre de Job.

Job 1

Nous dirons rapidement[3] que dans le livre de Job, le satan est un être mystérieux qui refuse de croire en la possibilité qu'a l'homme de vénérer Dieu de manière désintéressée. Satan est persuadé que l'homme se tourne vers Dieu pour en obtenir quelque chose. En permettant à Satan de tourmenter Job, Dieu manifeste sa confiance en l'homme. Il sait qu'un être humain, en

[1] BOUDARD. A, « Serpent du paradis », dans P.-M. BOGAERT e.a. (éds), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 1203-1204.

[2] WENIN. A, « De l'idole au diable, ou « en finir avec le serpent ? » Ouvrage collectif sous la direction de BOURGINE. B, FAMERÉE. J, SCOLAS. P (éds), *En finir avec le Diable ? Les enjeux d'une figure emblématique du mal* (Intellection 29), Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2017, p. 3.

[3] Nous rappelons que livre de Job sera détaillé plus précisément dans la partie théologique de ce travail. Nous rappelons qu'ici nous ne faisons volontairement qu'un survol des textes, pour tenter de montrer la progression de la figure diabolique au fil de la Bible.

l'occurrence Job, est capable de rester fidèle à Dieu et de l'aimer de manière gratuite, même au cœur de l'épreuve. En effet, Job restera fidèle à son Dieu et Satan perdra son pari.

Ce texte nous montre que le rôle du satan est de faire obstacle à la relation entre Dieu et l'être humain. Il cherche à déstabiliser l'être humain dans sa relation à Dieu au moyen du mal, à travers catastrophes, maladies et morts de proches mais surtout, par le moyen de l'accusation, comme le porte le nom du satan. En effet, dans le livre de Job, il est celui qui accuse l'homme d'être intéressé dans son lien à Dieu et donc de manquer de pureté dans sa foi. Nous retiendrons donc ceci : que le satan est celui par qui l'accusation arrive. Nous verrons plus loin en quoi cela peut faire écho avec notre problématique contemporaine.

Le mot diable, quant à lui, vient du grec diabolos διάβολος qui signifie : le diviseur, celui qui « se jette en travers » du chemin. Ce mot apparaît pour la première fois dans l'Ancien Testament dans le livre de la Sagesse qui est postérieur au livre de Job. D'ailleurs nous soulignons que le livre de la Sagesse est donné comme étant le dernier en date de l'Ancien Testament.

Sagesse 2

> *23-Or Dieu a créé l'homme pour qu'il soit incorruptible et il l'a fait image de ce qu'il possède en propre. 24-Mais par la jalousie du diable la mort est entrée dans le monde: ils la subissent ceux qui se rangent dans son parti.*

Ce livre est un des rares livres de l'Ancien Testament écrit en grec. L'auteur identifie clairement le diable avec le serpent du jardin d'Eden (Gn 2-3) par qui la mort est entrée dans le monde. Il est donc juste de dire, sur un plan exégétique, que le serpent, qui a détourné Adam et Eve de la volonté de Dieu, était en fait le diable. Ce texte de la Genèse sera développé plus longuement par la suite, mais pour l'heure, retenons que le diable est donc encore celui qui se met en travers du chemin conduisant l'homme à Dieu mais en tant que diviseur. Il détourne l'homme de sa vocation première qui est de vivre en harmonie avec Dieu. De ce fait, le diable devient le pire ennemi de l'humanité : en effet, il l'a blessée dans sa nature même, alors qu'il avait été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Si nous retraçons l'évolution de la figure du diable dans l'Ancien Testament, nous partons donc d'un animal, le serpent, « le plus rusé de tous les animaux » (Gn 3,1) comme

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

figure tentatrice et ambivalente. Puis émerge le visage de Satan, comme personnification de l'accusation puis le diable, comme celui qui divise l'autre. Pour le dire rapidement, dans une autre épistémologie, freudienne, la tentation serait l'équivalent de la pulsion, l'accusation serait le surmoi et la division serait l'épreuve de subjectivation. Ce que nous notons donc, c'est une humanisation de la pulsion, qui est d'abord représentée comme archaïque et bestiale avec le serpent, puis personnifiée avec la figure du satan et du diable, et enfin un effet, la division du sujet mais sur qui s'opère d'un point d'extériorité à l'homme. Le diable serait donc une figure de subjectivation dont le mouvement se poursuit avec l'avènement du Christ dans le Nouveau Testament.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

b- Dans le nouveau Testament

Dans les écrits néotestamentaires, et plus spécialement dans les Évangiles, la vie de Jésus se présente comme une véritable lutte contre le mal, contre la maladie, l'injustice et les possessions diaboliques. Cette lutte est parfois un affrontement personnel à Satan. Mais, dès le début de sa mission Jésus est vainqueur du diable comme dans le récit de la tentation de Jésus au désert, au tout début de sa vie publique.

Matthieu

> 4,1 *Alors Jésus fut emmené au désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable ; 2-Il jeûna durant quarante jours et quarante nuits, après quoi il eut faim. 3-Et, s'approchant, le* tentateur *lui dit : " Si tu es Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains. "*

Le désert est le lieu du combat spirituel. Il n'y a rien pour se distraire, on y voit donc clair. Il est donc, dans la tradition, le lieu idéal pour discerner l'action du diable et celle de Dieu dans la vie spirituelle. C'est aussi le lieu où le peuple d'Israël a expérimenté la rencontre avec Dieu dans le Sinaï et la tentation (veau d'or, regret de l'Egypte). Jésus vient au désert pour vaincre définitivement le diable, là où le peuple avait échoué. En effet, la mention des 40 jours au désert fait référence aux 40 ans que le peuple hébreu a passé à errer dans le désert.

Dans ce récit, le diable est donc appelé ici tentateur. Il est celui qui éprouve et cherche à couper Jésus de la volonté de Dieu. Il est malin car il utilise jusqu'à la parole de Dieu pour en faire une fausse interprétation (versets 6 et 7). C'est d'ailleurs une tactique également utilisée par le serpent pour inciter Eve à la transgression, nous le verrons un peu plus loin. Mais Jésus finit par sortir vainqueur de toutes les tentations et c'est pourquoi il reçoit la force, une capacité de victoire sur le diable et ses sbires qu'il va transmettre aux disciples à ses disciples[1].

Dans le Nouveau Testament, il y a l'idée, largement reprise sous d'autres mots par la psychanalyse, qu'une personne peut être elle-même un satan. Ainsi l'apôtre Pierre sera traité par Jésus comme tel car il refuse fermement l'idée que la réalisation de la mission du Messie soit marquée par la souffrance et l'échec. Pour Pierre, il ne peut être que victorieux et triomphant : l'apôtre se met donc en travers du chemin de Jésus qui vient vivre le mystère

[1] Voir Luc 9-1 Avant convoqué les Douze, il leur donna puissance et pouvoir sur tous les démons, et sur les maladies pour les guérir.

pascal, celui du salut de l'humanité. Cette approche du satan est évoquée également dans l'évangile de Marc.

Marc

Marc 8, *27- Jésus s'en alla avec ses disciples vers les villages de Césarée de Philippe, et en chemin il posait à ses disciples cette question : " Qui suis-je, au dire des gens ? " 28- Ils lui dirent : " Jean le Baptiste ; pour d'autres, Élie ; pour d'autres, un des prophètes. " – 29 Mais pour vous, leur demandait-il, qui suis-je ? " Pierre lui répond : " Tu es le Christ. " 30-Alors il leur enjoignit de ne parler de lui à personne. 31- Et il commença de leur enseigner : " Le Fils de l'homme doit beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, être tué et, après trois jours, ressusciter ; 32- et c'est ouvertement qu'il disait ces choses. Pierre, le tirant à lui, se mit à le morigéner. 33-Mais lui, se retournant et voyant ses disciples, admonesta Pierre et dit : " Passe derrière moi, Satan ! car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes ! "*

Dans ce passage, Pierre est un satan pour Jésus car s'il reconnaît en lui le Messie que le peuple juif attend, il ne reconnaît pas la divinité de Jésus qui est vrai homme (le Messie, le Christ) et vrai Dieu (comme fils de Dieu). Sa révélation est donc imparfaite. A ce propos, paradoxalement, ce sont les apôtres qui ont été le plus proches de Jésus, comme Pierre, Jacques et Jean présents lors de la Transfiguration de Jésus, qui vont le renier (Pierre), ou bien être les plus diviseurs au sein de la communauté des apôtres (Jacques et Jean vont se quereller pour avoir la meilleure place auprès du Christ).

Ainsi la figure du diable n'est plus un être effrayant, étranger à l'homme. Satan, comme le tenant du mal par excellence, se loge désormais dans l'intime du cœur de l'homme. Le mal est introjecté : partant du plus étranger, la bête, l'immonde serpent rampant à terre, bien loin de l'homme qui se tient debout, à la personnification du mal en satan, l'accusateur puis en diable, le diviseur. La figure du diable s'intériorise en notre être même. D'ailleurs on peut noter que l'incarnation du diable, que l'on voit apparaître pour la première fois dans le livre des Chroniques, donc environ quatre siècle avant Jésus-Christ, précède de peu celle de Dieu dans le Christ. Ces deux principes du bien et du mal sont donc constamment à tenir ensemble.

Nous pouvons aussi faire un parallèle avec la question du mal qui permet d'une certaine manière un processus de subjectivation. Nous le verrons en détail dans la troisième partie

avec, entre autre, un travail de psychanalyse appliquée au chapitre 2 de la Genèse et à l'épisode du possédé de Gerasa mais aussi à la lumière du vécu des personnes possédées, dans la clinique de la dernière partie de ce travail. Ainsi donc, le diabolique peut avoir des effets créateurs sur le sujet, pas nécessairement aussi négatifs que l'on pourrait le craindre à première vue.

Ainsi, le diable est à la fois un opposant de Dieu, son adversaire, mais aussi son allié, comme cela est exprimé très clairement dans le livre de Job. Il est aussi destructeur et créateur dans la mesure où, d'un même mouvement, il éprouve la foi de l'homme mais la renforce paradoxalement. Le diable est aussi moteur de changements historiques et sociétaux, capable de façonner des corps sociaux, et pour d'autres, miroir de la question de l'amour. De même une subversion du mal permet parfois rien moins que l'avènement du sujet. Enfin, un invariant se dégage également à travers toutes ces œuvres : le diabolique et la mystique sont toujours, au-delà des idées reçues, à penser ensemble. C'est là la dernière facette du diable que nous aborderons.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

5- *In fine*, une facette subversive du diabolique : la mystique

J'aimerais[1] ouvrir cette partie sur la mystique avec un souvenir d'enfance. J'ai été frappée par la lecture d'une biographie de Mère Teresa (1910- 1997). Ce récit (dont j'ai oublié le nom mais qui devait être une de ces bandes dessinées racontant la vie des grands saints), raconte de mémoire l'expérience fondatrice de cette femme, déjà religieuse, qui entendit un jour la voix de Dieu lui demandant d'aller œuvrer pour lui auprès des plus pauvres en Inde. Cette rencontre a été si bouleversante que Mère Teresa a répondu immédiatement dans la foi, elle qui avait déjà répondu à un premier « appel » en quittant sa Pologne natale pour partir enseigner en Inde. Ainsi, elle a tout quitté pour fonder ses premiers orphelinats en Inde à Calcutta, à une époque où rien n'était moins évident. Bien sûr, tout le monde a entendu parler de son œuvre mais ce qui est bien moins connu, c'est qu'à la suite de cette expérience, Mère Teresa aurait vécu dans une perpétuelle « nuit obscure de la foi », sans aucune consolation spirituelle selon le vocabulaire catholique, dans le doute permanent sur ce qu'elle devait entreprendre mais ne remettant jamais en question sa rencontre fondatrice avec Dieu.

Je partage ce souvenir car je trouve bouleversante cette idée que Mère Teresa ait supporté tant de misère et de déréliction toute sa vie durant et que, d'après cette biographie, cette seule expérience ait été si forte, si totale qu'elle ait pu la soutenir durant dans son existence semée d'épreuves tant matérielles que spirituelles. Je suis saisie par l'impact de ces quelques minutes sur le désir de cette femme, témoignant d'un « ailleurs du désir » ou bien d'un « au-delà du désir », au-delà du principe de réalité et du principe de plaisir.

Des années plus tard, je m'aperçois, au fil de mes lectures, que nombreux sont les mystiques qui ont alternés extases exquises et épreuves de déréliction insupportables autrement appelées « nuit de l'esprit » en référence à saint Jean de La Croix. D'autres témoignent même avoir été opprimés par le diable, à l'instar du saint Curé d'Ars, pour ne citer que lui.

[1] Pour l'écriture de cette thèse, nous avons globalement choisi la neutralité universitaire du « nous » mais lorsque le sujet traité demande une implication plus personnelle, l'engagement de ma propre subjectivité, le « je » sera employé.

Une oscillation entre les deux états, entre les ténèbres et la lumière semble donc possible, au-delà des aprioris. Il importe donc d'envisager de nouer les faits mystique et démoniaque comme les deux faces d'une même médaille et d'envisager leur devenir dans notre société contemporaine. Pour cela, il convient de préciser tout d'abord ce que recouvre le terme de mystique et en quoi le destin de la mystique, comme celui du démoniaque s'entrecroisent dans l'histoire comme dans le monde des idées.

Ces notions nous permettront de mettre à l'épreuve, dans la dernière partie, l'hypothèse que nous posons d'une oscillation entre position mystique et position démoniaque permise par la topologie de l'appareil psychique, permettant au sujet de dialectiser son désir.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

a- Le concept de mystique

Traditionnellement, le terme de mystique était tout d'abord un adjectif faisant référence à quelque chose de caché, mais de progressivement, le sens s'est étendu pour faire référence « au non évident, à l'invisible[1]. » La mutation de l'adjectif en substantif s'est amorcée au XVI e avec l'apparition d'un nouveau type de discours articulant un nouvel espace de savoir[2].

Aborder la mystique et son pendant, le démoniaque, place notre objet de recherche au carrefour du multiple. Sur un plan psychopathologique, Pierre Janet a classé, parlant de Thérèse d'Avila et des autres « vraies mystiques », ces sujets comme des cas de délires mystiques[3]. Freud quant à lui, considérait la religion comme une illusion mais se garda bien de se prononcer au sujet de la mystique[4], ne l'évoquant que de façon elliptique dans *Résultats, idées, problèmes* où il écrit que la « Mystique (est), l'obscure autoperception du domaine en dehors du moi, du ça[5]. » En somme, il perçoit l'expérience mystique comme « la déconstruction du « je » comme instance autonome, déconstruction qui donne à éprouver une union diffuse avec le tout, dans une résurgence de l'archaïque[6]. » Une autre position plus transversale pourrait être celle d'Antoine Vergote, psychanalyste et théologien, qui discerne, d'une part une mystique relevant d'un désir libérateur, et, de l'autre, « une mise en scène divine d'un scénario inconscient ». Jacques Arènes, psychologue et psychanalyste, repère en la mystique une voie inédite pour traiter la souffrance psychique par le « travail du religieux ». La souffrance devient alors objet de création et la mystique le lieu de « résolution de la conflictualité névrotique, ou de la souffrance narcissique[7]. »

Ces différentes approches semblent donc montrer qu'il est peu pertinent de penser la mystique en terme de véracité ou bien de pathologie[8]. Ainsi, établir une définition univoque de la mystique serait bien péremptoire tant elle est avant tout une affaire de désir, et d'un désir comme tel impossible de faire Un avec son Dieu. Nous retiendrons donc plutôt l'idée que le mystique serait celui ou celle possédant une énonciation particulière dans son adresse à l'Autre. Cette relation est caractérisée par la présence-absence de Dieu, terme que l'on a presqu'envie

[1] ARENES. J, *Croire au temps du Dieu fragile : Psychanalyse du deuil de Dieu*, Paris, Le Cerf, 2012, p. 64.
[2] CERTEAU. M, *La fable mystique,* Paris, Gallimard, 1987, pp. 28-29.
[3] JANET. P, *De l'angoisse à l'extase*. (1926), Paris, Alcan. Réédité par la Société Pierre Janet en 1975.
[4] ARENES. J, « Psychopathologie du mysticisme et travail du négatif », *Adolescence*, 2008/1 (n° 63), pp. 101-116.
[5] FREUD. S, « Résultats, idées problèmes » *Résultats, idées, problèmes, II,* (1938), Paris, PUF, 1985, pp. 287-288.
[6] ARENES. J, « Psychopathologie du mysticisme et travail du négatif », *op. cit*., p. 103.
[7] *Ibid.* p., 105.
[8] *Ibid*. p., 102.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d'holophraciser tant l'une ne va pas sans l'autre. D'ailleurs Michel de Certeau disait qu' « est « mystique » le tiers absent qui conjoint deux termes disjoints[1]. » Le discours mystique s'inscrit dans cette tension que l'oxymore décrit le mieux : « cruel repos » ou bien « obscure clarté ». Les tropes, ou unités élémentaires du discours mystique, sont caractéristiques de ce discours et sont des façons de parler ou des figures grâce auxquelles on attribue à un mot une signification qu'il n'a pas dans son acception première. Il s'agit donc d'un sens figuré[2]. En termes lacaniens, le discours mystique est donc un discours troué qui met le sujet en rapport avec l'Autre barré : le signifiant et le sens n'ont pas de prise dessus, ce qui exacerbe le sentiment d'altérité radicale de la personne avec son Dieu. C'est pourquoi Lacan précise que pour lui, « Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement qu'ils l'éprouvent mais qu'ils n'en savent rien[3]. » C'est en cela que la mystique est une expérience du réel, tout comme la possession. Il y a là un point essentiel qui les rejoint : la mystique comme la possession sont une affaire d'éprouvé et l'éprouvé, c'est une question de corps[4].

En cela, Jean-Daniel Causse, psychanalyste et théologien affirme, à la suite de Michel de Certeau, que le corps est au cœur de l'expérience mystique[5]. En tant que telle, la mystique est le plus pure de l'extime : l'intime de soi est tout à coup hors de soi dans une adresse à l'Autre, le dedans est au dehors. Ainsi la mystique nous apprend que ce qui fait le corps de chacun est l'étranger par excellence. Nous retrouvons l'*unheimlich* freudien.

Le mystique met à l'épreuve son corps qu'il va dépouiller dans la même mesure que son moi, radicalement. C'est une opération qui consiste à donner un autre statut à la perte, analogue au mouvement de la kénose[6]. Quand on a perdu tout ce que l'on croyait avoir, alors apparaît ce que l'on n'a pas, le manque impossible à combler, ce qui ouvre sur un autre rapport au désir. « De faire du manque ce que l'on n'a pas, permet d'engendrer un corps de quelque chose que l'on n'a pas, un corps, un corps vivant, un corps désirant, un corps productif[7]. » Nous

[1] CERTEAU. M, *La fable mystique*, *op. cit.*, p. 112.
[2] CERTEAU. M, *op. cit.,* p. 197.
[3] LACAN. J, *Le Séminaire, livre XX,* « Encore » (1972-1973), Paris, Le Seuil, 1975, p. 71.
[4] *Ibid* , « Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien »
[5] CAUSSE. J-D, https://www.youtube.com/watch?v=9vRgjKVpYUI le 9/2/ 2018.
Conférence-midi du CERUM. Présentée le 19 septembre 2012.
[6] « La kénose est un terme de théologie chrétienne ayant pour origine l'expression grecque utilisée par Saint Paul (Ph 2,7) pour signifier le dépouillement du Christ. (…) La kénose désigne le fait, pour le Fils, tout en demeurant Dieu, d'avoir abandonné pour son Incarnation tous ceux des attributs de Dieu qui l'auraient empêché de vivre la condition ordinaire des hommes. » Définition de l'encyclopédie catholique *théo*, Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1989, p. 683.
[7] *Ibid*.

retrouvons là la dimension créatrice de la mystique, en tant que son travail « consiste à perdre quelque chose de son propre corps pour que naisse un texte, un corps-pour-l'autre[1]. »

C'est donc de ce dépouillement radical que va émerger la place de l'Absent autour duquel va se structurer tout le christianisme : ce dernier « s'est institué sur la perte d'un corps-perte du corps de Jésus, doublée de la perte du « corps » d'Israël, d'une « nation » et de sa généalogie[2]. » Et cette privation inaugurale de corps « ne cesse de susciter des institutions et des discours qui sont les effets et les substituts de cette absence : corps ecclésiastiques, corps doctrinaux[3]. » Enfin, au bout du compte, Certeau interroge : « Comment « faire corps », à partir de la parole ?[4] »

Ainsi, il s'agit d'envisager ici la mystique non pas sous le biais d'une doctrine ou bien d'une spiritualité, mais plutôt de l'aborder comme une énonciation particulière, une structure de discours, « un nouvel art de parler[5] » et c'est en cela que Certeau la travaille comme un langage[6] et qu'il « déthéoligise » le discours spirituel, qualifiant de « fable » la mystique[7]. Les écrits du père jean-Joseph Surin, l'exorciste de sœur Jeanne des Anges lors de l'épidémie de possession de Loudun, sont à ce titre très éclairants. Son texte peut être compris comme « un ensemble structuré qui vise à manifester un absent nécessaire et pourtant impossible à placer comme tel dans l'énoncé[8]. » Dans son œuvre, Surin nomme Dieu mais le pose également comme « caché ». « Aussi faut-il examiner la nature de « discours mystique » qui articule le *dit* sur le *non-dit,* ou qui peut-être vacillant de l'un à l'autre, ne fait rien d'autre que de juxtaposer des propositions contradictoires[9]. » Ce qui amène cette question : le discours mystique est-il possible ou bien faudrait-il reconnaître une impuissance à tenir ce type de discours[10] ? Un impossible à dire, un indicible ?

In fine, nous laisserons à Michel de Certeau le soin d'esquisser magistralement le portrait d'un mystique : « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est *pas*

[1] CERTEAU. M, *La fable mystique*, *op. cit.*, p. 260.
[2] *Ibid.,* p. 109.
[3] *Ibid.,* p. 110.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid*., p.12.
[6] SALIN. D, « Michel de Certeau et la question du langage », *Recherches de Science Religieuse*, vol. tome 104, no. 1, 2016, pp. 33-51
[7] *Ibid*., p. 36
[8] CERTEAU. M, *Le Lieu de l'Autre, Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2005, p. 51.
[9] *Ibid*.
[10] *Ibid*.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

ça, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela*. Le désir crée un excès[1]. »

Dans ce prolongement, nous postulons la possession comme un discours, à ceci près que celui de la mystique s'organise autour d'un trou, d'une absence, d'une perte, tandis que la possession, en son envers, est plutôt de l'ordre de la saturation et de l'omniprésence de l'objet. Ceci peut nous donner une orientation dans la cure d'un sujet possédé, celle de tenter de décompléter ce discours pour y précipiter la jouissance qui y est enchaînée.

Par ailleurs, dans la mystique, l'Autre est nécessaire et manquant[2] tandis que dans la possession, l'Autre est omniprésent et subi. Enfin, la question du corps est évidemment transversale dans les deux cas, possession comme mystique. Néanmoins, dans la possession il n'est pas question d'une érotique[3] au sens du caché/dévoilé, présence/absence, marqué par un « ce n'est pas cela », toujours insuffisant et inadéquat[4]. Ce n'est pas un corps érotique, libidinal, dont il est question dans les grands cas de possession mais bien plutôt d'un corps « pure substance jouissante ».

Il n'est donc pas absurde de penser la possession comme l'envers de la mystique. D'ailleurs, dans le *Séminaire VII*, « L'éthique », Jacques Lacan aborde toute une série de scènes où la jouissance mystique vient s'associer avec quelque chose de l'ordre de l'horreur, de l'abjection et du déchet[5]. Lacan parle d'un « extrême des mystiques[6] » qui a tenté de « forcer les portes de l'enfer intérieur[7] ». Divin et diabolique partagent ainsi une frontière très ténue, comme cela sera approfondi plus loin sur un plan psychanalytique.

[1] CERTEAU. M, *La fable mystique, op. cit*., p. 411.
[2] CERTEAU. M, *Le Lieu de l'Autre, Histoire religieuse et mystique, op. cit*., p. 53.
[3] CERTEAU. M, *La fable mystique, op. cit*., p.12.
[4] CAUSSE. J-D, *op. cit*.
[5] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre VII*, « L'éthique de la psychanalyse » (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986, p. 221.
[6] *Ibid*. p., 220.
[7] *Ibid.* p., 221.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Mais Encore, une dernière remarque s'impose. Ces vues kaléidoscopiques sur le diable à travers le temps et la culture forcent à constater que son visage, s'il ne disparaît pas, est néanmoins de plus en plus déguisé et peu reconnaissable comme tel sur la scène sociale. Une hypothèse que l'on peut formuler tient, comme on peut s'y attendre, essentiellement au développement des sciences et au rationalisme. Néanmoins, cet apparent déclin de l'imaginaire démoniaque ne tient-il pas également d'une méfiance vis-à-vis du surnaturel qui s'y attache ? Cet infléchissement du diabolique n'aurait-il pas d'autres racines plus profondes ? En effet, il est pertinent de le mettre en lien avec le crépuscule des mystiques[1] : Une exacerbation d'une mystique radicale à la fin de la Renaissance conduisit par la suite le clergé à adopter une attitude de défense parfois farouche vis-à-vis de la question mystique, et plus largement du surnaturel, donc, du démoniaque. Par conséquent il importe de comprendre les ressorts de cette querelle du pur amour qui anima les théologiens de la fin du XVIIe car elle participe, dans son fond, au débat autour du caractère pathologique de la mystique[2] et du démoniaque. Par ailleurs, ce mouvement, par les effets de subjectivation du religieux qui en découle, a eu pour effet de sortir le spirituel de son carcan théologique et religieux, « ce qui amena certains spirituels à se mettre sur les voies d'une psychologie non dite[3] », d'une laïcisation de l'intériorité.

[1] COGNET. L, *Crépuscule des mystiques* (1958), Paris, Desclée, 1995.
[2] ARENES. J « Psychopathologie du mysticisme et travail du négatif », *op. cit.,* p. 103.
[3] *Ibid.,* p. 61.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

b- Le déclin de la mystique

Le « mouvement mystique » est une « protestation silencieuse » à contextualiser dans la période du XVIIe siècle qui vit l'émergence d'un ordre nouveau caractérisé par l'avènement sujet, dans le droit fil du cogito de Descartes[1]. « Dans le domaine politique, c'est le siècle de la montée de l'absolutisme et de la raison d'État, et, du point de l'histoire des idées, de la mise en place de l'utilitarisme et du rationalisme, qui trouveront leur véritable expression au siècle suivant[2]. » La mystique, tout comme la possession en somme, sont venus s'ériger contre le discours établi : rationaliser, rentabiliser, optimiser, étaient les nouveaux enjeux de ce siècle. Les mystiques se seront dressés contre cette tendance en défendant des valeurs contraires, de perte, de gratuité[3]. « La jouissance s'oppose ainsi à la connaissance comme la figure du simple, du pauvre ou de l'ignorant, s'oppose à celle du docte, comme pouvant avoir une connaissance plus réelle et profonde de Dieu que dans l'approche par le savoir[4]. »

C'est dans ce contexte particulier que la querelle du pur amour a éclaté. Avec d'un côté les défenseurs d'un amour de Dieu sans calcul et soutenant la doctrine du quiétisme qui tend à l'extinction du moi[5], et de l'autre, ses détracteurs. Les enjeux théologiques au fondement de cette querelle étaient énormes, « puisque ce sont les voies et les moyens du Salut qui sont interrogées[6]. »

C'est la question de la jouissance qui fait finalement débat ici, en tant qu'elle serait *frui* ou *uti*. *Frui* désigne, depuis Augustin, un certain rapport entre le moi et la chose, *res*[7]. « Nous pourrions dire que c'est le « saisissement » du moi par la chose[8]. » La jouissance comme *frui* fait de Dieu la référence suprême de la jouissance par laquelle l'homme est attaché à Dieu non pas dans un acte de possession mais au contraire, d'assomption dans l'être[9]. *Frui*, c'est donc « avoir Dieu », être en participation avec lui et entrer dans béatitude qui mène au repos, *quies*, ce qui sera un point central dans le débat sur le quiétisme[10]. La jouissance comme *uti*, se sert de Dieu comme d'un moyen pour accéder au bonheur puis à la béatitude. « L'utilité étant

[1] ARENES. J, *Croire au temps du Dieu fragile : Psychanalyse du deuil de Dieu*, *op. cit.*, p. 63.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.*
[5] RIBOT.T, « L'idéal quiétiste », *in Journal de psychologie normale et pathologique*, 1915, p. 440.
[6] ARENES. J, *Ibid.,* p. 65.
[7] LE BRUN. J, *Le pur amour, de Platon à Lacan*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 69.
[8] *Ibid.* p., 69.
[9] ARENES. J, *Ibid.,* p. 66.
[10] LE BRUN. J, *Le pur amour, de Platon à Lacan, op. cit.,* p. 70

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

l'usage des biens offerts par la Providence divine[1]. » *Uti* et *frui* sont donc à penser ensemble, en raison d'une forme d' « utilité », dans toute jouissance, *frui.* Dans le *Frui*, l'utilité est cependant seconde – en une forme d'après coup – et ne constitue pas l'origine du désir. Néanmoins c'est la tension entre ces deux termes qui sera au cœur de la querelle du pur amour au XVIIe siècle.

Ainsi le quiétiste défend le désintéressement de l'amour et des récompense éternelles où « Dieu n'est aimé que parce qu'il est Dieu[2]. » Une femme, Madame Guyon fut un des grands porte-paroles de cette voie spirituelle, notamment grâce à la publication de son œuvre *Les Torrents* qui fut écrite entre 1683-1684. Cet ouvrage prône une voie passive d'abandon à Dieu « qui ne réserve rien, ni mort, ni vie, ni perfection, ni salut, ni Paradis, ni Enfer[3] », l'âme « aussi indifférente d'être toute une éternité avec les démons qu'avec les anges[4]. » Il s'agit de défendre un amour pur, donc désintéressé, non égoïste, dépouillé de tout enjeux personnel. Cet ouvrage trouve son inspiration dans le *Traité de l'amour de Dieu* (1616) de Saint François de Sales qui défendait pareille thèse et nourrit à son tour la pensée de Fénelon, percepteur alors à Versailles du petit-fils de Louis XIV. Il reprit cette doctrine dans *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697) dans laquelle il travaille la notion de la nature parfaite de l'amour de Dieu pour les hommes. C'est alors que Fénelon, après des années de cheminement intérieur, découvrira l'acte ultime des mystiques en la supposition impossible : si par impossible, Dieu condamnait un homme qui l'a aimé, ce dernier devrait, en dépit de cette condamnation et la perte de toute récompense possible, ne jamais cesser d'aimer son Dieu d'un amour parfait, pur et désintéressé[5].

En somme «Fénelon condamne l'assimilation de la grâce au plaisir et l'univocité du plaisir considéré comme instinctif et aveugle[6]. » Pour en répondre, l'âme se doit d'être « patiente dans l'état passif », se mettant ainsi « le comble à sa passiveté » en devenant « passivement active (…) souple à toutes les actions que Dieu lui donnera[7]. »

[1] *Ibid.,* p 71.
[2] *Ibid.,* p. 118.
[3] Mme GUYON. *Les Torrents et Commentaire au Cantique des cantiques de Salomon* (1763-1764), Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 146.
[4] *Ibid.,* p. 150.
[5] LE BRUN. J, *op. cit*., p. 127.
[6] *Ibid.,* pp.127-128.
[7] FENELON, *Correspondance* TII, p. 122

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Il y a ici lieu d'opérer une distinction entre passiveté et passivité car c'est, entre autre, la confusion de ces termes qui conduira à la condamnation de la doctrine de Fénelon par Bossuet. La passivité est absence d'action tandis que « la passiveté caractérise un acte dont l'agir est intimement blessé d'un pâtir parce que la volonté « propre » y est abolie : l'âme agit ou pâtit indifféremment, sans propriété, et ne souffre rien « pour elle-même »[1] ». Il sera reproché aux quiétistes un abandon des pratiques religieuses et une trop grande abdication de soi. Finalement, le quiétisme sera jugé comme hérésie en 1687. Fénelon et Madame Guyon seront condamnés par le pape Innocent XII en 1699. Une crise de la mystique s'en suivit, ce que Louis Cognet a appelé le crépuscule des mystiques[2]. Par conséquent, « L'irrationnel de la mystique sera un objet de méfiance pour plusieurs siècles[3]. » mais aussi plus largement la question du surnaturel, ce qui englobe donc le diabolique.

Par ailleurs, il est passionnant de souligner que cette « déroute mystique » est survenue à l'aurore du siècle des lumières, dans une période de bouleversements sociétaux et ecclésiaux intenses. A cet égard « L'ambition d'une radicalité chrétienne se dessine sur un fond de décadence ou de « corruption », à l'intérieur d'un univers qui se défait et qu'il faut réparer. Elle répète dans l'expérience biographique tout le vocabulaire de la Réforme ecclésiale : la division, les plaies, la maladie, le mensonge, la désolation, etc. Les corps individuels racontent l'histoire des institutions du sens[4]. » Somme toute, le mystique comme le possédé interprètent dans leur corps et dans leur âme la société dans laquelle ils vivent. C'est en cela que cela nous intéresse aujourd'hui, au XXIe siècle. Que nous disent ces phénomènes « en marge » de notre modernité ? C'est cette question qui sera abordée dans la dernière partie.

[1] LE BRUN. J, *op. cit.*, p. 153.
[2] COGNET. L, *Crépuscule des mystiques : Bossuet, Fénelon,* (1958), Paris, Desclée, 1995.
[3] ARENES. J, *Croire au temps du Dieu fragile : Psychanalyse du deuil de Dieu*, *op. cit.*, p. 73.
[4] CERTEAU. M, *La fable mystique, op. cit*., p. 25.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Pour résumer, le XVIIe siècle a vu l'émergence de la conscience individuelle et en parallèle un mouvement d'intériorisation de la foi en rapport avec une subjectivation de la croyance en Dieu. En effet, au Moyen-Âge, la question du salut était pensée collectivement mais dans la suite des Lumières, le discours mystique – concomittant de l'investigation du monde externe par le paradigme des sciences – a conduit l'homme à s'envisager seul dans sa possibilité d'être damné. C'est devenu une question si personnelle que Luther, pour ne citer que lui, en est devenu presque devenu fou. Le face à face avec Dieu est devenu essentiel à mesure que la personne fut érigée comme une valeur en soi avec en parallèle, l'assomption du sujet. Néanmoins, dans la querelle qui opposa Fénelon et Bossuet, c'est finalement le rapport au religieux le plus dogmatique qui l'emporta avec l'Aigle de Meaux[1]*. Il s'en suivit une spiritualité marquée par un rapport au divin plus abstrait, moins charnel qui impacta la mystique comme le démoniaque, en les enrobant d'une aura de suspicion.*

Tout bien considéré, les conséquences de la défaite de Fénelon et de ce recul de la mystique marquèrent le commencement d'un long processus de laïcisation de l'espace interne. La suite est telle que nous la connaissons ; les phénomènes mystiques et diaboliques seront progressivement pris en charge par la médecine et psychiatrisés, tandis que le surnaturel sera de plus en plus marginalisé[2].

[1] Surnom donné par Voltaire à Bossuet.
[2] ARENES. J, *Croire au temps du Dieu fragile : Psychanalyse du deuil de Dieu*, *op. cit.*, p. 72.

En conclusion de cette seconde partie, il était donc crucial de faire ce patient détour par la culture dont nous sommes tous pétris car, « Pour comprendre la place qu'il (le diable) tient aujourd'hui dans notre univers mental, dans notre imaginaire au sens où les représentations engrangées par un individu influent sur ses actions, il me fallait retrouver toutes ses traces[1]*. » Ainsi, cette revue de littérature permet de problématiser la figure du diable qui, bien que protéiforme, met en exergue quelques grandes idées. La première étant que le diable est un opposant mais aussi un allié de Dieu, et qu'à ce titre, ces deux figures doivent être pensées ensemble. De même, « le prince des démons » peut se montrer tour à tour destructeur pour l'homme, comme source de créativité puisque nous avons mis en évidence que Satan a été non seulement le moteur de nombre de changements de société, mais aussi, un « artisan de l'intériorité », un facteur déterminant dans l'avènement de la notion de personne, puis de celle de sujet. Par ailleurs, la possession comme la mystique sont avant tout une position discursive, c'est-à-dire une voi(e/x) pour tenter de dire l'impossible, tout au moins pour le mi-dire. Cette position discursive est néanmoins particulière, puisqu'elle approche les impasses de la signification. L'hypothèse de Certeau est, par exemple, que l'expérience féminine de la mystique résiste à la destruction des discours théologiques qui « tenaient la présence pour la venue du Logos ». Pour ces femmes, la Présence se détache du Verbe. « Jusqu'au « pur amour » de Madame Guyon, c'est un écho de voix dans un « sommeil » de l'esprit, une vigilance diffuse à des rumeurs sans nom, un in-fini d'Autre dont les certitudes, nuits du corps, n'ont pas plus de repères dans les signifiants*[2]*. » Le discours mystique rejoint là, en quelque manière, les signes de la possession. Si le corps parle, il s'agit plutôt d'une parole sans nom, exprimant le désarroi des signifiants.*

Enfin, nous relevons « l'aspect fort méconnu de la valeur heuristique du fait religieux, – mystique *et* démoniaque – en tant que levier d'investigation ayant participé à la genèse du savoir psychopathologique en France[3]. »

Le diable est donc une figure ambivalente, nous dirions même qu'il endosse ce rôle délicat de porter notre propre ambiguïté. La penser en lien et même comme l'envers de la mystique nous parle de ce que nous vivons chacun à un niveau infra clinique. Tout compte fait,

[1] MUCHEMBLED. R, *Une histoire du diable, op. cit.,* p. 355.

[2] CERTEAU. M, *La fable mystique, op. cit*., p. 15.

[3] GUMPPER. S, « Artaud ou l'artifice d'une fidélité hérétique » Cet article dans sa version initiale a fait l'objet d'une communication orale, sous le titre « Çatan, artifice du malin ? », au colloque Visages du démoniaque organisé le 11 mars 2018 à l'Institut Elie Wiesel (Paris), auquel participaient également René Heyer, Anne Juranville, Claude Aziza, Sandrine Szwarc, Franklin Rausky et Paul-Laurent Assoun.

nous pressentons déjà ce que nous développerons plus loin dans la partie clinique de ce travail, à savoir que le diable se fait l'interprète de la division du sujet. Mais avant d'aborder ce point, une pièce essentielle du puzzle reste manquante, celle du corpus théologique. En effet, l'objet d'étude « possession », ne peut-être cerné avec sérieux sans tenir ensemble toutes les arêtes de ce même édifice.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

III- Théologie chrétienne et possession

Il est essentiel de retenir que la possession démoniaque telle que l'on l'entend aujourd'hui, est à lire en parallèle avec les écrits bibliques, que ce soit d'un point de vue théologique ou bien même psychopathologique, avec les manifestations cliniques des sujets possédés tel qu'Achille nous l'a montré.

Pour ce faire, nous proposons, dans une première partie, de relever succinctement les différents textes qui abordent la question des démons et de leur emprise sur les personnes. Nous déplierons alors certains passages particulièrement éclairants. Ceci permettra d'aborder la question du mal d'un point de vue théologique à partir du récit biblique de la Genèse. Des notions de théologie de la maladie seront alors introduites en nous appuyant plus particulièrement sur le travail de Jean-Claude Larchet[1], un théologien orthodoxe.

Puis nous verrons que la démonologie a beaucoup évoluée au cours des siècles depuis les écrits néotestamentaires, jusqu'à presque faire taire sa voix, tant elle a été essoufflée par les discours psychiatrique, psychanalytique ou bien tout simplement par le rationalisme scientifique des deux derniers siècles. C'est pourquoi il est impossible d'étudier une théologie d'aujourd'hui sans en passer par celle des temps plus anciens. Aussi nous préciserons la doctrine démonologique de Saint Thomas d'Aquin (1224-1274) et son *Traité sur le mal* de 1272. Les points de vue de Saint François d'Assise et de Saint Antoine de Padoue seront aussi abordés. Ainsi sans vouloir réaliser une étude exhaustive de l'évolution de la démonologie au cours des siècles, les plus anciennes sus-mentionnées seront donc à mettre en perspective avec les points de vue contemporains, si contrastés soient-ils, dans une seconde partie.

A ce sujet, nous informons le lecteur que nous nous appuierons, avec la permission expresse de l'auteur, particulièrement sur le travail du père Jean-Baptiste Golfier dans sa toute récente thèse en théologie *Le diable, étrange serviteur de Dieu pour le salut des hommes. Tactiques du diable et divine guérison chez Saint Thomas d'Aquin.* Enfin si l'on s'ancre dans l'aujourd'hui, nous verrons que la question du diable n'a jamais autant divisé l'Eglise. Le

[1] LARCHET. J-C, *Théologie de la maladie*, Paris, Cerf, 2001.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Professeur Ratzinger a qualifié, dans une note de 2014[1], le diable de « non-personne ». Certains exorcistes interprètent ceci comme le refus de sa qualité d'être personnel. Puis le 31 mai 2017, tout récemment, une déclaration au quotidien espagnol *El Mundo* du nouveau supérieur de la Compagnie de Jésus (les Jésuites), le Père Arturo Sosa, a suscité de vives réactions. Il s'est en effet exprimé en ces termes : « Nous avons créé des figures symboliques, comme le diable, pour exprimer le mal[2]. » Autrement dit, le diable serait une figure symbolique construite par l'homme pour rendre compte du mystère du mal.

Si ce point de vue a créé une si grande polémique, c'est bien parce qu'il va à l'encontre de celui du Pape François, jésuite lui aussi, et chef de l'Église catholique. En effet, dans une allocution du 30 octobre 2014, il a parlé ainsi : « À cette génération, et tant d'autres, on a fait croire que le diable est un mythe, une image, une idée, l'idée du mal. Mais le diable existe et nous devons lutter contre lui. C'est ce que dit saint Paul, ce n'est pas moi qui le dit. Mais pourtant, nous n'en sommes pas vraiment convaincus. »

Ainsi, aujourd'hui, dans notre monde moderne, nombre de religieux voient dans la figure du diable, un symbole, une figure allégorique du mal, d'autres, comme le théologien protestant Paul Tillich, une figure de la négativité à l'œuvre dans la culture et qui parle du démonique comme de la figure métaphysique du destructeur de formes, principe quasi impersonnel dont l'action dont l'action, en dialectique de négativité avec le divin, se déploie d'une manière similaire au couple Eros-Thanatos dans la problématique freudienne[3].

Un autre théologien encore, comme Joseph de Tonquédec (1868- 1962), ancien grand exorciste du diocèse de Paris, n'hésita pas à affirmer que « Sans doute, un tel comportement (celui de la possession) est supporté par une doublure plus ou moins épaisse et profonde de phénomènes psychologiques correspondants[4]. » En effet, fort d'une grande érudition dans le domaine psychiatrique et psychanalytique, Joseph de Tonquédec s'efforça d'offrir des critères de discernement propres à différencier la possession de « symptômes pathologiques souvent confondus avec ceux de l'action diabolique[5]. » Cet ouvrage, qui aura fort marqué le monde de l'exorcisme en son temps, sera lui aussi abordé en détails. La dernière partie abordera la

[1] Commission doctrinale de la Conférence des évêques de France, « À propos diable et de son pouvoir » *Note doctrinale n°13*, 23 novembre 2014.
[2] LUTAUD. B, « Le diable existe t-il ? », *Le monde des religions*, édition du 30/08/2017 (n° 85).
[3] TILLICH. P, « Le démonique », *La dimension religieuse de la culture* (1920), trad. J. P. Le May, Paris, Cerf, 1990, p. 131.
[4] TONQUEDEC. J, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1938, p. 9.
[5] *Ibid.,* p. 16.

question de l'exorcisme dans l'Église actuelle, de la théorie…à la pratique.

Ainsi, il sera question de spiritualité dans cette troisième partie. Comment peut-on la définir ? En tant qu'elle s'oppose à la matérialité et se rapportant, comme son nom l'indique, au domaine de l'esprit ? Mais alors on peut légitimement se demander ce qu'un « psy » (psychanalyste, psychologue ou psychiatre) peut bien en dire. Pourtant, certains analystes en ont parlé[1].

Freud, qui a toujours qualifié la psychanalyse de science et qui ne manquait pas d'énoncer son athéisme, a pourtant abordé la question de la spiritualité dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste.* Il en a donné cette définition : « L'homme se trouva conduit à reconnaître d'une façon générale les pouvoirs « spirituels » (*geistige*), c'est-à-dire les pouvoirs qui ne peuvent être appréhendés par les sens (*Sinner*), notamment la vue, mais qui exercent des effets indubitables, voire d'une extrême puissance. Si nous pouvons nous fier au témoignage de la langue, c'est l'air en mouvement qui fournit le modèle de la spiritualité, car l'esprit (*Geist*) emprunte son nom au souffle du vent (*animus*, *spiritus*, en hébreu *rouach*, souffle). Cela signifie du même coup la découverte de l'âme (*Seele*) comme principe spirituel (*geistige*) au sein de l'individu[2]. » Toujours dans cette œuvre, un peu plus loin, il évoque le progrès spirituel de l'humanité qu'il situe à la sortie du matriarcat et donc avec l'avènement de la paternité. Il l'énonce ainsi : « On croit percevoir encore dans l'Orestie d'Eschyle l'écho de cette révolution. Mais ce passage de la mère au père caractérise en outre une victoire de la vie de l'esprit[3]. » Effectivement, se poser comme père est indépendant de la question biologique. *Mater certissima est, pater semper incertus est*. Néanmoins aujourd'hui, cette affirmation est à moduler car la mère n'est plus réellement *certissima*, avec la possibilité des manipulations du vivant opérées par la médecine préimplantatoire. La parentalité, et donc la société, en deviendront-elles, à suivre Freud, de plus en plus spirituelles ? C'est une hypothèse très intéressante qui mériterait une autre thèse.

[1] Ce développement s'appuie sur l'ouvrage de Jean Allouch *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel, Réponse à Michel de Foucault*, Paris, EPL, 2007.
[2] FREUD. S, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939)*,* Paris, Gallimard, 1986, p. 58.
[3] *Ibid.*, p. 180-181.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Jacques Lacan envisage, quant à lui, une spiritualité qui, contrairement à saint Paul, n'oppose pas la lettre (qui tue) à l'esprit (qui vivifie)[1]. Les deux sont à tenir ensemble, la lettre, c'est-à-dire, le mot d'esprit, comme son nom l'indique, ayant trait à la spiritualité[2]. En effet, dans le Séminaire *Les formations de l'inconscient* (1957-1958) il avance qu' « Il convient de laisser à l'esprit toutes ses ambiguïtés, jusques et y compris l'esprit au sens large, cet esprit qui sert évidemment trop souvent de pavillon à des marchandises douteuses, l'esprit du spiritualisme. Mais la notion de l'esprit n'en a pas moins un centre de gravité, qui gît pour nous dans l'esprit au sens où l'on parle d'un homme spirituel et ce, bien qu'il n'ait pas excessivement bonne réputation. L'esprit, nous le centrerons sur le trait d'esprit, c'est-à-dire sur ce qui paraît en lui le plus contingent, le plus caduc, le plus offert à la critique. Il est bien dans le génie de la psychanalyse que de faire des choses comme cela (…)[3] » Un peu plus tard, en 1966, il qualifie l'inconscient de « spirituel », en réponse à un article qualifiant l'inconscient de monotone : « (…)l'inconscient me paraît non seulement extrêmement particularisé, plus encore que varié, d'un sujet à un autre, mais encore très futé et spirituel, puisque c'est justement là que le mot d'esprit a révélé ses véritables dimensions et ses véritables structures[4]. » En somme, comme nous l'avons vu avec la question du désir chez le Golem de Prague, comment sans la lettre, l'esprit vivrait-il[5] ? Ainsi, selon Jean Allouch, « selon Lacan, l'expérience de tout un chacun qui en vient à s'adresser à un psychanalyste est non pas psychique mais spirituelle[6]. »

Effectivement, Jean Allouch, reprenant certains échanges avec le philosophe Michel Foucault, défend ouvertement la psychanalyse comme un exercice spirituel[7]. En effet, Foucault, s'appuyant sur le *cogito* de Descartes, a émis cette définition de la spiritualité : « Eh bien, si on appelle cela la « philosophie », je crois qu'on pourrait appeler « spiritualité » la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires

[1] Epître de saint Paul aux Corinthiens (2Co 3,5- 6) :5- Ce n'est pas que de nous-mêmes nous soyons capables de revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous; non, notre capacité vient de Dieu, 6- qui nous a rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit; car la lettre tue, l'Esprit vivifie.

[2] ALLOUCH. J, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel, Réponse à Michel de Foucault*, Paris, EPL, 2007, p. 85.

[3] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre V*, « Les Formations de l'inconscient » (1957-1958), Paris, Le Seuil, 1998, p. 19.

[4] LACAN. J, « Conférence et débat du Collège de médecine à la Salpêtrière », Cahiers du Collège de médecine, 1966.

[5] LACAN. J, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » (1957), *Écrits,* Paris, Le Seuil, 1966, p. 50.

[6] ALLOUCH. J, *op. cit.,* p. 88.

[7] ALLOUCH. J, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel, Réponse à Michel de Foucault*, *op. cit*.

pour avoir accès à la vérité[1]. » Aussi Foucault somme l'analyste de se positionner, du côté spi ou psy et Allouch de renchérir : « N'est-il pas temps, en effet, de dégager explicitement la psychanalyse de cette « fonction psy » où elle s'embourbe, de revendiquer, conformément à la spiritualité antique, la possibilité d'une thérapeutique non psychologique, d'une thérapeutique spirituelle ? Il n'y a aucune raison sérieuse de laisser la thérapeutique spirituelle aux mains des psys de tout poil, ni aucune raison de laisser la spiritualité aux chrétiens ou spiritualistes, voire aux spirites[2]. »

De notre point de vue, si nous devions situer notre recherche, ce serait donc au carrefour du spirituel et du psychologique. Au fond, ces deux champs – du spirituel et du psychologique – fonctionnent en tant que deux discours en tension autour de la possession, voire même s'opposeraient, l'un étant souvent un commentaire de l'autre. Cette mise en commentaire, ce fonctionnement en hors champ d'un discours par rapport à l'autre ne produit pas une forme de syncrétisme ou de confusion. Il permet à chacun des types de discours de repérer ses attentes et ses limites. Ainsi, un point de rencontre est possible entre ces discours, qui permet à l'un et l'autre de communiquer et de s'enrichir mutuellement. Nous pensons que ce point de contact est la notion de spiritualité qui est partagé par ces deux champs que sont la psychanalyse et la théologie. Cette notion, qui n'est pas sans ambiguïtés, Lacan le souligne, peut néanmoins constituer un espace, Freud le soulignait, de « progrès ». C'est dans cette idée qu'une approche théologique est pertinente pour aborder la question de la possession, avec pour vis-à-vis, une anthropologie psychanalytique lacanienne.

[1] FOUCAULT. M, *L'Herméneutique du sujet, cours du collège de France* (1981-1982), Paris, « Hautes études », Gallimard, Le Seuil, 2001, p. 16.
[2] ALLOUCH. J, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel, Réponse à Michel de Foucault, op. cit*., p. 45.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

1- Les écrits bibliques sur le thème de la possession

Pour rappel, le terme de *Satan* viendrait de l'hébreu שָׂטָן (*sâṭân)* qui signifie « adversaire ». Il est connu du grec ancien : Σατᾶν (*Satan*), Σατανᾶς (*Satanás*), de l'araméen (*sāṭānā'*), de l'arabe شيطان (*Šayṭān*). Cette profusion étymologique indique combien la figure du diable est commune à de nombreuses cultures. Une lecture chrétienne de ces traditions religieuses s'impose pour nous qui baignons dans cette culture et l'on sait les problèmes épistémologiques posés, lorsque l'on multiplie, en les effleurant seulement, les approches religieuses[1]. C'est pourquoi il a été préférentiellement choisi de développer le sujet dans une perspective chrétienne et de ne pas les aborder toutes au risque de se perdre dans les spécificités de chacune.

Dans ce que les chrétiens appellent « l'Ancien Testament », si le diable est cité indirectement dès le premier livre de la Genèse, il y est relativement absent, hormis dans le livre de Job, contrairement à nombre de ses apparitions dans les écrits néotestamentaires.

Quant à la possession, dans l'Ancien Testament, elle est évoquée tout d'abord dans le Premier Livre de Samuel[2] dans lequel nous apprenons que « L'Esprit du Seigneur s'était retiré de Saül et un esprit mauvais, venu du Seigneur, lui causait des terreurs[3]. »

Le démon assassin Asmodée tourmente Sara dans le Livre de Tobit[4] : « Il faut savoir qu'elle avait été donnée sept fois en mariage et qu'Asmodée, le pire des démons, avait tué ses maris l'un après l'autre, avant qu'ils se soient unis à elle comme de bons époux. (…)[5]. »

Dans le Nouveau Testament, nous retrouvons quatre passages dans l'Évangile de Marc, un dans l'Évangile de Luc, cinq passages dans les Actes des Apôtres et un enfin dans «la seconde épitre de Paul aux Corinthiens. Dans ces textes, Jésus y délivre le possédé de Gérasa,

[1] Cf. Mircéa ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1975 et la préface de Georges DUMÉZIL, p. 5-9 et l'*Histoire des religions*..., dir. M. BRILLANT & R. AIGRAIN ; *Histoire générale des religions* (sous la direction de Maxime GORCE et Raoul MORTIER), Paris, Librairie Aristide Quillet, 1948, p. 6-20 en particulier.

[2] Bible de Jérusalem, « Premier livre de Samuel », chapitres 16 à 19, Paris, Cerf, 1988.

[3] *Ibid.,* 16, verset 14.

[4] *Bible de Jérusalem*, « Premier livre de Tobit », chapitres 4 à 8, Paris, Cerf, 1988.

[5] *Ibid., 3,* verset 8.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

la fille de la Syrophénicienne, l'épileptique possédé, les possédés muets, la femme courbée, et enfin sainte Marie-Madeleine. Nous reviendrons en détails sur certains de ces passages.

Pour quelques auteurs, comme l'historienne spécialiste des exorcismes, Madame Chave-Mahir, on peut considérer que la lutte contre le mal et donc envers le diable, est la raison même de la venue du Christ dans le monde : « La lutte du Christ contre les démons est la principale de ses actions. La vie terrestre de Jésus et l'ensemble de ses miracles pourraient même se résumer en un long exorcisme : la résistance aux tentations, la guérison de tous les malades et des possédés relèvent tous de la même action de libération du monde de la présence diabolique. Les évangiles offrent un tableau saisissant et fondateur de la représentation de la possession dans la culture chrétienne occidentale[1]. »

Voici la raison pour laquelle nous avons choisi de développer plutôt un passage du Nouveau Testament, celui du possédé de Gérasa. Mais avant cela, nous proposons d'étudier l'épisode bien connu de la Genèse, celui d'Adam et Eve, qui aborde la question du péché originel et donc du mystère du mal, question centrale pour comprendre la possession dans son acception spirituelle. Nous détaillerons également plus avant le livre de Job sous un angle exégétique.

Nous tenterons de relever le pari osé de croiser une approche théologique avec une psychanalyse d'orientation lacanienne car nous pensons que ce corpus théorique offre, sans doute, une des meilleures clés de compréhension du réel qui impacte le corps, réel qui parfois, comme nous le révèle la clinique des personnes possédées, a maille à partir avec le mal.

Ceci dit, il nous semble nécessaire de préciser qu'une question s'est rapidement imposée. Est-il pertinent ou bien licite ou encore fructueux de croiser les approches exégétique et psychanalytique ? Cela ne pose-t-il pas de sérieux problèmes d'herméneutique ? Aussi nous proposons avant d'entrer dans le vif de l'analyse des textes, d'élaborer un peu plus ces questions.

[1] CHAVE-MAHIR. F, *L'Exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e-XIVe siècle)*, « Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen-Âge, 10 », Turnhout, Brepols, 2011, p. 28.

a- Psychanalyse et exégèse, une alliance possible ?

De nombreux psychanalystes se sont frottés, avec plus ou moins de bonheur, aux textes bibliques. Sigmund Freud, bien entendu, le fondateur de la psychanalyse, en tant que juif de tradition, a été pétri par la Bible et a donc écrit sur le personnage de Moïse, tout d'abord avec *Le Moïse de Michel Ange*[1] publié la première fois en 1914, puis entre 1937-1939 dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*[2].

Néanmoins, il est très étonnant de constater que Freud a choisi ses modèles pour construire sa théorie dans les mythes grecs, plutôt que dans la Bible dans laquelle on retrouve le pendant de l'histoire d'Œdipe[3]. Par ailleurs, Marthe Robert[4] relève que Freud aborde les personnages bibliques sans tenir compte des siècles qui les séparent, « tout en gardant une méfiance tenace à l'égard de ces récits dans lesquels il soupçonne un mélange d'historicité et de mythologie[5] ».

Plus proche de nous, Françoise Dolto, qui n'a jamais caché son attachement au catholicisme, avec ses *Évangiles au risque de la psychanalyse*[6], nous livre son interprétation de certaines paraboles et n'hésite à faire de Jésus, un enseignant du désir[7]. Si son approche a pu toucher plus d'une personne, nous relevons néanmoins que les précautions nécessaires à la pratique risquée de la psychanalyse appliquée ne semblent pas avoir été respectées. Il en ressort une analyse qui pèche parfois par excès d'interprétation, en raison d'une méconnaissance des problématiques narcissiques de certaines situations bibliques ainsi que son terreau culturel de l'époque. En effet, globalement, les paraboles choisies par Françoise Dolto sont abordées comme des psychodrames[8]. Ceci dit, il faut lui rendre l'hommage qui lui est dû d'avoir, par son travail, comme le souligne Chantal Paisant dans son ouvrage qui explore les liens complexes entre le catholicisme et la Bible[9], contribué « à populariser la distinction entre conscience

[1] FREUD. S, « Le Moïse de Michel Ange », *Essais de psychanalyse appliquée* (1914), Paris, Gallimard, 1933, p. 9 à 40.
[2] FREUD. S, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, (1939*a*), Paris, Gallimard, 1948.
[3] ARENES. J et GIBERT. P, *Le psychanalyste et le bibliste, La solitude, Dieu et nous*, Montrouge, Bayard, 2007.
[4] ROBERT. M, *D'Œdipe à Moïse. Freud et la conscience juive*, Paris, Calmann-Lévy, 1974. Voir le chapitre V.
[5] GUMPPER. S et RAUSKY. F, Dictionnaire de psychologie et de psychopathologie des religions, Montrouge, Bayard, 2013, p. 348.
[6] DOLTO. F, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Tomes I et II, Paris, Le Seuil, Points, 1977.
[7] *Ibid*, Tome II, p. 7.
[8] PAISANT. C, *Les catholiques, la psychanalyse et la Bible. Fabrique d'une alliance paradoxale,* Münste*r,* LIT Verlag, 2017.
[9] *Ibid*.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

religieuse et culpabilité névrotique[1]. »

Mary Balmary, psychanalyste elle aussi, a, quant à elle, croisé les approches biblique et psychanalytique mais en usant d'une autre méthode : en lisant les textes avec un groupe d'exégètes d'une part, et d'autre part, dans leur langue originale tout en tenant compte des apports de la tradition rabbinique, ce qui lui a permis souvent de tenter d'approcher le contenu latent du texte et d'éviter les écueils de surinterprétation que nous venons de mentionner. À cet égard, nous mentionnerons plus loin son point de vue sur la Genèse qu'elle a formulé dans ses ouvrages, *Abel ou la traversée du désert*[2] ou bien encore dans *Le Sacrifice interdit, Freud et la Bible*[3].

D'autres psychanalystes se sont bien sûr, frottés à l'exercice et nous retiendrons plus récemment en 2005, le travail d'un collectif dirigé par un exégète franco-américain André Lacocque dans *Guide des nouvelles lectures de la Bible*[4].

Aujourd'hui, André Wénin, professeur d'exégèse à l'université de Louvain en Belgique, tout comme Marie Balmary, sur le plan de l'herméneutique avec leurs approche « tripolaire » du texte biblique, (usant de l'exégèse narrative, d'une théologie biblique et de psychanalyse)[5], explore, entre autres, à nouveaux frais, ce passage de la Genèse que nous avons choisi, notamment dans l'ouvrage collectif auquel il a participé intitulé *En finir avec le Diable ? Les enjeux d'une figure emblématique du mal*[6].

Enfin, nous notons que la commission biblique pontificale a encouragé, en 1993, une approche multifocale de la Bible et reconnaît en la psychanalyse, une voie possible d'interprétation du texte[7]. Néanmoins la pratique de la psychanalyse appliquée aux textes bibliques, comme nous l'avons brièvement évoqué, comporte des risques, que nous proposons d'explorer avant de nous lancer dans un travail d'interprétation de différents passages bibliques.

---

[1] *V^e congrès international des médecins catholiques, 6-9/07/1951*, Vol. 2, Paris, L'expansion scientifique, 1952, p. 221.

[2] BALMARY. M, *Abel ou la traversée de l'Eden*, Paris, Grasset, 1999.

[3] BALMARY. M, *Le Sacrifice interdit, Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986.

[4] LACOCQUE. A, Collectif, *Guide des nouvelles lectures de la Bible*, Paris, Bayard, 2005.

[5] PAISANT. C, *op. cit.*, p. 121.

[6] WENIN A. « De l'idole au diable, ou « en finir avec le serpent ? » Ouvrage collectif sous la direction de BOURGINE. B, FAMERÉE. J, SCOLAS. P (éds), *En finir avec le Diable ? Les enjeux d'une figure emblématique du mal* (Intellection 29), Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2017, p. 91-110.

[7] ARENES. J, préface du livre de Chantal Paisant, *op., cit.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

La psychanalyse appliquée en question

Mais avant toute chose, il semble nécessaire de questionner la pertinence d'une approche analytique de la Bible, en somme d'interroger les fondements la psychanalyse appliquée.

Cette dernière est tout l'objet de la revue *Imago*, l'une des deux premières revues de psychanalyse. Voulue par Freud qui en sera d'ailleurs le directeur de publication, son sous-titre, « Revue de psychanalyse appliquée aux sciences de l'esprit », nous introduit directement à la problématique épistémologique qui nous concerne.

Nous notons que le terme d'Imago est en lien direct avec une des notions fondamentales de Carl Gustav Jung dépliées dans *Métamorphoses et symboles de la libido* (1911). Néanmoins l'histoire retient que le titre de la revue tenait plutôt à rendre hommage à un roman d'un auteur suisse du nom de Spitteler dans lequel le pouvoir de l'inconscient est mis au cœur d'une histoire d'amour.

La ligne éditoriale de cette revue s'inscrit dans une perspective interdisciplinaire, étant destinée à « ouvrir un dialogue expérimental avec les sciences voisines de la psychanalyse[1] », comme l'anthropologie, la philosophie, la littérature, les sciences religieuses ou encore la linguistique. « De fait, les mythes, l'art et surtout « la religion » sont des formes de Völkerphantasie au service de l'accomplissement des pulsions condamnées car refoulées[2]. » Il s'agit donc d'éprouver et de développer les connaissances acquises par la psychanalyse (notamment par l'analyse des rêves, l'étude des névroses et des symptômes), « dans le champ d'une science générale de l'esprit fondée sur l'inconscient[3]. »

Ainsi, « Nous nous proposons de considérer *Imago* comme un moment inaugural du bouleversement du champ épistémique par quoi la psychanalyse freudienne tente d'observer et de modéliser les grands processus de la vie psychique, non seulement par l'examen des processus psychopathologiques mais aussi par l'examen des rapports du sujet à la culture[4]. »

[1]MARINELLI. L, « Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften », dans Alain de Mijolla (dir.), *Dictionnaire international de la psychanalyse 1. A/L.*, Paris, Calmann-Lévy, 2002, p. 797.

[2] GUMPPER. S et RAUSKY. F, *Dictionnaire de psychologie et de psychopathologie des religions*, Montrouge, Bayard, 2013, p. 342

[3]*Ibid*., p. 798.

[4]DOUVILLE. O. « Anthropologie et psychanalyse... De quelques problématiques à partir de la revue Imago », *Topique*, vol. 98, no. 1, 2007, pp. 213-218.

Nous pourrions dire rapidement que le problème que pose la psychanalyse appliquée réside dans le fait que, Freud crée des analogies entre processus artistique et hystérie, science et paranoïa, névrose de contrainte et religion et que cette extension de la clinique au-delà du lit du malade, entraîne nécessairement des bouleversements épistémologiques. L'idée qui sous-tend cette approche est que « La culture travaille avec les mêmes moyens que l'individu » dira Freud dans *Malaise dans la civilisation*[1]. Elle est donc par-là même, tissée de processus psychiques inconscients qui justifient, à lire Freud, l'application de la psychanalyse sur un terrain au-delà de celui jusque lors tracé par les contours de la psychopathologie du sujet.

C'est avec cette boussole que Freud s'est frotté à l'exercice en usant de sa méthode d'investigation analytique, notamment en se penchant sur le personnage de Moïse, tout d'abord avec *Le Moïse de Michel Ange*[2] publié la première fois en 1914, puis entre 1937-1939 dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*[3], ouvrage dans lequel « il cherche à déceler les origines de la religion monothéiste et de l'antisémitisme. Il propose un « roman historique » qui veut intégrer la dimension psychique (l'inconscient, la culpabilité, l'effacement et le retour des traces mnésiques) dans l'histoire. Et juif laïque affirmé, il s'interroge implicitement sur son identité juive[4]. »

Ainsi, Freud tente de justifier la démarche de sa tentative de psychanalyse appliquée dans *Le Moïse de Michel Ange*. Il part de sa vive émotion ressentie devant cette statue pour en interroger les fondements psychiques ainsi que ceux de l'artiste à la source de l'élan créateur. « Pourquoi l'intention de l'artiste ne saurait-elle être précisée et traduite en mots comme toute autre manifestation de la vie psychique ? Peut-être cela ne se peut-il pour les chefs-d'œuvre sans l'application de l'analyse. L'œuvre elle-même devra ainsi être susceptible d'une analyse si cette œuvre est l'expression, effective sur nous, des intentions et des émois de l'artiste. Mais pour deviner cette intention, il faut que je découvre d'abord le sens et le contenu de ce qui est représenté dans l'œuvre, par conséquent, que je l'interprète[5]. » Freud semble justifier l'application de sa démarche analytique par l'émotion que crée une œuvre d'art, émotion qu'il corrèle directement à des processus psychiques que pourraient décortiquer sa technique.

[1] FREUD. S, *Malaise dans la culture* (1929), Paris, Essai Poche, 2019.

[2] FREUD. S, *Le Moïse de Michel Ange*, « Essais de psychanalyse appliquée » (1914), Paris, Gallimard, 1933, pp. 9-40.

[3] FREUD. S, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, (1939*a*), Paris, Gallimard, 1948.

[4] MONTES de OCCA, M. « La chair et le verbe : la figure de Moise chez Schönberg et Freud », *Revue française de psychanalyse*, vol. vol. 81, no. 2, 2017, pp. 606-620.

[5] FREUD. S, *Le Moïse de Michel Ange, op. cit.,* pp. 10-11.

Néanmoins l'œuvre d'art, qu'elle soit plastique ou littéraire, peut-elle être analysée au même titre que la clinique ? Dit autrement, peut-on faire d'une œuvre, un matériel clinique, et par là même, la soumettre au processus analytique ? Ou bien doit-on épouser le point de vue « cruel et brutal[1] » de Michel Schnieder qui soutient que « parce que l'une et l'autre emploient les mots, la psychanalyse entretient avec la littérature une liaison fatale, qu'elle croit légitime, mais qui ne donne le plus souvent que des enfants monstres, de ces textes qui, voulant croiser les deux, ne sont ni de la psychanalyse ni de la littérature[2]. »

Pourtant, relève-t-il, Lacan lui-même écrivit ceci : « Nous, psychanalystes, sommes bien placés pour connaître le pouvoir des mots[3] » et ailleurs encore, l'adage bien connu de l'inconscient structuré comme un langage. Est-ce à dire pour autant que nous puissions inférer que, de l'usage du langage dans la littérature, l'inconscient est alors mis sous presse[4] ?

Lacan, dans son texte demandé par le psychanalyste Delay, « La jeunesse d'André Gide[5] » et paru en 1958 dans la revue *Critique*, s'étonne que l'écrivain ait mis le doigt, dans son plaidoyer pour l'homosexualité, sur la question du réel pulsionnel en jeu pour lui[6] : « l'intuition qui (en) fait plus qu'un tract mais un étonnant aperçu de la théorie de la libido[7]. » Somme toute, Gide pointe l'inexistence du rapport sexuel et la primauté de la jouissance[8]. Malgré tout, souligne Lacan quant à l'approche du texte de Delay à celui de Gide, « La psychanalyse ne s'applique, au sens propre, que comme traitement, et donc à un sujet qui parle et qui entende. Il ne peut s'agir hors de ce cas que de méthode psychanalytique, celle qui procède au déchiffrage des signifiants sans égard pour aucune forme d'existence présupposée du signifié. Ce que l'ouvrage présent montre avec éclat, c'est qu'une recherche, dans la mesure où elle observe ce principe, par la seule honnêteté de son accord à la façon dont un matériel littéraire doit être lu, rencontre dans l'ordonnance de son propre exposé la structure même du sujet que la psychanalyse dessine[9]. »

---

[1] SCHNEIDER. M, « Le psychanalyste appliqué », *Revue française de psychanalyse 2010/2* (Vol. 74), pp. 339-350.
[2] *Ibid.*, p. 340.
[3] LACAN. J, « Fonctions et champs de la parole et du langage » (1953), *Écrits*, Paris, Le Seuil, p. 263.
[4] SCHNIEIDER, *Ibid.*, p. 346.
[5] LACAN. J, « La jeunesse d'André Gide », revue Critique n°131, 1958, pp. 291-315.
[6] HELLEBOIS. P, « L'intuition d'André Gide », *Ornicar digital,* http://www.wapol.org/ornicar/articles/hll0069.htm, consulté le 12/7/2018.
[7] LACAN. J, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », *Écrits*, Paris, Le Seuil, p. 763.
[8] HELLEBOIS. P, *Ibid.*
[9] LACAN. J, *Ibid.,* pp. 747-748.

Enfin, pour résumer, nous l'avons évoqué brièvement, un des risques majeurs de la psychanalyse appliquée est de plaquer une technique psychanalytique façonnée pour des êtres parlants à des personnages mythiques, sans, qui plus est, tenir compte du contexte de l'époque ni même du prisme de l'auteur. En effet, l'interprétation du psychanalyste ne peut se faire sans un travail à partir des signifiants singuliers inconscients de l'analysant. Ainsi, comme le souligne Jacques Arènes, « Pour ce qui concerne un texte, nous n'avons pas, bien sûr, l'équivalent de ce travail de sens fait par l'auteur lui-même, sauf quand nous avons accès justement à certains éléments historiques sur le travail de formation du texte, ou des sous textes, aux différentes hypothèses quant aux sources et aux enjeux spirituels, théologiques, anthropologiques, politiques tels qu'ils se posaient à l'époque de l'écriture, aux débats et interprétations effectuées dans les mondes juifs et chrétiens au cours du temps[1]. »

C'est donc avec ces garde-fous que nous proposons, malgré tout, de travailler, entre autres, le récit biblique de la Genèse sur Adam et Eve, en espérant ne pas engendrer d'enfant monstrueux, comme le dirait Schneider. D'une part parce que ce texte est essentiel pour tenter de comprendre, sur le plan théologique, la question du mal à l'œuvre dans le cœur de l'homme, mais aussi parce qu'une interprétation, la nôtre, aussi discutable soit-elle, met au travail la question de la responsabilité du sujet dans cette question délicate de la possession et du « consentement au mal » et qui impacte bien sûr, la clinique du sujet possédé que nous rencontrons.

[1] ARÈNES. J et GIBERT. P, *Le psychanalyste et le bibliste, La solitude, Dieu et nous*, Montrouge, Bayard, 2007.

b- La Genèse chapitre 2, la faute originelle



Lucas Cranach Il Vecchio, *Adam and Eve*, (1526),in the Courtauld Gallery, London.

Nous prendrons essentiellement comme appui théologique et éxégétique, pour ce travail, sur les recherches d'André Wénin, Professeur à l'Université de Louvain, qui nous a transmis son article : « De l'idole au diable, ou en finir avec le serpent ?[1] », mais aussi sur l'approche des Pères de l'Église qui ont réfléchi sur le péché originel et ses conséquences pour le Salut de l'homme.

[1] WENIN. A, « De l'idole au diable, ou « en finir avec le serpent ? » Ouvrage collectif sous la direction de BOURGINE. B, FAMERÉE. J, SCOLAS. P (éds), *En finir avec le Diable ? Les enjeux d'une figure emblématique du mal* (Intellection 29), Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2017, pp. 91-110.

La figure du serpent dans la Genèse

En guise d'introduction, rappelons que dans le livre de la Genèse, le serpent n'est pas encore le diable, mais plutôt une idole qui s'oppose à Dieu. Selon certains auteurs en effet, le serpent serait un emblème de dieux cananéens[1]. Ce n'est que plus tard que le serpent prendra le nom de diable. Dans le livre de la Sagesse, au chapitre 2, on peut lire un passage qui se rapporte très clairement au récit de la Création et qui nomme le serpent comme « diable »[2]. Une interprétation proposée pour expliquer le choix de cet animal pour représenter le mal tient à son ambivalence, « réputé être double, portant la vie aussi bien que la mort[3]. » Porteur de vie car le serpent est souvent le seul animal survivant dans les milieux les plus hostiles comme les déserts, et bien sûr, donnant aussi la mort par morsure.

Mais revenons au texte, plantons le décor du jardin d'Eden :

[9] « Yhwh Dieu fit pousser du sol toute espèce d'arbres séduisants à voir et bons à manger, et l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. »

Il est étonnant de voir que Dieu met à disposition de l'homme des arbres aussi beaux que bons. Pourquoi ajouter le signifiant « beau » alors que jusqu'à présent, dans le récit de la Création, c'est le signifiant « bon » qui revient sans cesse ? Le narrateur scande l'adjectif sept fois, pour chaque jour de la Création. « Dieu vit que cela était bon ». La question reste ouverte. Mais une ébauche de réponse peut-être donnée quand on lit le texte dans d'autres traductions dans lesquelles le mot « beau » est substitué à celui de « désirable »[4]. Néanmoins, rapidement, à ce beau et bon, vient un ordre de Dieu qui pose des conditions.

Un ordre divin, versets 15 à 17...

> [15] « Yhwh Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder. [16] Et Yhwh Dieu fit à l'homme ce commandement : "Tu peux manger de tous les arbres du jardin. [17] Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort. »

[1] BOUDARD. A, « Serpent du paradis », dans P.-M. BOGAERT e.a. (éds), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 1203-1204.

[2] WENIN. A, *op. cit.,* p. 3.

[3] *Ibid*.

[4] C'est là que se pose, pour notre travail, un problème épistémologique quant au signifié du signifiant. Dans la Bible, le signifiant « désirable » (par exemple), n'a pas le même signifié qu'en psychanalyse, nous nous apprêtons à déplier la question un peu plus loin.

Dieu crée un jardin planté d'arbres qu'il confie à l'homme qui est alors de sexe indifférencié. Mais une limite est posée, il y a un « tous sauf un », une exception qui permet de border, de mettre une limite à l'ensemble, d'instaurer une limite structurante. Cette exception, c'est l'arbre de la connaissance, celui qui permet d'opérer justement une différenciation, une limite entre le bien et le mal. Mais c'est aussi cet « au-moins-un » qui va permettre la naissance du désir, puisqu'alors la demande va se déchirer du besoin. C'est-à-dire qu'il va y avoir émergence d'une articulation demande-besoin-désir qui est essentielle, fondatrice, et ce en réponse à la triade loi-interdit-exception.

… Qui mène au désir.

En effet, cette articulation permet d'expliciter la prise du sujet dans le langage, et illustre très clairement l'effet de signifiantisation de la pulsion qui est écrite à partir du sujet symbolique et de la demande : $<>D : la pulsion est transcrite en termes symboliques. Lacan montrera que la signifiantisation de la jouissance est équivalente au signifié d'une chaine signifiante inconsciente en lien avec la pulsion et n'est rien moins que ce que Lacan appellera le désir. Jacques-Alain Miller le ramasse ainsi : « Cela a été inouï, puisque c'est dans ce concept du désir que s'accomplit, que se réalise, que s'effectue la signifiantisation de la jouissance. C'est évidemment une jouissance mortifiée, une jouissance passée au signifiant[1]. »

Par ailleurs, nous interprétons que c'est avec la transgression de l'interdit que justement, cette limite franche, nette, entre le bien et le mal, va sauter et introduire un continuum dans lequel la liberté du sujet va pouvoir et même devoir s'inscrire. Marie Balmary l'exprime ainsi : « Il n'y avait qu'une seule façon de devenir conscient en Eden, c'était de transgresser la loi divine qui ne pouvait qu'empêcher l'homme de devenir adulte et conscient. Autrement dit, la loi servirait en ceci, et en ceci seulement, qu'elle rendrait possible sa transgression, crise indispensable à toute croissance humaine : se poser en s'opposant...[2] »

Ainsi, l'homme reçoit un ordre, « L'ordre divin est double, positif et négatif. Dieu commande d'abord de manger de tous les arbres « désirables pour la vue et bons à manger » (2,9) : il invite ainsi l'humain à jouir largement de tout ce qui lui est donné. Dieu met ensuite une limite à cette jouissance du tout[3]. »

[1] MILLER, J. A, « Les six paradigmes de la jouissance », *La cause freudienne, n°43*, Paris, oct 1999, p. 7.
[2] BALMARY. M, *Abel ou la traversée de l'Eden*, Paris, Grasset, 1999, p. 183.
[3] *Ibid*., p. 4

Nous pouvons penser qu'ici André Wénin emploie le terme de jouissance dans son acception courante, de libre disposition d'un bien et non au sens analytique bien que nous puissions, de notre point de vue, l'envisager. C'est-à-dire, pour le dire rapidement, en tant que ce qui affecte le corps est à entendre comme un mode de jouissance. D'ailleurs, nous nous interrogeons sur ce corps indifférencié, ni homme, ni femme, peut-être les deux à la fois, qui ne sera sexué qu'une fois que l'expérience de la solitude sera évoquée par Dieu :

Au verset 18 : « Yhwh Dieu dit: "Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie." » Alors ici, si nous pouvons nous permettre une petite boutade, Dieu n'est pas du tout lacanien : offrirait-il une femme à un homme pour combler sa solitude… qui pourtant est ontologique ? Dieu ne saurait-il pas qu'il n'y a pas de rapport sexuel[1] ? Ou bien plutôt serait-ce la marque du péché originel, qui va opérer cette séparation radicale, dans un second temps donc ?

Arrêtons-nous un moment sur ce verset : « [17]Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort. » Il est étonnant que le « tu deviendras passible de mort » soit corrélé au fait de manger des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et non pas de transgresser un interdit autour de l'arbre de vie, qui, finalement, lui aussi est essentiel puisque il est « au milieu du jardin » mais pourtant distincte de celui de la connaissance. De cette sentence pour le moins surprenante, André Wénin pointe finement son ambigüité sémantique : l'homme, s'il mange le fruit, mourra. Nous ne savons pas si Dieu avertit l'homme du danger qu'il encourt s'il mange le fruit ou bien si la mort serait le châtiment de la désobéissance[2].

Nous avons donc, selon l'interprétation que l'on donne de cette sentence, soit un Dieu interdicteur, autoritaire, empêchant l'homme de jouir du bon et du beau, selon son bon vouloir, soit un Dieu soucieux de l'homme, bon, protecteur. Deux grandes figures de l'Autre en somme.

L'ambiguïté de cette sentence amène l'homme à méconnaître le « statut » de cette limite posée par Dieu à sa jouissance et à son désir. Cette limite est-elle bonne ou mauvaise pour lui ? L'homme ne peut pas répondre à cette question. Nous retrouvons le *Che Vuoi* de Cazotte[3], que nous avons développé plus haut dans une perspective analytique.

[1] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XVI,* « D'un Autre à l'autre » (1968-1969), Paris, Le Seuil, 2006, voir séance du 12 mars 1969.

[2] *Ibid.,* p. 4.

[3] CAZOTTE. J, *Le diable amoureux*, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection *À tous les vents* Volume 124 : version 1.2. Sur le site : https://beq.ebooksgratuits.com/vents/cazotte.pdf consulté le 8 juin 2018.

« C'est la raison pour laquelle l'arbre est désigné par ce nom : il ne permet pas à l'humain de connaître ce qui est bien et mal. Et puisqu'il ne peut pas savoir, il va devoir faire confiance ou au contraire, se méfier, bref, faire un choix dont il ne saura pas non plus s'il est bon ou mauvais. Parce que cet ordre cache YHWH Élohîm qui n'en explicite pas la visée, il a un caractère opaque pour l'humain qui le reçoit. Celui-ci connaît donc une double limite : l'une affecte la jouissance (le manger), l'autre le connaître, l'enjeu explicite étant la vie et la mort[1]. » Nous pourrions, d'un point de vue psychanalytique, ajouter la jouissance également du côté du connaître, peut-être en tant que jouissance du savoir, si tant est que nous acceptions cette équivalence entre le connaître et le savoir.

L'interdiction de Dieu porterait donc sur la jouissance, dans plusieurs de ses déclinaisons si ce n'est dans toutes. Faire confiance à Dieu ou se méfier de lui, l'homme a à opérer un choix, à prendre une décision en quelque sorte : Dieu est-il un Autre bon, bienveillant ou bien un Autre mauvais, persécuteur, suspect ? Y aurait-il du côté de cet être, une insondable décision à prendre … ?

L'arbre du connaître bien et mal

La traduction habituellement donnée (ici dans la Bible de Jérusalem), de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » est fausse car se voulant plus « lisible ». Plus proche du texte hébreu, il s'agit littéralement de « l'arbre du connaître bien et mal ». Cette traduction erronée « induit l'idée non vérifiée que Dieu interdirait la connaissance[2]. »

Alors nous nous interrogeons. De quoi peut-on créditer le connaître ? Dans l'Ancien Testament, on nous décrit une figure d'un Dieu jaloux, colérique, qui veut garder la préférence et l'allégeance totale de son peuple. Dans la mythologie de l'Antiquité, nous avons là aussi des dieux pourvus d'un caractère et de sentiments très humains. Seule leur immortalité les différencie des hommes. *In fine*, ce qui différencie les hommes et les dieux, ne serait-ce pas cette question de la connaissance ?

Alors, peut-être, sans affirmer que Dieu interdit la connaissance, pourrions-nous envisager l'idée du serpent comme un grand Autre trompeur qui permettrait finalement de maintenir Dieu comme une position d'exclusion quant au Savoir. Le diable permettrait à Dieu

[1] WENIN. A, *op. cit.*, p. 5.
[2] *Ibid.,* p. 4.

de s'assurer comme le Un du Savoir. On retrouve là la notion paradoxale mais non moins théologique, du diable comme serviteur de Dieu.

Ish et Isha

La suite du récit raconte la naissance d'Eve du côté d'Adam. A ce sujet, précisons que le premier humain est nommé *ha'adam* et que ce mot désignait l'être humain en général[1], la tradition juive ancienne[2] y voyant un humain générique, ni homme ni femme ou les deux à la fois.

C'est alors que, nous dit la Genèse, au verset 20 « L'homme donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages, mais, pour un homme, il ne trouva pas l'aide qui lui fût assortie. » L'homme fait l'expérience de la solitude. Ainsi Dieu lui chercha t-il un a-co(ly)te, tiré donc du côté (en hébreu *tséla)* d'Adam… pour devenir son objet *a*, cause du désir ?

Aux versets 21 à 24 il est écrit : « Alors Yhwh Dieu fit tomber une torpeur sur l'homme, qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place.[22] Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Yhwh Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme. André Wénin interprète cette opération comme la « division d'un être générique en deux côtés. En « construisant » ensuite un côté « en femme », Adonaï la différencie avant de la « présenter » à l'homme, ce verbe visant aussi un « présent », un don[3]. » Tandis que du côté de l'homme, nous entendons le cri d'Adam : [23]Alors celui-ci s'écria : « Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair! Celle-ci sera appelée "femme", car elle fut tirée de l'homme, celle-ci !". André Wénin ajoute que l'anesthésie d'Adam pendant la création d'Eve, est pour lui, le signe que nul ne peut connaître son origine, que l'on tient toujours d'un ailleurs inattrapable. (…) « L'origine de soi et de l'autre échappe radicalement, que nul n'a accès à ce qui fonde son identité propre et celle de l'autre et donc aussi leur différence. Enfin, si l'autre est un don, la relation avec lui suppose que l'on renonce au tout, que l'on assume une limite radicale[4]. »

[24] C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. » Le « ils deviendront une seule chair » introduit l'idée d'une complémentarité totale entre l'homme et la femme. On revient sur le fameux rapport sexuel de

[1] WENIN. A, « Homme et femme en genèse. Des différences fondatrices ? », *Études* 2014/7 (juillet-août), p. 68.
[2] EISENBERG. J, ABECASSIS. A, *Et Dieu créa Eve*, *A Bible ouverte II*, Paris, Albin Michel, 1979, pp. 143-146.
[3] WENIN. A, « Homme et femme en genèse. Des différences fondatrices ? » *Ibid*., p. 68.
[4] *Ibid*., p. 69.

Jacques Lacan en tant que là, il existerait. Cette idée pourrait trouver confirmation dans une approche littérale, au plus près du texte originale, en hébreu : *Ish* représente Adam et *Isha* Eve. Par la suppression d'une lettre, on passe du principe femelle au principe mâle, ces deux principes qui trouvent leur complémentarité dans le nom de Dieu, YHWH[1]. En effet, le charisme masculin est singularisé par la lettre Y qui symbolise la main de Dieu comme cultivatrice de la terre et celui féminin, par le W, comme souffle spirituel qui anime le vivant. On aurait donc l'union de l'homme et de la femme qui produirait le symbole parfait dans son acception antique grecque de *sumbolon* σύμβολον. Le symbole était donc constitué des deux morceaux d'un objet brisé, de sorte que leur réunion, par un assemblage parfait, constituait une preuve de leur origine commune et donc un signe de reconnaissance très sûr. Le couple Adam et Eve, *sumbolon,* comme unité, à l'image de Dieu, sensé résister au serpent comme *diabolos* διάβολος ? Nous y reviendrons.

Enfin, ce qui est frappant, c'est que l'on peut trouver un certain parallèle avec le mythe de l'androgyne d'Aristophane dans *le Banquet* de Platon.

Un parallèle, *Le Banquet* de Platon

« Au temps de jadis, notre nature n'était pas la même qu'aujourd'hui, mais elle était d'un genre différent. Oui, et premièrement, il y avait trois catégories d'êtres humains et non pas deux comme maintenant, à savoir le mâle et la femelle. Mais il en existait encore une troisième qui participait des deux autres, dont le nom subsiste aujourd'hui, mais qui elle, a disparu. En ce temps-là, en effet, il y avait l'androgyne, un genre distinct qui, pour le nom comme pour la forme, faisait la synthèse des deux autres, le mâle et la femelle[2]. »

Dans le mythe d'Aristophane, c'est Zeus lui-même, qui, exaspéré par l'attitude de ces êtres, va opérer la séparation des hommes sphère. Mais, apprend-on, « Quand donc l'être humain primitif eut été dédoublé par cette coupure, chaque morceau, regrettant sa moitié, tentait de s'unir de nouveau à elle. Et, passant leurs bras autour l'un de l'autre, ils s'enlaçaient mutuellement, parce qu'ils désiraient se confondre en un même être, et ils finissaient par mourir de faim et de l'inaction causée par leur refus de rien faire l'un sans l'autre. (…) Ainsi l'espèce s'éteignait[3]. » Zeus est alors pris de pitié et implante les organes génitaux pour que l'amour puisse être mis en acte. « C'est donc d'une époque aussi lointaine que date l'implantation dans

[1] BALMARY. M, *Le Sacrifice interdit, Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986, p. 299.
[2] PLATON. *Le banquet*, Paris, Flammarion, collection Le monde de la philosophie, 2007, p. 44.
[3] *Ibid.*, p. 48.

les êtres humains de cet amour, celui qui rassemble les parties de notre antique nature, celui qui, de deux êtres tente de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine[1]. » L'amour est représenté comme le remède à la séparation.

Finalement, ce qui tranche justement, entre ces deux mythes, c'est que, dans celui d'Aristophane, Zeus opère une coupure dans le réel du corps tandis que dans celui d'Adam, c'est le serpent, par la permission divine, qui va opérer cette séparation mais dans le symbolique cette fois, sur le plan spirituel pourrait-on dire, par le truchement de ce que l'on appellera plus tard le péché originel.

Nous ouvrons ici une parenthèse sur la figure du serpent dans ce récit de la Genèse. L'exégète retient classiquement le serpent comme le séducteur mais nous proposons de l'envisager également ici sous son nom grec de diable, *diabolos* διάβολος qui signifie celui « qui divise » ou « qui désunit ». En effet, une fois l'opération de séduction rondement menée par le serpent auprès d'Eve, une séparation entre Adam et Eve va avoir lieu. Le serpent, qu'ici nous proposons de faire équivaloir au diable, le *dia-bolos,* c'est-à-dire le séparateur, va opérer une séparation en poussant la femme à transgresser l'interdit en usant de sa séduction. Nous retrouvons l'ambivalence du serpent soulignée en introduction.

Nous allons développer ce point plus précisément mais nous pouvons souligner d'emblée que ceci semble confirmé au verset 25 par Adam et Eve qui vivent nus l'un auprès de l'autre sans éprouver de honte (comme des êtres indifférenciés) en tant que la honte témoignerait de la *spaltung* du sujet.

Le serpent, le plus rusé de tous les animaux

Nous passons à présent au chapitre 3 de la Genèse 3 : « Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Yahvé Dieu avait faits. Il dit à la femme : "Alors, Dieu a dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ?" »

L'animal est rusé car il fait opérer la négation sur l'ensemble des arbres du jardin et non pas sur l'exception, ce qui rabat le commandement de Dieu sur l'arbitraire du bon vouloir divin. De plus, le serpent appuie justement sur le paradoxe de la sentence, dans une insinuation[2]. C'est comme si le serpent disait, redoublant l'ambiguïté, lorsque Dieu pose sa condition : « vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin », quelque chose comme

[1] *Ibid.*, p. 48.
[2] WENIN A. « De l'idole au diable, ou « en finir avec le serpent ? », *op. cit*., p. 97.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

« Alors vraiment Dieu vous a dit ne manger aucun arbre du jardin ? », poussant insidieusement la femme à se positionner contre Dieu. Et pourtant…il reprend bien les termes de la demande divine ! Si Dieu demande de s'abstenir d'« un » arbre, effectivement, concrètement, l'homme ne peut pas jouir de « tous les arbres ». Le serpent par sa ruse, en tordant la parole, montre Dieu sous un jour globalement interdicteur, sévère.

Malgré tout, la femme tente de résister, en rectifiant un peu les choses. « Mais tout en rappelant la partie positive de la parole divine, elle la déforme. Ainsi, elle souligne qu'ils peuvent manger des arbres du jardin. Mais elle ne parle pas d'un don que Dieu leur aurait fait. Le fait de manger apparaît plutôt comme allant de soi, comme un droit acquis : « nous mangeons. » D'ailleurs, elle inverse l'emplacement de l'arbre de vie[1], qui lui est placé par Dieu au milieu du jardin avec celui de l'arbre de la connaissance et de surcroît, elle redouble l'ordre divin en ajoutant une interdiction de toucher ce qui accroît la dimension sévère et arbitraire de l'injonction : [3] « Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sous peine de mort."

« Mais qu'est-ce qui pousse la femme à parler ainsi ? La suite le laisse entendre : c'est la peur de la mort dont Dieu a parlé. C'est la peur du châtiment qui la conduit à dresser une barrière supplémentaire entre elle et la transgression qui lui vaudrait ce châtiment[2]. »

Le serpent, en pervertissant la parole du Créateur, trompe la femme très finement. À propos, en anglais, n'emploie-t-on pas l'adjectif « snaky » pour dérivé de snake, le serpent, pour désigner des coups faits en douce, dans le dos, pernicieusement ?

Nous entendons bien que ce qui défend Ève de toucher à l'arbre, c'est bien le risque mortel. Et c'est à ce moment précis que le serpent tire sa pointe : [4] « Le serpent répliqua à la femme : "Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! » Le serpent se fait allié de la femme, se place de son côté en se montrant rassurant pour enfin sortir sa botte fatale en Genèse, 3, 5 « Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal." » La question de la connaissance comme prérogative de Dieu fait retour, dans le droit fil du début du chapitre, mais sans laisser place au doute cette fois-ci. Dieu ne voudrait pas que les hommes, créés à son image, soient comme lui. En effet, au chapitre premier de la Genèse, verset 27, nous pouvons lire : « Dieu créa l'homme à son image, à

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » Le serpent n'insinuerait-il pas que le Créateur veuille garder jalousement la connaissance pour maintenir l'homme, certes à sa ressemblance, mais dans un statut néanmoins inférieur ?

« De ces quelques observations, il ressort que le serpent prête bien sa voix à un discours intérieur à l'être humain. Il objective en quelque sorte ce que propose la convoitise. Il met en mots « ce que dit » l'objet manquant à celui qui le convoite[1]. » Le serpent divise le sujet.

De l'Autre à l'otre

Dès lors il se dessinerait une sorte de mise en abîme du récit : au début du chapitre, l'ordre divin, flou, poussait la femme à devoir choisir entre une figure de Dieu dure et interdictrice, et une figure prévenante, soucieuse de la vie de l'homme. Ici, la femme doit encore se positionner et se décider à écouter soit la voix de Dieu dans Genèse, 2, 17« Tu deviendras passible de mort », soit celle du serpent : Genèse, 3,4 « Pas du tout ! Vous ne mourrez pas! ». On peut y voir une diffraction de la figure du Grand Autre, une pluralisation de l'Autre. Tandis qu'au début de la Genèse, l'homme n'a affaire qu'à un Dieu bon, un autre Autre se propose à lui dans la figure du serpent qui « se présente comme un dieu bienveillant et fait miroiter la possibilité d'un parfait accomplissement, il précipite les humains vers leur perte. Sans sortir de la fiction du récit, on peut dire que ce serpent est « diabolique »[2]. »

Genèse 3, 6 « La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir le discernement. Elle prit de son fruit et mangea. »

Dans ce verset, il y a un élément nouveau qui nous interpelle : dans le temps premier du verset, le voir est mis en jeu : la pulsion scopique est mise en avant, qui introduit la femme au désir et…en bout de course, à la séparation. Nous proposons une petite digression analytique afin d'expliciter au mieux, le fond de notre pensée :

La pulsion implique le corps en tant que ce dernier est lieu de jouissance. Dans le Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan montre que la pulsion est acéphale, mais qu'en revanche, le fantasme céphalise le sujet en lui donnant un objet à désirer. Le sujet désirant est apaisé par l'illusion de son unité avec l'objet alors que la

[1] *Ibid.,* p. 101.
[2] *Ibid*., p. 99.

pulsion n'amène que la tension. J.A Miller dans son cours du 13 mai 2009, précise ceci : « La pulsion est une demande, une demande que l'on ne peut refuser [...] acéphale : c'est une exigence du corps. Pour lui, la pulsion est une « forme supérieure de la demande », « c'est-à-dire une demande dont les éléments ne sont pas les signifiants de la langue mais les signifiants du corps ».

Nous émettons l'hypothèse qu'avec la transgression de l'interdit, et en filigrane, l'aide du serpent, c'est comme si la pulsion faisait rentrer la loi de la castration dans le corps, sachant que Lacan, avec son mathème, $<>D, inscrit la demande de l'Autre dans la formule de la pulsion, nous l'avons vu. Finalement, au risque de pécher par excès de psychanalyse appliquée, ne serait-ce pas là la version la plus ancienne de la traversée du complexe d'Œdipe freudien ?

Marie Balmary ajoute son interprétation en avançant l'idée d'un serpent comme symbole phallique : « Le serpent a l'apparence de ce qui manque à la femme[1]. » Ainsi donc, « ce qui se manifeste sous la forme hallucinée du serpent qui parle est ce qu'a l'homme, que la femme n'a pas. Il est une des preuves que le dieu n'a pas donné tout, et c'est en effet la femme qui peut s'en apercevoir la première, étant elle-même du côté du qui n'a pas[2]. » On retrouve là le serpent mis en place comme « triple » agent de la castration : en tant qu'il incarnerait ce qu'il manque à la femme, le phallus donc comme objet, mais aussi en tant que celui qui, non pas opère la castration mais désigne le manque dans l'Autre, en Ève donc, celle qui n'a pas et enfin, en tant qu'opérateur de la castration par effet de bande, dans un second temps, puisque la désignation par le serpent du manque en la femme, lui fait prendre conscience de sa division.

On retrouve bien cette séparation d'avec l'objet qui permettrait de décompléter l'Autre et qui advient par le Nom-du-Père, comme agent de la castration. Ce qui nous amènerait à envisager qu'ici, paradoxalement, c'est le serpent qui endosse ce rôle du Nom-du-Père pour Ève et non pas Dieu, comme le laisse entendre l'ambiguïté sémantique (d'ailleurs sans nul doute, voulue par Lacan) de ce terme.

Or, pouvons-nous nous interroger, pourquoi Dieu ne fonctionne pas pour Ève comme Nom-du-Père ? Nous émettons l'hypothèse que jusqu'ici, Dieu était un Autre plein, tout puissant. C'est en raison de l'intervention du serpent qui présente Dieu comme menteur, qu'une « décomplétion » de celui-ci advient et par conséquent, nous nous apprêtons à le développer, la

[1] BALMARY.M, *op. cit*., p. 192.
[2] *Ibid.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

complexion du sujet, sa division somme toute. La clinique du sujet psychotique nous laisse entrevoir en effet, comme nous pouvons le lire dans le cas du Président Schreber déplié par Freud, que face à un père qui incarnerait un père plein, massif, non décomplété, un Autre tout puissant, le Nom-du-Père ne peut être mis en place et il y a alors échec de la métaphore paternelle. Ce qui nous amène à proposer une hypothèse d'une nécessaire décomplétion de Dieu par le mensonge du serpent pour faire advenir la division d'Ève. Nous aurions alors en Dieu, contrairement à ce que l'on peut lire dans la littérature analytique, un Dieu comme grand Autre barré nécessaire à la séparation du Créateur avec sa créature. Essentiel à la séparation de l'Autre à l'autre par le truchement du serpent ce qui nous amène à nous rattacher l'idée en vogue d'un mal comme nécessaire à plus d'un égard et qui est également distillée dans le livre de Job, ce que nous verrons dans quelques pages.

Ainsi, nous avons là, dans ce verset, dans un premier temps, une déclinaison du processus de séparation : séparation du sujet d'avec l'Autre sur un plan psychanalytique, et une séparation sur le plan théologique d'avec Dieu par la transgression de l'interdit : « Elle prit du fruit et mangea. » Dans un second temps, nous notons que, par le truchement de la pulsion du voir investie grâce à la séduction par le beau, s'opère l'introduction du désir de savoir chez la femme : [6] « La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir le discernement. »

De la convoitise

Dès lors, le regard est éminemment mis en jeu chez Adam et Ève, après que lui aussi eût mangé du fruit interdit : Genèse 3, 7 « Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus. » L'objet pulsionnel regard et le connaître sont directement corrélés l'un à l'autre jusqu'à produire un effet sur le corps, corps qui jusqu'à présent était si différencié que l'on aurait presque pu le nommer organisme. Cet effet, ce n'est rien moins que l'avènement du corps de désir. Et s'il y a du désir, il y a du Non Rapport Sexuel en tant qu'il introduirait un delta empêchant l'avènement du « Un » de l'opération.

Alors finalement, est-ce que la connaissance ce ne serait pas cela, la séparation avec le grand Autre (ici comme Dieu) mais aussi avec le petit autre, entre l'homme et la femme ? La connaissance ne serait-elle pas une voie possible pour se créer de l'Autre/autre, de l'otre[1] en somme, comme l'énonce Jean Allouch. La quête de la connaissance comme un processus

[1] ALLOUCH. J, *L'amour Lacan*, Paris, Epel, 2009, p. 107.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

« d'otrification » ? Nous avançons d'ailleurs ici l'idée que c'est du fait de cette séparation que le mal est né, puisqu'il ne peut y avoir de mal que dans la rencontre entre deux êtres différenciés. En effet, quel mal pourrait en effet naître dans le jeu de miroir entre deux sujets indifférenciés ?

Par ailleurs, nous seulement l'intrication de l'objet regard à la connaissance fait naître le désir, mais dans le même mouvement, la honte fait son entrée. Nous avons donc là désir et honte qui affectent le corps : Adam et Ève fuient Dieu à l'écoute de ses pas qui se promenaient dans le jardin. Ils se cachent. Pour Mary Balmary, la honte naît chez Adam et Ève du désir d'être à l'égal de Dieu et de prendre conscience, après avoir transgressé l'interdit, de n'être « que » des hommes. En somme, la honte renvoie à la castration et manger le fruit de l'arbre serait à entendre du côté du refus des limites, comme un mouvement d'incorporation de l'autre (ou/ et de l'Autre, nous l'ajoutons), et à un déni de la différence[1].

Genèse 3, 9 « Yahvé Dieu appela l'homme : "Où es-tu?" Dit-il. [10] "J'ai entendu ton pas dans le jardin, répondit l'homme ; j'ai eu peur parce que je suis nu et je me suis caché." [11] Il reprit : "Et qui t'a appris que tu étais nu ? Tu as donc mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger !" »

La faute, sur le plan anthropologique réside, pour l'homme, dans l'acte d'écouter sa convoitise plutôt que de respecter la limite imposée par la loi, ici le commandement de Dieu[2] tandis que sur le plan théologique, la faute, directement corrélée à sa dimension anthropologique, est somme toute le péché d'idolâtrie car l'homme a préféré écouter la voix du serpent plutôt que celle de son Créateur et de se conformer à cette image. « L'idolâtre est celui qui se soumet au serpent, c'est-à-dire à un Dieu à son image à lui – en l'occurrence à l'image de sa convoitise[3]. »

Comme le dit la lettre aux Colossiens, « la convoitise (*epithumia*) mauvaise et la cupidité (*pleonexia*) c'est une idolâtrie (*ei- dôlolatria*) » (Col 3,5) Si cette convoitise, à laquelle le serpent prête sa voix, est une idolâtrie, c'est parce qu'elle enferme l'être convoitant dans un rapport de soi à soi[4]. »

[1] BALMARY. M, *Abel ou la traversée de l'Eden*, Paris, Grasset, 1999, p. 173.
[2] BEAUCHAMP. P, *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris, 1999, pp. 54-67 et 92-109.
[3] WENIN. A, *op. cit.*, p. 111.
[4] *Ibid*.

Ce qui est essentiel à comprendre et qui est éminemment en question dans l'approche actuelle de la possession, c'est la question de la tentation du mal. Cette idée est d'ailleurs exprimée très clairement en saint Jacques 1, 13-15 :

> « Que nul, s'il est éprouvé, ne dise : "C'est Dieu qui m'éprouve." Dieu en effet n'éprouve pas le mal, il n'éprouve non plus personne. Mais chacun est éprouvé par sa propre convoitise qui l'attire et le leurre. Puis la convoitise, ayant conçu, donne naissance au péché, et le péché, parvenu à son terme, enfante la mort. »

Finalement, la possession, ne ressortirait-elle pas, pour une part, d'un mécanisme de défense propre à chaque structure psychique ? À une forme de refoulement (*vedrängung*) ou bien de démenti (*verleugnung*) ou bien encore de forclusion (*ververfung*), au regard dans sa propre castration, en tant que la convoitise en serait le signe, la marque ? Se subjectiver comme possédé serait-il dès lors, une façon de « ne rien en savoir » ? C'est une hypothèse qui semble aller dans le sens des versets suivants.

De la responsabilité subjective

Genèse 3, 12 « L'homme répondit : "C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé !" Genèse 3, 13 Yahvé Dieu dit à la femme : "Qu'as-tu fait là?" Et la femme répondit : "C'est le serpent qui m'a séduite, et j'ai mangé." »

Dans ces deux versets, l'homme, démasqué par Dieu, renvoie la faute vers la femme qui la rejette à son tour vers le serpent. Personne n'endosse la responsabilité de son acte. Ce qui nous amène à questionner ceci : la possession ne serait-elle pas la marque d'un certain savoir subjectif que l'on ne peut se posséder soi-même. Il y a là un impossible, et ce serait pourquoi l'on créditerait un Autre de ce devant quoi on échoue.

L'ordre de Dieu, et sa menace de mort en cas de rupture du contrat, est dès lors à interpréter comme justement du côté de la bienveillance du Créateur pour sa créature, qui, par l'opacité de sa demande de respecter l'arbre, introduit l'homme à la liberté de transgresser ou pas et ce sans l'écraser par « la bouillie de son amour ». Bien au contraire, car la « privation de liberté causée par l'intrusion de l'amour est beaucoup plus intolérable que toute loi : c'est lui, cet amour, qui devient alors dans sa totalité une loi, une loi qui porte sur tout[1]. »

[1] BEAUCHAMP.P, *L'un et l'autre Testament* 2. *Accomplir les Écritures* (coll. Parole de Dieu), Paris, 1990, p. 148.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Nous retrouvons cette idée dans le texte de Lacan abordant la question de l'anorexie infantile, *La direction de la cure* « l'enfant ne s'endort pas toujours ainsi dans le sein de l'être, surtout si l'Autre qui a aussi bien ses idées sur ses besoins, s'en mêle, et à la place de ce qu'il n'a pas, le gave de la bouillie étouffante de ce qu'il a, c'est-à-dire, confond ses soins avec le don de son amour[1]. »

Résumons un peu : nous avons dans le récit du chapitre 2 de la Genèse, un couple qui a affaire d'un côté à Dieu et de l'autre, au serpent. A un Dieu, qui, par sa demande opaque, laisse à désirer… dans les deux acceptions du terme. Il laisse à désirer parce qu'il ne remplit pas la position du Dieu « tout », qui peut tout, sait tout et partage tout. Mais aussi il laisse à désirer car il introduit par là l'homme au manque et au désir. En effet, c'est le manque en l'autre qui nous fait désirer puisqu' à la place du manque, on imagine le phallus, l'agalma, et sous ce manque on peut tout envisager. Le serpent, quant à lui, en introduisant finement le soupçon, donne l'illusion au premier couple de faire enfin la lumière sur cette opacité du commandement divin. Ce processus de méfiance et de défiance laisse les premiers humains dans l'attente sans fin, vis-à-vis de Dieu, de la bouillie de son amour tout en les plongeant dans l'impossibilité d'avoir accès leur demande, à ses limites, à ses obscurités.

Si l'homme accède donc au désir, nous allons voir quel en sera le prix à payer.

Les conséquences du péché originel

Genèse 3, 22 « Puis Yahvé Dieu dit : "Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous, pour connaître le bien et le mal ! Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille aussi de l'arbre de vie, n'en mange et ne vive pour toujours !" [23] Et Yahvé Dieu le renvoya du jardin d'Eden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré. [24] Il bannit l'homme et il posta devant le jardin d'Eden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie. »

La conséquence du « connaître bien et mal », est la perte de la vie éternelle et donc la coupure d'avec Dieu. Dès lors, la liberté de l'homme, qui jusqu'alors était simplement limitée par un seul interdit, est fragilisée par cette pente au péché qui s'inscrit dans le cœur de l'homme. C'est ce que Saint Paul dénonce en ces termes : « Vraiment ce que je fais, je ne le

[1] LACAN. J, « La direction de la cure» (1958), *Écrits*, Paris, 1966, Le Seuil, p. 628.

comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais[1] ». C'est l'épreuve, nous le rappelons, de la division du sujet et une illustration du « paradoxe de la jouissance[2] ».

Ceci nous amène aux rivages de *l'Au-delà du Principe de plaisir* freudien que Lacan développe notamment dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse*. En effet, précise-t-il « Au-delà du principe de plaisir, à l'horizon se dessine le Gute, das Ding, introduisant au niveau inconscient, ce qui devrait nous forcer à reposer la question proprement kantienne de la *causa noumenon*[3]. » C'est-à-dire qu'en raison de l'inconscient, le bien est déjà une métaphore ayant subi une composition signifiante. C'est bien pourquoi *La critique de la raison pratique* kantienne pose la question de la *causa noumenon*, c'est-à-dire la question du principe de la volonté libre de l'homme.

C'est l'idée qu'André Wénin, sur le plan théologique, exprime clairement en ces termes : « l'humain n'est pas vierge face à son désir qui est pollué dès le départ par le mal qui a marqué la génération précédente[4]. » Nous avons là des conséquences sur l'âme et l'esprit de l'homme.

Une parenthèse, des précautions épistémologiques

Ceci posé, il semble essentiel d'opérer ici un retour sur notre question première, avant d'aborder la deuxième partie de ce développement, c'est-à-dire sur les écueils inhérents à la psychanalyse appliquée afin d'introduire un bémol quant à ce long développement. Nous ne l'avions, jusque-là, brièvement abordé qu'en notes de bas de page. Il semble évident que les notions de désir et de jouissance sont à entendre de façon très différente selon que l'on adopte des lunettes analytiques ou théologiques. En effet, si en théologie, jouissance et désir ont une acception commune, en psychanalyse, il en va autrement. Nous avons déjà souligné la différence entre la définition de la jouissance dans le sens commun (ce dont on possède l'usage) et celle de la psychanalyse que nous ramassons en tant que tout ce qui affecte le corps. D'autre part, le désir, n'est pas à placer du côté de la morale, ni son accomplissement à rechercher. C'est à-dire qu'en théologie et particulièrement en théologie mystique, le désir de Dieu est envisagé comme le moteur de l'âme et doit chercher son accomplissement en Dieu. Saint Thomas d'Aquin le dit ainsi : « Tout intellect désire naturellement la vision de la

[1] « Lettre de Saint Paul Apôtre aux Romains », chapitre 7, versets 14 à 21, *Bible de Jérusalem,* Paris, Le Cerf, 1975, p.1958.
[2] LACAN. J, *Le Séminaire Livre VII* « L'Ethique de la psychanalyse » (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986, p. 226.
[3] *Ibid*., p. 89.
[4] WENIN. A, *op. cit.*, p. 14

substance divine[1]. » Le désir de l'homme est donc orienté vers Dieu et cherche, pour le mystique, à se fondre en lui.

En psychanalyse, le désir n'est pas orienté vers l'extérieur mais est désir du sujet de l'inconscient, ce qui n'est pas à entendre du côté du bien ou du bon de la morale et/ou du religieux. Alors on peut se demander pourquoi, paradoxalement, le désir comme bien et bon ne doit pas être recherché dans la cure analytique. Pour l'expliciter précisément, Lacan reprend, dans le Séminaire « L'Éthique de la psychanalyse », ce que Freud a énoncé comme loi fondamentale en l'interdit de l'inceste. Il précise que :

« Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme. C'est dans la mesure même où la fonction du principe de plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit trouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort qui s'appelle la loi de l'interdit de l'inceste[2]. »

C'est par cette loi que s'expliquerait selon Freud, au-delà de tout bien, le caractère impératif, la nécessité absolue du retrait du Souverain Bien, qui doit rester l'objet à jamais perdu. Si l'on accepte cette idée que le bien serait une déclinaison du Souverain bien, tout ceci prendrait sens.

Mais, précise Lacan, cela ne tient pas car « Eh bien, on peut dire que le pas fait, au niveau du principe du plaisir, par FREUD, est celui-ci : c'est de nous montrer qu'il n'y a pas de Souverain Bien, que le Souverain Bien, qui est *das Ding*, qui est la mère, qui est l'objet de l'inceste, est un bien interdit, et qu'il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, renversé chez Freud de la loi morale[3]. » Il est donc essentiel de conserver le désir insatisfait toujours, que Dieu, comme objet de désir, (se) laisserait à désirer. Il ne s'agira donc pas tendre à une fusion avec Lui. Ce qui se retrouve aussi dans une certaine mystique, de type apophatique (nuit de l'esprit etc.). Une certaine psychologie « spirituelle » se propose de se saisir du souverain bien. En revanche, voyons par exemple « La nuit obscure » de Jean de La Croix, cette saisie est de l'ordre de l'impossible.

[1] Thomas d'Aquin, CG, III, 57, 4 ; voir III, 51, 1
[2] LACAN. J, *Le Séminaire Livre VII* « L'Ethique de la psychanalyse » (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986, p. 83.
[3] *Ibid*., p. 85.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Enfin, à la fin du Séminaire « L'éthique », à la séance du 6 juillet, Lacan souligne que l'éthique psychanalytique rapporte l'action au désir qui l'habite.

Il précise que « L'éthique de l'analyse n'est pas une spéculation portant sur l'ordonnance des biens[1]. », ce qui semble signifier qu'une position éthique comme telle ne permet pas d'envisager un acte par une lorgnette morale. Il l'exprime d'ailleurs très bien quelques pages plus loin « La morale du pouvoir, du service des biens, c'est-pour les désirs, vous repasserez. Qu'ils attendent[2]. » Cette idée nous permet de regarder autrement l'acte de transgression de la première femme.

Les conséquences du péché originel,

Le théologien orthodoxe Jean-Claude Larchet, quant à lui, dans son ouvrage *Théologie de la maladie*[3], déplie plutôt l'impact du péché originel sur le corps même de nos ancêtres, conséquence se perpétuant de génération en génération. C'est de son ouvrage que nous tirons maintenant nos références.

Ce théologien s'appuie sur les textes des Pères de l'Eglise, pour expliquer le mystère de la maladie et de la souffrance du corps de l'homme. Il reprend la Genèse avec saint Dorothée de Gaza, qui fut moine en Palestine vers 560 et qui écrivit que « l'homme vivait dans les délices du paradis (…) possédant l'intégrité de ses facultés, dans l'état naturel où il avait été créé[4]. » L'intégrité de ses facultés étant à comprendre en tant que le corps n'était pas soumis à la corruption[5]. Le corps n'éprouvait ni la souffrance, ni la maladie, ni les difformités[6].

À partir de là, est-ce à dire, comme nous l'avons avancé rapidement, que les corps d'Adam et Ève, comme incorruptibles, étaient immortels ? Certains Pères de l'Eglise semblent l'attester, comme saint Athanase d'Alexandrie, qui affirma que Dieu avait accordé à Adam « la jouissance de la vie éternelle. »

Néanmoins, d'autres auteurs se montrent plus nuancés « S'appuyant sur l'affirmation scripturaire que « Dieu façonna l'homme de la poussière de la terre » (Gn, 2, 7), certains

[1] *Ibid*., p. 361.
[2] *Ibid*., p. 363.
[3] LARCHET. J-C, *Théologie de la maladie*, Paris, Cerf, 2001.
[4] ABBA ISAIE, *Recueil ascétique*, II, 2 « Instructions, I, 1 ».
[5] CHRYSOSTOME. J, *Homélies sur les statues* XI, 2
[6] NYSSE. G, Lettres, III, 17.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d'entre eux, soucieux de manifester ce qui distingue le créé de l'incréé, n'hésitent pas à affirmer que le corps de l'homme était en sa toute première origine et selon sa nature propre un composé instable, corruptible, et mortel[1]. » « L'homme était mortel de par la nature de son corps[2]. »

La nature de son corps fait référence à la poussière, à la glaise dont il a été tiré. Ce n'est qu'à la grâce de Dieu qu'Adam a gagné l'incorruptibilité et l'immortalité. Cette grâce a été donnée par l'Esprit Saint lorsque « Ywhw Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant. » (Gn 2,7). C'est ainsi que saint Augustin résume que l'homme « était mortel d'après la nature de son corps, mais immortel par la grâce[3]. » De ceci, nous retenons aussi que si le corps est animé par l'Esprit, c'est bien que nous avons là deux dimensions de l'être humain, le corps (soma) et l'esprit (pneuma).

Ce que veulent signifier les Pères de l'Église, ce n'est pas que l'homme ne pouvait ni se corrompre ni mourir mais comme Dieu a créé l'homme libre, il relevait de ce dernier qu'il conservât ou non ce don de l'immortalité et de l'incorruptibilité ou bien encore de le perdre en n'accueillant pas la grâce reçue[4]. Conserver la grâce impliquant de ne pas pécher et par là même, ne pas mourir.

Par conséquent, il découle du raisonnement des Pères que c'est « dans la seule volonté personnelle de l'homme, dans le mauvais usage qu'il a fait de son libre arbitre, dans le péché qu'il a commis au paradis, qu'il faut chercher la source des maladies, des infirmités, des souffrances, de la corruption et de la mort comme de tous les maux qui affectent la nature humaine[5]. » Ainsi Dieu n'aurait pas créé la maladie et la souffrance mais celle-ci découlerait directement du péché originel permis par le Créateur puisqu'il a volontairement crée l'homme libre.

Ceci est tout à fait central dans la question de la possession car cela sous-entend, tout de même, d'une manière ou d'une autre, le consentement de l'homme au mal, nous le verrons. Mais cela nous interpelle également dans les rares cas de possession d'enfants ou dans les liens démoniaques dits, perpétués de génération en génération, situations dans lesquelles la liberté du

[1] LARCHET. J-C, *op. cit.*, p. 18.
[2] AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, VI, 25, PL 34, 354.
[3] *Ibid.*
[4] LARCHET. J-C, *op. cit.*, p. 22.
[5] *Ibid*., pp. 24-25.

sujet n'est pas engagée principiellement.

Il résulte de cela que le diable, ayant acquis un certain pouvoir sur l'Homme (auquel il doit toutefois consentir), dérobe les « droits » que Dieu avait accordés aux hommes sur sa création. Ainsi non seulement Adam perd son immortalité et son incorruptibilité, mais également perd l'harmonie voulue par Dieu entre les humains et ce qu'il lui a crée. « Maudite soit la terre à cause de toi ! » (Gn 3,7). Ainsi, la nature n'est plus dominée par le « roi de la création » mais par « le prince de ce monde »[1]. C'est avec cet argument théologique que l'on peut comprendre, de ce point de vue, que le diable puisse agir sur la nature, sur un plan physique, tant sur le corps des hommes que sur les objets.

In fine, nous soulignons ce paradoxe d'une sentence divine qui, si d'un côté donne la mort, puisque l'homme perd son immortalité, dans un autre mouvement, donne la vie en tant qu'elle introduit l'homme au désir. Le mystère de la mort est alors corrélativement celui du désir. L'homme ici était à entendre comme corps (soma) et esprit (pneuma), puisque sa chair est animée par la Grâce de l'Esprit Saint.

Les idées essentielles : l'otrification, une figure du serpent et libre arbitre

Alors que retenir de cette interprétation du texte de la Genèse ? Tout d'abord, que nous avons envisagé la connaissance comme une façon de ce se créer de l'*otre*, en tant que celui-ci serait crédité d'un savoir qui nous échappe.

Et puis nous avons la figure du serpent qui est celui qui se met en travers du chemin conduisant l'homme à Dieu. Il détourne l'homme de sa vocation première qui est de vivre en harmonie avec Dieu. De ce fait, le « diable », de prime abord, deviendrait le pire ennemi de l'humanité : en effet, il l'a blessée dans sa nature même, alors qu'il avait été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Pourtant, nous nous sommes attachés à montrer que, de son côté, lui aussi, comme Dieu, le serpent a introduit l'homme au désir mais non pas par le truchement du manque d'objet connaissance mais par celui de l'absence de phallus, et que cette double perte d'objet a permis rien moins que la naissance du sujet chez Adam et Eve. Ceci qui nous amène à souligner que dans ce récit, le serpent n'est pas présenté comme une figure du mal radical[2]

[1] LARCHET. J-C, *op. cit*., p. 30.
[2] WENIN. A, *op. cit.,* p. 14.

mais bien plutôt un agent qui pousse au mal et enjoint l'homme de se positionner contre lui. L'idée du diable comme serviteur de dessins de Dieu se dessine là, en filigrane.

Par ailleurs, ajoute l'exégète et théologien Paul Beauchamp, c'est la question de la responsabilité subjective qui est éminemment en jeu dans ce texte. Nous l'éclairons par le verset 12 au chapitre 3 : « L'homme répondit: "C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé!" [13] Yahvé Dieu dit à la femme: "Qu'as-tu fait là?" Et la femme répondit: "C'est le serpent qui m'a séduite, et j'ai mangé." » Dans ces deux versets, l'homme, démasqué par Dieu, renvoie la faute vers la femme qui la rejette à son tour vers le serpent. Personne n'endosse la responsabilité de son acte. Ce qui nous amène à questionner ceci : Il y a là un impossible pour Eve, comme pour Adam, de réguler sa pulsionnalité qui se manifeste à travers la convoitise et l'envie, et ce serait pourquoi l'on créditerait un Autre, ici le serpent, de ce devant quoi on s'échoue. Malgré tout, Dieu espère toujours faire Alliance avec l'homme. Beauchamp ramasse ainsi cette responsabilité de l'homme dans son lien à Dieu : il ne peut « rejoindre Dieu s'il n'est le pasteur (...) de sa propre animalité[1]. »

Il nous semble à présent important de revenir sur le texte de Job qui prolonge à notre sens, une certaine vision que semble partager ce récit de la Genèse, en tant que le mal serait un nécessaire.

[1] BEAUCHAMP. P, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf, 1992, p. 268.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

c- Le livre de Job

Pour ne pas rentrer dans des redites, non nous tiendrons ici à une seule approche exégétique du texte. Pour comprendre la progression du récit, il est important, avant toute chose, de le structurer. Nous nous appuierons, pour ce faire, sur les conseils du père Ivan Brient, exégète, professeur au Séminaire de Rennes.

Le plan du livre

Le livre peut être décomposé en huit parties qui permettent une gradation du récit et à toute l'intensité dramatique de l'épreuve de Job de se déployer : voici la structure que l'on peut dégager :

A-Prologue en prose (1-2)

B- Complainte de Job (3)

C- Débat entre Job et ses amis (4-27)

1er débat (4-11)

2ème débat (12-20)

3ème débat (21-27)

D- Éloge de la Sagesse (28)

E- Complainte de Job (29-31)

F- Discours d'Elihou (32-37)

G- Dialogue entre Dieu et Job (38-42,6)

H- Épilogue en prose (42,7-17)

Notons, en guise de préambule, que les parties B, C, E, F et G ont été écrite au IVème siècle avant J-C par un sage qui s'inspire d'un modèle antique que l'on retrouve en Mésopotamie. D'ailleurs, tous les noms propres de ces passages sont des noms de l'Orient sans aucune origine hébraïque.

L'auteur remet en cause la sagesse traditionnelle selon laquelle un bon comportement entraine une vie terrestre heureuse (longue vie, famille nombreuse, richesses, notoriété) et inversement. Ce serait l'adage bien connu que nous retenons aujourd'hui sous le fameux « On ne récolte que ce que l'on sème ».

Job quant à lui, conteste cette sagesse ancestrale puisque, bien qu'étant juste, il fait l'expérience du malheur. Ses amis, les uns après les autres tentent de lui faire comprendre qu'il

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

a certainement péché pour obtenir un tel sort. Chacun d'eux représente la sagesse traditionnelle dont Elihou (un nom juif cette fois, et qui apparaît dans la partie F, qui a été ajoutée ultérieurement) se fait le plus ardant défenseur, épousant un point de vue encore plus radical que les autres protagonistes du récit.

La partie G, qui dessine le dialogue entre Dieu et Job, vient donner le fond de la pensée de l'auteur. Dieu ne répond pas directement à Job mais lui retourne son propre propos afin de lui faire comprendre tout d'abord qu'il est un tout petit élément dans la création et donc, qu'il ne peut pas comprendre le sens de toute chose, même celles qui l'impactent dans sa vie.
Par ailleurs, même les choses qui, aux yeux de Job, apparaissent comme mauvaises ou dangereuses sont des créatures de Dieu. Elles ont leur place dans la création aux yeux de Dieu. Enfin, ces réalités apparemment mauvaises, menaçantes ou dangereuses, sont maîtrisées par Dieu. Et cela doit suffire à rassurer Job.

In fine, le sens des choses échappe à l'homme. Mais le fait de savoir que Dieu sait le pourquoi des choses et des évènements doit suffire à Job qui doit mettre sa confiance en Dieu qui, lui seul, sait.

La parie D qui apparait comme un appendice reprend sous forme de poème cette idée que la sagesse, qui est attendre ici comme le sens des choses, est inaccessible à l'homme. Seul Dieu la connaît. Conclusion : il faut craindre (au sens biblique du terme, qui est non pas « avoir peur de » mais plutôt « prendre en compte ») Dieu pour s'en approcher.

Les parties A et H sont probablement d'un auteur ultérieur, sans doute le rédacteur final qui a mis l'ensemble du livre en forme. Ces parties traitent d'une autre question théologique fondamentale qui regarde directement la foi de l'homme : Quand l'homme est heureux (en bonne santé, riche, fécond et reconnu) il bénit Dieu, il le craint, c'est à dire qu'il tient compte de Lui dans sa vie, c'est ce que l'on appelle être religieux, dans son acception étymologique du terme : *religare*, être relié à Dieu. Mais quand le malheur arrive, l'homme garde-t-il ce lien à Dieu ? Autrement dit, la religion ne serait-elle pas qu'un acte intéressé ? Ou bien encore, serait-il possible d'aimer Dieu gratuitement, sans rien attendre en retour ?

Dans le livre de Job, ces doutes sont posés par le Satan qui veut mettre Dieu en question. Néanmoins, ces parties A et H montrent qu'il existe au moins sur terre un homme qui soit resté fidèle à Dieu. Job est une sorte de « souris de laboratoire » qui va expérimenter les pires malheurs. Sa réaction donnera raison au diable ou à Dieu mais Dieu, qui a créé l'homme et donc qui connaît sa créature, sait par avance que Job ne le maudira pas.

Alors en quoi ce récit concerne-t-il la question de la possession qui nous regarde dans ce travail ?

Tout d'abord, nous notons que Satan est ici vu comme celui qui s'oppose, non pas à Dieu, mais à l'homme. Il est proche de Dieu puisqu'il fait même partie de la cour céleste, il est même envoyé par Dieu pour envoyer des malheurs à Job. Mais Dieu impose des limites. Nous rappelons la théologie de la partie G : le mal viendrait parfois de Dieu, mais Dieu sait jusqu'où lui permettre d'aller. Il y aurait une permission divine pour un plus grand bien de l'homme, pour son édification, ce qui est le discours que l'on entend pour tenter une ébauche d'explication à ce mystère de la question de la possession et du mal plus largement.

Dans le texte suivant que nous proposons d'étudier, un passage du Nouveau Testament, « le Possédé de Gérasa », nous allons mettre en avant une autre dimension de l'Homme, qui, à notre sens, n'est pas évoquée dans le texte de la Genèse ni dans celui de Job, et qui serait donc dévoilée par l'action du Christ dans le monde, par l'avènement du Salut.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d- Le possédé de Gérasa : Évangile de Marc, 5, 1-20.



Extrait de l'œuvre de Luigi Borro, *La liberazione dell'ossesso*, (1850), Galeria dell'Accademia, Venezia.

De l'Évangile de Marc, chapitre V : « [1] Ils arrivèrent sur l'autre rive de la mer, au pays des Géraséniens. [2]Et aussitôt que Jésus eut débarqué, vint à sa rencontre, des tombeaux, un homme possédé d'un esprit impur : [3]il avait sa demeure dans les tombes et personne ne pouvait plus le lier, même avec une chaîne, [4]car souvent on l'avait lié avec des entraves et avec des

chaînes, mais il avait rompu les chaînes et brisé les entraves, et personne ne parvenait à le dompter. [5]Et sans cesse, nuit et jour, il était dans les tombes et dans les montagnes, poussant des cris et se tailladant avec des pierres. [6]Voyant Jésus de loin, il accourut, se prosterna devant lui [7]et cria d'une voix forte : "Que me veux-tu, Jésus, fils du Dieu Très-Haut? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas !" [8]Il lui disait en effet : "Sors de cet homme, esprit impur !" [9]Et il l'interrogeait : "Quel est ton nom ?" Il dit : "Légion est mon nom, car nous sommes beaucoup." [10]Et il le suppliait instamment de ne pas les expulser hors du pays. [11]Or il y avait là, sur la montagne, un grand troupeau de porcs en train de paître. [12]Et les esprits impurs supplièrent Jésus en disant : "Envoie-nous vers les porcs, que nous y entrions." [13]Et il le leur permit. Sortant alors, les esprits impurs entrèrent dans les porcs et le troupeau se précipita du haut de l'escarpement dans la mer, au nombre d'environ 2. 000, et ils se noyaient dans la mer. [14]Leurs gardiens prirent la fuite et rapportèrent la nouvelle à la ville et dans les fermes ; et les gens vinrent pour voir ce qui s'était passé. [15]Ils arrivent auprès de Jésus et ils voient le démoniaque assis, vêtu et dans son bon sens, lui qui avait eu la Légion, et ils furent pris de peur. [16] »

La fin du chapitre V commente l'envoi par Jésus du pauvre homme vers sa famille afin qu'il porte témoignage de la délivrance qu'il a reçu.

Nous nous inspirerons, pour ce thème, du travail de l'exégète François Lestang, professeur à l'Université catholique de Lyon[1].

En guise d'introduction, il est essentiel de noter que Jésus était jusqu'alors en Galilée, et que lorsqu'il traverse le lac, il quitte la terre juive. Nous le savons car le texte nous apprend que des cochons paissent dans un champ. Nous verrons un peu plus loin pourquoi cette donnée de terre étrangère est très importante.

Pour l'heure, notons l'état initial du pauvre homme, possédé par le démon dénommé Légion, « parce que nous sommes beaucoup » (Mc, 5,9). Cet homme vit au milieu des tombes et des montagnes (c'est-à-dire des lieux isolés, non habités des hommes), est indomptable, se coupe avec des pierres. Il crie nuit et jour. Nous avons donc un possédé au caractère sauvage, que personne ne peut approcher, qui est donc coupé des hommes et donc, par extension, de sa propre humanité. Après l'intervention de Jésus, il est assis, habillé, et parle, ne crie plus. Jésus lui a rendu sa dignité d'être humain.

[1] LESTANG. F, Intervention au colloque du Cenacle de Tigery, Communauté du Chemin Neuf, le 8/12/2017.

On note bien sûr un contraste avant/ après, en tant qu'à l'état de possédé, c'est le chaos qui règne, la confusion du temps entre la nuit et le jour, la confusion de l'espace aussi, entre le haut et le bas puisque le possédé vit à la fois dans les montagnes et les tombes. Après sa délivrance, le pauvre homme semble dans une forme d'homéostasie : « assis, vêtu et dans son bon sens. » (Mc, 5,16).

Entre les deux états, tout d'abord, c'est le démon qui vient à Jésus et qui le supplie par la bouche du possédé: "Que me veux-tu, Jésus, fils du Dieu Très-Haut ? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas ! "(Mc 5,7). Nous retrouvons l'ambivalence qui se dessine au fil de cette thèse : c'est le démon, le suppôt du diable (qui, rappelons-le, n'est pas nommé ainsi dans le Nouveau Testament) qui annonce, et ce en terre étrangère, que Jésus est le fils de Dieu. Non seulement qui proclame à l'autre que Jésus est vraiment le fils de Dieu mais aussi, pouvons-nous l'interroger, donne à Jésus son identité de fils de Dieu[1]. Car n'oublions pas que Jésus est en plein processus de subjectivation ; Jusqu'à l'âge de trente ans, nous dit l'Évangile, Jésus a vécu une vie simple d'homme juste. Ce n'est qu'au moment de son baptême par son cousin Jean le Baptiste, vers trente ans donc, qu'une voix descendue du ciel désigne Jésus comme fils de Dieu[2].

C'est l'esprit mauvais qui reconnaît Jésus tandis que le Seigneur, de son côté, comme en négatif dans le sens photographique du terme, lui demande « quel est ton nom ? ». Cette demande reste ambiguë. Jésus s'adresse-t-il à l'homme ou au mauvais esprit ? François Lestang l'exégète, avance qu'en général les lecteurs pensent que Jésus demande le nom du démon pour pouvoir le chasser mais pas seulement. Il cherche à restituer le nom de la personne afin de réinscrire le malmené dans sa propre histoire et le ramener du côté de l'humain et non plus du sauvage « indomptable ».

Nous avons avancé, au début de ce texte, que le fait que cette action se déroule en terre étrangère a toute son importance. En effet, ce chapitre V de l'Évangile selon saint Marc est, à notre sens, à mettre en parallèle avec le chapitre VI suivant. Jésus, chez lui, dans la synagogue, le jour du sabbat (donc parmi les juifs), tente d'enseigner mais las, personne ne l'écoute. Pire encore, « ils étaient choqués à son sujet » (Mc, 6,3) et Jésus ne peut accomplir aucun miracle.

[1] Cette notion nous a été transmise par le professeur Pierre-Yves Brandt, Professeur de psychologie de la religion à l'Université de Lausanne en Suisse.

[2] Voir dans l'Évangile de Marc, au chapitre premier : 9 « Et il advint qu'en ces jours-là Jésus vint de Nazareth de Galilée, et il fut baptisé dans le Jourdain par Jean. 10 Et aussitôt, remontant de l'eau, il vit les cieux se déchirer et l'Esprit comme une colombe descendre vers lui, 11 et une voix vint des cieux: "Tu es mon Fils bien-aimé, tu as toute ma faveur." »

C'est ici que Jésus dit, ce que la *vox populi* a perpétué sous le fameux adage « nul n'est prophète en son pays », "Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, dans sa parenté et dans sa maison." (Mc, 6,4).

Par ailleurs, notons que tous les récits de possession de la Bible se déroulent en dehors de la Terre Sainte. À Gérasa donc, mais aussi à Capharnaüm et dans toute la Galilée (Mc, 1, 39). C'est en fait parce que tout simplement, les démons ne peuvent pas entrer dans Jérusalem en raison de la présence du Temple, le Saint des Saints qui garantie la pureté du lieu. Nous avons donc d'un côté Jérusalem dont l'organisation, structurée autour du Temple et de ses rites, qui garde les lieux de la présence des mauvais esprits, et de l'autre côté, la déstructuration des autres villes, « étrangères », non protégées par l'ombre du Temple mais qui néanmoins, parce que se faisant le terreau du péché, permettent l'éclosion de la foi là où en Terre Sainte, Jésus est étonné du peu de foi (Mc, 6,6) de ceux qui l'entourent.

Pierre Yves Brandt, dans son ouvrage, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, précise que les épreuves que doit supporter Jésus pour asseoir son autorité, ne sont pas les mêmes en Galilée et à Jérusalem. « C'est comme si le pouvoir religieux était suffisamment fort à Jérusalem pour en avoir banni toute maladie et tout démon. D'où l'absence de récits de guérison et d'exorcisme dans cette portion de l'évangile[1]. »

Enfin, nous soulignons, avec François Lestang, que la déstructuration se lit non seulement dans le cadre qui entoure le possédé (l'espace : haut/bas, du temps : jour/nuit) mais aussi dans la parole elle-même du possédé qui ne cesse de crier et dont la voix ne se fait entendre par celle du démon que sous forme d'un exorcisme inversé « Je t'adjure, par Dieu, Ne me tourmente pas » (Mc, 5, 7). L'homme complétement déstructuré dit « ne me tourmente pas » : le diable lui-même veut s'éviter ce qu'il fait supporter à ses proies. Sa demande est "Envoie-nous vers les porcs, que nous y entrions." (Mc, 5, 12), c'est-à-dire, « laisse nous entrer dans du vivant ». C'est pourquoi les cochons sont mis en jeu : C'est de l'impur vers l'impur. Finalement la Légion demande à rester dans ce lieu qui semble de connivence avec l'impur.

Une fois délivré, Jésus ne laisse pas l'homme de Gérasa le suivre malgré ses supplications. Il le charge d'une mission, celle de semer la bonne nouvelle dans sa région, là où Jésus, lui, ne peut le faire dans la sienne. Alors on peut se demander pourquoi Jésus ne se laisse

[1] BRANDT. P-Y, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2002, p. 201.

pas toucher par les supplications du pauvre homme. Pierre-Yves Brandt nous offre un éclairage de ce fait marquant : « Dans une culture de l'honneur et de la honte, la modification de statut ne peut être conférée que par quelqu'un qui a un statut supérieur à soi. Par conséquent, les déclarations des démons ou des disciples (ou bien encore du possédé de Gérasa ajoutons-nous) ne sont pas valables pour établir auprès des autres que Jésus est l'envoyé de Dieu. Et même, elles pourraient nuire en étant assimilées à des tromperies (qui accorderait crédit à la déclaration d'un démon, par nature trompeur !) ou à une manière de se rendre témoignage à soi-même (…). Donc les codes sociaux obligent Jésus à faire taire tous ceux qui n'ont pas autorité pour déclarer un changement d'identité[1]. »

Ce que nous souhaitons particulièrement retenir de cet extrait, c'est le schéma suivant[2] quant à l'annonce du Kérygme[3]. Il y a tout d'abord la voix de Dieu qui énonce Jésus comme son fils bien aimé :

- En (Mc 1,11) : "Tu es mon Fils bien-aimé, tu as toute ma faveur."

Nous comprenons que seul Jean le baptiste, le précurseur, mais qui sera assassiné peu de temps après, a réalisé la véritable « identité » de Jésus.

Puis si l'on suit le texte, nous avons les possédés qui annoncent que Jésus est fils de Dieu au moins par trois fois dans cet Évangile:

- En (Mc, 1, 24), le possédé de Capharnaüm qui s'écrit : « "Que nous veux-tu, Jésus le Nazarénien ? Es-tu venu pour nous perdre ? Je sais qui tu es : le Saint de Dieu."
- En Mc (3,11) « Et les esprits impurs, lorsqu'ils le voyaient, se jetaient à ses pieds et criaient en disant : "Tu es le Fils de Dieu!" »
- Et donc en (Mc 5,7), comme nous l'avons vu avec le possédé de Gérasa : "Que me veux-tu, Jésus, fils du Dieu Très-Haut ? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas !"

---

[1] *Ibid.,* p. 166.

[2] Pour ne pas se perdre, nous proposons de nous en tenir à l'Évangile de Marc.

[3] Le Kérygme (du grec ancien κήρυγμα / kérugma, « proclamation à voix haute », de κῆρυξ / kêrux, le « héraut ») désigne, dans le vocabulaire religieux chrétien, le contenu essentiel de la foi en Jésus-Christ annoncée et transmise aux non-croyants par les premiers chrétiens. Cette profession de foi se compose de trois énoncés :

Jésus-Christ est le Messie, le Fils de Dieu ;

Il est mort et il est ressuscité, et celui qui parle en rend témoignage *personnellement* ;

Il appelle à la conversion.

D'après l'encyclopédie catholique *théo*, Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1989.

Entre temps, nous apprenons que Jésus opère de nombreuses guérisons de maladies causées par des esprits impurs et qu'il est la source de nombreuses délivrances. C'est donc par son autorité sur les démons qu'il se fait connaître. Indirectement, le diable et sa milice servent le dessein divin.

Puis c'est au tour de Pierre (qui reniera le Christ par trois fois lui aussi) de professer sa foi en (Mc 8,29) : "Tu es le Christ."

Et enfin, la dernière voix qui est relevée énonçant clairement l'identité de Jésus est celle de Dieu au moment de la Transfiguration sur la montagne en (Mc 9,7) : Et une nuée survint qui les prit sous son ombre, et une voix partit de la nuée : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé; écoutez-le." A partir de là s'ouvre une deuxième période dans l'Évangile, puisque maintenant l'identité de Jésus est connue, au cours de laquelle on ne parlera plus de possession car c'est la Passion du Christ qui commencera à se profiler jusqu'à son achèvement et c'est elle qui sera essentielle.

De ce texte du possédé de Gérasa, nous retiendrons les fruits qui sont donnés par la dimension de témoignage que présente la délivrance du possédé. D'un mal, (du mal), l'exorcisé non seulement reçoit la foi mais permet de convertir les habitants de sa région. Nous garderons aussi à l'esprit que c'est par la foi et l'autorité de la parole de Jésus que l'expulsion de la légion s'opère. Enfin, nous retenons que paradoxalement, les démons sont parmi les premiers, après la voix de Dieu descendue du ciel au moment du baptême de Jésus et la parole de Jean-Baptiste l'annonciateur, à reconnaître Jésus comme fils de Dieu, c'est-à-dire l'annonce du Kérygme, mais ce uniquement en dehors de la Terre Sainte, nous l'avons vu. Ceci permettra donc non seulement la conversion du plus grand nombre mais aussi, d'après la thèse du Professeur Pierre-Yves Brandt, au processus de subjectivation de la divinité de Jésus.



Extrait de l'œuvre de Luigi Borro, *La liberazione dell'ossesso*, (1850), Galeria dell'Accademia, Venezia.

En guise de conclusion à cette partie exégétique, nous voudrions ajouter que bien d'autres textes auraient mérité d'être développés plus en profondeur, cela vous est sans doute venu à l'esprit. Bien sûr, on ne peut les traiter de façon exhaustive en si peu de temps imparti. Mais un des enjeux de ce travail aura été aussi pour moi, de dépoussiérer l'approche exégétique classique et d'oser croiser le fer avec une psychanalyse appliquée, aussi discutable soit-elle. Il nous semble que sortir des sentiers battus et des approches convenues de la recherche nous permet, paradoxalement, en faisant retour sur les mythes fondateurs de la culture, de renouveler un certain regard sur la clinique contemporaine.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

2- La démonologie

La visée de ce chapitre n'est pas de dresser une démonologie exhaustive mais de mettre en avant quelques éléments de compréhension pour comprendre la démonologie moderne et donc l'exorcisme contemporain. Pour ce faire, nous reprendrons en partie le découpage du Père Jean-Baptiste Golfier dans sa thèse susmentionnée.

a- Une démonologie initiale, d'Ignace à Irénée

L'exorcisme est très répandu dans les premiers temps du christianisme et si les Pères de l'Eglise ne s'étendent pas beaucoup sur le statut du diable, certains auteurs néanmoins, comme Origène ou bien encore saint Théophile d'Antioche (180- ?) ou encore Lactance (260-325), notent qu'il s'agissait alors d'une pratique courante[1].

Origène (185-254) nota ceci : « De cet Esprit Saint apparu sous une forme de colombe, il subsiste encore des traces chez les chrétiens ; ils chassent les démons, guérissent maintes maladies[2]. »

Saint Justin (?- 165), quant à lui, écrivit ceci : « Il y a dans le monde entier et dans notre ville nombre de démoniaques que ni abjurations, ni enchantement, ni philtres n'ont pu guérir. Nos chrétiens, les adjurant au Nom de Jésus-Christ crucifié sous Ponce Pilate, en ont guéri et en guérissent aujourd'hui beaucoup, en maîtrisant et en chassant des hommes les démons qui les possèdent[3]. » Par ailleurs, il confirme la possibilité d'une union charnelle entre les esprits incubes et les femmes[4]. Cette notion est tout à fait importante pour notre clinique car nous verrons que certaines personnes que nous rencontrons dans le cadre de cette recherche souffrent de manifestations démoniaques de ce type[5].

Contre toutes ses souffrances et vexations commises par le diable et sa milice, saint Justin, affirma que « Tout démon conjuré au Nom de ce Fils de Dieu (…) se trouve vaincu et

[1] LARCHET. J-C, *op. cit.*, p. 70.
[2] ORIGENE, *Contre Celse*, I, 46.
[3] Saint JUSTIN, 2 *Apologie*, 6.
[4] GOLFIER. J-B, *Tactiques du diable et délivrances, Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?,*Perpignan*,* Artège-Lethielleux, collection Sed Contra, 2018, p. 91.
[5] Nous développerons, un peu plus loin, dans le chapitre consacré aux manifestations démoniaques, la question des esprits incubes et succubes.

soumis[1] » saint Irénée confirme que c'est au Nom de Jésus-Christ que les démons sont maîtrisés et chassés[2].

Expulser les démons au Nom de Jésus

Néanmoins, un récit néotestamentaire nous apprend qu'il ne suffit pas d'opérer par le Nom de Jésus pour que tout démon soit chassé. « Dieu ne communique à l'homme Sa force victorieuse que s'il est digne de la recevoir ; Il n'accorde ce pouvoir à celui qui L'invoque qu'en proportion de sa foi et de la pureté de son cœur[3]. » En effet, dans un passage de Matthieu au chapitre XVII, l'évangéliste nous rapporte que certains disciples n'ont pas pu expulser le démon d'un enfant « lunatique » (épileptique)[4] : « Alors les disciples, s'approchant de Jésus, dans le privé, lui demandèrent: "Pourquoi nous autres, n'avons-nous pu l'expulser" ? Matthieu 17, 20 "Parce que vous avez peu de foi leur dit-il. Car, je vous le dis en vérité, si vous avez de la foi gros comme un grain de sénevé, vous direz à cette montagne: Déplace-toi d'ici à là, et elle se déplacera, et rien ne vous sera impossible."»

Alors est-ce à dire que seuls la foi et l'invocation du Nom de Jésus sont nécessaires pour pouvoir pratiquer des exorcismes ?

Il ne faut pas négliger la parole de saint Origène « De cet Esprit Saint (…), il subsiste encore des traces (…). » Origine fait ici allusion au charisme d'exorcisme.

La notion de charisme

Le charisme est un don de l'Esprit Saint dont on retrouve les fondements dans la première lettre aux Corinthiens chapitre XII, versets 4 à 11[5]. On peut les résumer comme les

[1] Saint JUSTIN, Dialogue, 85.

[2] Saint IRENEE, Contre les hérésies,

[3] LARCHET. J-C, *op. cit.*, p. 99.

[4] Dans l'Évangile, certaines personnes malades d'une maladie *a priori* somatique le sont par le fait d'un démon (le sourd et muet, l'épileptique par exemple).

[5] « [4] Il y a, certes, diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit; [5] diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur; [6] diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. [7] A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun. [8] A l'un, c'est un discours de sagesse qui est donné par l'Esprit ; à tel autre un discours de science, selon le même Esprit ; [9] à un autre la foi, dans le même Esprit; à tel autre les dons de guérisons, dans l'unique Esprit ; [10] à tel autre la puissance d'opérer des miracles ; à tel autre la prophétie; à tel autre le discernement des esprits ; à un autre les diversités de langues, à tel autre le don de les interpréter. [11] Mais tout cela, c'est l'unique et même Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend. »

dons de prophétie, de guérison, de parole, de science, de discernement des esprits, le don de foi, le don de la diversité des langues et celui de les interpréter et enfin celui d'opérer des miracles. Le charisme de l'exorciste recouvrirait donc ceux de discernement des esprits et de guérison.

La succession apostolique

Dieu, par l'Esprit Saint, dispense ses dons divers, notamment celui d'exorciser. Et c'est par la succession apostolique qu'aujourd'hui les prêtres peuvent exorciser à leur tour. Jésus, en effet, a transmis cette mission aux apôtres en Matthieu 10, 1 ou bien encore en Marc 6, 7 : « Il appelle à lui les Douze et il se mit à les envoyer en mission deux à deux, en leur donnant pouvoir sur les esprits impurs. » Et en Luc 10, 17-20 : « Les 72 revinrent tout joyeux, disant : "Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom !" Luc 10, 18 Il leur dit : "Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair ! Luc 10, 19 Voici que je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds serpents, scorpions, et toute la puissance de l'Ennemi, et rien ne pourra vous nuire. Luc 10, 20 Cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis; mais réjouissez-vous de ce que vos noms se trouvent inscrits dans les cieux." »

Il y a donc nécessité, à la fois d'une foi sans détour, mais aussi d'être inscrit, d'une manière ou d'une autre dans la succession apostolique. Nous comprenons alors qu'il s'agira, aujourd'hui encore d'être nommé, soit en tant que prêtre, comme exorciste, ou bien encore, en tant que laïc, désigné par l'évêque qui aura auparavant discerné le charisme de chasser les démons chez cette personne qui se propose à ce service d'Église.

Si ces précautions ne sont pas respectées, celui ou celle qui se risquerait à une pratique sauvage de l'exorcisme ou de prières de délivrance (ne relevant pas *stricto*, du rituel de l'exorcisme, nous y reviendrons), encourent un grand danger spirituel. En effet, nous précise le théologien Larchet, « Si celui qui veut pratiquer l'exorcisme ne s'est pas suffisamment uni au Christ par la purification des passions et la pratique des vertus, la force des démons peut se retourner contre lui, ainsi qu'en témoigne l'exemple des exorcistes juifs rapporté par les Actes (19,13-17) : ils « s'essayèrent à prononcer, eux aussi, le Nom du Seigneur Jésus sur ceux qui avaient des esprits mauvais. Ils disaient : « Je vous adjure par ce Jésus que Paul annonce (…) » Mais l'esprit mauvais leur répliqua : « Jésus je le connais, et Paul, je sais qui il est. Mais vous autres, qui êtes-vous ? » Et se jetant sur eux, l'homme possédé de l'esprit mauvais les maîtrisa les uns et les autres et les malmena si fort que c'est nus et couverts de blessures qu'ils

s'échappèrent de cette maison[1]. »

b- La patristique africaine : Tertullien et Origène

Tertullien (vers 155- 254) met au travail la question des relations diaboliques des humains évoquées dans le texte de la Genèse 6, « les inventions diaboliques de la magie et de l'astrologie et le fait que les dieux comme Bacchus ou Vénus sont pour lui des démons[2]. » D'autre part, Tertullien[3] « exprime l'idée clé de saint Thomas selon laquelle la persécution vient du diable mais par permission de Dieu pour éprouver la sainteté des fidèles[4]. »

Origène (185-254) quant à lui est bien connu pour ses thèses controversées[5] qui lui ont valu l'anathème quelques temps après sa mort. La première de ses thèses controversées fut celle de la pré-existence des âmes avant la naissance : Dieu aurait créé les êtres spirituels, mais une partie de ceux-ci aurait refusé Dieu. La gravité et la rapidité de ce refus auraient conduit à la création des anges, des démons ou des hommes. Le monde matériel aurait donc été créé afin de donner aux hommes la possibilité de se racheter[6].

La deuxième est la théorie de l'apocatastase, Origène croyait que la nature allait revenir à son état originel. Ainsi, selon lui, les hommes pécheurs, tout comme le diable et ses démons, auront cette possibilité de se purifier progressivement afin de retrouver l'état originel (d'avant le chute) qui est bon et donc renouer*, in fine*, l'harmonie avec Dieu. Ceci a été condamné comme une hérésie au concile de Constantinople en 553.

Comme le souligne le Père Golfier[7], aujourd'hui, on peut lire ceci dans le Catéchisme de l'Eglise Catholique : « C'est le caractère irrévocable de leur choix [des démons], et non un défaut de l'infinie miséricorde divine, qui fait que le péché des anges ne peut être pardonné. « Il n'y a pas de repentir pour eux après la chute, comme il n'y a pas de repentir pour les hommes après la mort[8]. » (CEC n° 393) ».

---

[1] LARCHET. J-C, *op. cit.*, p. 100.
[2] GOLFIER. J-B, *Tactiques du diable et délivrances, Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?, op. cit* ., p. 91.
[3] *Ibid.*, p. 92, in TERTULLIEN, *De fuga*, 2, (PL, 2, 125-127).
[4] *Ibid.,* p. 92.
[5] JUNOD. E, « Origène, une figure controversée aux origines du christianisme », *Allez savoir ! Le magazine de l'Université de Lausanne n°66*, 11 mai 2017, en ligne : https://wp.unil.ch/allezsavoir/origene-une-figure-controversee-aux-origines-du-christianisme/ Consulté le 23 juillet 2020.
[6] HENNE. P, *Saint Jérôme*, Monts, Cerf, coll. « Histoire », 2009, p. 200.
[7] *Ibid.,* p. 92.
[8] Saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, 2, 4 : *PG* 94, 877C.

Nous soulignons ceci car certains démons se servent de l'assertion fausse d'Origène quant à leur rachat possible pour manipuler des personnes qui, pensant aider un mauvais esprit repenti à se racheter, n'en sont finalement que le jouet nous dit-on[1].

Hormis quelques ajouts aux IVe et V^e^, la démonologie des Pères a peu évolué par la suite, soulignant essentiellement, pour le dire très rapidement, que la racine du péché du diable prend sa source dans son orgueil et c'est ce qui aurait précipité sa perte. Ainsi, nous ne développerons pas d'autres approches démonologiques et nous nous offrons un saut jusqu'au XIIIe siècle, à l'aube des premiers bûchers pour sorcellerie. En effet, saint Thomas d'Aquin a apporté sa pierre à l'édifice en postulant que les assauts diaboliques sont pleinement intégrés dans les dessins de Dieu[2].

[1] DOM AMORTH. G, *Exorcisme et psychiatrie*, « Rencontres surprises des exorcistes » Paris, Editions du rocher, 2011.

[2] GOLFIER. J-B, *Tactiques du diable et délivrances, Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?, op. cit* ., p. 62.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

c-L'approche de saint Thomas d'Aquin

L'Aquinate (1225-1274) reconnaît, comme nombre de ses prédécesseurs, que le diable peut agir sur les corps et les âmes, par des tentations, obsessions voire possessions. Son *Traité sur le mal* (1272) est particulièrement connu car il fixe les grandes lignes d'une démonologie qui servira de référence à l'ouverture des procès pour sorcellerie.

Pourtant, comme il se doit – le diable doit rester à une petite place dans les élaborations scripturaires des Pères, car l'essentiel de leurs pensées doivent être adressées à Dieu et à ses œuvres – la question de l'exorcisme est très peu abordée par saint Thomas qui ne l'approche que par l'angle du baptême des enfants en vue de leur assurer une future protection contre les mauvais esprits[1].

Il n'est pas le lieu de développer toute la démonologie thomasienne, néanmoins, nous retiendrons deux éléments qui semblent pertinents au regard de cette thèse :

Le diable ne peut pas forcer notre volonté directement

Saint Thomas dans *Scriptum super Sententiis,* son commentaire du livre des *Sentences* de Pierre Lombard, précise que Dieu seul peut agir sur notre volonté car nos pensées ne peuvent être connues que par Dieu seul[2].

Par ailleurs, dans la même œuvre, il avance que les démons agissent sur les fantasmes[3], ce qu'en d'autres termes, on peut traduire par l'imagination. C'est donc notre imaginaire qui fait le lit du diable, et c'est par là que les « mauvaises pensées » soufflées par Satan se faufilent et exercent son influence. Le diable n'agit donc qu'indirectement.

Ces deux idées – l'inviolabilité de notre volonté par le diable et son influence indirecte par notre imagination – signifient que l'homme, loin d'être une pure victime de l'influence du satan, conserve son libre arbitre. Ceci pose la délicate question du consentement au mal, comme nous l'avons déjà abordé avec, par exemple, le récit de sœur Jeanne des Anges, prieure du couvent des Ursulines, connu pour avoir été le théâtre d'une impressionnante épidémie de possession (de 1632 à 1637).

---

[1] GOLFIER. J-B, *op. cit*, p. 120.

[2] SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Scriptum Super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2, Paris, Lethielleux, 1929 (non traduit).

Nous nous référons toujours à la thèse du père Golfier, *op. cit*., p. 120.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Le péché est parfois l'occasion d'un plus grand bien,

Toujours dans son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, « Dieu tire toujours du mal un plus grand bien » dont la grâce est souvent à appréhender au-delà de l'individu[1]. Ce qui est à entendre, dans cette sentence difficile, c'est que Dieu permet le mal pour qu'il en découle un plus grand bien, mais ne le souhaite pas. Ainsi, le diable fait parti paradoxalement des « associés » de Dieu pour édifier l'Homme, comme nous l'avons vu dans le livre de *Job*. Il en est le serviteur.

Ainsi, très rapidement, nous résumerons la démonologie thomasienne ainsi : « Si les démons attaquent les hommes *par haine ou par envie*, Dieu intègre cela dans son dessein divin d'adoption filiale *en vue du salut des âmes*[2]. »

La démonologie thomasienne en regard avec notre hypothèse de travail

Si le diable est paradoxalement le serviteur de Dieu et que « grâce » à son concours, l'Homme accède à un plus grand bien, notre hypothèse de travail centrale, à savoir qu'en raison de la topologie de l'inconscient, un renversement de la position démoniaque en position mystique – et inversement – que l'on repère cliniquement semble faire sens d'un point de vue théologique.

En effet, dans la partie clinique de cette thèse, nous verrons qu'une oscillation entre ces deux positions est fréquente et qu'elle témoigne d'une certaine position de l'être au regard de la jouissance, indépendamment de la question de la castration. Par ailleurs, après l'étude de ces six cas cliniques et la lecture de bien d'autres, nous pouvons soutenir que pour nombre de personnes, les sujets ayant subi les assauts du diable retirent paradoxalement un bienfait de leur expérience, souvent une consolidation de leur foi, même au prix de souffrances extraordinaires.

[1] *Ibid.,* p. 698.
[2] *Ibid.,* p. 748.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d- Les points de repères démonologiques pour comprendre la clinique de la possession

Ces données démonologiques ainsi que celles déduites de l'épisode de la Genèse avec la chute du paradis d'Adam et Eve permettent de mettre en exergue des points essentiels pour aborder la clinique de la possession et la réponse doctrinale qu'en fait l'Église. Nous relevons ici ceux qui sont importants d'un point de vue clinique :

- Tout d'abord rappelons l'apport démonologique de Grégoire de Nysse abordé plus haut : À cause du péché originel commis par Adam et Eve, le corps somatique est devenu soumis à la corruption alors qu'il a été créé par Dieu comme parfait, ne devant souffrir d'aucune maladie ou de difformité. Cette notion amène deux conséquences « logiques » :

- La première c'est avec cet argument que l'on comprend que le diable puisse agir sur la nature, sur un plan physique, tant sur le corps des hommes que sur les objets, puisque cette dernière a « choisi » d'obéir au serpent plutôt qu'à Dieu. La nature est donc à présent soumise au diable qui peut l'éprouver.
- La deuxième – c'est une croyance encore tenace dans certains milieux – poursuit ce raisonnement en concluant que ceux qui souffrent de malformations physiques ou de traits distinctifs particulier (les roux par exemple[1]) sont en fait marqués par le diable.

- D'après saint Justin, une union charnelle est possible entre une personne et des esprits incubes. Cette notion rend entendable par les exorcistes les témoignages de sujets se sentant pénétrés la nuit et travaillés par le diable. Dans certains systèmes de croyance, on appelle ces démons violeurs des « hommes et des femmes de nuit ». Seglas quant à lui qualifie ce symptôme clinique d'hallucinations génitales[2].

- D'après saint Thomas d'Aquin, le diable ne peut pas forcer notre volonté qui demeure toujours le domaine inviolable de Dieu. Il ne peut agir qu'indirectement, par le biais de notre imaginaire, à travers nos fantasmes. Cette notion nous permet de repérer deux conséquences pour la clinique :

[1] Tout cela peut prêter à sourire mais nous pouvons certifier avoir entendu ce genre de discours en Bretagne !
[2] SEGLAS. J, *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses : (Salpêtrière, 1887-1894), op. cit.*, p. 589.

- Est pleinement justifiée la nécessité de la confession et de la direction de conscience car s'ouvrir à un autre et lui énoncer ses pensées permet de « dégonfler » l'imaginaire et de lester la jouissance liée aux idées obsédantes. De ce ci on en déduit (ce sera développé plus loin) que ce qui peut opérer cliniquement dans un exorcisme, serait, au-delà des prières de délivrance, de justement s'ouvrir à quelqu'un qui accompagne et partage le vécu tragique du sujet possédé.
- Cela pose la question du consentement au mal (plus ou moins conscient) et du libre arbitre. Le diable ne peut prendre possession d'une personne sans qu'il y ait quelque part, volonté de la personne de l'accueillir. La démarche de l'exorciste repose donc en premier lieu, sur un travail d'anamnèse de la personne possédée pour discerner le(s) lieu(x) de ses renoncements au « bien ». Dans un second temps, il s'agira d'amorcer un travail de subjectivation. Ces deux temps vont être détaillés plus loin.

  En revanche, demeure la possession des enfants et les cas de transmissions intergénérationnelles du mal qui échappent, pour une part, à ce postulat du consentement préalable demeure. Néanmoins, on peut penser au « consentement » d'un enfant si l'on se réfère au récit des confessions de saint Augustin qui, se rappelant les péchés de son enfance, n'hésite pas à affirmer que même le nouveau-né d'un jour n'est pas vierge de tout péché. « Ainsi la faiblesse du corps est innocente chez l'enfant, mais non pas son âme[1] », ce qu'il illustre avec une de ses observations d'un tout petit enfant jaloux : « il ne parlait pas encore et il regardait, tout pâle et l'œil mauvais, son frère de lait[2]. » Ceci dit il manque, selon l'approche théologique qui sera dépliée plus loin, la nécessité d'un péché commis dans l'ordre du péché mortel[3] pour qu'il y ait possession « vraie » du corps et de l'âme d'un sujet, ce qui laisse ouverte, pour nous, la question de la possession des enfants.

[1] AUGUSTIN, *Les confessions*, Paris, Flammarion, 2008, p. 13.

[2] *Ibid.* p. 14.

[3] D'après le CEC note n°1857 (le catéchisme de l'Église catholique), « Pour qu'un *péché* soit *mortel* trois conditions sont ensemble requises : " Est péché mortel tout péché qui a pour objet une matière grave, et qui est commis en pleine conscience et de propos délibéré " »

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Après ce rapide survol de la démonologie, nous proposons de reprendre les travaux de Dom Gabriele Amorth, un exorciste célèbre italien du diocèse de Rome. Déplorant l'absence de travaux sérieux sur l'histoire de l'exorcisme au cours des siècles, cet exorciste reconnu a procédé par découpage en sept périodes historiques. Son livre, *Exorcisme et psychiatrie*[1], dont cet historique à venir est extrait, fait partie des ouvrages de référence et a été souvent mentionné lors de cette recherche.

Nous verrons que la pratique de l'exorcisme a finalement peu évoluée au cours des siècles et qu'aujourd'hui, nous revenons à des pratiques plus laïcisées, similaires aux usages en cours jusqu'au Ve siècle.

[1] DOM AMORTH. G, *op., cit.*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

3-Évolution historique de l'exorcisme dans l'Église catholique, du premier siècle à nos jours

Dom Amorth, dans son ouvrage *Exorcisme et psychiatrie*[1], brosse une brève rétrospective historique en sept périodes.

a- Pendant la vie du Christ et des Apôtres

L'auteur rappelle que la vie publique de Jésus commence avec la tentation au désert. De nombreux exorcismes ont été pratiqués, parce que, comme l'affirme Jean, le Christ est venu « pour détruire les œuvres de Satan » (1 Jean, 3, 8) ou comme le dira Pierre à Cornélius : « pour nous délivrer de l'esclavage de Satan » (Actes 10,38).

Ce qui est important à noter, précise Dom Amorth, c'est que Jésus a fait « clairement la distinction entre la délivrance proprement dite et la guérison des maladies[2] », ce qui ne coulait pas de source à l'époque.

b- Au cours des trois premiers siècles

A l'époque, « les exorcismes avaient également une grande valeur apologétique, ce qui conduisit les païens possédés à s'adresser aux chrétiens pour obtenir la délivrance.[3] » Nombreux étaient les chrétiens qui chassaient les démons, comme en témoignent dans leurs écrits Justin, Tertullien et Origène.

c- Du IIIe au VIe siècle

Cette période est marquée par le début du monachisme. Les premiers moines, Antoine, Pacôme, se retirent dans le désert pour poursuivre la lutte contre Satan, qui, d'après la tradition, réside préférentiellement au désert.

[1] DOM AMORTH, G. *Exorcisme et psychiatrie*, Paris, Editions du rocher, 2011.
[2] *Ibid.,* p. 17.
[3] *Ibid.,* p. 19.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

C'est, par ailleurs, une époque particulièrement féconde en charlatans et en faux exorcistes, ce qui a apporté une réponse de l'Église occidentale en terme de prises de dispositions canoniques. Le *Synode romain*, qui eut lieu à l'époque du Pape Sylvestre (314-335), décida de nommer les exorcistes dans les ordres mineurs. Cette disposition fut abolie par l'Église anglicane vers 1550 et l'Église catholique avec le Concile Vatican II (1962-1965). L'Église orientale quant à elle, a toujours tenu la même position : celle de considérer comme exorciste celui ou celle qui en a reçu le charisme[1].

Enfin, c'est en 416 que le Pape Innocent Ier décrète que les exorcismes ne peuvent être délivrés que sur autorisation de l'Évêché. C'est là qu'il est essentiel de bien faire la distinction entre exorcismes, qui ne peuvent être administrés que par des exorcistes nommés par l'Évêque et prières de délivrance qui peuvent être données par toutes personnes ayant reçu le charisme de lutter contre les démons (mais sans utiliser le sacramental[2] réservé aux exorcistes).

d- Du VIe au XIIe siècle

L'auteur note la résurgence du dualisme manichéen. « Dénoncé durant le Synode de Prague de 560, il continuera à subsister pour émerger de nouveau avec force au XVIIe siècle, à travers l'hérésie des cathares et des albigeois[3]. » Ceci a entrainé au XIIe siècle les premières représentations iconographiques de Satan et des exorcismes, qui se pratiquaient alors de façon équilibrée dans l'Eglise.

e- Du XIIe au XVe siècle

C'est une période contrastée, riche de grandes sommes théologiques et de cathédrales qui émergent de terre. Néanmoins, l'Europe est meurtrie par de grandes guerres comme celle de Cent Ans, et par la peste noire dont la cruelle épidémie a ravagé les populations entre l340 et 1450.

C'est aussi le début de période de la chasse aux sorcières avec des prises de positions ecclésiales malheureuses : En 1252, Innocent IV autorise la torture des hérétiques et en 1326, Jean XXII autorise, pour la première fois, l'Inquisition contre les sorcières.

---

[1] *Ibid.*, pp. 23-24.

[2] « Par sacramentel on désigne un rite qui, tout à la fois, ressemble au sacrement (il s'agit d'un signe) et en diffère. Les sacrements sont en nombre limités (7), les sacramentaux sont bcp plus nombreux : les bénédictions sur l'eau, l'huile, les récoltes (…), l'utilisation de l'eau bénite. » Définition de l'encyclopédie catholique *théo*, Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1989, p.944.

[3] *Ibid.,* p. 25.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

f- Du XVIe au XVIIe siècle

La chasse aux sorcières bat son plein. Possédés et sorcières, au lieu d'être exorcisés, sont torturés puis brûlés sans aucune compassion.

g- Du XVIIIe siècle à nos jours

Après l'arrêt subit de la chasse aux sorcières, comme c'est noté dans la partie historique de la thèse, a suivi une longue période de désintérêt total à l'encontre du diable et de son action. « Le diable devint un symbole, un pantin ; tout au plus le voyait-on comme l'emblème de l'idée abstraite du mal. Et non plus comme un être personnel qui agit en profondeur (…)[1]. » Les personnes se subjectivant comme possédées sont souvent dirigées vers les services psychiatriques et l'incrédulité est plutôt de mise.

Après ce bref survol historique qui ne fait que reprendre finalement l'évolution de la figure du diable dans la société au cours des siècles, nous proposons d'examiner la question de l'exorcisme à la lumière d'aujourd'hui.

Nous étions partis du constat que l'on repère une augmentation des demandes d'exorcisme, en tous cas dans les diocèses français. Quel accueil l'Église fait-elle de ces requêtes ? Nous verrons que les réponses offertes par les exorcistes diocésains sont très diverses car la question du diable fait en elle-même débat au cœur du clergé et des croyants. Ceci nous conduira à rechercher la tonalité des discours dominants au sein de l'Église et à étudier les pratiques actuelles, les critères de discernement retenus. En somme, il s'agira de tenter de dessiner le paysage auquel un sujet dans la déréliction, se présentant au monde comme possédé ou bien encore désigné par l'autre comme tel, aura affaire, et dans un second temps, le parcours que le duo exorciste-personne souffrante devra entreprendre afin d'espérer une libération.

[1] *Ibid*., p. 30.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

4- L'exorcisme aujourd'hui dans l'Église catholique

Nous avons vu en introduction, que la question de l'exorcisme divise beaucoup l'Église aujourd'hui. Mais avant d'étudier les discours prononcés par les figures les plus influentes de l'Église catholique, nous proposons de prendre la mesure de l'ampleur du recours aux prêtres exorcistes, et d'examiner les ajustements que l'Église a du opérer pour faire face à l'augmentation des demandes. Enfin, nous nous pencherons sur l'exorcisme « en pratique », les critères de discernement retenus pour pouvoir poser le diagnostic de « vraie » possession ou d'infestation démoniaque, et les rituels proposés comme réponse à ces attaques diaboliques.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

a- Le constat

La 13e conférence annuelle des exorcistes, qui s'est déroulée au Vatican du 16 au 21 avril 2018, a confirmé l'augmentation des demandes d'exorcismes dans le monde[1]. Pourtant, de l'avis des exorcistes eux-mêmes, 0,01 % des actions du diable seraient spectaculaires et parmi elles, seules 0,05 % relèveraient de la possession ou d'une grave infestation[2]. En effet, probablement « 99, 99% de l'action du démon est occulte[3] » nous révèle l'ancien exorciste de Toulon, le père Fropo, et relève, selon lui de la simple tentation, connue de tous les hommes.

« Seul un cas sur 10 000 relèverait alors de l'infestation, de la vexation ou de l'obsession diabolique, manifestations extraordinaires que nous distinguerons plus loin. Parmi ces cas rares, seule une part encore plus infime, de l'ordre de 5/1 000, reverrait à la possession[4], soit une personne sur 200 000 environ[5]. Seules ces situations pourraient nécessiter le grand exorcisme[6].»

[1] Paru dans le Portail catholique suisse, article du *24.04.2018 par Raphaël Zbinden : site : https://www.cath.ch/newsf/de-plus-en-plus-dexorcismes-dans-le-mondeaussi-par-telephone/,* consulté le 19 mars 2019.

[2] GOLFIER. J-B, *op. cit*., p. 283.

[3] FROPO. J-R, *Famille chrétienne*, n° 1 889, du 29 mars 2014, p. 29.

[4] « Ces évaluations, évidemment approximatives, viennent d'exorcistes avec lesquels nous avons travaillé, comme les abbés d'Arbaumont, Duloisy, Broussat et Beaublat, qui nous ont permis de donner ces chiffres. Ainsi, en 2015, sur 2 500 personnes acceptées pour une délivrance au service de l'archidiocèse de Paris, une douzaine ou une quinzaine bénéficieront du grand exorcisme, réservé aux personnes possédées ou gravement infestées, soit 0, 5%. Le chiffre est le même dans le diocèse de Perpignan. En 2017, le chiffre pour l'Île de France semble passer à 50/an, soit 2 % (cf. père Emmanuel COQUET, secrétaire général adjoint de l'épiscopat français et chargé du Bureau national des exorcismes, Figaro, 12 juin 2017, p. 16). Le père Fropo nous a indiqué, en janvier 2016, qu'en 9 années de ministère à Toulon (2005-2014), il a rencontré une proportion comparable : 30 cas de possessions sur 2 000 personnes reçues (1, 5%). Le plus sérieux de ces cas fut celui d'une jeune fille possédée, qui n'a pu être délivrée qu'après 60 exorcismes sur 5 ans. Le successeur du P. Fropo, l'abbé Christophe Beaublat, a déjà rencontré le même pourcentage de « vrais possédés » (1, 5%), soit 11 cas sur 737, de septembre 2014 à janvier 2016, et 23 faux possédés, souvent des paranoïaques (3% des personnes reçues) ». Tiré de la note de bas de page n°43 de GOLFIER. J-B, *op. cit.*, p. 15.

[5] « L'approximation vient surtout du fait que l'estimation de 99, 99% de l'action diabolique relevant de la tentation peut se prendre individuellement ou collectivement : soit 0,01% des personnes seront attaquées par des manifestations extraordinaires, soit 0,01% des assauts démoniaques sur *chaque* personne relèverait de cet extraordinaire réclamant l'exorcisme. Néanmoins, il nous semble que la proportion de 1 personne/200 000 soit 5/ 1 million est plausible en moyenne. En outre, les moyens de discernements restent toujours défaillants : les exorcistes consultés ont reconnu humblement avoir fait des erreurs, par exemple en ne repérant pas une emprise cachée sous une maladie psychique. Médecins et psychologues ne connaissent pas, eux non plus, l'infaillibilité ». Tiré de la note de bas de page n°44 de GOLFIER.J.B, *op. cit.*, p. 15.

[6] GOLFIER. J-B, *op. cit.*, p. 15.

Nous constatons donc, nous appuyant sur les dires des exorcistes, que la plus grande majorité des demandes qui leur sont adressées ne relèvent pas *stricto sinsu*, d'une possession mais sont plutôt en lien avec des difficultés qui seraient de l'ordre du combat spirituel, du côté de la tentation.

Face à cet accroissement des demandes auxquelles la pastorale habituelle peine à répondre, faute de moyens humains, le Saint Siège a demandé à l'ICCRS (Service International du renouveau Charismatique Catholique) d'élaborer un texte pour répondre aux nombreuses questions que pose le ministère de délivrance. Cet ouvrage a été publié en août 2017 et pour nous, marque un tournant dans « la prise en charge » des personnes souffrantes. En effet, fixant un cadre ecclésial et théologique, cet ouvrage « produit quelques directives pastorales pour le ministère de la délivrance[1] ». Comme nous allons le voir à présent, c'est notamment cet ouvrage qui vient aujourd'hui en réponse à l'augmentation des demandes à l'endroit des exorcistes.

[1] Commission doctrinale de l'ICCRS Service International du Renouveau Charismatique Catholique, *Le Ministère de délivrance*, Nouan-le-Fuselier, Editions des Béatitudes, 2017, p. 11.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

b- Quels ajustements au sein de l'Église face à l'ampleur du phénomène ?

Tout d'abord, la Commission doctrinale de l'ICCRS, précise que « Les ministères de délivrance actuels ont d'abord surgi dans le contexte du ministère de guérison, en réponse aux besoins de ceux qui étaient troublés par diverses formes d'affliction démoniaque. Dans la majorité des cas, l'influence d'un esprit impur était moindre qu'une vraie possession, et donc le grand exorcisme était soit impossible, soit inutile. Il convenait au contraire d'aider les gens pour qu'ils soient libérés d'influences démoniaques dans certains domaines de leur vie[1]. »

Ce recueil, par ces précisions théologiques et doctrinales, définit et donc distingue clairement les termes de possession, de lien spirituel, oppression (nous y venons). Ceci a le mérite de préciser la place de chacun, prêtre exorciste comme laïc, appelé à exercer le ministère de délivrance. Sur le plan pastoral, le fait qu'un laïc soit autorisé et même encouragé, dans certaines paroisses, à accueillir et à prier, dans une certaine mesure (les exorcismes étant absolument réservés aux prêtres exorcistes, nommés par l'Evêque du lieu) pour les fidèles tourmentés, permet d'offrir une aide supplémentaire à toutes les personnes qui en font la demande.

Ce récent travail de l'ICCRS a reçu la reconnaissance du Vatican et offre une réelle révolution pastorale ce qui est le signe d'une ouverture quant à ce sujet épineux qui partage toujours l'Église. Néanmoins, de réelles questions restent toujours ouvertes qui s'expriment au détour de discours parfois antinomiques au sein même de la chrétienté. Faute de pouvoir les aborder tous, nous nous apprêtons à découvrir les principales voix s'élevant au sein du catholicisme. Nous mettrons ces approches en regard d'une protestante qui nous semble très pertinente pour envisager la possession sous le double faisceau théologique et psychanalytique. C'est pourquoi nous prendrons le temps de déplier la pensée complexe mais ô combien pertinente du théologien Paul Tillich sur le démonique.

[1] *Ibid.,* pp. 19-20.

c- Discours sur le diable

Approche catholique

Notons, avant toutes choses, comme le rappelle la note doctrinale n°13 de 2014 de la Conférence des Evêques de France (CEF) intitulée « A propos du diable et de son pouvoir » que, « Du point de vue strictement doctrinal, le Magistère de l'Église ne s'est jamais prononcé dans une définition ou un acte solennel sur l'existence ou la non-existence du diable et des démons, pour la bonne raison que l'Église n'en a jamais douté[1]. »

De nombreuses figures du catholicisme se sont exprimées sur cette question délicate et si divisante de l'existence du diable. Nous retiendrons particulièrement pour ce travail les discours des Papes François et Benoît XVI, du père Joseph de Tonquédec, ancien exorciste du diocèse de Paris et tout récemment, la prise de position pour le moins stupéfiante du chef des jésuites, le père Arturo Sosa Abascal.

- Le Pape François, chef de l'Église catholique : une vision expérientielle et concrète du diable

Dans sa thèse, le père Golfier avance qu'à sa connaissance, aucun de ses prédécesseurs n'a autant parlé du démon. Il précise d'ailleurs « qu'avant de devenir Pape, le cardinal Bergoglio a toujours veillé à nommer d'efficaces exorcistes pour son diocèse de Buenos-Aires. Le diable n'est donc pas une idée spéculative pour le Saint Père, mais une réalité expérimentale[2]. »

A la messe du 1er juin 2018 à la chapelle de la Maison Sainte Marthe, le Pape François a déclaré qu'aujourd'hui, le démon attaque l'homme et la femme car ils sont à l'image de Dieu. Sa réflexion sur la question des persécutions subies dans le monde, l'amènent à déclarer que « Derrière chaque persécution, aussi bien vis-à-vis des chrétiens que des humains il y a le diable, il y a le démon qui cherche à détruire la confession du Christ dans les chrétiens et l'image de Dieu dans l'homme et dans la femme. Depuis le début, il a cherché à faire cela, nous pouvons le lire dans le Livre de la Genèse : détruire cette harmonie entre l'homme et la femme que le

[1] Commission doctrinale de la Conférence des évêques de France (CEF), « A propos du diable et de son pouvoir » *Note doctrinale n°13*, 23 novembre 2014.
[2] GOLFIER. J.-B, *op. cit.,* Note de bas de page n°59, p. 34.

Seigneur a créé, cette harmonie qui dérive du fait d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Et il a réussi à le faire. Il fait toujours comme ça. Mais aujourd'hui aussi il y a une force, moi je dirais un acharnement contre l'homme et la femme, parce qu'autrement on ne pourrait pas expliquer cette onde en croissance de destructions contre l'homme et la femme, contre l'humain[1]. »

A la messe du 12 octobre 2018 dans ce même lieu, le Pape François met en garde contre cette médiocrité spirituelle qui nous «corrompt de l'intérieur». «J'ai plus peur de ces démons éduqués que des autres », confie-t-il. Tant de personnes leur ouvrent les portes de leurs cœurs, et se laissent persuader que ces démons ne sont pas des ennemis. Et le Pape de s'interroger : « Qu'y a-t-il de pire dans la vie d'une personne ? Un péché clair, ou vivre avec l'esprit du monde ? Que le démon te fasse pécher 1, 10, 20 30 fois, -et que tu en ressentes de la honte-, ou un démon qui est à table avec toi, qui vit, habite avec toi, et te possède avec l'esprit de mondanité ?[2] ».

Nous comprenons que pour le Saint Père, le diable est une réalité contre laquelle il faut se battre. Compte tenu du contexte particulièrement difficile de la révélation de nombreux abus sexuels, de pouvoir et de conscience commis par des clercs, il a même invité le 29 septembre 2018, tous les fidèles de son Eglise à prier chaque jour du mois d'octobre le Rosaire pour « protéger l'Eglise contre le diable »[3].

Pour le Pape François, les attaques du Malin concernent donc toute personne. Chacun est susceptible de subir ses assauts.

Le prédécesseur du Pape François, le Pape Benoît XVI, Joseph Ratzinger, a quant à lui une position un peu autre. Il qualifie le diable de « non-personne ».

[1] Sur le site Vatican News : https://www.vaticannews.va/fr/pape-francois/messe-sainte-marthe/2018-06/pape-messe-sainte-marthe-1-juin.html consulté le 19 mars 2019.

[2] https://www.vaticannews.va/fr/pape-francois/messe-sainte-marthe/2018-10/sainte-marthe-attention-demons-eduques-portent-mondanite.html, consulté le 19 mars 2019.

[3] https://www.vaticannews.va/fr/pape/news/2018-09/en-octobre-le-pape-souhaite-que-les-catholiques-prient.html, consulté le 19 mars 2019.

- Joseph Ratzinger- Pape Benoît XVI : le diable comme figure philosophique et métaphysique

En 1973, le théologien évoque donc une non-personne pour qualifier le diable, lui refusant les qualités d'être personnel. Il le dit ainsi : « Lorsqu'on demande si le diable est une personne, on devrait plus justement répondre qu'il est la non personne (ou l'anti-personne,) la désintégration, la ruine de l'être-personne et c'est pourquoi il est caractéristique de sa nature de se présenter sans visage[1] ». Et comme sans visage, il est méconnaissable, c'est ce qui lui confère sa force précise t-il.

Ceci est à entendre en parallèle avec le dogme de la Trinité qui présente l'Esprit Saint comme un personne, au même titre que le Père et le Fils, ce qui a été affirmé comme dogme au Ve siècle par le concile de Chalcédoine en 451.

C'est dans cette idée que Joseph Ratzinger « note que les catégories Je-Tu échouent à rendre compte du réel à elles seules. Il convient donc de poser une autre catégorie, celle de « l'entre-deux », dont le paradigme trinitaire nous donne la clef : l'Esprit Saint « est cet entre-deux dans lequel le Père et le Fils sont un », et c'est par lui que le Christ chasse les démons qui s'interposent dans le but de rendre impossible l'unité. C'est précisément cette interposition qui fait des démons « une puissance de l'entre-deux » radicalement inverse de celle de l'Esprit Saint. Autant l'Esprit Saint est Personne, autant le démon s'est fait lui-même « désintégration, écroulement de l'être-personne », en un mot, Non-Personne[2]. »

D'aucun pourrait alors interpréter que le diable comme non personne ne serait, *in fine*, qu'une abstraction, une fiction cause explicative du mal à l'œuvre dans le monde.

En réponse à cette idée, le catéchisme de l'Église catholique affirme du diable ceci : « (…), le Mal n'est pas une abstraction, mais il désigne une personne, Satan, le Mauvais, l'ange qui s'oppose à Dieu. Le « diable » (*dia- bolos*) est celui qui « se jette en travers » du dessein de Dieu et de son « œuvre de salut » accomplie dans le Christ.[3] » Le pape-théologien ne nie d'ailleurs pas l'existence du diable, mais lui confère un statut paradoxale antinomique avec la notion de personne, une figure destructrice de ce qu'est censée représenter le concept de personne.

[1] RATZINGER. J, *Dogme et Annonce*, Paris, Parole et Silence, 2012, p. 205-213. (reprise du texte original « Abschied vom Teufel ? » (« Prendre congé du Diable ? »), article publié pour la première fois dans la feuille diocésaine d'Aix-la-Chapelle le 25 mars 1973.

[2] CEF, Note doctrinale n° 13 « À propos du diable... »,*Op. Cit,*. p. 1, note 1.

[3] *Catéchisme de Église Catholique* (CEC), Quatrième partie de la prière chrétienne, Deuxième section la prière du Seigneur : « Notre Père ! », article 3 Les sept demandes, VII. Mais délivre-nous du Mal, n° 2 851.

Donc…comment s'y retrouver ? Il s'agit, répondent les théologiens, de s'en tenir à ce qui est de foi. Le symbole de Nicée (325), résume l'essentiel du dogme en affirmant Dieu « créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible. » Il est donc de foi qu'il existe d'autres créatures spirituelles que l'homme, l'univers invisible y fait référence[1].

Comme le souligne le père Jean-Baptiste Golfier, les difficultés que l'on peut éprouver pour parler de la croyance en Satan peuvent être aplanies grâce au corpus théologique de Saint Thomas. Rapidement, nous retiendrons que l'Aquilin affirme « l'on ne croit pas au diable comme en Dieu[2] » ce qu'il développe en opérant une distinction essentielle entre croire Dieu, croire à Dieu et croire en Dieu. C'est ainsi que cette distinction thomasienne nous permet d'appréhender ceci qui nous semble d'une grande pertinence : « On croit *au* démon, puisqu'il fait partie de l'objet matériel de la foi ; mais l'on ne croit pas le démon puisque la raison formelle de la foi est Dieu, ni l'on ne croit *en* lui puisqu'il n'est pas digne de confiance[3].»

Ainsi, si certains prélats affirment l'existence spirituelle et l'action du diable dans le monde, d'autres, comme le bien connu Joseph de Tonquédec, ancien exorciste du diocèse de Paris ou bien encore, plus récemment le supérieur général de l'Ordre des Jésuites, Arturo Sosa, font entendre un discours d'un autre ordre.

- Le Père Joseph de Tonquédec, exorciste officiel du diocèse de Paris entre 1924 et 1962.

Dans son ouvrage *Les maladies nerveuses ou mentale et les manifestations diaboliques*[4], le Père Joseph de Tonquédec (1868-1962), exorciste du diocèse de Paris entre 1924 et 1962 et psychologue, part du postulat que les phénomènes de possession sont sous tendus par une doublure psychologique[5] plus ou moins patente. Il n'hésite pas à affirmer que le tableau clinique observé dans les cas de possession diabolique ressemble à s'y méprendre « à des phénomènes morbides, à ce que l'on observe journellement dans les névroses et les psychoses[6]. » Mais, précise-t-il, il s'agira de ne pas se laisser aller à confondre les deux étiologies, psychiatrique et préternaturelle, d'où la nécessité d'opérer un discernement sûr. Son ouvrage

[1] CEF, Note doctrinale n° 13 « À propos du diable... », *op. cit.,* p. 2.

[2] GOLFIER. J-B, *Tactiques du diable et délivrances, Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?* , Perpignan*,* Artège-Lethielleux, collection Sed Contra, 2018, p. 176.

[3]IDE. P, « Le démon, doctrine commune de l'Église », dans BIJU-DUVAL. D, DUMONT. E, IDE. P, PELLETIER. L, PEYROUS. B, PRADÈRE. M, *Combattre le démon.* Histoire, théologie, pratique, coll. « IUPG (Institut Universitaire Pierre GOURSAT », Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2011, p. 56. Mais aussi dans GOLFIER. J-B *Ibid*., p. 176.

[4] TONQUEDEC. J, *Les maladies nerveuses ou mentale et les manifestations diaboliques,* Paris, Beauchesne et ses fils, 1938.

[5] *Ibid.,* p. 9.

[6] *Ibid*., p. 11

s'offre donc comme un outil à disposition du prêtre pour l'aider dans ce sens.

Le Père Joseph de Tonquédec rappelle comme règle incontournable que « Les signes de la présence des démons sont les suivants :

- Parler une langue inconnue, en employant plusieurs mots de cette langue ou comprendre quelqu'un qui la parle.
- Découvrir ce qui se passe à distance ou est caché.
- Déployer des forces disproportionnées à l'âge ou à l'état naturel du sujet.

En dehors de ces signes tirés du rituel romain[1], le prêtre doit penser à une étiologie psychique de la possession. Or, cet axiome, par trop rigide, pousse à étiqueter les sujets du côté strictement psychiatrique la majorité des cas de possession. Evidemment, il est certain que le contexte de l'époque y est pour beaucoup, compte tenu de la renommée des travaux de Charcot sur l'hystérie à la Salpetrière. Néanmoins, on peut se demander ce que signifie le fait de nommer dans le diocèse français le plus important, un prêtre exorciste partisan du « tout psychologique », si ce n'est une volonté de rationaliser les phénomènes de possession en les faisant équivaloir, peu ou prou à des délires psychiatriques.

Néanmoins, on peut déplorer, dans cette vision sans doute trop clivante de ces cas complexes, que celle-ci scotomise complétement la dimension spirituelle du sujet se subjectivant comme victime du démon. Il s'agit donc de creuser comment tenir ensemble ces deux types de discours, question que nous aborderons dans la dernière partie de ce travail.

Le père Tonquédec a donc toujours soutenu une dimension presqu'exclusivement psychologique, voire, psychopathologique, ce qui est d'ailleurs, de façon tout à fait surprenante, la position qu'a exprimée le Supérieur Général de l'Ordre des Jésuites, le père Arturo Sosa Abascal (1948-.)

- L'avis du Supérieur Général de l'Ordre des Jésuites, Arturo Sosa Abascal.

Le père Arturo Sosa est souvent appelé le pape noir en raison de la couleur de son habit ecclésiastique et de son lien étroit avec le pape François. Ils partagent tout deux la même congrégation, celle des jésuites, mais aussi la même nationalité. Néanmoins, si l'on a vu que le

[1] Rituel Romain : *de exoreizandis obsessis a daemonio* n°3.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Pape François n'hésite pas à évoquer le diable comme une réalité confirmée par l'expérience, le père Arturo Sosa, quant à lui a tenu des propos qui ont grandement choqué une bonne partie des catholiques.

Le quotidien espagnol El Mundo[1] a interrogé le pape noir sur la question du bien et du mal, en ces termes précis « Croyez vous que le mal est un processus psychologique humain ou qu'il provienne d'une entité supérieure ?[2] ». Et celui-ci a donné cette réponse, pour le moins surprenante de la part d'une des figures les plus puissantes de l'Eglise catholique : « De mon point de vue, le mal fait partie du mystère de la liberté. Nous, chrétiens, croyons que nous sommes à l'image et à la ressemblance de Dieu qui donc est libre, mais Dieu lui, choisit toujours de faire le bien parce qu'Il est bonté. Nous avons fabriqué des figures symboliques comme le diable pour exprimer le mal. Les conditionnements sociaux représentent également cette figure, car il y a des gens qui agissent ainsi car ils sont dans un environnement dans lequel il est difficile d'agir différemment[3]. »

Certains entendent dans cette déclaration que le diable serait une création humaine, ce qui constitue une véritable hérésie pour certains, un soulagement pour d'autres.

Devant cette approche dichotomique de la possession, on peut voir une analogie avec ce que Jacques Arènes analyse du côté de la mystique dans notre monde contemporain. Ce dernier y repère une réminiscence de la querelle du quiétisme[4] qui opposa jadis Fénelon à Bossuet[5], autrement connue sous le nom de querelle de l'amour pur[6]. « La question purement religieuse du débat autour de quiétisme fait résurgence en des termes laïques : certains auront tendance à privilégier, comme P. Janet, la psychiatrisation et la pathologisation du phénomène mystique, d'autres y verront aussi un intérêt pour un lieu de créativité inédite[7]. »

Nous pensons que nous pouvons reprendre à notre compte cette analyse de la mystique et la transposer à la possession démoniaque. Que l'emprise du démon puisse être source de créativité pour un sujet, cela peut sembler paradoxal. Mais la clinique à laquelle nous sommes

[1] BENITEZ.J *El*, « El único 'jefe' del Papa », 31.05.2017.

[2] « cree que el mal es un proceso de la psicología humana o proviene de una entidad superior. » Traduction personnelle.

[3] « Desde mi punto de vista, el mal forma parte del misterio de la libertad. Si el ser humano es libre, puede elegir entre el bien y el mal. Los cristianos creemos que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, por lo tanto Dios es libre, pero Dios siempre elige hacer el bien porque es todo bondad. Hemos hecho figuras simbólicas, como el diablo, para expresar el mal. Los condicionamientos sociales también representan esa figura, ya que hay gente que actúa así porque está en un entorno donde es muy difícil hacer lo contrario. » Traduction personnelle.

[4] Le quiétisme est une doctrine qui faisait consister la perfection chrétienne dans un état continuel d'union avec Dieu, où l'âme devient indifférente aux œuvres et même à son propre salut. Nous l'avons abordé dans la partie II.

[5] ARENES. J, « Psychopathologie du mysticisme et travail du négatif », *Adolescence*, 2008/1 (n° 63), pp. 101-116.

[6] LE BRUN. J, *Le pur amour, de Platon à Lacan*, Paris, Le Seuil, 2002, pp. 83-88.

[7] *Op. cit*., p. 104

confrontés nous permet de penser la possession comme un terreau fertile pour le psychisme et non seulement comme une désolation.

Ainsi donc aujourd'hui, il nous semble que les avis sont peut-être encore plus tranchés qu'autrefois. Entre les tenants du « tout psy » et ceux du « tout spi », une position d'entre deux semble difficilement tenable dans le monde catholique, faute d'une substrat théologique solide pour penser les choses de façon moins manichéenne. Voilà pourquoi nous proposons de nous tourner vers les travaux du théologien protestant Paul Tillich qui, avec son corpus théorique sur le démonique, vient en quelques sortes répondre à cette place laissée vide dans la théologie catholique pour une approche plus nuancée de la question du malin.

Approche protestante : Paul Tillich et le démonique

Le « démonique » est un concept forgé par le théologien Paul Tillich pour éclairer l'ambivalence au cœur même de l'homme pensée comme créature marquée par le péché originel. Tillich pose donc une anthropologie qui tient ensemble la créativité et la destructivité qui coexistent au cœur de l'homme, ce que l'on peut rapprocher de l'élaboration freudienne du couple Eros et Thanatos, deux pulsions a priori antagonistes mais qui font partie de l'économie psychique. Ainsi les tensions, les contradictions supportées par le démonique peuvent être source de créativité comme d'un effondrement narcissique sans fin lorsque la négativité prend le dessus et qu'il devient pur destructeur de forme. Pour Tillich, le démonique n'est pas à comprendre comme une force satanique, ni comme une entité anti-divine mais plutôt comme la marque de la division du sujet, une forme de *spaltung,* dans laquelle la créature inscrit sa liberté en versant soit vers la créativité, soit vers la destructivité. Le démonique est la destruction de la forme issue de la forme elle-même. Dans la perspective ontologique de Tillich, le fondement d'être des choses constitue aussi leur profondeur abyssale. « La forme de l'être et son inépuisabilité vont ensemble. Le divin, c'est leur unité telle qu'elle se manifeste dans la profondeur de l'être[1]. » Le démonique est, au contraire, la manifestation de leur séparation dans l'existence, l'irruption de l'abyssal dans les choses. Le démonique est une déliaison relative d'une profondeur qui est liée dans le divin. Le satanique serait alors du démonique « pur »,

[1] TILLICH. P, « Le démonique », *in La dimension religieuse de la culture* (1920)*,* Paris, Cerf, 1990, p. 131.

inconditionné, pur destructeur de formes. Le démonique représente ainsi la pulsion de mort encore liée.

C'est en cela que le démonique peut revêtir plusieurs visages : de l'*unheimlich*, l'intime étranger, jusqu' au démon satanique, pur destructeur de forme. A ce titre, il peut être un puissant guide dans une analyse car « l'union avec le démonique se paie de la destruction de soi : ou bien on réveille ce démon qui habite chacun, toujours prêt à le perdre ; ou bien on met en évidence l'aspect créateur dans le démonique, qui seul nous permet de parler de lui, nous le faisons remonter des profondeurs, et le dépouillons du même coup de sa substance[1]. »

Ainsi le démonique est un concept précieux pour penser la possession comme l'envers de la mystique car loin d'une figure tierce parfaitement extérieure au sujet, le démonique permet de rendre compte des forces de déliaison à l'œuvre en chacun de nous. Celles-ci participent sans cesse à la destruction de la forme, conjointement à sa genèse en perpétuel surgissement.

En somme, le diable, le diviseur, le *diabolos*, porte bien son nom puisqu'au sein d'un même Église, la catholique, et même au sein de la chrétienté et sans nul doute, dans les autres religions aussi, son statut ontologique divise. Cette multiplicité des discours autour du diable, aussi surprenante et déstabilisante soit-elle, est pourtant à notre sens fort souhaitable car elle permet à chacun d'y trouver « un lieu » où se loger pour « faire avec » la question du mal agi et subi.

Il est question à présent d'étudier de plus près quels sont les différents types d'emprise démoniaques sur une personne, les critères pour les distinguer ainsi que les solutions qui sont proposées par l'Église pour soulager la souffrance des opprimés par le diable.

[1] *Ibid.,* p. 123.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d- Concrètement, la possession démoniaque aujourd'hui

Nous n'avons pas encore abordé la possession démoniaque sur le plan très concret. Quel serait par exemple, l'itinéraire d'une personne se sentant aux prises avec le Malin ?

Nous avons déjà évoqué l'idée, très rapidement avec les travaux de Jeanne Favret-Saada sur la sorcellerie dans le bocage normand, qu'il était nécessaire qu'un annonciateur[1] vienne « interpréter » les symptômes du malheureux afin que le processus se mette en place. En pratique, nos observations ont montré que très souvent, ces diagnostics sont posés par des groupes de prières, souvent charismatiques d'obédience catholique, protestante ou évangéliques, dans lesquels on prie plus particulièrement l'Esprit Saint. On entend généralement deux types de récits : soit des manifestations d'emprise avec le malin ont été données à voir dans un groupe de prière qui ont permis à certains d'orienter le diagnostic, soit la personne souffrante a entendu un témoignage (ce qui est une pratique assez courante dans ce genre de milieu) d'une autre vivant des phénomènes similaires, ce qui l'a mise sur la voie. En tous cas, dans les deux cas l'interprétation fait mouche et permet de donner sens à un vécu généralement complétement hors sens.

En effet, assez naturellement, on comprend que si les milieux plus conventionnels sont généralement assez frileux pour parler du diable ouvertement, dans ceux où l'on prie l'Esprit Saint…le « bon » esprit, il est sans doute logiquement plus facile de penser son négatif.

Précisément, la Bible enseigne que l'Esprit Saint se décline en l'esprit de force, esprit de charité, esprit de sagesse et ce jusqu'à sept qualificatifs qui sont repris des paroles du prophète Isaïe qui annonce le Messie[2]. On peut comprendre dans cette idée, que l'Esprit du mal se décline à son tour en plusieurs mauvais esprits qui, traditionnellement, dérivent des sept péchés capitaux[3]. Pour saint Augustin, ces esprits mauvais sont des caricatures inversées des sept dons de l'Esprit Saint[4] et ce sont d'eux que dérivent nos penchants mauvais.

Ce préambule nous permet d'introduire une nuance dans la notion de possession. C'est-à-dire qu'en fonction de l'intensité de l'emprise avec le démon, on parlera plutôt de « lien démoniaque » ou « d'obsession ou oppression démoniaque » ou bien de véritablement de

[1] FAVRET-SAADA. J, *Les mots, la mort, les sorts*, *op. cit*., p. 24.
[2] Bible de Jérusalem, Isaïe 11,2 :« Sur lui reposera l'Esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Yahvé ».
[3] Les sept péchés capitaux sont la colère, l'avarice, l'envie, l'orgueil, la gourmandise, la paresse et la luxure.
[4] GOLFIER. J-B, *op. cit.,* p. 318.

possession. Cette distinction est essentielle à saisir car il en résulte des réponses différentes de l'Eglise.

Les différentes emprises démoniaques

Le manuel de l'ICCRS sur le Ministère de délivrance pose une graduation dans l'intensité de l'influence du démon sur l'homme.

Il distingue donc :

- Le lien spirituel :

Le lien spirituel est défini comme « Une influence maligne intérieure par laquelle la volonté d'une personne est liée ou contrainte à un certain degré, qui fait que la personne ne peut choisir librement le bien dans certaines situations. Tout lien spirituel implique un certain degré de consentement à l'influence maligne[1]. » Nous comprenons, à travers les différentes conférences auxquelles nous avons assisté[2] ou livres que nous avons lu[3], que tout un chacun vit avec plus ou moins de liens spirituels.

- L'oppression démoniaque :

L'oppression démoniaque est « toute forme de harcèlement démoniaque sérieux et continu, qu'il soit physique (par exemple, les afflictions de Job) ou spirituel (que l'on appelle aussi obsession) par exemple des pensées obsessionnelles, un profond sentiment de condamnation, une peur irrationnelle, etc., dans le cas où ces pensées n'ont pas uniquement une cause émotionnelle ou psychologique[4]. »

D'autres auteurs précisent que dans l'oppression, le démon « vise ainsi à provoquer

[1] COMMISSION DOCTRINALE de l'ICCRS, *Le Ministère de délivrance*, Nouan-Le-Fuzelier, 2017, p. 23.

[2] Par exemple lors du colloque sur la délivrance au Cénacle de Tigery organisé par la Communauté du Chemin Neuf, du 7 au 10 décembre 2017 (Conférence le 8.12.17 de Neal Lozano, pasteur américain et fondateur de la communauté « The house of God's light »).

[3] IDE. P, « Le démon, doctrine commune de l'Église », dans BIJU-DUVAL. D, DUMONT. E, IDE. P, PELLETIER. L, PEYROUS. B, PRADÈRE. M, *Combattre le démon*. Histoire, théologie, pratique, coll. « IUPG (Institut Universitaire Pierre GOURSAT », Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2011.

ou bien encore, entre autres, PLIYA. J, *Des ténèbres à la lumière*, Paris, Ed Saint Paul, 2002.

[4] COMMISSION DOCTRINALE de l'ICCRS, *Ibid.,* p. 23.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

indirectement une déstabilisation psychologique et finalement spirituelle.[1] » Cela peut se manifester par l'accumulation de malheurs (accidents, problèmes de santé, de famille, financiers), ou bien encore des bruits des odeurs nauséabondes, des déplacements ou bris d'objets inexplicables, ou bien encore des dommages corporels (douleurs inexpliquées, insomnies, et même coups portés sur le corps propre, pensant au saint Curé d'Ars)[2]. Ils ajoutent que des personnes oppressées peuvent ressentir des hallucinations génitales et subir des abus sexuels, ce que l'on appelle dans certaines cultures des « maris et femmes de nuit » qui sont des esprits incubes et succubes[3].

Ces mêmes auteurs précisent que des personnes obsédées peuvent entendre des voix intérieures blasphématoires ou avoir des images érotiques qui s'imposent à leur pensée, une forte impulsion à commettre des actes blasphématoires, pornographiques ou même parfois criminels[4].

Nous soulignons qu'il y a une différence fondamentale qui demeure entre le lien et l'oppression et elle réside dans l'engagement du consentement du sujet au mal[5]. En effet, un lien avec un esprit mauvais est, en théorie, contracté parce que la personne se laisse aller à ses penchants mauvais qui « ouvrent les portes », comme on dit, au démon.

- La possession démoniaque :

La possession démonique est une « forme extrême de lien impur dans lequel le(s) démon(s) peut(vent) parfois prendre le contrôle du corps de la personne et contrôler ses paroles et ses actes. Il est important d'éviter toute mauvaise compréhension du terme « possession ». Un esprit mauvais ne peut jamais posséder un être humain qui appartient toujours à Dieu seul. La personne garde éternellement une part de liberté, et exerce sa volonté propre[6]. » L'emprise est donc bien plus intense, enracinée, que dans les cas d'oppression ou d'obsession et est bien plus rare également.

[1] DUMONT. E, PELLETIER. L, « Démonologie pastorale », *Combattre le démon*, *op. cit*., p. 198.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 199.
[4] *Ibid*., pp. 198-199.
[5] ICCRES, *Ibid.,* p. 76.
[6] *Ibid*., p. 24.

Nous rappelons ici rapidement ce que nous avons déjà évoqué précédemment du rituel romain[1] et qui serait pathognomonique de la possession : parler une langue inconnue, en employant plusieurs mots de cette langue ou comprendre quelqu'un qui la parle. Découvrir ce qui se passe à distance ou est caché et enfin déployer des forces disproportionnées à l'âge ou à l'état naturel du sujet pendant l'exorcisme.

Le père Jean-Baptiste Golfier, dans sa thèse en théologie sur tactiques du diable et délivrance, produit le tableau que nous reproduisons ici avec son aimable autorisation et celle de son éditeur.

[1] Rituel Romain : *de exoreizandis obsessis a daemonio* n°3.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

TABLEAU résumé des tactiques du diable[1]

Tactiques diaboliques	**Cible du diable**	**Durée**	**Quelques exemples dans la Bible et de la vie des saints**	**N de cas**	**Exemples**	**Fréquence**
Ordinaires	**Tentation**	Sens externes *(surtout vue et toucher)*	toute la vie terrestre	*Mt* 4 : Jésus au désert	Saint Antoine au désert et tous les saints	99, 99 % ?
Lien (*ordinaire* extérieurement mais *extraordinaire* par l'emprise intérieure)	**Une des 7 « portes ouvertes »**	*Tant que la « porte » n'est pas fermée* par conversion et délivrance	*Mt* 19, 22 : Le jeune homme riche	Saint Augustin (cf. *Conf.* VIII, 5, 10) ou Bx Charles de Foucauld, enchaînés par la luxure durant des années	0, 005 % ?	
Extra-ordinaires	**Vexation**	Partie du corps ou tout le corps de l'extérieur	*Ponctuelle* jusqu'à une délivrance	*Jb* 1, 12 : violences matérielles et physiques sur Job *Lc* 13, 11 : femme courbée pdt 18 ans	Coups reçus par saint Padre Pio ou par Marthe Robin perturbations du presbytère du saint Curé d'Ars	0, 005 % ?
Infestation	**Objet, maison, animal**	*Tant que le maléfice est présent* jusqu'à délivrance	*Mc* 5, 13 : les porcs	Coupe empoi-sonnée par un démon,		

[1] GOLFIER. JB, *Tactiques du diable et délivrances, Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?, op.cit.*, , 2018, p. 41.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

		ou exorcisme		dans les vies de l'évangéliste saint Jean ou de saint Benoît, et démon chassé d'un signe de croix		
Obsession	psychisme	*Ponctuelle* jusqu'à une délivrance	*Mt* 27, 5 : culpabilité de Judas ?	Obsessions impures de saint Alphonse Rodriguez chagrins de saint Joseph de Cupertino		
Possession	Corps entier de l'intérieur	Jusqu'aux grands exorcismes	*Lc* 8, 2 : Marie-Madeleine *Mc* 5, 1-18 : Le Gérasénien	les possessions de 40 jours de sainte Mariam Baouardy	5/1000 des 0, 005 % ?	

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

TABLEAU des trois types d'exorcismes et des exorcistes habilités[1]

Exemple de situation	**Personne habilitée à le prononcer**	**Exemple d'exorcismes**	**Formule**	**Nom de l'exorcis-me**		
Forte **tentation** de péché (contre la foi l'espérance ou la charité, la chasteté, etc.)	Tous les **fidèles** baptisés et les prêtres	Pratique des vertus, Sacrements, Parole de Dieu, (*vade retro, satana !* etc.) Prière à saint Michel, signe de Croix, etc.	Déprécatives ou Impératives	Mineur	Petit	*Privé*
Personnes subissant des **attaques extraordinaires** du démon (vexation, obsession, obsession ou infestation simple)	les **fidèles** baptisés ayant un charisme reconnu et agissant, avec la permission expresse d'un évêque, curé ou responsab	Prières de délivrance de guérison ou de coupure de lien				

[1] GOLFIER. JP, *Tactiques du diable et délivrances, Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?,* Perpignan, Artège-Lethielleux, collection Sed Contra, 2018, p. 42.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

ou ayant des **liens** avec le démon (hérédité chargée, vice grave, etc.)	le de communauté, et tous les **prêtres et diacres**					
Catéchumènes **lieux ou objets infestés :** sel exorcisé ou eau bénite ou huiles saintes à répandre pour bénir ces lieux ou neutraliser les maléfices	**Tous les prêtres et diacres**	Exorcismes baptismaux Exorcismes du sel ou de l'eau bénite, huile des catéchumènes. Bénédictions des lieux et objets.	*Public*			
Personnes **possédées** ou gravement infestées	**Prêtre exorciste mandaté** par l'Ordinaire du lieu (*CIC* can. 1 172)	Exorcisme majeur du *Rituel romain*	Majeur	Grand		

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Nous pouvons y déceler quelques différences encore, par rapport à ce que précise l'ICCRES. Nous pensons que le registre « tentations » du tableau recouvre la définition des « liens spirituels » donnée par la commission. Nous comprenons alors que c'est le type le plus fréquent de compromission avec le démon. Contrairement à ce à quoi l'on pourrait s'attendre dans le travail d'un théologien, le tableau souligne que les cas de possession « vraies », celles dont on parle le plus et dont nous avons tous des représentations en tête plus ou moins romancées, sont extrêmement rares. Les experts religieux eux-mêmes l'affirment. La possession, avec parasitage du corps est rarissime. Rares aussi, mais un peu moins semble-t-il, sont les phénomènes de vexation du corps (coups reçus de l'extérieur) ou d'oppression du psychisme, tout comme les phénomènes d'infestation d'objets, de maisons ou d'animaux.

Donc…qu'en penser ? Comment comprendre que les « vrais » cas de possession, selon le discernement religieux, bien qu'extrêmement rares, soient si parfaitement connus de tous, si ce n'est qu'ils convoquent, peut-être, une certaine forme de fascination pour ces phénomènes à la limite de l'expérience humaine. Comment ne pas y voir une certaine analogie avec son pendant dans le mysticisme ? Mais là n'est pas, pour l'heure, notre propos mais nous retiendrons qu'en fonction du degré d'emprise, la réponse de l'Eglise n'est pas la même. Alors qu'est-ce qui permet donc de poser un « diagnostic » différentiel entre ces différentes formes d'atteintes ? C'est ce que nous proposons d'analyser à présent.

Les critères de discernement

Les pères Emmanuel Dumont et Louis Pelletier, tous deux exorcistes, ont co-écrit un article nommé « Démonologie pastorale » dans un ouvrage collectif intitulé *Combattre le démon*[1]. Ils nous donnent de précieuses indications pour discerner de quoi souffre le sujet.

Ce qui nous paraît tout à fait remarquable dans cet article, et c'est pourquoi nous l'avons retenu, c'est que les auteurs soulignent l'importance d'accueillir chaque personne éprouvée et de « l'aider (…) à retrouver le chemin de la foi et de l'espérance en se tournant vers le Christ victorieux du mal par la Croix. Si on se situe à ce niveau là, qu'il y ait ou non une réelle emprise démoniaque ne change pas grand-chose[2]. » Il demeure une importance du dit du sujet donc et non de la question de la véracité de l'emprise somme toute inobjectivable. Comme

[1] IDE. P, ouvrage collectif, *Combattre le démon, Histoire, théologie, pratique*, Editions de l'Emmanuel, Paris, 2011.
[2] *Ibid.,* p. 208.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

l'analyste, ces prêtres soulignent l'importance de se situer au niveau de l'énonciation et non au niveau de l'énoncé. Ces prêtres ne s'attacheraient-ils pas à entendre le sujet ? C'est ce qu'il nous semble entendre, et qui nous parait être confirmé dans les propos suivants :

> « Autrement dit, la question primordiale n'est pas de savoir d'où vient leur mal, s'il est ou non d'origine démoniaque, mais elle est de discerner l'appel, le chemin de grâce qui s'offre à elle (…)[1]. »

La pastorale reste l'enjeu majeur[2] de l'approche de cette problématique

Ceci dit, les auteurs évoquent sept règles pour procéder au discernement d'un lien ou d'une emprise[3]. Nous les reproduisons ici :

- « Poser si besoin un diagnostic différentiel avec des troubles psychiatriques[4]. »

Les experts soulignent que bien souvent, une confusion peut-être faite dans les deux sens. C'est-à-dire qu'une pathologie psychiatrique peut cacher une possession « vraie », l'inverse étant également fréquent. Finalement, une intrication des deux problématiques, psychiatrique et d'emprise, est souvent observée[5].

- « Prendre en compte les dispositions culturelles de la personne[6]. »

Nous ne reprenons pas ici un sujet qui a déjà été amplement abordé précédemment. Il importe donc de rendre la personne attentive au fait qu'il ne faut pas tout interpréter à l'aune du monde des esprits, ce qui imprègne fortement les cultures de tradition animiste[7].

- « Ne pas partir des portes d'entrée, mais des signes[8]. »

Il s'agira pour l'exorciste, de s'attacher à la dimension pastorale en jeu dans la relation plutôt que de mettre l'accent sur le mauvais esprit[9]. En revanche, de son côté, le prêtre cherchera les différentes portes d'entrée du démon afin d'aiguiser son diagnostic. Elles sont assez diverses et seront détaillées dans un point suivant.

---

[1] *Ibid.,* p. 209.
[2] *Ibid*., pp. 208-212.
[3] *Ibid.,* p. 212.
[4] *Ibid.,* p. 212.
[5] *Ibid*., p. 213.
[6] *Ibid*., p. 214.
[7] *Ibid*., p. 215.
[8] *Ibid.,* p. 215.
[9] *Ibid.,* p. 215.

- « Poser les bonnes questions pour comprendre[1]. »

Cela se résume peu ou prou à faire une anamnèse des troubles et amener le sujet à historiciser son parcours.

- « Connaître quelques signes que l'on peut rencontrer[2]. »

Les auteurs soulignent qu'il est essentiel de distinguer ce qui présent dans « les cas d'emprise simple (non liée à un péché personnel particulier et ce qui indique plutôt la présence d'un lien spirituel mauvais (où le péché est patent)[3]. »

Par ailleurs, on peut opérer une classification suivante des troubles[4] selon les vertus chrétiennes :

- Troubles relatifs à la foi, qui sera peu touchée dans le cas d'emprise simple, ce qui peut se manifester par des obsessions pendant la prière ou la messe, des idées blasphématoires, des réactions involontaires aux sacramentaux. En revanche, pour les personnes en prise avec un lien spirituel mauvais, la foi est très attaquée, avec une grande aversion pour le sacré, une impossibilité de prier, des pensées d'apostasie, de pacte démoniaque, une perversion spirituelle, un appel vers l'occulte.
- Troubles relatifs à l'espérance : Dans les cas d'emprise simple, le diable essaie de culpabiliser la personne jusqu'à la plonger dans un profond désespoir. Dans les cas les plus graves, des idées suicidaires pourront gagner l'éprouvé.
- Troubles relatifs à la charité : Avec pour les sujets les moins touchés, une sensation de ne plus aimer Dieu ou d'être abandonné de lui tandis que pour les autres, cela peut aller jusqu'à la haine de Dieu et des hommes.
- Troubles affectant les vertus morales et les dons du Saint Esprit :
  Dans les cas d'emprise simple, des troubles de l'âme et une attirance incontrôlable à commettre le mal. Pour les liens plus profonds, une confusion morale et parfois mentale, des comportements désordonnés et compulsifs (sexe, alimentaire, …)

Les exorcistes insistent sur l'idée qu'un signe seul ne peut en aucun cas être interprété mais qu'il s'agira de penser les choses dans leur ensemble, en tenant compte du contexte global

[1] *Ibid.,* p.216.
[2] *Ibid.,* p. 216.
[3] *Ibid.*, p. 216.
[4] *Ibid.,* pp. 217- 218.

mais aussi en essayant de repérer les brèches[1] dans lesquelles le mauvais esprit aurait pu se faufiler.

- Chercher les portes d'entrée[2]

« Les porte d'entrées correspondent à des facteurs de risque aggravant, à des brèches qui facilitent l'établissement d'un lien spirituel mauvais ou une éventuelle emprise diabolique sur l'accompagné[3]. » L'expérience des praticiens de l'accompagnement spirituel mettent en avant tout d'abord les conséquences des pratiques occultes, en tant qu'une personne puisse être victime d'actes occultes malveillants comme des sorts, des maléfices, ou d'une consécration à Satan, ou bien participer de son plein gré à des pratiques occultes comme le spiritisme, la divination, l'astrologie de façon ponctuelle ou plus engagée. La dernière porte d'entrée, qui semble être logiquement la plus large, consiste à passer délibérément un pacte avec le diable.

D'autres hypothèses sont avancées par les exorcistes, comme celle d'une fragilité psychologique pouvant faire le lit du démon, posant la question des blessures intérieures graves. Ils évoquent dans cette idée le cas des abus sexuels subis. « Quelles conséquences sur le plan spirituel ? La victime pourra être plus vulnérable à une tentation ou à une emprise simple sous forme d'obsessions sexuelles dont le prince du mensonge pourra se servir. »

A notre place de clinicien, nous dirions que dans la rencontre clinique, il est effectivement très fréquent que des personnes se subjectivant comme possédées aient été victime, d'une manière ou d'une autre, d'abus sexuels. Notre hypothèse serait que le démon prête sa voix au sujet pour dire le trauma, là où ses défenses l'interdisent par ailleurs. Cela sera étayé dans la partie clinique de ce travail.

Une fois posé le « diagnostic », quelles peuvent-être les réponses proposées par l'Eglise ? Quelles sont les ressources pastorales ?

[1] *Ibid.*, p.218.
[2] *Ibid.,* pp. 219-224.
[3] *Ibid.,* p. 219.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

La réponse sera différente, on s'en doute, selon le discernement opéré par l'équipe chargée du ministère d'exorcisme. Sans rentrer dans les détails, nous retiendrons que la prière de délivrance et de coupure de lien peut être théoriquement donnée par un laïc mais il est très important que l'intervenant soit très bien formé.

Par ailleurs, quand le prêtre pense à une possession, il s'agira pour lui d'avoir recours à un exorcisme proprement dit. C'est un rituel que seuls les prêtres exorcistes ont le droit de pratiquer, après qu'ils aient été nommés comme tel par l'évêque.

Le problème qui reste entier est de pouvoir proposer un lieu d'écoute et de partage pour le sujet en souffrance. En effet, comme nous le verrons dans la partie clinique de ce travail, que le chemin est souvent très long pour ces personnes en souffrance qui auraient besoin d'une réponse pastorale plus enveloppante et d'un soutien à long terme. Ainsi, leur accompagnement passe souvent par une invitation à s'inscrire dans la vie de la communauté paroissiale.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Pour clore ce chapitre sur la dimension chrétienne des phénomènes de possession, il nous apparaît donc essentiel qu'un accompagnement soit pensé tout au long du processus de guérison.

En effet, nous regrettons, pour l'avoir maintes fois observé, que de nombreuses prières de délivrance « sauvages », soient régulièrement pratiquées, notamment lors de réunions de prière ou de conventions charismatiques. De telles prières sont largement données mais sans préparation ni suivi ultérieur. Or, on peut aisément comprendre qu'il peut être très violent sur le plan psychologique, de s'entendre dire, sans précaution d'aucune sorte, que l'on souffre du démon. Par ailleurs, l'expérience des exorcistes[1], et notre expérience de clinicienne montre que bien souvent, une seule prière n'est pas suffisante pour traiter le problème. Nous repérons de façon quasi systématique la répétition à l'œuvre dans la multiplication des demandes et l'itération des symptômes comme répétition du même, jusqu'à ce qu'opère un léger déplacement. Ceci, bien que décourageant à première vue, doit être respecté et entendu comme partie prenante d'un processus de guérison. Freud l'a tout d'abord abordé en la nommant « compulsion de répétition » dans « Remémoration, répétition et perlaboration[2] » (1914) où il avance que chaque fois que le sujet n'arrive pas à se remémorer un événement de l'inconscient, cela se met mise en acte de quelque chose de refoulé. Il y a donc nécessité de soigner le travail de perlaboration. Plus tard, dans *Au-delà du principe de plaisir*[3] (1920) Freud introduit la question de la pulsion de mort : pourquoi le sujet choisit-il la mort plutôt que la vie, la déliaison plutôt que la liaison ?

Un accompagnement serré est donc absolument nécessaire, en amont comme en aval, en toutes circonstances. Nous dirions même que cet accompagnement se devrait de tenir ensemble à la fois la dimension spirituelle mais aussi psychique de ces troubles. La personne souffrante bénéficierait grandement d'une approche plurifocale et d'une prise en charge multidisciplinaire, tant il nous semble évident qu'il n'est pas possible de désintriquer ces deux dimensions.

Pour l'instant, notre expérience montre qu'une collaboration entre équipe de délivrance et professionnels du psychisme (psychologues et psychiatres) est possible bien que timide. Nous pouvons en voir les bourgeons dans les divers colloques auxquels les psychothérapeutes souvent invités pour apporter leur éclairage. Par ailleurs, nous constatons que ces derniers font

[1] Nous le tenons des entretiens que nous avons pu avoir avec plusieurs exorcistes.

[2] FREUD. S, « Remémoration, répétition et perlaboration » (1914), in *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953.

[3] FREUD. S, *Au-delà du Principe de plaisir,* (1920) in *Oeuvres complètes de Freud*, *Psychanalyse*, OCF.P, Paris, PUF, 2002.

également souvent partie des équipes d'encadrement de retraites de guérison intérieure[1] qui abordent très souvent les problématiques déjà évoquées. Enfin nous saluons le bon accueil qui a souvent été donné à notre travail de recherche par les religieux que nous avons contacté. Sans cette confiance commune, cette thèse n'aurait pas pu voir le jour, tant il était important pour nous d'enraciner cette étude dans la clinique, dans la réalité du terrain, et non réaliser un énième ouvrage théorique sur la question.

Néanmoins, malgré ce constat encourageant, nous regrettons une forme de méfiance émanant des deux champs d'expertise, très vraisemblablement due, nous l'avançons, à une réaction épidermique commune aux discours si tranchés tenus autrefois par les partisans du « tout psy » comme ceux du « tout spi ». Gageons que les avancées récentes en ce domaine, corrélatives à l'augmentation des demandes auprès des exorcistes, fassent évoluer les points de vue de chacun et diminuer les résistances pour qu'un travail en commun soit moins embarrassé et encore plus fécond.

Enfin, sur un plus plan exégétique et herméneutique, nous retiendrons l'idée, largement développée à travers les personnages bibliques d'Eve et de Job, d'un diable comme serviteur de Dieu. Cette idée, largement reprise par le Père Jean-Baptiste avec le support de la théologie thomasienne, tente de montrer « comment Satan et ses sbires, contraints mais efficaces, sont utilisés par Dieu en vue du bien de l'homme[2]. »

Ceci nous met sur la voie du diable comme fonction, tout comme nous avons pu le mettre en lumière avec les sciences humaines. Il s'agira à présent pour nous, à l'aide notamment du discours analytique et, entre autres, de la théorie du démonique de Paul Tillich, de montrer dans quelle mesure, le diable ou même Dieu, peut offrir une solution sinthomatique au sujet en déliaison pulsionnelle et/ou… borroméenne.

[1] Les retraites de guérison intérieure proposent en général de relire son histoire de vie et de discerner quels traumatismes, quels manques font souffrir la personne. Ces retraites sont à l'articulation entre le psychique et le spirituel car elles proposent finalement de nommer puis de demander à Dieu de venir guérir les blessures qui entravent la vie spirituelle du retraitant.

[2] GOLFIER. J-B, *Tactiques du diable et délivrances, Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?, op. cit.,* p. 729.

IV- La possession démoniaque sous l'angle psychanalytique

Afin de cerner au mieux notre objet d'étude dans la clinique contemporaine, il nous semble essentiel d'opérer au préalable un retour à Freud et à sa métapsychologie. Ceci nous permettra d'aborder la question du diable dans une perspective analytique, selon les hypothèses freudiennes. Une attention particulière sera donnée à son cas princeps de possession : celui du peintre Christophe Haitzman dont Freud, fait la psychanalyse appliquée. Pour dessiner les contours du diable à la plume freudienne, nous nous appuierons sur l'ouvrage de référence de la psychanalyste Luisa de Urtubey, *Freud et le diable*[1]. Cet ouvrage a le mérite d'explorer les avancées de l'inventeur de la psychanalyse, dans son application au diable, selon deux vertex dégagés par l'auteur : Le premier tout d'abord, pose le diable comme métaphore de l'inconscient, puis des pulsions libidinales refoulées et pour finir, de la pulsion de mort. Le second analyse le diable comme avatar du père[2].

Dans un second temps, grâce à l'enseignement lacanien, nous aborderons plus largement les phénomènes de possession pour enfin mettre à l'épreuve de la clinique les différents axes de recherche qui auront pu être dégagés. Pour cela, nous étudierons deux cas cliniques de la littérature psychanalytique : celui de la Madeleine de Janet, et le cas de Jean-Joseph Surin, lui qui permit la libération de sœur Jeanne des Anges, une des possédées de Loudun. Par la suite, nous déplierons quatre conversations que nous avons entretenues avec des personnes aux prises avec le diable dans le cadre de cette recherche. Nous laisserons également la parole à des exorcistes afin d'entendre leurs points de vue, si contrastés soient-ils. La question du transfert et du contre-transfert dans le couple formé par la personne souffrante et l'exorciste sera particulièrement développée.

Enfin, nous interrogerons la fonction de la possession dans notre lien social contemporain en étudiant l'évolution de la fonction paternelle du temps de Freud à nos jours.

[1] URTUBEY. L, *Freud et le diable*, Paris, PUF, 1983.

[2] HARLY.A, « Diableries freudiennes, Possessions d'hier, Possession d'Aujourd'hui » *in Le discours Psychanalytique*, *Revue de l'Association Freudienne, n°20*, octobre 1998, p. 403.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

1- Le diabolique dans la métapsychologie freudienne

En guise d'introduction, nous rappellerons que Sigmund Freud a grandi dans une famille juive non pratiquante mais de la branche hassidique, c'est-à-dire une branche mystique du judaïsme. Même si la famille Freud n'observait pas scrupuleusement les prescriptions religieuses, le jeune Sigmund a été enseigné jeune de ces préceptes. Par ailleurs, nous savons qu'il a été aussi pétri de catholicisme puisque sa gouvernante était de cette confession. Ceci nous laisser penser qu'il n'était pas, à l'heure d'étudier le diable par la lorgnette de son invention, vierge de toutes représentations culturelles du diable, ni exempte de toute croyance. Cela dit, c'est la rencontre de Freud avec le professeur Jean-Martin Charcot (1825-1893) qui a sans doute été un élément essentiel dans la préhistoire de sa psychanalyse appliquée au diable. Effectivement, chacun s'accorde à dire que les études sur l'hystérie conduites à Paris ont amené Freud à s'intéresser à la possession démoniaque et à poser la première explication scientifique de ce type de phénomène[1].

C'est pourquoi il nous semble de bon aloi de céder tout d'abord la parole à Jean-Martin Charcot avant de la passer à son disciple. Néanmoins, la production du Maître à la Salpétrière nous semble si dense et vertigineuse, que nous avons choisi de détailler un seul article, sans reprendre son travail sur l'hystérie que nous laisserons à Freud, même si son aîné en assure, comme chacun sait, la préhistoire. Ainsi nous avons retenu l'article du Professeur Charcot intitulé « La foi qui guérit[2] » de 1897, publié dans la collection « Bibliothèque diabolique » dirigée par Bourneville. Cet article, s'il s'attache à décrypter les ressorts des guérisons miraculeuses reçues dans les sanctuaires, peut-être par ailleurs repris au compte des délivrances observées dans les exorcismes. Charcot a le mérite d'y poser les prémisses d'un des axiomes de la psychanalyse sans le formuler comme tel. C'est à ce titre que nous vous proposons de regarder de plus près « La foi qui guérit »

[1] *Ibid.,* p. 17.

[2] CHARCOT. J-M, *La foi qui guérit*, Paris, Aux bureaux du Progrès médical et Félix Alcan, 1897. 1 vol. in-8°, VII, 38 p., 1 fnch. Une publication dans la collection de la « Bibliothèque diabolique » dirigée par Bourneville. – Très rare brochure tirée à 25 exemplaires sur papier Japon et 50 exemplaires sur papier de Hollande. Par commodité nous avons renvoyé les notes originales de bas de page en fin d'article. Les [p.] renvoient aux numéros de la pagination originale de l'article. – Nous avons gardé l'orthographe, la syntaxe et la grammaire de l'original. Nouvelle transcription de l'article original établie sur un exemplaire de collection privée sous © histoiredelafolie.fr, consulté le 06.06.2019.

a- En préambule, *La foi qui guérit* de JM Charcot

Dans cet ouvrage, Charcot utilisera le terme de *faith-healing*, le préférant à celui de miracle, très certainement car il ouvre des perspectives plus vastes, sans enfermer dans un système de pure foi, ni occulter la dimension scientifique du phénomène.

Cette question, posée par la New Revue, l'intéresse en tant que médecin pour qui « le but essentiel de la médecine étant (est) la guérison des malades sans distinction dans le procédé curatif à mettre en œuvre[1]. » En effet, Charcot s'attache à démontrer, cas clinique à l'appui, que le miracle n'échappe pas à l'objectivation par la science ni à la loi naturelle[2].

L'éminent professeur, dans un essai de rigueur, analyse les conditions préalables nécessaires à la guérison qu'il recense ainsi : « Les faits dits miraculeux et je n'ai pas la prétention d'exprimer ici rien de bien neuf, ont un double caractère ; ils sont engendrés par une disposition spéciale de l'esprit du malade, une confiance, une crédibilité, une suggestibilité, comme on dit aujourd'hui, constitutives de la *faith-healing* dont la mise en mouvement est d'ordre variable. D'autre part, le domaine de la *faith-healing* est limité ; pour produire ses effets, elle doit s'adresser à des cas dont la guérison n'exige aucune autre intervention que cette puissance que possède l'esprit sur le corps[3]. » Aussi conclut-il que les hystériques ont une prédisposition naturelle, de la part leur suggestibilité, à répondre au *faith-healing*[4].

Ce constat, si bien connu qu'il nous semble être une lapalissade, est à replacer dans le contexte de la recherche de l'époque. Ainsi donc, ce qui nous intéresse plus particulièrement dans cet article, c'est que Charcot s'efforce de mettre en évidence un opérateur commun entre les guérisons dites miraculeuses, et celles laïcs. Pour ce faire, il compare les phénomènes de guérison de coloration religieuse comme païenne depuis la nuit des temps, pour en déduire que, la mise en œuvre du *faith-healing* a toujours le même caractère et que leurs pratiques revêtent des aspects analogues[5]. En effet précise-t-il, les différences entre guérisons apparemment inexplicables, obtenues dans un sanctuaire renommé ou bien dans son amphithéâtre à la Salpêtrière, résident non pas dans les faits eux-mêmes mais, dans l'interprétation que l'on leur donne[6].

[1] *Ibid*., p. 1.
[2] *Ibid*., p. 3.
[3] *Ibid*., pp. 4-5.
[4] *Ibid*., p. 37.
[5] *Ibid.*, p. 15.
[6] *Ibid.,* p. 33.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

En revanche, il met en exergue, et c'est ce qui nous intéresse le plus, un élément fondamental qui serait en quelque sorte, l'opérateur de la guérison. Il situe même le *faith-healing* à la source du pouvoir de guérison du médecin et pour confirmer son dit, n'hésite pas à mentionner l'étude d'une chirurgien anglais qui soumit toutes ses patientes hystériques à un traitement psychologique et pour lesquelles il affirma ceci : « *Like all women of similar temperament, she had a fetich-like-faith in her regular medical attendant*[1]. » Il s'agit donc de ce que Freud théorisera plus tard dans ses *Etudes sur l'hystérie*[2] en 1895, comme le transfert. C'est-à-dire une rencontre d'un sujet avec un autre particulier à qui il donne son crédit, sa confiance et sa foi. Comme le précise la psychanalyste Martine Lerude qui a analysé ce même texte[3], Charcot nomme le *faith-healing* « comme le processus fondé sur la dissymétrie des places qui met en relation d'un côté l'autorité des idées et de l'imagination sur le corps, et de l'autre l'autorité du savoir prêté au médecin, au guérisseur ou à Dieu[4] ».

Ainsi, à cette série du médecin, du guérisseur et de Dieu, nous ajoutons l'exorciste qui, lui aussi, par la grâce du transfert évidemment à l'œuvre dans la relation, bénéficie du faith-healing. C'est ce que nous avons pu observer au décours de notre recherche. Tel exorciste jouit d'une réputation sans pareille, son charisme étant plus développé que tel autre. Tel monastère est lieu de grâce de délivrance et enfin, tel saint est un intercesseur privilégié dans la lutte contre le mal. Dans cette continuité, et sans nous exprimer sur l'aspect spirituel de la délivrance, il est donc pour nous très clair que le transfert (que nous faisons équivaloir au faith-healing) est éminemment à l'œuvre dans le processus de libération des forces maléfiques.

Nous reprendrons cet aspect transférentiel de la délivrance plus précisément, notamment avec l'étude du cas de Madeleine Lebouc, la célèbre patiente de Pierre Janet, un peu plus loin dans ce travail. Mais revenons tout d'abord à l'élaboration du concept diabolique dans la métapsychologie freudienne. Freud introduit progressivement, en plusieurs étapes, l'idée du diable comme image de l'inconscient.

---

[1] *Ibid.,* p. 32

Traduction personnelle : Comme toutes femmes au tempérament similaire, elle avait pour son médecin une foi fétichiste pour son médecin traitant.

[2] BREUER. J, FREUD. S, *Etudes sur l'hystérie* (1895), Paris, PUF, 1989.

[3] LERUDE. M, « Présentation », *La revue lacanienne*, 2011/2 (n° 10), pp. 29-32.

[4] *Ibid*., p. 31.

b- Le diable comme métaphore de l'inconscient

La contre-volonté

Nous avons mis en avant l'idée que Freud s'est appuyé sur son travail sur l'hystérie comme fondations théoriques à sa psychanalyse appliquée au diable. Nous en voyons les premières prémisses dans son article « Un cas de guérison par l'hypnose avec des remarques sur l'origine des symptômes névrotiques à l'aide de la contre-volonté[1] » (1892). Il s'agit d'une jeune femme, *hystérique d'occasion*[2] dira-t-il, qui se trouve, à son corps défendant, dans l'impossibilité d'allaiter ses enfants. Ceci se traduit par des phénomènes de corps très invalidants pour la jeune femme. Nausées, vomissements, l'empêchent de réaliser son désir. « Une inquiétante contre-volonté vis-à-vis de l'absorption de nourriture s'installait (…)[3] ». Seule la suggestion hypnotique permettra de lever les symptômes, confirmant Freud dans son hypothèse d'une origine psychique des troubles somatiques[4].

Cette contre-volonté, Freud l'explique comme un mécanisme spécifiquement hystérique. Une représentation de contraste pénible quant au projet, affect corrélé à l'incertitude subjective[5], est inhibée, dissociée de son projet original mais persiste néanmoins dans l'inconscient comme représentation séparée. C'est pourquoi lorsque le projet se présente, cette représentation de contraste s'objective par une réponse du corps. « La représentation de contraste s'établit pour ainsi dire comme « contre-volonté », cependant que le malade a conscience, avec étonnement, d'une volonté décidée mais impuissante[6]. » Nous reconnaissons en germe l'idée du refoulement ou *verdrängung*, terme qui ne sera employé comme tel, *a priori* pour la première fois, que dans sa lettre à Wilhelm Fliess du 6 décembre 1896[7].

Bref, si ce court texte de Freud nous intéresse, c'est que cette notion de contre-volonté sera d'abord utilisée par lui pour ébaucher une étiologie des phénomènes de possession de jadis. Il le dit en ces termes, reprenant l'exemple des délires hystériques des religieuses au Moyen-Âge, si connus pour leurs blasphèmes et leurs dépravations érotiques : « Ce sont les

[1] FREUD. S, « Un cas de guérison par l'hypnose avec des remarques sur l'origine des symptômes névrotiques à l'aide de la contre-volonté » (1892), *Résultats, idées, problèmes*, Paris, PUF, 1984, pp. 31-43.
[2] *Ibid.,* p.32.
[3] *Ibid*., p. 33.
[4] *Ibid.,* p.34.
[5] *Ibid*., p.36.
[6] *Ibid*., p.37.
[7] ROUDINESCO. E. et PLON. M. *Dictionnaire de la psychanalyse*, 3ème ed, Paris, Fayard, 2006, p. 901.

séries de manifestations réprimées, et laborieusement réprimées, qui ici, par suite d'une sorte de contre-volonté, sont transposées en actions quand la personne a succombé à l'épuisement hystérique[1]. »

C'est ainsi que Freud lie spécifiquement la contre-volonté au « trait démoniaque de l'hystérique[2] », ce qui se manifeste cliniquement par des comportements et des actes qui sont à l'exact opposé de ce que désire le sujet ardemment, une compulsion au mal, si surprenants chez ces personnes d'accoutumée de moralité irréprochable. Nous avons donc chez Freud une équivalence logique entre le démoniaque et la contre-volonté.

Luisa de Urtubey quant à elle, avance ceci : « Voici la première caractérisation du démoniaque que Freud propose : la contre-volonté, son caractère étranger au sujet et son pouvoir contraignant, produits par la suppression préalable. Ces traits sont vécus comme désagréables et mauvais. Nous remarquons tout de suite qu'il s'agit également d'une caractérisation de l'inconscient et que, par conséquent, dans cette définition, le démoniaque et l'inconscient sont analogues. La métaphore inconscient=diable est déjà là[3]. »

Cette équivalence logique doit être problématisée. En effet, le démoniaque, qui au début est une caractéristique de l'inconscient (donc une partie, une non pas tout) devient par raccourci, l'inconscient. Nous ne sommes pas d'accord avec l'idée de faire équivaloir l'inconscient à une seule de ses caractéristiques. Par ailleurs, nous soulignons qu'un autre court-circuit est réalisé lorsque l'on désigne le diable comme métaphore de l'inconscient car là encore, le démoniaque est assimilé au diable. Nous avançons qu'il s'agirait plutôt d'une métonymie et non d'une métaphore dans la mesure où cette première figure de style permet d'utiliser un mot pour signifier une idée distincte mais avec qui elle partage rapport de continuité. Pour nous, il ne s'agit donc pas d'un rapport de stricte analogie comme le suggère l'emploi du terme de métaphore, bien que cette dernière, corrélée au diable et à l'inconscient soit une expression largement (trop ?) utilisée.

D'ailleurs, Luisa de Urtubey poursuit en soulignant que Jean Laplanche (1924-2012) va quant à lui encore plus loin dans son ouvrage *Problématique IV : L'inconscient et le ça*[4].

[1] *Ibid.,* p. 41.
[2] *Ibid.,* p. 41.
[3] URTUBEY. L, *Freud et le diable*, *op. cit.*, p. 21.
[4] LAPLANCHE. J, *Problématique, IV : L'inconscient et le ça*, Paris, PUF, 1981, pp. 135-138.

Dans cet ouvrage, Laplanche fait le constat de l'échec qu'auraient pu faire Lacan ou Jakobson à réduire la métaphore et la métonymie à des phénomènes purement structuraux[1]. A ces deux termes, Laplanche préfère celui de métabole[2] en insistant sur un rapport de continuité et de ressemblance entre métaphore et métonymie[3]. Ainsi l'auteur propose le terme de métabole pour y subsumer à la fois la métaphore et la métonymie[4]. Il y a « toujours quelque chose (qui) s'introduit du métaphorique dans le métonymique et inversement[5]. » dit-il, au niveau de la linguistique.

C'est cette idée de métabole que nous retenons. Cette distinction, qui peut sembler du pinaillage au prime abord, est pour nous essentielle car si l'on rabat trop rapidement le démoniaque comme métaphore de l'inconscient, quelle place alors pour la mystique ? Or notre hypothèse, que nous nous apprêtons à développer un peu plus loin, repose sur l'idée d'une forme de continuité, dans l'inconscient, entre mystique et démoniaque, ce qui se manifeste par ailleurs parfois de façon très claire dans la clinique, nous le verrons.

Mais revenons à l'élaboration freudienne. Quelques années plus tard, l'idée du diabolique comme contre-volonté se précise et prend les contours des pulsions libidinales.

Les pulsions libidinales refoulées

Le 13 février 1907, lors d'une réunion de la Société psychanalytique de Vienne autour d'une conférence portant sur la pièce de Wedekind *L'éveil du printemps*, Freud prend la parole pour énoncer ceci : « Le démon de la vie est en même temps le diable ; c'est la vie qui subit un examen en quelque sorte[6]. » Il semble que nous puissions entendre une équivalence entre vie et pulsions sexuelles, ce qui sera formalisé comme tel l'année suivante dans son article, *Caractère et érotisme anal* (1908).

Dans cet article, il est on ne peut plus clair : « En vérité, partout où a régné ou bien persiste le mode de pensée archaïque, dans les civilisations anciennes, dans le mythe, dans les contes, les superstitions, dans la pensée inconsciente, dans le rêve et la névrose, l'argent est mis en relation intime avec l'excrément. Il est bien connu que l'or dont le diable fait cadeau à ses amants se change en excrément après son départ, et il est certain que le diable n'est rien d'autre

[1] *Ibid*., p. 135.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*., p. 136.
[5] *Ibid*., p. 137.
[6] *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, t* I, 1906-1908, Paris, Gallimard, 1976, pp. 136-137.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

que la personnification de la vie pulsionnelle inconsciente refoulée[1]. » Le diable est donc une représentation des pulsions sexuelles refoulées avec un cortège de caractéristiques bien précises :

- Le commerce avec le diable ne peut-être que teinté de duperie et d'abandon.
- La relation a une coloration anale. En effet, elle est supportée de saleté (excréments) et d'or (formation réactionnelle)
- Par ailleurs, on peut noter l'ambiguïté sexuelle qui sous-tend ces propos, le genre des amants du diable n'étant pas spécifié[2].

Dans cette continuité, et toujours lors d'une séance de la Société psychanalytique de Vienne, le 27 janvier 1909[3], Hugo Heller fait une conférence sur l'histoire du diable. A ce sujet, il interroge l'idée de Freud selon laquelle les théories sur le psychisme individuel pourraient être appliquées à une psychologie collective. Pour ce faire, il prend l'exemple des épisodes d'hystérie collective du Moyen-Âge et de la croyance au diable. Peuvent-ils se concevoir à la lumière de l'hystérie individuelle et donc à l'aune de l'échec du refoulement ?

Dans la suite de l'exposé de Heller, Adler relève à son tour ceci :

Tout d'abord, que le diable condense en sa personne tout ce que la civilisation réprouve dans ses mutations et, ne pouvant réécrire l'histoire, fait fonction de figure-écran. « Le diable est ainsi une image qui permet aux motions pulsionnelles destinées à être refoulées d'être représentées dans la conscience et reconnues par elle[4]. » Par ailleurs, il note que le diable est toujours dépeint sous des traits de cruauté, ce qui semble-t-il, aurait été négligé par Freud à cette époque[5].

Après Adler, ce fut Freud qui intervint, précisément dans le droit fil de son article sus-cité : Le diable figure « Les composantes sexuelles réprimées par l'homme jusque dans ses détails, par exemple dans l'érotisme anal[6]. » « Le diable est un personnage complexe, comme une figure de rêve » poursuit-il, ce qui expliquerait ses représentations tantôt mi homme-mi animal. Il est donc essentiel de prendre en compte le phénomène de condensation à l'œuvre

[1] FREUD.S, « Caractère et érotisme anal » (1908), in *Névrose, Psychose, Perversion,* Paris, PUF, 1973, p. 147.
[2] URTUBEY. L, *Freud et le diable*, *op. cit.*, p. 57.
[3] *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, t II,* 1908-1910, Paris, Gallimard, 1978, pp.121-127.
[4] URTUBEY. *op. cit.*, p. 60, d'après *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, t II*, Ibid., p.* 124.
[5] *Ibid*.
[6] Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, t II, *op. cit.,* p. 126.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

pour comprendre la multiplicité des interprétations qui vont nous être proposées. Le diable comme vie, puis pulsions libidinales refoulées ou bien encore pulsion de mort, avatar du père ou du parent combiné comme nous nous apprêtons à l'étudier. Ainsi, le diable envisagé comme image du rêve, permet à Freud de lui attribuer toutes ces significations.

Pour clôturer sa prise de parole, Freud ouvre la réflexion sur une idée nouvelle : Le diable serait un fantasme collectif, bâti selon le modèle d'un délire paranoïaque et contenant un fantasme de justification[1]. Le démon dédouane l'homme de sa pente au péché tout en permettant l'auto-punition. Ceci, nous le rappelons, a déjà été évoqué par François Leuret (1797-1851) dans son ouvrage *Fragments psychologiques sur la folie*[2] mais, à notre connaissance, jamais Freud n'a eu accès à ses travaux. Cette façon de penser la possession comme fonction dans l'économie psychique est tout à fait dans le droit fil de notre hypothèse de travail. Ceci sera développé plus loin.

Ainsi donc, partant de la contre-volonté à la fin du XIXe siècle, Freud affine sa pensée une dizaine d'années plus tard pour faire équivaloir le démoniaque comme caractéristique des pulsions sexuelles refoulées. Il lui faudra encore une décade pour voir émerger une nouvelle élaboration autour de la pulsion de mort.

La pulsion de mort

C'est avec la seconde topique, formalisée par Freud dans les années 1920, à la suite de son travail sur la répétition, qu'une autre signification du démoniaque se conceptualise avec la pulsion de mort.

Sa pensée se met en place ainsi : Tout d'abord, dans « L'inquiétante étrangeté[3] » (1919), l'inventeur de la psychanalyse qualifie la répétition de démoniaque. Il le dit en ces termes : « Dans l'inconscient règne, ainsi que l'on peut le constater, un « automatisme de répétition », qui émane des pulsions instinctives, automatisme dépendant sans doute de la nature la plus intime des instincts, et assez fort pour s'affirmer par-delà le principe de plaisir. Il prête à certains côtés de la vie psychique un caractère démoniaque, se manifeste encore très nettement dans les aspirations du petit enfant et domine une partie du cours de la psychanalyse du névrosé[4]. »

[1] *Ibid.,* p.127.
[2] LEURET. F, *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, Grochard éditeur, 1834.
[3] FREUD. S, « L'inquiétante étrangeté » (1919), in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, 1971, p.190.
[4] *Ibid*., p. 190.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

L'année suivante, dans « Au-delà du principe de plaisir[1] » (1920), Freud introduit la question de la pulsion de mort et interroge la raison pour laquelle le sujet choisit souvent la mort plutôt que la vie, la déliaison pulsionnelle plutôt que la liaison. Il prend pour expliquer ses propos, la névrose de destinée qu'il illustre avec ces personnes qui inlassablement répètent l'échec, redoublent les mises en situations violentes, douloureuses.

Nous avons donc, dans le premier texte, la répétition caractérisée comme démoniaque et dans le second, la répétition comme manifestation de la pulsion de mort. Nous pouvons en déduire que le démoniaque est lié à la pulsion de mort, ce qui pourrait sembler, à première vue, assez antithétique avec l'idée premièrement avancée du diable comme personnification des pulsions sexuelles refoulées[2] et plus largement, de la sexualité.

Objecter à cette apparente contradiction serait licite si nous ne tenions pas compte de l'articulation de la pulsion de vie à la pulsion de mort[3], ce qui, si nous prenons les choses sous l'angle de la topologie lacanienne, prend tout son sens comme nous allons tenter de l'expliciter un peu plus loin.

Résumons un peu, le premier vertex de la métapsychologie freudienne réside en une élaboration du démoniaque comme personnification de la vie pulsionnelle en générale. Le second, pense le diable comme un ersatz du père, comme nous nous apprêtons à le déplier à présent.

[1] FREUD. S, « Au-delà du Principe de plaisir », (1920) *in Oeuvres complètes de Freud*, Psychanalyse, OCF.P, Paris, PUF, 2002.
[2] HARLY. A, « Diableries freudiennes », *op. cit.*, p. 388.
[3] *Ibid.,*p. 389.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

c- Le diable comme avatar du père

Totem et Tabou (1913)

Dans *Totem et Tabou*[1], le démon est le parent haï mais le père diable est réprimé[2]. Pour avancer cela, Freud s'appuie sur les études de plusieurs anthropologues. Leurs travaux, en vogue à l'époque et portant sur la prohibition de l'inceste, reprenaient les concepts de totem et de tabou, grands organisateurs de la vie sociale des peuples primitifs australiens, sensés être « les plus sauvages, les plus arriérés et les plus misérables[3] » des ethnies jusque lors observées.

Le totem

Ainsi donc, nous apprenons que les tribus australiennes se divisent en clans, dont chacune est nommée par son totem. Qu'est-ce-à dire ? Le totem, poursuit Freud, est généralement un animal comestible, inoffensif, dangereux ou craint qui entretient un lien particulier avec le clan[4]. « Le totem est, en premier lieu, l'ancêtre du groupe ; en deuxième lieu, son esprit protecteur et son bienfaiteur, qui envoie des oracles et, alors même qu'il est dangereux pour d'autres, connaît et épargne ses enfants[5]. » Les personnes réunies sous le même totem sont donc contraintes aux obligations identiques. Sa transmission est héréditaire, de lignée maternelle comme paternelle. Le totem est donc à la base de tous les codes sociaux du peuple australien. Le lien de subordination à ce dernier est supérieur à celui de la tribu tout comme aux liens du sang. La loi essentielle qui l'accompagne réside dans la prohibition des relations sexuelles entre membres assignés au même totem, assortie donc, de l'interdiction du mariage. L'exogamie est donc inséparable du système totémique[6]. Cette interdiction des relations sexuelles entre membres d'un même clan amène, mécaniquement, d'autres conséquences que celles de la prohibition de l'inceste entre l'homme et sa mère ou sa sœur[7]. Elle interdit également le commerce charnel avec toutes les autres femmes de son totem, notamment, entre un beau-fils et sa belle-mère. L'exogamie totémique va donc jusqu'à l'interdiction de l'inceste de groupe[8].

[1] FREUD. S, *Totem et Tabou* (1913), Paris, Petite bibliothèque Payot, 1983.
[2] URTUBEY. L, *op. cit.*, p. 94.
[3] FREUD. S, *op. cit.*, p. 10.
[4] *Ibid.,* p. 10-11.
[5] *Ibid.,* p. 11.
[6] *Ibid.,* p. 12.
[7] *Ibid.*, p. 14.
[8] *Ibid.*, p. 16.

In fine, Freud fait le lien entre ces travaux anthropologiques et la psychanalyse en extrapolant que la phobie de l'inceste a un caractère essentiellement infantile « qui s'accorde d'une façon étonnante avec ce que nous savons de la vie psychique des névrosés[1]. » En effet, précise-t-il un peu plus loin, les fixations incestueuses de la libido infantile jouent un rôle essentiel dans la vie psychique[2]. Il considère d'autre part, que l'interdit de l'inceste de groupe est le fondement de la création des institutions, en premier lieu, celle de la famille[3].

Le tabou

Ensuite, par le truchement des travaux de Wundt, Freud va retenir plusieurs caractéristiques du tabou. Tout d'abord, il souligne qu'il est sans doute le code non écrit le plus ancien de l'humanité mais qu'il est aussi antérieur aux premières divinités. Il serait même à dater bien avant l'avènement des premières religions[4]. Le tabou a deux significations opposées mais qui doivent être néanmoins tenues ensemble : il est un caractère sacré ou bien encore impur, interdit et dangereux et inquiétant[5]. Le tabou trouve sa source dans une force magique et se manifeste par des limitations rituelles qui ne sont pas à confondre avec des prohibitions religieuses[6]. Freud ajoute que les restrictions du tabou ne se fondent sur aucune raison objectivable et que, si leur origine est inconnue, ses prescriptions semblent néanmoins naturelles et admises par tous ceux qui vivent sous sa loi[7].

La punition qui suit automatiquement la violation d'un tabou par nécessité interne[8] décrite par Freud, nous rappelle ses élaborations antérieures quant à la contre-volonté qui elle-même sera formalisée plus tard avec le concept de répétition. Par la suite, lorsque des représentations de démons s'attacheront au tabou, ces derniers deviendront eux-mêmes acteurs du châtiment jusqu'à ce que la loi soit suffisamment introjectée pour se passer d'eux.

Freud le dit en ces termes : « Le châtiment pour la violation d'un tabou était considéré primitivement comme se déclenchant automatiquement, en vertu d'une nécessité interne. Le tabou violé se venge tout seul. Quand des représentations, des démons et de dieux, avec lesquels le tabou est mis en relation, commencent à se former, on attend de la puissance de la

[1] *Ibid.,* p. 27.
[2] *Ibid.,* p. 27.
[3] *Ibid.,* pp. 18-19.
[4] *Ibid.*, p. 30.
[5] *Ibid.,* p. 29.
[6] *Ibid.,* p. 29.
[7] *Ibid.,* p. 29.
[8] *Ibid.,* p. 31.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

divinité un châtiment automatique. Dans d'autres cas, à la suite probablement d'un développement ultérieur de la notion, c'est la société qui se charge de punir l'audacieux dont la faute met en danger ses semblables. C'est ainsi que le système pénal de l'humanité, dans ses formes les plus primitives, se rattache au tabou[1]. »

Arrêtons-nous quelques instants sur cette dernière citation. Le tabou serait au fondement du système pénal. Il nous semble très important de noter qu'à l'heure des crises qui frappent les institutions, et donc notamment celle judiciaire, il y ait retour au diable et à ses sbires pour traiter notre rapport à la loi.

En effet, à l'heure où le tenant de la loi, le Nom-du-Père, semble s'effacer progressivement dans notre société, on ne peut qu'observer ses effets sur la réorganisation du lien social contemporain. Aujourd'hui, « il s'agit de plus en plus souvent d'une société sans pères[2]. » Au lieu de se référer aux générations précédentes, les plus jeunes préfèrent se conformer à leurs semblables par des mécanismes d'identification réciproque. Mutisme, isolement, suicide, boulimie-anorexie, addiction, violence, mode vestimentaire, piercing, tatouage, attrait pour le « dark », l'occulte ... Tous ces symptômes seraient-ils des phénomènes de rupture avec la société, dans un processus de marginalisation ? Dans tous les cas, ils sont à considérer comme des effets de l'ordre symbolique en disparition, très certainement en relation directe avec l'affaissement du Nom-Du-Père. Il importe donc d'articuler les nouveaux symptômes au lien social : Non pas au Nom-Du-Père (vertical) mais penser plutôt que le lien social se ferait dorénavant par identification horizontale : Un Nom-du-Père qui se diffracterait à l'horizontal en une multitude de petits autres. Nous développerons plus loin cette idée dans notre dernière partie, alors pour le moment, revenons aux élaborations freudiennes autour de la figure du diable et de ses suppôts.

Un peu plus loin dans son récit, Freud, s'appuyant toujours sur les travaux de Wundt, explique que « le tabou ne serait que l'expression de la crainte qu'inspirent les démons[3] » et en déduit que le tabou des morts n'est autre que la crainte de l'âme du mort qui devient elle-même démon[4]. En effet, Freud rappelle que les démons sont finalement, dans le psychisme, créés par un mécanisme projectif des sentiments négatifs des vivants à l'endroit de leurs défunts, le tout étant bien entendu, teinté d'ambivalence[5]. Cette dernière se manifeste d'ailleurs, non seulement

[1] *Ibid.*, p. 31.
[2] DELTOMBE, H. *Les enjeux de l'adolescence*, éditions Michèle, Paris, 2010.
[3] *Ibid*., p. 76.
[4] *Ibid*., p. 76.
[5] *Ibid.*, pp. 76-77.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

par la peur des esprits sous toutes ses déclinaisons, mais aussi à travers le culte aux ancêtres[1].

Ainsi, comme le résume très bien Luisa de Urtubey, « Le démon est donc le parent haï, tué par le désir de mort inconscient[2]. ». Ceci dit, comme elle le souligne finement, Freud peine à qualifier, à la fin de son récit, le père de la horde primitive de diable, bien qu'il en présente toutes les caractéristiques[3]. Serait-ce parce que « le dieu de chacun est à l'image du père[4] », un vatererzats (une version du père) que Freud peine à voir le diable dans l'Urvater, prototype même du dieu qui demande de sacrifier sa jouissance au profit de la sienne, car cela le conduirait logiquement à en faire de même pour son propre père[5] ?

« Une névrose démoniaque au XVIIe siècle » (1923)

Dans son article « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle[6] », un essai de psychanalyse appliquée au peintre Christophe Haitzmann, Freud reprend son interprétation du diable comme père. Résumons l'article[7] afin de mieux comprendre ses ressorts.

Le docteur R. Payer-Thurn, alors responsable de la bibliothèque de Vienne, déniche, à l'époque, un manuscrit relatant un miracle accompli au pèlerinage marial de Mariazell. À vrai dire, le document était composé de deux pièces. L'une, en latin, était vraisemblablement écrite de la main d'un moine, l'autre, en allemand, recelait les notes de celui ayant reçu la grâce de délivrance.

L'histoire commence le 29 août 1677, le peintre bavarois Christophe Haitzmann est saisi de violentes convulsions dans une église. Le responsable de la cure l'adresse alors à Maraziell où il découvre que le malheureux, dans une période sèche d'inspiration comme en bourse, a contracté un pacte avec le diable pour retrouver ses ors passés. Lucifer l'avait en effet tenté à neuf reprises jusqu'à ce qu'Haitzmann cède, lui promettant corps et âme à l'expiration d'un délai de neuf ans. Or l'échéance venait à terme, le 24 courant, précisément. Le pauvre homme regrettait amèrement et pensait que seule l'intercession de la Sainte Vierge Marie

[1] *Ibid*., p. 79
[2] URTUBEY. L, *op. cit.*, p. 97.
[3] *Ibid*.
[4] FREUD.S, *op. cit.*, p. 169.
[5] URTUBEY. L, *op. cit.*, p. 99.
[6] FREUD. S, « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle » (1923), dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1971.
[7] Nous reprenons les sous-titres de Freud.

pouvait le sauver de la mort éternelle. Ainsi, un premier miracle fut obtenu le 8 septembre en la fête de la Nativité de la Vierge. Le diable lui apparut dans l'église sous la forme d'un dragon ailé[1] et tandis qu'il s'extirpait des mains des moines qui le soutenaient, ce dernier revient du fond de l'église, tenant un billet écrit en rouge, le pacte diabolique, signé de son sang.

Malheureusement, le soulagement ne fut que de courte durée puisque moins d'un mois plus tard, le 11 octobre, de nouvelles crises fort violentes le submergèrent. Visions de saints personnages, crises convulsives, paralysie des jambes, absences, le peintre souffrait plus encore des punitions infligées par le Christ et la Vierge pour expier ses fautes, que du diable lui-même. À bout, il retourna donc à Maraziell, expliquant qu'un pacte écrit à l'encre et antérieur au précédent (il était donc échu depuis un moment) devait encore être restitué par le malin. À force de prières, le pacte lui fut rendu, l'homme délivré et par grâce, rentra dans l'Ordre des Frères de la Miséricorde[2] où il prit le nom de frère Chrysostomus.

Arrêtons-nous un instant. À notre connaissance, Freud, ni aucun auteur ayant travaillé sur ce texte, n'a relevé l'importance du nom « en religion », choisi par le peintre. Pourtant, nous ne pouvons qu'être frappés par l'importance des prénoms chez ce dernier. Né Christophe, donc prénom qui voue au Christ, victime expiatoire dans la religion chrétienne pour la rémission des péchés des hommes, il choisira, une fois ses épreuves traversées, le nom de Chrysostomus, qui fait cette fois référence à Saint Jean Chrysostome (344-407), archevêque de Constantinople et l'un des Pères de l'Église grecque[3]. C'est son éloquence qui fut à l'origine de son surnom, Chrysosotome, littéralement en grec, « Bouche d'or ». Après quelques recherches, nous retenons que, d'une part Saint Jean Chrysostome est le protecteur des personnes qui souffrent d'épilepsie, un des maux dont pâtit Haitzmann, mais que la Tradition le définit comme celui qui s'exprime avec éloquence ou qui parle franchement, nettement[4].

Ne pourrions-nous avancer que cette épreuve de possession l'a conduit un certain process de subjectivation qui lui a permis d'accéder à dire la vérité de son être, ou tout du moins à dire « vrai » par sa bouche d'or ? Nous pensons que le passage du prénom du

[1]Nous notons que dans l'Apocalypse de Saint Jean, la femme, donc la Sainte Vierge Marie, terrasse le dragon, dit « l'antique Serpent, le Diable ou le Satan » (Apocalypse 12,9). C'est pourquoi Marie est considérée, dans la piété catholique, comme celle la plus à même de secourir les personnes ayant maille à partir avec le mal.

[2] *Ibid.,* pp. 212-218.

[3] LE PRIOL. M, « Jean Chrysostome, un prédicateur téméraire », *Revue La Croix Croire*, Bayard Presse, 18.04.2018, en ligne :

https://croire, consulté le 24.07.2020.

[4] https://www.cnrtl.fr/lexicographie/bouche, consulté le 27/7/19.

Christophe à celui de Chrysostome illustre, dans un mouvement de kénose, sa métanoïa, à entendre tant dans son acception théologique que jungienne.

Le motif du pacte avec le diable

Mais revenons à la seconde partie de l'article de Freud qui décortique la position subjective d'Haitzmann. Il souligne que le pauvre homme refuse tout ce que le diable offre d'ordinaire à ceux qui se vouent à lui : argent, femmes, magie, tout cela est refusé par le peintre. L'homme se disait de lui-même mélancolique depuis la mort de son père[1]. C'est à ce propos qu'il s'en était remis au diable, afin que celui-ci le guérît de sa mélancolie. « Le diable était alors venu à lui, lui avait demandé pourquoi il était si bouleversé et si triste et lui avait promis *de l'aider de toutes manières et de l'assister*[2]. »

Ce qui est le plus surprenant, c'est que le pacte ne mentionne aucun devoir du diable envers le peintre en échange de son âme mais bien plutôt une obligation par laquelle Haitzmainn s'aliénerait au démon. Dans les deux contrats, nous retrouvons en substance cette formulation : « Christophe Haitzmann, je signe ici, me vouant à ce seigneur, comme son propre fils pour neuf ans. Année 1669[3]. »

Freud en déduit qu'un engagement du diable pour neuf ans à remplacer son père défunt est à entendre derrière ce curieux document. Ceci dit, comme le soulève Freud, il est étonnant qu'un homme ayant vraisemblablement aimé son père au point de s'en rendre si malade à sa disparition, choisisse le diable pour le remplacer[4] ! C'est que Haitzmann « a perdu, de part la mort de son père, toute envie et capacité de travail ; si donc il trouve un substitut de ce père, il espère récupérer cette perte[5]. » Le diable comme substitut du père mort, l'équation est clairement formulée, avec comme corolaire, l'idée d'être le fils de ce dernier. Freud dit ici que ce montage fantasmatique n'aurait d'autre fonction, dans l'économie psychique du peintre, que d'assurer son auto-conservation (son travail lui permet d'assurer sa subsistance), reléguant la question du désir (d'avoir un père ou bien de retrouver son père, il est difficile de le préciser), au second plan. C'est que l'inventeur, répond l'inventeur de la psychanalyse, ce pacte est à regarder sous l'angle du fantasme névrotique[6]. Le peintre, en proie à la détresse du

[1] *Ibid.,* p. 220.
[2] *Ibid.,* p. 221.
[3] *Ibid.,* p. 222.
[4] *Ibid.,* p. 226.
[5] *Ibid.,* p. 222.
[6] *Ibid.,* p. 225.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

mélancolique, s'en remet au diable auquel il croit au fort pouvoir thérapeutique[1]. Le diable le guérirait de sa mélancolie.

La question du désir libidinal pour le père, que l'on entend derrière le « lui appartenir corps et âme » (mentionné dans le second pacte écrit avec le sang[2]), qui évoque plutôt « un corps à corps certainement sexuel et/ou sexuel-séducteur[3] » semble scotomisée par l'auteur. Urtubey y voit plutôt une marque du refoulement de Freud à l'égard de son propre désir de se donner dans une position féminine à son père[4]. Pour notre part, nous pensons qu'il est extrêmement périlleux de faire ici une psychanalyse appliquée à Freud à partir d'un travail de ce dernier qui relève lui-même d'une psychanalyse appliquée, cette dernière demandant déjà quelques reculs dont nous avons déjà parlé précédemment. Ainsi, les précautions épistémologiques élémentaires ne nous semblant pas observées, nous nous abstiendrons de faire nôtre cette assertion de Luisa de Urtubey, à moins que l'analyste lecteur chevronné n'y lise la marque de notre propre refoulement !

In fine, la question reste entière, pourquoi diable prendre ce dernier comme père ?

Le diable comme substitut du père

Voici comment Freud analyse les choses dans la troisième partie de son article. Quels sont les arguments de Freud pour étayer son hypothèse du diable comme substitut du père ?
Le premier, écrit-il, réside dans les apparences : le diable apparaît sous la forme d'un bourgeois bien habillé, entre deux-âges, dont les caractéristiques rappellent donc les traits du père défunt[5]. Son second argument est que, d'une part Dieu est un substitut du père[6] et d'autre part, que le « mauvais Démon est considéré comme un antagoniste de Dieu[7]. » car, dit-il, d'anciens dieux peuvent devenir des démons lorsque les nouveaux les refoulent. Dieu d'ailleurs, soutient-il, a présenté un visage ambivalent, à la fois Dieu vengeur et Dieu d'amour pendant tout un temps de l'histoire. « Ces contradictions dans la nature primitive de Dieu sont un reflet de l'ambivalence qui domine des rapports de l'individu à son propre père. Si Dieu bon et juste est

[1] *Ibid.,* p. 224.
[2] *Ibid.,* p. 222. : « Moi, Christophe Haitzmann, je m'engage par écrit à ce Satan, promettant d'être son propre fils et dans neuf ans, de lui appartenir corps et âme. »
[3] URTUBEY.L, *op. cit*., p. 137.
[4] *Ibid.,* p. 137.
[5] FREUD. S, *op. cit*., p. 225.
[6] *Ibid.,* p. 226.
[7] *Ibid.*, p. 227.

un substitut du père, comment s'étonner que l'attitude opposée, de haine, de crainte et de récrimination, se soit formulée dans la création de Satan ?[1] » Ainsi le père serait un prototype primitif et individuel de Dieu comme du diable[2]. Satan quant à lui serait né de la crainte du fils envers le père. L'ambivalence amour/haine du père se dessine sous ces arguments, que Freud reprendra très explicitement quelques pages plus loin, en précisant que, sans doute, l'intensité de la douleur du deuil d'Haitzmann est à mettre en lien avec des sentiments contrastés, et pour les plus négatifs, refoulés[3], ce qui explique sa mélancolie.

La suite de l'article déplie les motifs du processus de ravalement de la figure paternelle, que Freud analyse du côté de désirs œdipiens du fils à l'endroit du père[4]. Haitzmann répugnerait tant à la castration que cela lui rendrait impossible le traitement de sa nostalgie du père[5].

La série des pères : le père, le diable, les Saints Pères

Nous ne préciserons pas la suite du développement de Freud quant au cas Haitzmann car il nous intéresse moins directement. Nous retiendrons néanmoins précieusement, que lorsqu'Haitzmann a été exorcisé et guéri de son mal, il est entré dans les Ordres religieux chez les *Frères du Saint Rosaire*[6]. « Et c'est ainsi que, dans cette histoire de maladie, parti du père, il retourna, en passant par le diable, substitut du père, aux Saints Pères[7]. » … Donc de l'Un au multiple : La tyrannie du pacte satanique se transforme en règles de communauté.

Au bout du compte, précise Michel de Certeau à qui nous laisserons le mot de la fin, « Il (Haitzmann) n'était pas si fou ; ce « pauvre diable ». Ou du moins sa folie était peut-être la liberté qu'il prenait vis-à-vis de la loi qui le faisait dépendre d'un père nouveau[8]. »

Ainsi, comme Freud l'espérait en étudiant ce cas de névrose démoniaque, jamais dans une de ses cures de névrosés, il n'a eu accès aussi clairement au diable comme substitut paternel. En effet, dit-il, le diable est le premier à avoir souffert du recul de la foi et l'époque

[1] *Ibid.,* p. 227.
[2] *Ibid.,* p 228.
[3] *Ibid.,* p. 229-230.
[4] *Ibid.,* pp. 230-233.
[5] *Ibid.,* p. 233.
[6] FREUD.S. *op. cit*., p. 244. Notons qu'il est noté dans l'œuvre de Freud que l'ordre dont il s'agit est dénommé tantôt *Ordre du Saint Rosaire*, tantôt *Ordre des Frères de la Miséricorde* (p. 218.)
[7] *Ibid*., p. 251.
[8] CERTEAU. M, « Ce que Freud fait de l'histoire, Note à propos de : « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle » », *Lettre de l'EFP n°7*, Mars 1970, p. 79.

moderne, si elle est devenue moins superstitieuse, est désormais hypochondriaque[1]. En effet à l'époque de Freud on distinguait les prémisses de cette mutation qui semble bien prégnante de nos jours : Ce ne sont plus les imagos parentales qui sont au premier plan mais bien plutôt le corps, ce qui incite l'analyste à manier un autre type de transfert, un transfert dans le réel[2] et donc à orienter différemment la cure, en traitant la jouissance du corps. Nous développerons dans la partie clinique de notre travail, la délicate question du type transfert à l'œuvre auprès d'un sujet possédé, notamment avec l'exorciste.

Nous soulignons cette idée de l'exorcisme comme thérapie ; le peintre ne souffrait-il pas de mélancolie avant son « traitement » par les prêtres, incapable d'éprouver aucun plaisir ni d'aucun investissement libidinal d'aucune sorte ? Or, on ne peut que constater qu'une fois exorcisé, « toutes les convoitises temporelles aient repris vie[3]. » L'exorcisme serait-il, *in fine*, un moyen d'extraire le mauvais objet ? En effet, « ce schéma permettrait d'attribuer au diable le rôle du mauvais objet interne parental et mort et à l'exorciste celui de psychanalyste[4]. »

En ce qui nous concerne, nous retiendrons particulièrement de cet article de Freud les idées suivantes : le diable comme substitut du père mais dont la figure peut prendre mille facettes, et l'exorcisme (et tout ce qui l'entoure, préciserions-nous) comme thérapeutique de la mélancolie par extraction du mauvais objet.

[1] *Ibid.,* p. 228.
[2] LOUKA. J-M, *De la notion au concept de transfert de Freud à Lacan*, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 221.
[3] *Ibid.,* p. 248.
[4] URTUBEY.L, *op. cit*., p. 156.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

d- Résumé de la psychanalyse freudienne appliquée au diable

Rassemblons un peu les diverses élaborations de Freud avant de nous pencher vers d'autres auteurs.

Dans un premier temps, Satan est une figure de la contre-volonté qui signe volontiers pour Freud, le caractère diabolique des manifestations hystériques. Puis le diable est envisagé comme une métabole de l'inconscient pour reprendre l'heureuse formule de Laplanche. En effet, de part son caractère d'étrangeté et son pouvoir contraignant, l'inconscient nous rappelle bien des traits du démon. Enfin, développant sa théorie de l'inconscient, Freud affinera son analyse du démoniaque en le corrélant aux pulsions refoulées et aux pulsions de mort. Somme toute, souligne Urtubey, peut-on envisager le diable comme une métaphore de la sexualité refoulée et tout aussi bien la sexualité refoulée comme métaphore du diable[1]. Ce serait le premier versant de la métapsychologie freudienne quant au diable.

Dans un second temps, Freud, avec *Totem et Tabou* (1913), affirme clairement que le démon est un « vater ersats » même s'il est vrai que cette idée était déjà présente en filigrane dans ses *Études sur l'Hystérie* (1895).

De ces deux grandes lignes nous voudrions condenser les choses en proposant ceci que le diable a cette fonction, dans l'économie psychique, de traiter quelque chose du pulsionnel qui nous fait peur et même horreur et que cette fonction est directement liée à la fonction paternelle. Christophe Haitzmann s'est voué au diable après avoir perdu son père dans le réel. Qu'en est-il du sujet contemporain lorsqu'il perd la fonction paternelle dans le symbolique ? Nous laissons la question en suspend pour mieux y répondre plus tard.

Armés de ces deux grands axes pour penser la possession, nous proposons à présent d'aller à la rencontre des personnes qui se subjectivent comme possédées. Certaines sont strictement aux prises avec le démon. D'autres, comme Sœur Jeanne des Anges ou bien encore, Madeleine Lebouc et le Padre Pio, chacun sous des modalités cliniques différentes, ont alterné des phases de possession avec des épisodes d'extase mystique. Nous proposons donc, pour ce travail de recherche, de nous pencher sur des cas cliniques de la littérature psychiatrique qui sont pour l'essentiel, antérieurs à l'avènement de la « modernité ». Puis nous irons à la rencontre de femmes[2] qui vivent ce genre d'expérience aujourd'hui, au cœur de notre monde contemporain, sans la protection des murs de l'asile ou des couvents.

[1] URTUBEY. L, *op. cit.*, p. 177

[2] Il ne nous a pas été donné de rencontrer des hommes expérimentant des phénomènes de possession au cours de notre recherche.

2- Mystique, possession et clinique psychanalytique lacanienne

Nous proposons d'aborder la clinique avec une boussole analytique, en s'orientant essentiellement de l'enseignement topologique de Jacques Lacan. Pour faire, nous suivrons les lignes directrices qu'il nous a laissées en nous encourageant à repérer les circonstances de survenue des événements et la fonction que ces expériences peuvent revêtir pour le sujet.

Nous reprendrons tout d'abord deux cas de la littérature analytique à la lumière de l'enseignement de Lacan. Celui du père Surin, le prêtre qui délivrât sœur Jeanne des Anges de ses démons et celui de la Madeleine de Pierre Janet. Ces deux cas cliniques seront abordés dans l'idée de mettre en avant différents points clé qui seront autant de repères cliniques transversaux dans nos rencontres avec des sujets contemporains. Ces points ne seront donc volontairement introduits et peu développés car ils le seront à la faveur des cas cliniques « modernes ».

Dans un second temps les entretiens de recherche que nous avons pu mener avec des sujets contemporains seront construits et argumentés. Nous rappelons, que leur anonymat a été garanti et que nous avons adapté strictement une posture d'écoute sans nous permettre aucune intervention dans la crainte de déstabiliser les sujets qui nous ont offert leur confiance.

Nous sommes allés à la rencontre de ces femmes selon les mêmes modalités que celles voulues par Jeanne Favret-Saada lors de sa recherche sur la sorcellerie dans le bocage normand. C'est-à-dire, en immersion sur le « terrain », au décours d'un séminaire sur l'exorcisme organisé par une communauté religieuse ou bien dans un sanctuaire réputé ou lors de réunions de prière. Deux de ces femmes n'ont été rencontrées qu'une seule fois. Pour l'une, très âgée, de santé fragile et vivant à l'étranger, multiplier les rencontres n'était pas possible. Pour l'autre, le lien à l'exorciste l'a conduite sur la voie de l'érotomanie, ce qui a conduit à l'arrêt du suivi avec le prêtre. Enfin, nous avons écouté la plupart des « témoins » environ deux fois par an, pas plus, là encore dans le souci de ne pas trop interférer sur leur économie psychique. Néanmoins nous avons tenu à organiser ces « conversations » durant trois ans, afin d'observer si de petits bougés pouvaient advenir.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

a- Pauline Lair Lamotte (1853-1918), le bouc émissaire de Dieu.

Pour développer ce cas, nous nous appuierons sur les données de Jacques Maître[1], sociologue et psychanalyste, qui a déplié la clinique rapportée par Pierre Janet dans sa relation thérapeutique avec Pauline Lair Lamotte à la Salpetrière. Le psychiatre s'occupa de Pauline dès son entrée à l'hôpital en 1896 jusqu'à sa mort en 1918.

Née en 1853 en Mayenne, Pauline eut une vie mystique très particulière. Issue de la bonne bourgeoisie de province, dès l'adolescence, Pauline dédia sa vie au soin des plus pauvres, dans une spiritualité franciscaine.

Jeune enfant, Pauline était chétive et maladive. En raison de problèmes digestifs persistants, elle dût suivre un régime alimentaire très strict qui fit le lit de son anorexie adolescente et qui légitimera son ascèse, somme toute bien classique dans la tradition mystique[2]. Sa compassion pour la souffrance d'autrui s'éveilla très tôt sur un mode singulier, traçant les contours de sa mystique, et signant sa position dans le lien à l'Autre. « *Déjà à l'âge de cinq ans, une voix m'avertissait la nuit de ce que je devais faire ou ne pas faire et je recevais des lumières sur des choses que l'on ne comprend pas d'ordinaire à cet âge… je souffrais surtout en songeant aux malheureux qui souffrent… J'étais avertie la nuit que je devais souffrir de toutes les douleurs des autres personnes et je sanglotais toute la nuit sans savoir bien pourquoi avec le pressentiment de tout le mal que je devais plus tard découvrir*[3]. »

Sa tante et sa sœur Sophie lui transmettent leur ferveur religieuse et leur amour de Jésus. Enfant, Pauline souffre de scrupules et de culpabilité et vers l'âge de 11 ans, les situations de tristesse déclenchent des cycles de torpeur. Elle s'isole et s'immobilise longuement pour enfin tomber dans une plénitude comblante avant de reprendre contact avec la réalité. « *Le monde extérieur disparaissait et je n'avais pas lieu de le regretter, j'avais le recueillement intérieur avec une impression de joie délicieuse et je recevais dans ces moments des inspirations précieuses qui me guidaient vers le bien*[4]. » Ces cycles se répèteront jusqu'à l'âge adulte.

A la faveur de l'adolescence, des angoisses en lien avec l'éveil de sa sexualité se développent.

« *Instinctivement, j'avais peur qu'on me touchât et j'avais de la répugnance à embrasser*

[1] MAÎTRE. J, *Une inconnue célèbre. La Madeleine Lebouc de Janet*, Paris, Anthropos, 1993.
[2] *Ibid*., p. 5.
[3] *Ibid.*, p. 6.
[4] *Ibid.,* p. 10

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

quelqu'un, je ne voulais pas embrasser mes parents (...). La couturière quand elle m'essayait une robe me causait un frémissement inquiétant, il me semblait que c'était au début une jouissance malsaine et dangereuse, je craignais malgré mon horreur du mal d'arriver à commettre le péché (...). J'avais comme des tentations la nuit et il me semblait que j'aurais volontiers prolongé, il valait mieux arrêter immédiatement, c'était trop dangereux (...). J'ai dû supprimer radicalement tous les attouchements, toutes les manifestations d'affection (...)[1]. » Vers l'âge de 16 ans, sa culpabilité sexuelle se majore. « *(...) j'avais remarqué qu'en prenant certains soins de propreté il se produisait en moi des effets que je ne voulais pas. Je n'osais plus prendre ces soins de toilette qu'on m'avait recommandés et j'avais la crainte d'avoir offensé Dieu terriblement*[2]. »

Aux alentours de ses 19 ans, en 1872, Pauline décide de quitter le foyer familial pour devenir préceptrice à Londres. Malgré la distance, sa sœur maintient son ascendant religieux en entretenant avec elle une correspondance pleine de ferveur franciscaine. En mars 1873, le père Conrad devient le directeur de conscience de Sophie, puis à son tour celui de Pauline. Lors de son passage à Londres, Pauline découvre le dénuement et l'indigence des plus pauvres. Elle quitte le confort de son poste de travail pour trouver refuge dans une cabane perdue au milieu des champs, non loin du couvent des franciscaines qui lui offraient d'entrer en religion auprès d'elles, ce que Pauline refus, trouva le couvent trop confortable.

En 1874, de retour en France, à Paris, Pauline abandonne son état civil et, comme il est d'usage, prend un nom « en religion ». Elle se nomme à présent Madeleine Tony, en référence à la pécheresse de l'Évangile. Malheureusement, la justice de l'époque était peu perméable aux idéaux de pauvreté de la jeune femme qui se fera arrêter maintes fois pour vagabondage et refus de décliner son identité. Malgré tout, en sa prison de Saint Lazare, Madeleine trouve un refuge propice à son épanouissement mystique. En effet, alors tenue pour des religieuses, Madeleine prisonnière, trouve les réglages de la vie conventuelle, scansion du temps par les temps de silence ou des offices[3]. Une fois sortie de prison, Madeleine tente de nouveau de s'installer comme gouvernante en province dans une famille bienveillante avec le soutien du père Conrad mais peu de temps après, elle quitte de nouveau la sécurité de ce foyer et écrit à ses parents en août 1875 : « *Mes goûts et mon attrait irrésistible m'ont fait préférer une vie indépendante et*

[1] *Ibid.,* p. 9.
[2] *Ibid.,* p. 10.
[3] *Ibid.,* p. 25.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

nomade à la vie religieuse et à l'état d'institutrice[1]. » Madeleine choisit la solitude et ne donnera que peu de nouvelles à sa famille jusqu'à son entrée à la Salpêtrière à l'âge de 42 ans.

En juillet 1875, pour contourner son assignation à résidence, Madeleine change de nom et prend le patronyme de Lebouc en référence au bouc émissaire de l'Ancien Testament[2]. On y décèle culpabilité et expiation[3] qui sont des coordonnées signifiantes déjà présentent dans l'enfance de Pauline.

C'est à cette période que Madeleine se charge d'assurer les soins d'une femme cancéreuse qui la traitait avec beaucoup de dureté. Elle se place ainsi fidèlement dans la lignée de filles de Saint François d'Assise. Dès 1878, à la demande du père Conrad, elle prend sous son aile Rosalie auprès de qui elle s'installe afin de pouvoir lui assurer des soins continus. Leur vie, bien que dure et précaire, stabilise Madeleine dont la vie spirituelle est dorénavant gratifiée de « phénomènes extraordinaires », de consolations divines. Rosalie, qui de son côté souffrait de sécheresse spirituelle, semblait déprimée par les extases de sa compagne. Pourtant, un équilibre s'est construit, « *Nous nous faisions du bien tout en nous faisant mutuellement souffrir sans le vouloir*[4]. »

En 1884, la mère de Pauline fait une hémorragie cérébrale et réclame la présence de sa fille à son chevet comme garde malade. Pauline refuse, argumentant que sa vocation est de se tenir auprès de Rosalie. Sa mère y oppose un refus de s'alimenter. Jacques Maître fait ici un lien avec l'anorexie mentale de Pauline qui prendrait racine dans un fantasme d'illégitimité dans sa famille, que l'on peut également relier au renoncement de son état-civil. Finalement Rosalie meurt en 1887 et sa mère deux ans après[5].

La vie de Pauline devient de plus en plus misérable mais elle maintient malgré tout un lien très serré au père Conrad, son directeur spirituel, tandis que les visites à sa famille deviennent rares et essentiellement destinées à Sophie qui se préoccupe que sa sœur ne tombe pas dans indigence la plus radicale.

A l'orée de ses quarante ans, la santé de Pauline se dégrade. Elle ne vit que d'un peu d'eau et de pain. Elle est hospitalisée à Noël 1892, pour des douleurs insupportables aux membres inférieurs dont le traitement semble impossible à la médecine de ce temps. En mai, Charcot est appelé à son chevet en sa qualité de responsable de la clinique des maladies

[1] *Ibid.,* p. 27.
[2] *Ibid.,* p. 28.
[3] *Ibid.,* p. 29.
[4] *Ibid.,* p. 33.
[5] *Ibid*., p. 34.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

nerveuses à la Salpêtrière. Il propose alors d'y transférer Pauline pour lui proposer de l'éléctrothérapie ce qu'elle refuse par crainte de ce type de traitement. Pauline sent que l'on la soupçonne de folie. Dans une lettre à sa sœur, elle écrit : « *Maintenant, il ne faudrait pas être surprise, chère sœur, si tu entendais dire que je suis folle. Plusieurs peuvent le croire sérieusement. Pas plus qu'une autre je ne suis préservée de la folie mais jusqu'à présent, je n'en ai pas d'autre, crois-le, que celle de saint François qui n'est pas à craindre. De cette folie là je ne souhaite pas guérir mais au contraire je demande qu'elle croisse de jour en jour quelle que soit d'ailleurs l'opinion que l'on puisse avoir de moi dans le monde qui n'entend rien à l'amour de la Croix*[1]. »

Malade et finalement séparée du père Conrad qui meurt en juillet 1893, Pauline se sent de plus en plus démunie.

Ainsi, après la mort de son directeur de conscience s'ouvre une période difficile pour Pauline dont le délire porte sur « *un complot tramé par le démon*[2] ». Effectivement ce prêtre la « tenait » et faisait sûrement barrage à une jouissance trop envahissante. Sa sœur Sophie avait compris cela et s'est empressée de lui chercher un nouvel accompagnateur mais Pauline refuse. Jacques Maître conclut que « Son amarrage à la direction de conscience ainsi rompu, Pauline part à la dérive[3]. »

Elle adresse au clergé comme aux autorités politiques de témoignages de scène qu'elle croit avoir vues dont la thématique perverse est centrale :

« *J'ai vu des pères qui abusaient de leurs enfants de huit à dix ans, où allons-nous, grand Dieu ? Nous tombons dans un état de barbarie antérieur au christianisme. (...) J'ai vu des scènes inouïes de la traite des blanches. (...) J'ai entendu des chansons d'anthropophages et des propos à faire dresser les cheveux sur la tête. (...) Malgré la misère ces gens-là se nourrissaient de viande tous les jours et brûlaient des os qui répandaient une odeur particulière, facile à reconnaître. Les enfants jouaient avec des osselets d'une blancheur et d'une délicatesse telles que ce ne pouvait être que des osselets humains. (...) Oui j'ai senti l'odeur des cadavres corrompus et j'ai vu couler le sang dans les ruisseaux (...). Mais oui, il se vend en grand dans Paris un commerce de chair humaine, on vend et on lange des cadavres et quand on n'en a pas, on en fait ! (...)*[4] »

[1] *Ibid*., p. 38.
[2] *Ibid.,* p. 41.
[3] *Ibid.,* p. 43.
[4] *Ibid.,* p. 44.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

En mars 1894, Sophie reçoit un courrier dramatique qui signe sa position qui la rendra si célèbre au panthéon des « hystériques » :

« Les nouvelles que je vais te donner aujourd'hui ne vont pas te rassurer. (...)Ma maladie devient de plus en plus extraordinaire. Dans ma dernière lettre je te disais que je grandissais ; maintenant mes pieds se tendent de telle sorte et je me sens tellement soulevée en marchant qu'il n'y a plus que l'extrémité des doigts de pieds qui effleurent la terre. Encore un peu, et je vais m'enlever comme un ballon. (...) Je suis enlevée par une force irrésistible à laquelle il m'est impossible de résister. (...) Je commence à passer comme une ombre sans faire le moindre bruit, (...) quelque chose d'analogue se produit dans mon intérieur[1]. »

En août 1894, elle entame une série d'hospitalisation sur un an et demi à l'Assistance Publique pour lesquelles elle sort toujours avec un diagnostic d'hystérie. Elle entre finalement à la Salpêtrière le 11 février 1896 où elle restera sept ans en deux séjours. C'est là qu'elle y rencontrera Pierre Janet qui la remarque dans un autre service à sa démarche singulière.

Après de nombreuses observations cliniques, Janet énonce que *« La contracture est psychogène, elle est systématique. Appartiennent très vraisemblablement à la même catégorie les autres symptômes que l'on trouve chez elle, ses attaques, et ses extases visionnaires*[2]*. »* Quelques mois plus tard, ses derniers doutes seront levés par l'apparition des stigmates de la Passion du Christ sur le corps de Pauline qui seront largement exploitées par le psychiatre pour communiquer dans les congrès. Il faut savoir que celles-ci apparaissent dans un contexte historique dans lequel « la stigmatisation bat son plein[3]. » et pour lequel le discours mystique peut être entendu et même s'épanouir à l'oreille du clergé.

Outre l'apparition régulière des stigmates et ses « lévitations », Madeleine traversait des phases d'extase mystique de communion intense avec Dieu en alternance avec des phases de tortures et de sécheresse intenses lors desquelles elle se disait possédée par le démon. Janet les a étudiés avec beaucoup de rigueur et les as décrits scrupuleusement en reprenant les catégories énoncées par Pauline elle-même. « Entre deux périodes d' « *équilibre* », où la santé mentale de Pauline est normale, se situent une descente dans les états inférieurs (successivement la « *sécheresse* », la « *tentation* » et la « *torture* ») et une remontée (par l' « *extase* », puis la « *consolation* »).

[1] *Ibid.,* p. 44.
[2] *Ibid.,* p. 50.
[3] *Ibid.,* p. 53.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

- « Sécheresse »

Cette phase correspond à des périodes lors desquelles Pauline se sent coupée de l'amour de Dieu, privée de consolations spirituelles.

« *Je ne peux plus penser que Dieu continue à m'aimer… Je sens qu'il ne m'aime plus… Je le sens à quelque chose de cruel que je n'ose pas dire, je sens que moi, je ne l'aime plus ; personne ne m'aime plus car je n'aime plus personne*[1]. » En pleine déréliction, Pauline souffre d'angoisse de perte d'objet et perd le sens de sa vie : « *Je suis impuissante à faire quoi que ce soit, car rien ne sert à rien… Je serais bien contente si j'avais des souffrances très aiguës, elles me tireraient de moi-même et de cette aridité spirituelle*[2]. »

Janet souligne que dans cet état de sécheresse, Pauline s'adresse à lui en tant que médecin et plus comme directeur de conscience, lui ayant pris la suite du père Conrad. « Madeleine, qui ne me demande plus rien sur les questions morales, qui ne me considère plus comme directeur, s'avise de me considérer comme médecin et me pose des questions bizarres sur sa santé dont elle ne se préoccupe jamais[3]. » Janet perçoit un changement dans le transfert avec sa patiente.

- « Tentation »

Pauline est aux prises avec des pensées paradoxales qui la plongent dans l'impuissance. « *J'assiste comme à une sorte de dialogue perpétuel que feraient deux puissances invisibles. (…) Mon âme est toujours ballotée entre des alternatives qui me font beaucoup souffrir*[4]. »

Le lien au thérapeute se modifie encore : elle exige de lui qu'il la soumette à sa volonté, ce qu'il refuse et qui l'angoisse, elle, davantage encore : « *Si je vois que vous me laissez libre, ma frayeur augmente, que va-t-il arriver de moi ?*[5] » Pauline cherche à retrouver « la poigne » de la direction spirituelle serrée du père Conrad pour résister aux doutes qui la submergent et que personne ne parvient à apaiser, pas même le pape qui est infaillible, puisqu'elle même ne saurait s'adresser à lui sans l'induire en erreur.

A cette phase de tentation suit logiquement celle de torture.

[1] *Ibid.,* p. 62.
[2] *Ibid*., pp. 62-63.
[3] *Ibid.*, p. 63.
[4] *Ibid.,* p. 64.
[5] *Ibid.,* p. 65.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

- « Torture »

Janet fait correspondre cette phase à « des délires mélancoliques anxieux (…) dont la note dominante est le désir de mort[1]. » Le lien à l'autre/Autre semble rompu, si bien que cela impacte jusqu'à sa relation mystique à Dieu.

« *Mon corps a soif d'amour et d'union et je sens qu'ici-bas il est impossible de le satisfaire, de là, une tristesse intérieure qui donne un besoin de pleurer et me fait désirer mourir. (…) Je ne peux plus supporter plus longtemps cette angoisse. Je me sens mourir, je veux mourir, mais que ce soit la vraie mort, la mort après laquelle il ne reste rien. J'ose à peine le dire, je la désire, cette mort, ce néant. Puisque Dieu n'a pas de pitié, il vaut mieux disparaître absolument*[2]. »

Dans cette période de torture, elle a des éprouvés de corps insupportables qu'elle attribue aux œuvres du diable.

« *C'est le diable qui veut pénétrer et non le bon Dieu et cette pénétration me cause des douleurs horribles et des sentiments de dégoût et d'humiliation. (…) Un affreux géant noir, tout nu, m'a laissée ruée de coups avec des marques de meurtrissures*[3]. »

Cette phase de torture dure généralement peu de temps et à l'acmé de la souffrance, Pauline tombe dans « l'extase ».

- « L'extase »

« *Depuis huit jours je souffrais trop, j'avais l'idée de la fin, j'allais mourir d'une manière ou d'une autre et je me suis tout à coup comme imprégnée de je ne sais quoi de délicieux. (…) Je vivais d'une vie supérieure aux sens au milieu des étoiles qui scintillaient de tous les côtés*[4]. » Pauline change de discours pour entrer dans celui des mystiques. « *Ma vie s'unifie toujours davantage avec Dieu, abîmée, perdue dans son amour, mon âme participe au suprême bonheur de la divinité, elle se déifie. (…) Je participe à l'essence de Dieu, je suis en Dieu, je suis comme Dieu*[5]. »

A l'exclusion radicale de tout lien à Dieu, voici qu'elle se fond en lui, dans une indistinction symbiotique.

[1] *Ibid.,* p. 66.
[2] *Ibid.,* p. 67.
[3] *Ibid.,* p. 67.
[4] *Ibid.,* p. 68.
[5] *Ibid.,* p. 68.

Maître lit dans cette phase une régression à l'état de nourrisson et à ses voluptés car Pauline n'hésite pas à employer un vocabulaire de jouissance.

« *Non seulement l'âme jouit d'un bonheur inexprimable, mais aussi les sens ont leurs voluptés pures. Les jouissances dans la bouche et sur les lèvres sont continuelles, il est impossible de les comparer à quoique ce soit, c'est plus doux que le miel*[1]. »

Ces phases d'extase, comme celles de torture ne durent en général pas longtemps non plus. Tout au plus quelques jours après lesquelles Pauline sort de son immobilisme bienheureux pour entrer dans la dernière phase du cycle qui est celui des consolations.

- « Consolation »

La vie revient à Pauline, et avec elle, son énergie. « *Ma vie est une suite interminable d'agonies et de résurrections où mon être physique apparaît se renouveler, je me sens plus d'énergie que jamais. (...) Je me sens fortifiée et j'ai besoin de dépenser mes forces. (...)*[2] » Mais tout cela coûte beaucoup à Pauline qui fait de nombreux efforts pour ne pas retomber en extase. Aussi met-elle en place des stratégies d'évitement de certaines situations qui favorisent cet état : « *Si je me sens un peu à l'abri, je cesse de me mouvoir et je tombe tout de suite dans un ravissement dont rien ne peut plus me tirer*. (…)[3] » Cette phase est si douce pour Pauline, qu'elle s'étonne d'avoir pu traverser des idées aussi noires : « *Quand je suis consolée, je ne comprends plus mes propres souvenirs (...) Que j'avais l'esprit compliqué, comme j'embrouillais les choses, tout est si simple et la vérité est si facile à voir*[4]. »

Enfin, Pauline retrouve son état « normal », qu'elle appelle l'état d'équilibre.

- « Equilibre ».

A l'équilibre, Pauline sait distinguer ce qui est réel de ce qui ressort de son imagination. « *Quand je suis dans l'état où je suis maintenant, j'ai des vues de l'imagination et je sais bien les distinguer de ce qui est réel ; quand je suis dans les consolations que Dieu m'envoie, je n'ai plus que des visions qui sont toutes vraies, ce n'est plus la même chose*[5]. »

[1] *Ibid.,* p. 70.
[2] *Ibid.,* p. 71.
[3] *Ibid.,* p. 71.
[4] *Ibid.,* p. 72.
[5] *Ibid.,* p. 72.

Janet relève que les périodes d'équilibre ont été les plus nombreuses dans la vie de Pauline et que sa jeunesse a été marquée par des oscillations de faible amplitude. Par ailleurs, pendant la dizaine d'années où les délires ont été les plus flagrants, les crises se sont toujours déroulées de façon cyclique pour s'apaiser de façon définitive[1]. En effet, à 50 ans, Pauline quittera pour toujours la Salpêtrière définitivement guérie, très précisément le 27 mars 1904. Pauline gardera un lien épistolaire avec Janet tout en retrouvant une place dans sa sphère familiale et en travaillant toujours auprès des pauvres, d'une façon ou d'une autre. Elle mourra le 9 avril 10918, d'une pathologie cardiaque.

Une nosographie psychiatrique peu pertinente

De nombreux diagnostics ont été avancés pour tenter de rendre compte de la pathologie de Pauline. Différents auteurs ont parlé de psychose hystérique, de schizophrénie, plus récemment de psychose maniaco-dépressive[2], de délire mélancolique ou bien encore d'hystérie crépusculaire[3]. Bref, le débat reste aujourd'hui encore ouvert et l'on peut en déduire que les classifications psychiatriques classiques peinent à rendre compte des expériences mystiques et de possession démoniaque dans ce cas précis comme pour de bien d'autres. Effectivement, comme le précise le psychiatre Georges Lantéri-Laura dans sa préface à l'ouvrage de Jacques Maître sur Madeleine Lebouc[4], une démarche centrée sur un seul référentiel psychiatrique peine à rendre compte d'un cas clinique si l'on l'isole de son contexte sociologique et culturel, *a fortiori* quand il s'agit de rendre compte d'un ensemble de conduites et d'expériences qui relèvent aussi d'une anthropologie religieuse.

Il importe donc de rappeler que Pauline « construit » sa mystique à l'époque du massacre de communards par les Versaillais mais aussi à l'époque où le débat épineux de l'assomption de la Vierge Marie anime l´Eglise catholique dont le dogme[5] n'a été prononcé que plus tard, en 1950, par le pape Pie XII. Ce débat a effectivement de l'importance dans la constellation psychique de Pauline, et notamment dans son symptôme « hystérique » de marche

[1] *Ibid.,* pp. 75-76.

[2] HAMON. R, « Se faire un corps sanctifié par la religion catholique », *L'évolution psychiatrique* n°73, 2008, pp. 41-52.

[3] MALEVAL. J-C, *Folies hystériques et psychoses dissociatives*, Paris, Payot, 1981.

[4] MAITRE. J*, op. cit.,* pp. VI et VII.

[5] « En l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux Apôtres Pierre et Paul, et par Notre propre autorité, Nous prononçons, déclarons, et définissons comme un dogme divinement révélé que l'Immaculée Mère de Dieu, la Vierge Marie, après avoir achevé le cours de sa vie terrestre, fut élevée corps et âme à la gloire céleste. C'est pourquoi, si quelqu'un — ce qu'à Dieu ne plaise — osait volontairement nier ou mettre en doute ce que Nous avons défini, qu'il sache qu'il a fait complètement défection dans la foi divine et catholique. »— Constitution dogmatique *Munificentissimus Deus*, § 44 – 45.

sur la pointe des pieds qu'elle corrèle, avec son discours de référence, à une élévation corporelle voulu par Dieu selon sa sainteté. Par ailleurs, le discours tenu par l'ordre franciscain prônant l'idéal de pauvreté initié par Saint François d'Assise, et le contexte ambiant du catholicisme social alors tous deux très en vogue en France à l'époque, ont très certainement précocement impacté la vie spirituelle et psychique de Pauline. Par ailleurs, on sait l'importance qu'a eu pour elle son directeur de conscience. On ne peut donc se pencher sur son vécu subjectif sans prendre en considération l'ordre auquel le prêtre appartenait, ni les lignes directrices qu'il prônait[1].

Ainsi, nous rappelons les deux fondements qui seront systématiquement repris dans l'analyse des cas cliniques qui vont suivre. Tout d'abord qu'aucun de ces cas ne sera abordé qu'à la seule lumière de la psychopathologie mais aussi qu'il s'agira de dégager la logique du cas, c'est-à-dire la fonction de la possession ou de la mystique pour le sujet et la société qui l'entoure, les signifiants qui lui font (in/ Un) signe et, dans la mesure du possible, la question de son régime de jouissance. En effet, nous entendons le signifiant signe comme étant celui qui vient enfin faire écho au vécu énigmatique du sujet, l'insigne comme celui qui permet de se présenter au monde, de nommer son être et de faire lien social, et enfin, l'Un signe, comme posture de l'Un, de l'unique, permettant d'adopter une position de l'Unique et donc de traiter l'être déchet du symbolique.

S'inscrire dans un discours

Très jeune, Pauline épouse la cause franciscaine, dans une identification à sa sœur Sophie. En effet, tôt dans son enfance, Pauline est aux prises avec un vécu corporel qui l'affole et l'effraie. Les frémissements de son corps dans les situations même les plus banales (nous nous rappellerons de son émoi entre les mains de la couturière), la plongent dans une culpabilité sans borne. En raison du Nom-du-Père forclos chez Pauline, il n'y a pas de signifiant organisateur et donc elle ne parvient pas à nommer cette chose inommable qu'est cette irruption de jouissance dans son corps. Le discours très sévère et moralisateur des franciscains, qui lui sera très durement asséné par son directeur de conscience le père Conrad, fonctionnera comme un ersatz de Nom-du-Père permettant de faire bord et de nommer sa jouissance, à l'occasion bonne et pieuse, à d'autre, coupable et ignoble, selon ses oscillations psychiques.

[1] *Ibid*., p. VII.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Dans un double mouvement, l'idéal franciscain permet à la fois une place où loger son être de déchet en soutenant son besoin de pauvreté pour se tenir loin des mondanités jouisseuses, mais d'autre part fait limite à sa pente à l'abjection et à la néantisation complète, en cadrant, bornant le périmètre à ne pas franchir dans l'avilissement.

En effet, comme le résume parfaitement Romuald Hamon « Nombre d'anamnèses de psychosés confirment la fonction salvatrice qu'un cadre de vie rigoureusement réglementé par des discours moralisants et disciplinaires assume. Les signifiants idéaux qu'ils prescrivent permettent aux psychotiques qui les épousent de pallier à la carence de leur Idéal du moi. Le recours de Madeleine au discours franciscain ne se départit pas d'une telle suppléance à l'inconsistance de son être. Son appareillage forcené à cet Autre de la religion incluant les signifiants de l'Idéal assume par ailleurs une double fonction préventive à l'égard de sa pathologie. Pour une part, ce pare-psychose imaginaire la préserve des situations qui enclenchent son exaltation maniaque en contraignant ainsi les irruptions malsaines de sa jouissance hors-la-loi. Pour autre part, il constitue un recours précieux contre son indignité mélancolique grâce à l'observance scrupuleuse des règles vertueuses qu'il implique[1]. »

La mystique comme solution

A travers son discours, on perçoit que la mystique est une solution pour Pauline, qu'elle fait le contre-poids avec son penchant pour la déchettisation et son « sentiment d'être en faute à l'égard de l'Autre[2] ».

« *Mes souffrances extraordinaires m'empêchent de douter qu'il y ait un Enfer et mes consolations me donnent une idée du bonheur du Ciel : je suis dans l'enfer ou le ciel selon ce que je sens. Tout mon être est la proie des démons ou bien tout mon être est plongé dans un océan de paix et de félicité qui ne peut venir que de Dieu*[3]. »

En effet, grâce à la position qu'elle adopte dans les phases d'extase ou de consolation, en revêtant le vêtement, l'Un signe mystique, Pauline prend le rôle de l'unique, de l'Un ce qui lui permet de s'extraire de sa dissolution dans l'imaginaire. Cette pointe mégalomaniaque fait le pendant de sa pente à la mélancolie qui s'exprime dans toute sa noirceur et son désespoir abyssal lors des phases de tentation puis de torture.

[1] HAMON. R, « Se faire un corps sanctifié par la religion catholique », *op. cit*., pp. 45-46.
[2] *Ibid*., p. 45.
[3] MAITRE. J, *op. cit*., p. 69.

Par ailleurs, la vie de souffrance et de dépouillement qu'elle s'inflige : vivre de rien, se mettre au service d'une femme cancéreuse et mourant à petit feu, participe certainement, dans son fond, à venir s'infliger une punition « réglée » à son être d'abjection. Cette intransigeance avec elle-même est donc sans doute à comprendre comme une tentative d'auto-guérison de sa culpabilité délirante[1], marque de sa structure mélancolique.

Une orientation

Nous ne développerons pas plus avant le cas de Pauline/ Madeleine mais nous retiendrons comme autant de balises certains points de repères pour aborder ultérieurement la clinique contemporaine.

Tout d'abord, que la question du diagnostic n'est pas première mais il s'agira, dans la mesure du possible, avant tout de dégager la logique du cas, donc d'extraire les signifiants du sujet et de repérer son régime de jouissance.

D'autre part, la question du discours et de sa fonction pour le sujet sera en filigrane des constructions de cas et articulée avec des repères plus théoriques à la toute fin de ce travail.

Enfin, last but nos least, possession comme mystique seront envisagés comme une solution pour le sujet, pour faire suppléance et peut-être même sinthome pour le sujet. A cet égard, ceci est à aborder comme une façon d'être au monde, une tentative de guérison du réel. Ainsi, ces deux positions devraient être regardées comme l'envers l'une de l'autre, du fait de la topologie de l'appareil psychique.

A présent, abordons la trajectoire du père Surin, le seul prêtre qui put délivrer sœur Jeanne des Anges de ses démons. Nous l'avons choisi car son histoire nous permet d'aborder la question délicate du transfert des prêtres avec le sujet possédé. Ce sera également développé plus précisément dans une clinique contemporaine, grâce à plusieurs rencontres avec des prêtres exorcistes qui ont bien voulu nous exprimer leur point de vue sur la possession.

[1] HAMON, R. « Délire d'indignité mélancolique, pure douleur d'exister et peine auto-thérapeutique », *Bulletin de psychologie*, vol. numéro 565, no. 1, 2020, pp. 17-32.

b- Père Jean- Joseph Surin (1600-1665)

Michel de Certeau a beaucoup écrit sur le père Surin[1], un mystique jésuite du XVIIe. Né à Bordeaux en 1600, il est envoyé en décembre 1634 à Loudun comme exorciste après l'échec de plusieurs de ses confrères à ramener le calme dans le couvent des ursulines où éclata une épidémie de possessions en 1632.

L'Exorcisme par l'amour

Lorsque le père Surin est appelé à Loudun, il est malade et très affaibli. Dans ses Correspondances[2], on peut lire ceci : « (…) Voyant que c'était une chose qui passait ses forces en toutes façons, le père se proposa de mettre son principal effort à être aux pieds du Seigneur pour demander son secours et, de sa part, de parler à l'âme qui lui serait donnée et lui persuader l'amour de l'oraison et de la pénitence, et par ces armes, combattre le diable plutôt que par l'appareil de l'exorcisme, à quoi il ne se sentait aucune capacité ; car il avait la tête si mal qu'il ne pouvait lire un quart d'heure…[3] »

Rappelons pour mémoire que les méthodes utilisées jusqu'à présent pour tenter de délivrer les religieuses étaient très «énergiques », essentiellement centrées sur des paroles d'autorité, imprécatives et somme toute très protocolaires, c'est-à-dire valant pour tous. Le père Surin, très au fait de sa propre faiblesse et de ses manques au regard d'une telle tâche, se présente dans une posture dénuée d'un savoir préconstruit et bien péremptoire au sujet de la possession. Il se loge dans une attitude d'attente et d'accueil à la dimension singulière de l'autre. Loin de l'infatuation de ses confrères, il se « décomplète », comme l'on dirait dans le langage analytique. Il ne se situe pas dans la position du Sujet Supposé Savoir faire avec la possession et oppose au savoir sur l'exorcisme sa capacité d'amour pour son prochain.

Sa seule arme contre les démons est son amour pour Dieu. Dans des propos qui signent sa position mystique, il parle de son Seigneur comme de celui qui est « Merveilleusement terrible et merveilleusement doux; et plus il est terrible, plus il est désirable et attrayant[4]. » Nous retrouvons les caractéristiques du discours mystique qui s'exprime par oxymores,

[1] CERTEAU. M, *La possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970, p. 289.
[2] CERTEAU. M, *JJ Surin, Correspondance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966 in *op. cit.,* p. 290. Note au lecteur : les notes de bas de pages, quand il y aura citation, reverront, pour plus de clarté, à la page duquel elle est tirée dans l'ouvrage de Michel de Certeau *La possession de Loudun.*
[3] *Ibid.*, p. 246-247.
[4] *Ibid.,* p. 339-340.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

exprimant son incapacité à témoigner d'une expérience tellement « Autre », qu'elle échappe, encore plus que toute autre, au langage.

Guérir le langage

Ainsi le père Surin choisit comme orientation de parler de Dieu dans l'intimité à sœur Jeanne des Anges. Aux paroles ordurières des démons et du diable, Surin oppose des mots d'amour. Il opère une conversion du langage chez la possédée. Mais ceci n'est pas sans conséquences car son intuition est novatrice et donc non canonique aux regard des exorcismes publics[1].

En effet, il est touché de compassion pour ces femmes possédées. « A la première fois qu'il assista à un exorcisme,… Dieu lui donna une si grande tendresse vers elles (les possédées), à cause de la grande misère de leur état, qu'il ne se pouvait empêcher de jeter force larmes en les voyant, et se sentit porté d'une extrême affection à les soulager[2]. » Surin, certain au fond de lui qu'il ne tiendrait pas la position traditionnelle des exorcistes, choisit cette voie de charité et de don soi dans un élan quasi sans limite. Il s'abîme dans la prière pour la délivrance de sœur Jeanne des Anges et la contemplation, jusqu'à s'offrir en victime propitiatoire pour le rachat de l'âme de la religieuse.

Surin propose à Jeanne des Anges de lui parler à voix basse et avec douceur des bienfaits de la vie en Dieu et ce en présence du Saint Sacrement, plutôt que de la contraindre à s'agenouiller, selon la règle, devant l'Ostensoir. En somme Surin se positionne en directeur spirituel plutôt qu'en exorciste. À la contrainte et au commandement, Surin oppose l'amour[3].

Nous avons déjà abordé la marchandisation et la politisation de la possession de Loudun. A rebours de cela, Surin développe sa mystique.

Pour Surin, du mysticisme à la possession … et retour

Poussant jusqu'aux limites du supportable, la logique de réparation et de compassion, Surin finit par s'attribuer le mal de l'hystérique sans avoir pour autant les armes pour lui résister[4]. Dès le début de l'année 1635, quelques semaines à peine après son arrivée, Surin se met à souffrir d'obsession démoniaque : maux de tête, difficultés respiratoires et motrices,

[1] CERTEAU. M, *La possession de Loudun, op. cit.,* p. 292.
[2] *Ibid.,* p. 292.
[3] *Ibid.,* p. 293.
[4] *Ibid.,* p. 298.

hallucinations cénesthésiques. À son tour il perçoit la présence du diable qu'il ressent comme marchant sur son corps, un serpent le torture. D'abord les manifestations se vivent en privé, la nuit puis deviennent publiques à la lumière du jour.

« Quand j'étais à l'exorcisme, et que je faisais prononçant ce qui est dans le rituel, il quittait en un moment la mère possédée et se coulait en moi et commençait toujours son opération par le fond de l'estomac, et là, il imprimait toujours une telle peine que je ne pouvais avoir aucun repos que je ne fusse couché à terre. Et en étant couché, les agitations me prenaient de tous les membres[1]. » Il s'opère pour Surin un renversement de la position mystique dans celle de possédé, dans mouvement inverse de celui qui s'opère pour la majorité des personnes que nous avons rencontrées comme nous le verrons.

Surin témoigne en effet que deux âmes cohabitent en lieu : celle de son Seigneur et celle du diable et à mesure que son état empire, celui de Jeanne s'améliore. « On dit que, depuis quelques temps, il se croirait possédé par le Verbe incarné autant que par le démon ; qu'en conséquence, il tiendrait le Verbe pour l'origine de ses paroles et de ses gestes, comme le mauvais esprit pour celle de ses mouvements obsédés…[2] » Alors se pose la question : Surin est-il bel et bien complétement possédé par le diable, dans une soumission complète de sa volonté à celle du démon ? ou bien est-il seulement obsédé par lui, dans un degré moindre ?

Pour Jeanne des Anges, le chemin inverse

Jeanne guérit. Elle épouse même le discours de Surin, apprenant de lui tout le vocabulaire de la mystique pour progressivement se l'approprier. Cela lui permet de nimber sa personne d'une aura irrésistible qui lui donne un précieux sésame pour retourner dans le lien socia et mieux, se faire même inviter à la cour du Roi pour porter témoignage de son expérience.

La possession comme envers de la mystique ?

Ainsi, du père Surin comme de sœur Jeanne des Anges, nous tenons l'enseignement clinique d'une grande labilité entre la position mystique et celle de possédé. Lorsque nous aborderons notre clinique contemporaine, nous verrons qu'un tel renversement se repère mais d'une façon bien plus discrète et plus étirée dans le temps.

[1] *Ibid.,* p. 299.
[2] *Ibid.,* p. 306.

Ceci nous permet donc d'introduire un autre point de repère pour aborder notre question de recherche : celle de la possession comme le négatif, au sens photographique du terme, de la mystique, comme les deux faces d'une même médaille. Ceci sera développé plus loin dans une métapsychologie lacanienne, à l'aune de la topologie de l'appareil psychique.

Le diable comme l'Un du rapport sexuel

Les propos de Surin font, peut-être de façon plus claire que dans la bouche de nul autre, ressortir l'idée que le diable, comme l'*Urvater* dans le mythe freudien du père de la horde dans *Totem et Tabou*[1]. Il est cet « au-moins-un » qui n'est pas soumis à la fonction phallique, le tout jouisseur, hors-la-loi, non pas bordé par la fonction phallique[2].

Surin le dit en ces termes : « Les choses en sont venues si avant que Dieu a permis, je pense pour mes péchés, ce qu'on n'a peut-être jamais vu en l'Église, que dans l'exercice de mon ministère le diable passe du corps de la personne possédée et, venant dans le miens, m'assault, me renverse et m'agite et travaille visiblement, me possédant plusieurs heures comme une énergumène[3]. » Le diable n'est-il pas le seul, l'unique tiers terme qui permette la réalisation du rapport sexuel qui n'existe pas entre deux sujets[4] ?

Le transfert en question

Enfin, ce que la relation entre Surin et Jeanne des Anges nous apprend, c'est qu'en dehors du transfert, de l'amour de transfert nous dirions même, la guérison du sujet n'est pas possible. L'éclatante réussite des méthodes d'exorcisme du père Surin auprès de sa religieuse nous l'enseigne. En revanche, on voit bien les mécanismes de projection à l'œuvre et la dimension imaginaire de leur relation qui se tient dans une dimension spéculaire, sur un axe a-a'. Surin à l'évidence n'a pas le secours de sa propre analyse pour s'épargner les ravages du contre-transfert.

Ainsi se pose se pose cette question pour les exorcistes contemporains qui, dans leur grande majorité, n'ont pas traversé leur propre analyse. Comment font-ils pour supporter et manier le transfert avec les personnes possédées, comment font-ils pour ne pas se laisser « prendre dur » par le discours sur la possession ? Nous aurons quelques ébauches de réponses

[1] FREUD. S, *Totem et Tabou* (1913), Paris, Petite bibliothèque Payot, 1980.
[2] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XX,* « Encore » (1972-1973), Paris Le Seuil, 1975, voir chapitre VII.
[3] *Ibid.,* p. 299.
[4] Cet aphorisme de Jacques Lacan « Il n'y a pas de rapport sexuel » a été le fruit d'une longue élaboration. Il a été énoncé comme tel dans Le *Séminaire, Livre XXV* « Le moment de conclure » (1977-1978), le 11 avril 1978, non publié.

avec quelques entretiens que nous avons pu avoir avec trois prêtres portant la charge de ce ministère.

A présent, laissons la parole à quatre femmes qui ont bien voulu témoigner de leur vie tourmentée par le diable. Qu'elles soient encore ici remerciées pour la confiance dont elles ont bien voulu nous témoigner.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

3- Une métapsychologie de la possession dans la modernité

Si nous tentons de nous extraire du point de vue singulier de ces différents cas cliniques dans une tentative de vision panoramique de la question de la possession, quels points saillants pouvons-nous dégager ? Quelles différences discernons-nous, entre la possession au temps de Freud et aujourd'hui, dans notre monde contemporain ? Enfin, que cela peut-il bien signifier de notre lien social actuel ?

Ce que nous pouvons déjà interroger, c'est que pour chacune des personnes rencontrées, en chair et en os ou bien au travers des cas cliniques princeps, nous avons pu nous apercevoir d'une part que tous présentent des évènements de corps. Ceux-ci sont éminemment en jeu dans la possession, en tant qu'il est envahit, percé, forcé et joui par l'entité démoniaque. Il s'agira donc de préciser ce qu'est le corps, pensé par Lacan, ainsi que le terme de jouissance, si mouvant au fil de son enseignement.

Par ailleurs, notre parti pris, pour ce travail, a été, nous le rappelons ici, de ne pas penser ce phénomène uniquement à l'aune d'une clinique structuraliste qui selon nous, n'apporte pas grand chose. Classer un tel dans la case des psychoses paranoïaque et tel autre dans celle de la grande hystérie ne donne pas beaucoup matière à penser. Il nous importe plutôt d'aborder le phénomène de possession en terme de fonction pour le sujet et pour la société, comme nous le montre les personnes qui nous ont fait la confiance de témoigner pour ce travail de recherche. Voilà pourquoi nous proposons de lire la possession à l'aune du troisième enseignement de Lacan, par le truchement de la clinique borroméenne.

Enfin, nous avons repéré que chaque sujet rencontré témoigne d'une oscillation entre une position de possédé démoniaque et une position mystique, ce qui semble être, *a priori*, antithétique. Notre hypothèse de travail est que ces sujets expérimentent, à leur manière, ce que Lacan nomme une jouissance radicalement Autre ou jouissance mystique et que cet Autre jouissance a, à notre sens, la fonction de tempérer la jouissance envahissante de l'Autre. Ainsi, pour montrer de quelle manière, dans une clinique borroméenne, la jouissance mystique peut s'envisager comme solution au délitement du nœud, nous proposons de partir d'une clinique structuraliste comme repère puis d'interroger la trajectoire de ces personnes ayant vécu une

désubjectivation déréalisante et dont la position de possédé, comme envers de la mystique, a constitué une solution. Pour ce faire, nous préciserons les termes lacaniens de jouissance radicalement autre, et certaines notions clé de la clinique borroméenne.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

a- La possession démoniaque comme envers de la mystique

Dans le nœud borroméen, la possession, un nouage particulier ?

Tout d'abord, offrons-nous un petit détour par la théorie, pour mieux comprendre de quoi il retourne. Pour cela, il nous faut spécifier l'articulation du symptôme à la jouissance.

Le symptôme, éclairé par la psychanalyse, est une façon pour le sujet de s'approprier son étrangeté, cette force pulsionnelle qui s'impose dans l'inconscient. C'est lui qui pousse au dépassement du principe de plaisir et tend à exiger la jouissance. Le symptôme dans cette logique, procure une satisfaction substitutive, un sens à la jouissance. Il est un mode de satisfaction paradoxale de la pulsion, comme nous l'avons déjà vu. Ainsi, le symptôme est un moyen pour le sujet d'organiser sa jouissance…et qui dit jouissance dit corps car il n'y a de jouissance que du corps[1], d'autant plus dans la possession où ce dernier joue le rôle principal. Dit autrement, le corps en tant qu'organisme appareillé par le langage est donc le lieu de la jouissance. La perspective psychanalytique lacanienne consiste à se resserrer sur le rapport de la pensée au corps (le signifiant et le corps) à ceci près que ce qui affecte le corps est à entendre comme un mode de la jouissance. Comment donc l'envisager plus précisément avec une boussole lacanienne ?

L'articulation du corps, de la jouissance et du symptôme

Le corps dans RSI

Au cours des trois séminaires "Les non-dupes errent", de "RSI" et du "Sinthome", donc de 1973 à 1976, Lacan élabore un nouveau mode d'approche de la psychanalyse avec sa théorie des nœuds. Rappelons rapidement, car cela va être plus amplement développé, que ce fameux nœud peut se composer schématiquement des trois anneaux que sont le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire dont la particularité réside dans son nouage particulier : les trois ronds sont liés de telle sorte que si l'un se détache, l'ensemble se dénoue. Cette articulation permet d'étudier la façon dont un sujet s'accommode du langage. Le corps est donc, dans cette idée, un composé

[1] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XIV* « La logique du fantasme » (1966-1967), Paris, Association Lacanienne Internationale, 2004.
La formule exacte est énoncée lors de la séance du 22 février 1967. « Il ne m'est pas donné, ni donnable, d'autre jouissance que celle de mon corps. »

trinitaire. C'est ce que nous proposons d'expliciter dans un premier temps pour *in fine*, aborder la question de la possession dans le nœud borroméen.

Le corps dans le Réel

Tout d'abord, pour rendre compte du lien entre l'organisme, le corps, l'excitation et ce qu'en perçoit le sujet, Freud invente le concept de pulsion.

Freud définit la pulsion comme une poussée constante et motrice qui vise à une satisfaction et est le moyen initial de cette satisfaction. Dans *Trois essais sur la théorie sexuelle* en 1905[1], Freud la définit comme un processus dynamique qui peut être caractérisée par quatre éléments :

- la poussée : « le facteur moteur de la pulsion »,
- sa source : « on entend le processus somatique qui est localisé dans un organe ou une partie du corps et dont l'excitation est représentée dans la vie psychique par la pulsion ».
- son objet : « ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but »
- son but : qui est, « toujours la satisfaction d'un désir qui ne peut être obtenue qu'en supprimant l'état d'excitation à la source de la pulsion ».

Mais, conclut Freud, « Doit-on admettre ceci : il existe dans le psychisme une forte tendance au principe de plaisir mais certaines autres forces ou conditions s'y opposent de sorte que l'issue finale ne peut pas toujours correspondre au principe de plaisir[2] ».

Lacan reprendra le concept de pulsion qu'il définira dans le Séminaire « Le sinthome » comme « l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire[3] ». La pulsion articule le signifiant et le corps. Pour cela, il y a deux mouvements possibles, c'est ce que nous nous apprêtons à décripter en développant la question du corps dans le symbolique. Mais tout d'abord, il nous faut d'abord en passer par sa dimension imaginaire en tant que le stade qui s'y réfère, si l'on se place dans une perspective développementale, est antérieur au stade de symbolisation du corps.

[1] FREUD. S, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, (1905), Gallimard, 1966.
[2] FREUD. S, *Au-delà du Principe de plaisir,* (1920) dans *Oeuvres complètes de Freud*, *Psychanalyse*, OCF.P, Paris, PUF, 2002, p. 46.
[3]LACAN. J, *Le Séminaire Livre XXIII,* « Le sinthome » (1975-1976), Paris, Le Seuil, 2005, p. 17.

Le corps dans l'imaginaire.

Lacan a présenté le stade du miroir[1] comme un carrefour structural, un moment essentiel de l'articulation de la structure du sujet. Il est à envisager comme formateur de la fonction du « Je ».

Le stade du miroir se décompose en trois étapes.

Tout d'abord l'enfant réagit comme si l'image qu'il aperçoit dans le miroir était une réalité ou du moins, l'image d'un autre enfant. Puis l'enfant cessera de traiter cette image comme un objet réel et ne cherchera plus à saisir l'autre qui se cacherait derrière le miroir ; l'image est perçue comme fictive. Enfin, l'enfant va reconnaître cet autre comme sa propre image, représentation de lui même. On a bien là un processus d'identification, une conquête progressive de l'identité du sujet. Cette troisième étape du stade du miroir va permettre au petit sujet d'intégrer son image à son corps propre.

La place de l'Autre est essentielle car c'est lui qui accuse réception de cela et le reconnaît comme tel : « c'est toi » et de ce fait, obtient de celui qui le porte, une reconnaissance symbolique.

En effet, cette reconnaissance de l'Autre est fondamentale car ce sont le regard et les signifiants de l'Autre qui permettent un réglage à partir duquel le sujet s'éprouve comme désirant. En 1960, dans son texte « *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache* », Lacan établit un lien entre l'Autre et la jubilation de l'enfant.

« Car l'Autre où le discours se place, toujours latent à la triangulation qui consacre cette distance, ne l'est tant qu'il ne s'étale jusque dans la relation spéculaire en son plus pur moment : dans le geste par quoi l'enfant au miroir, se retournant vers celui qui le porte, en appelle du regard au témoin qui décante, de la vérifier, la reconnaissance de l'image, de l'assomption jubilante, où certes elle était déjà[2]. »

On peut entendre cette phrase dans le sens où l'Autre donne à l'enfant son image, la reconnaissance de son image, en tant que lui comme Autre avec son image était déjà là, en tant

[1] LACAN. J « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique » Congrès international de psychanalyse de Zurich, in *Revue Française de Psychanalyse* 1949, volume 13, n° 4, p. 449-455.

[2] LACAN. J*, Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 678.

que préexistante au sujet.

Par ailleurs, nous notons ici que la jubilation du petit sujet est en lien avec la situation d'inter-regard entre lui et l'Autre qui le soutient. L'objet regard, objet *a*, est ici cause du désir et vient combler le manque à être du sujet d'où l'affect de jubilation de l'enfant dont le manque est recouvré.

Dans cette opération, Lacan précise qu'il y a un reste qui n'est pas spécularisable, qui est donc l'objet *a* et ce en raison de la prise du sujet dans le langage. En effet, tout n'est pas mortifié par le signifiant, il y a un reste hors signifiant, non spécularisable, non maitrisable, dont l'angoisse indexe la présence, l'objet *a* ; la pulsion en fait le tour. Ainsi, l'image du corps est supportée par un reste qui décomplète et rend l'Autre inconsistant. L'objet *a*, véritable prélèvement corporel, produit d'une coupure, qui devient l'étoffe du sujet : « ce qu'il y a sous l'habit et que nous appelons le corps, ce n'est peut-être que ce reste que j'appelle l'objet *a*[1]. »

Nous avons donc un corps pris dans le miroir, dans sa dimension spéculaire, imaginaire, et un corps dans le réel. Il nous reste à regarder de plus près la prise du corps dans le symbolique.

Le corps dans le symbolique

Pour commencer, il nous faut aborder la naissance du sujet et de l'Autre, que Lacan va amener par l'opération du cri pour illustrer la symbolisation primordiale.

A sa naissance, l'enfant est dans une dépendance totale à l'Autre, celui qui l'introduit au symbolique. En effet, au tout début lorsque l'enfant crie, la réponse de l'Autre, le signifiant de la réponse de l'Autre, opère la transformation du cri en appel, et fait émerger le sujet là où à cette place originelle, il n'y avait qu'absence. L'appel est le prototype de toute demande mais il faut d'abord le signifiant de l'Autre pour que le cri devienne appel et prenne forme de demande, ce par effet de rétroaction.

Il y a un double mouvement que Lacan nomme «l'aliénation fondamentale du sujet à ses signifiants » en ce sens que si la réponse de l'Autre fait émerger le sujet, le cri crée également l'Autre.

Ainsi, le sujet s'inscrit au champ de l'Autre. A défaut, il resterait pur sujet de besoin et c'est ce qui nous distingue en tant qu'humain. Nous sommes dénaturalisés, non organisés au

[1] LACAN. J, *Le Séminaire Livre XX,* « Encore » (1972-1973), Paris : Seuil, 1975, p. 12.

sens de l'instinct.

Jacques-Alain Miller dans « Biologie Lacanienne et événement de corps [1]» a théorisé principalement deux opérations pour rendre compte de la prise du corps dans le langage : la signifiantisation et la corporisation.

- La signifiantisation

Pour illustrer ceci, nous proposons un rapide retour à l'époque de Freud avec Madame Cécilie M. Son cas a été publié par Freud comme appendice à celui de Madame Elisabeth Von R. dans « Etudes sur l'hystérie[2] ».

Cécilie souffre depuis des années de névralgies faciales dont aucun traitement médical ne vient à bout. Freud la prend en charge et fort de son expérience de neurologue, diagnostique une névralgie du trijumeau. Il tente les traitements usuels dans pareilles pathologies sans aucun résultat jusqu'à ce qu'il décèle, dans cette maladie une part psychique, puisque tentant l'hypnose, il réussit à faire disparaitre le symptôme en lui commandant de partir fermement. Malheureusement les douleurs revinrent. Freud fut donc amené à faire parler sa patiente autour de sa maladie, remontant jusqu'au début des troubles. C'est ainsi qu'il réussit à faire remonter l'origine des troubles à une scène de dispute violente entre la patiente et son mari, au cours de laquelle celui-ci eut des propos très blessants. Et relatant la scène avec émotion à Freud, celle-ci mit sa main sur son visage et dit : « c'est comme un coup reçu en plein visage ». La patiente avait reçu comme une gifle les propos de son mari. Grâce à l'intervention de Freud et au transfert, les associations d'idées, le symptôme avait pu s'élaborer. Ce qui était nommé comme une névralgie était maintenant un affront, comme une gifle. On repère ici une substitution signifiante : névralgie/affront, sur le versant métaphorique. On peut tout à fait, avec le symptôme hystérique, faire le lien avec la prise du signifiant dans le corps. Comme le résume Lacan dans ses *Écrits* : « Le symptôme est ici le signifiant d'un signifié refoulé de la conscience du sujet[3]. »

[1] MILLER. J-A, « Biologie lacanienne et événement de corps » in *La Revue psychanalytique n°44 de l'ACF*, fev 2000, pp. 5-46.
[2] BREUER. J, FREUD. S, *Études sur l'hystérie* (1895), Paris, PUF, 1956.
[3] LACAN. J, « Fonction et champs de la parole et du langage » (1953), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 280.

Jusqu'à présent, on avait l'idée d'un impact du signifiant dans le corps, plutôt avec une consistance sonore mais pas nous allons voir qu'une autre peut s'envisager. Dans le texte « Lituraterre » du 12 mai 1971 tiré du *Séminaire XVIII*: « D'un discours qui ne serait pas du semblant[1] », Lacan se sert d'une image pour expliquer la façon dont le signifiant et le corps s'articulent. Il compare le signifiant à une matière en suspension dans le ciel, à des nuages qui se déplacent selon le vent et qui parfois se précipitent en pluie et créent des effets de ravinement sur le sol (il observe cela d'un avion) et ceci de la même façon que le signifiant peut se matérialiser dans le corps. Il y a une incidence des mots sur le corps, les mots prennent corps. C'est ainsi que l'on peut comprendre que « le signifiant puisse emprunter sa matière, sans doute, au son, mais aussi bien au corps[2]. »

Dans « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse[3] » Lacan rapporte l'anecdote des hirondelles qui élisent un poisson comme roi de la fête, le détournant de son habituelle fonction de nourriture pour ces oiseaux. Par là, Lacan souligne qu'un objet ne devient symbole qu'à condition de perdre sa fonction utilitaire. On doit donc faire d'un tas d'organes, un corps. Le symbolique donne corps.

- La corporisation

La corporisation, c'est le signifiant qui rentre dans le corps. C'est le corps surface d'inscription, que l'on peint, ou bien encore dont on entaille la chair, que l'on tatoue, que l'on scarifie. Aujourd'hui, il y a des corporisations codées et normées, qui relèvent d'un discours, et qui inscrivent le corps individuel dans le lien social. Toujours dans « Biologie lacanienne », Miller précise que la corporisation est susceptible d'illustrations anthropologiques, ce qui donne un autre éclairage aux scarifications rituelles et autres pratiques qui peuvent s'observer dans nos sociétés contemporaines : « C'est aussi bien le corps dont on entame la substance, que l'on mutile à l'occasion, autant d'opérations où nous voyons avec évidence la corporisation du signifiant. Il y a évidemment une différence à faire entre la corporisation codée, normée, la corporisation qui relève d'un discours et qui inscrit le corps individuel dans le lien social, sous des formes typiques. Il y a donc des mutilations traditionnelles qui ont cette fonction de

[1] LACAN. J, *Le Séminaire Livre XVIII*, « D'un discours qui ne serait pas du semblant » (1970-1971), Paris, Le Seuil, 2007.
[2] MILLER. J-A, *op. cit.*, p. 43.
[3] LACAN. J, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 272.

corporiser le signifiant[1]. »

A ce stade de nos recherches, nous avancerons l'idée que les pratiques rituelles qui accompagnent les prières d'exorcisme ont sans doute cette fonction de corporiser le signifiant. Nous pensons plus précisément, aux gestes rituels qui incluent un toucher du corps de la part de l'officiant, comme celui de mettre l'étole sur l'épaule du priant, parfois le crucifix sur sa tête, ou bien encore l'aspersion d'eau bénite.

Du reste, nous l'avons vu, se subjectiver comme possédé avec l'aide d'un tiers « supposé savoir » a des effets pacificateurs, tant du point de vue de l'économie de la jouissance, que du point de vue social, en tant que ce signifiant permet de faire corps, corps social, là où le corps propre peut tendre à la dislocation, à l'éparpillement. Il s'agit donc, dit sommairement, d'injecter du symbolique dans un corps pur réel de jouissance.

Enfin, nous irions même jusqu'à avancer l'hypothèse que la situation de crise de possession présente des analogies avec la construction que Lacan fait de la symbolisation primordiale du cri. En effet, si le cri du nouveau né se transformant en appel crée l'Autre et par sa réponse, fait advenir le sujet, il nous semble qu'un effet analogue se produit lorsque le donné à voir du sujet en pleine crise est accueilli et interprété par l'Autre sachant-sur-le-diable à savoir l'exorciste. Il me semble que la jouissance de ce corps, jusque à entièrement prise dans une dimension spéculaire, une fois transformée par l'Autre qui lui attribue un signifiant, un sens à la jouissance, peut se subjectiver progressivement à la faveur du Fort-Da dont on repère bien les oscillations dans la répétition des crises et des exorcismes.

En tous cas, nous pouvons asseoir notre réflexion sur l'idée que nous avons donc un corps, qui entre dans la dimension symbolique par ces deux opérations de signifiantisation et de corporisation et nous avons donc montré, en suivant différentes élaborations, que le corps est un composé trinitaire. Enfin, la perspective lacanienne consiste à centrer le rapport entre le signifiant et le corps en tant que tout ce qui affecte le corps est à entendre comme un mode de jouissance. La question est de saisir par quel biais la jouissance advient au corps, et pour comprendre cela, il faut aller regarder de plus près l'articulation du corps et de la jouissance.

[1] MILLER. J-A « Biologie lacanienne et événement de corps », *op. cit*., p. 44.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

L'articulation du corps et de la jouissance

Puisque nous sommes des parlêtres, c'est-à-dire des sujets divisés par le langage, nous avons à faire avec les effets du signifiant dans le corps. La prise de notre corps dans le langage fait qu'il y a un manque à être comme effet du signifiant qui nous divise en tant qu'être et en tant que corps. Donc il ne peut y avoir d' « être corps», mais nous ne pouvons qu' « avoir un corps », et un corps vivant précise, Jacques Alain Miller. Nous verrons cette spécificité du corps vivant qui est celle d'être un corps affecté de jouissance, pour enfin, tenter d'aborder la notion de jouissance telle que Lacan l'a développée tout au long de son enseignement.

Le corps vivant

Toujours dans « Biologie lacanienne et événement de corps », J.A Miller développe l'idée que le signifiant est la cause de jouissance. Plus précisément, l'auteur s'intéresse à la vie dans sa connexion avec la jouissance, en tant qu'elle serait point de réel. Mais si la vie est une condition nécessaire à la jouissance, elle n'est pas suffisante, car « La vie déborde le corps. C'est ce qui oblige à préciser qu'il n'y a jouissance qu'à la condition que la vie se présente sous la forme d'un corps vivant[1]. »

Alors que peut-on dire du corps vivant ? Tout d'abord qu'il ne s'agit pas ni du corps imaginaire, de l'image du corps, celle dont nous avons parlé dans la mise en place du stade du miroir. Il ne s'agit pas non plus du corps symbolique. Donc, précise Miller, « Ni imaginaire, ni symbolique, mais vivant, voilà le corps qui est affecté de la jouissance. Rien ne fait obstacle à ce que l'on situe la jouissance comme un affect du corps[2]. »

Ainsi il faut mettre en regard deux conditions à celle de la vie comme condition de la jouissance, la condition de corps mais aussi celle de signifiant en tant que le signifiant est la cause de la jouissance. Il n'y a donc de jouissance que du corps, ce que Lacan écrit très précisément en ces termes dans le *Séminaire XIV* « La logique du fantasme » : « Il ne m'est pas donné, ni donnable, d'autre jouissance que celle de mon corps[3]. »

A feuilleter l'excellent recueil de Jean-Martin Charcot et de Paul Richer *Les*

[1] MILLER. J-A, « Biologie lacanienne et événement de corps », *op. cit*., p.12.
[2] *Ibid*.
[3] LACAN. J, *Le Séminaire Livre XIV,* « La logique du fantasme » (1966-1967), publication hors commerce, Paris, Association lacanienne internationale, 2004, p. 216.

démoniaques dans l'Art[1], qui nous montre, page après page, des corps convulsés, tordus, déformés, tout entier pris par la jouissance, on ne peut que penser que la possession, d'ailleurs nous l'avons dit, est essentiellement affaire de corps. Ceci dit, il reste à comprendre ce que recouvre le terme de jouissance, qui n'est pas à prendre dans son acception vulgaire, mais en tant que ce qui affecte le corps, aussi prenons le temps de nous plonger dans ce concept difficile.

La jouissance dans l'œuvre de Lacan

Lacan a élaboré la problématique de la jouissance tout au long de son œuvre. Il faudrait le travail d'une thèse pour rendre compte de l'évolution du concept. Aussi nous proposons de dégager, nécessairement rapidement, les apports lacaniens majeurs à ce sujet en reprenant l'évolution du concept par le truchement de l'article de Miller « Les six paradigmes de la jouissance[2] ».

Tout d'abord, en guise de préalables, rappelons que Freud n'a pas utilisé le terme de jouissance en tant que tel. Freud se sert plutôt des termes de «*lust* » (plaisir) ou d' « exigence pulsionnelle ». Nous notons qu'il réserve le terme de jouissance «*Wollustgefühl* » pour désigner la jouissance féminine. Il utilisait particulièrement l'opposition entre principe de plaisir et principe de réalité pour en rendre compte.

Lacan développera le concept de jouissance tout au long de son enseignement, du « Discours de Rome » jusqu'au *Séminaire XXIII*.

Au tout début, Lacan opposait le concept de jouissance à celui de plaisir théorisé par Freud. Cette jouissance était ramassée sous le symbole J pour monter combien elle était indivisible, et unique. Puis Lacan a montré l'existence d'une jouissance phallique d'un côté, opposée à la jouissance Autre.

Miller reprendra l'œuvre lacanienne et précisera que la jouissance était d'abord située dans la libido freudienne, dans l'imaginaire ou bien encore le réel mais toujours enfermée dans une opposition irréductible au signifiant. Progressivement, elle est devenue « signifiantisable », et aussi alliée au fantasme, pour enfin trouver son représentant en l'objet *a*, cause du désir. A la fin de son enseignement, notamment avec la conceptualisation des nœuds borroméens et des

[1] CHARCOT. J-M, RICHER. P, *Les démoniaques dans l'art* (1887) (ebook)
[2] MILLER. J-A, « Les six paradigmes de la jouissance », *La cause freudienne, n°43*, Paris, oct 1999, pp. 3 -21.

quatre discours, Lacan unifiera jouissance et signifiant.

Ce qui est central, c'est qu'il y aura un passage qui s'opérera au fil des séminaires, entre la théorie du langage comme communication à celle du langage comme véhicule de la jouissance qui implique lalangue propre à chacun, chargée des effets sur le corps, des effets de jouissance liés à la prise de notre corps dans le langage.

Miller, dans l'article « Les six paradigmes de la jouissance », s'attache à montrer comme l'axiome lacanien du signifiant en tant que ce qui représente le sujet pour un autre signifiant, se modifie en celui du signifiant en tant que ce qui représente la jouissance pour un autre signifiant. C'est « à proprement parler, une subversion du sujet de la psychanalyse, qui devient ainsi non seulement le sujet du signifiant mais encore, et surtout, le sujet de la jouissance ![1] ». Pour cela, il extrait du corpus lacanien six paradigmes.

- Pradigme 1 : L'imaginarisation de la jouissance

L'origine de la notion de jouissance dans l'enseignement de Lacan est le statut imaginaire de la jouissance. Il accentue la disjonction entre le signifiant et la jouissance.

« Le signifiant a sa logique, il a son parcours, comme tel distinct, dénoué des adhérences à la jouissance. Cette jouissance imaginaire est alors susceptible d'un certain nombre d'émergences dans l'expérience analytique, lorsque se manifeste une défaillance, une rupture dans la chaîne symbolique[2] ». C'est lorsque la chaîne symbolique se rompt que montent les effets d'une jouissance imaginaire.

Les effets de la jouissance imaginaire, on les repère très bien du reste dans les témoignages que nous avons recueillis. Ce sont ces sensations de piqûres, de brûlures, de regards inquiétants, l'*alien* qui bouge dans les entrailles, l'esprit qui pénètre la nuit. C'est une jouissance insupportable car elle n'est pas lestée par la signification phallique. En son absence, il y a disjonction du symbolique et de l'imaginaire. C'est alors que la jouissance se disperse en des zones douloureuses du corps[3].

[1] *Ibid.,* p.3.
[2] *Ibid*., p. 5.
[3] MILLER. J-A, « Biologie lacanienne… », *op. cit.*, p. 39.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

En effet, reprenons le schéma I de Lacan dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose[1] ». Ce schéma se base sur l'analyse du cas Schreber et donne la structure du sujet psychotique. La forclusion du Nom-du-Père (P0) a pour effet logique une métaphore paternelle non fonctionnelle et donc la non production du signifiant phallique (Phi 0). Le premier trou écrit et désigne un trou dans le champ du Symbolique (P0), et le second trou se situe dans le champ de l'Imaginaire, ce dernier trou étant une conséquence du premier. Ainsi, Phi (0) est la conséquence dans l'imaginaire de la forclusion du Nom-du-Père dans le symbolique. Or Lacan pose que le signifiant phallique est le signifiant de l'existence, le signifiant de la vie, c'est-à-dire celui vient donner signification à la vie et à la jouissance sexuelle[2]. Donc si P0 implique Phi (0) alors le sujet est dans l'impossibilité de symboliser son existence de vivant. Il doit trouver une signification autre que phallique à la jouissance sexuelle. Des inventions singulières doivent être inventées par le sujet pour palier ce manque de signifiant. Pour certains sujets, la possession démoniaque peut en être une.

- Paradigme 2 : La signifiantisation de la jouissance

Ce second paradigme l'emporte sur le premier. « Lacan montre la consistance et l'articulation symbolique de ce qui est imaginaire[3]. » L'articulation besoin - demande - désir permet d'expliciter la prise du sujet dans le langage, et illustre très clairement l'effet de signifiantisation de la pulsion qui est écrite à partir du sujet symbolique et de la demande : $<>D : la pulsion est transcrite en termes symboliques.

Ce qui est central dans ce paradigme, c'est le passage du phallus au rang de signifiant donc passage d'un statut imaginaire à celui de symbolique. Puis il montrera que la signifiantisation de la jouissance est équivalente au signifié d'une chaine signifiante inconsciente en lien avec la pulsion et ce n'est rien moins que ce que Lacan appellera le désir.

> « Cela a été inouï, puisque c'est dans ce concept du désir que s'accomplit, que se réalise, que s'effectue la signifiantisation de la jouissance. C'est évidemment une jouissance mortifiée, une jouissance passée au signifiant[4]. »

[1] LACAN. J « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » (1955-1956), *Écrits*, Le Seuil, 1966, Paris, p. 531.
[2] BREMAUD. N, « De l'angoisse dans les psychoses », *Cliniques méditerranéennes* 2013/2 (n° 88), p. 194.
[3] MILLER. J-A, *Ibid.,* p. 6.
[4] *Ibid.,* p. 7.

- Paradigme 3 : La jouissance impossible

La jouissance impossible désigne la jouissance réelle dont l'accès se fait par transgression, dans la mesure où plaisir et jouissance s'opposent radicalement, dans un au-delà du principe de plaisir.

Comme telle elle est corrélée au *das Ding* freudien, la Chose, dont le caractère d'étrangeté *unheimlich* nous montre qu'elle n'est pas d'ordre ni symbolique ni imaginaire mais bien réel. Avec ce paradigme, il y a opposition de la libido comme désir d'entre les signifiants et de la libido comme *das Ding* où elle apparaît hors de tout signifiant et signifié. Miller souligne que « l'opposition du plaisir et de la jouissance est essentielle. Le principe de plaisir apparaît en quelque sorte comme une barrière naturelle à la jouissance, et donc l'opposition s'établit entre l'homéostase du plaisir et les excès constitutifs de la jouissance[1]. »

Le désir et le fantasme ne « saturent pas ce dont il s'agit dans la jouissance ». La jouissance se trouve donc rejetée du côté du réel, hors symbolique et imaginaire. Ce paradigme place la jouissance du côté de la Chose, c'est à dire du côté de l'Autre de l'Autre en tant que ce qui manque, ce qui fait défaut dans l'Autre, donc…grand A barré. Lacan fait équivaloir à la jouissance comme la Chose au grand Autre barré.

Mais il reste à articuler le signifiant et le hors symbolisé. Lacan y parviendra par le truchement de l'objet *a*.

- Paradigme 4 : La jouissance normale

J.A Miller se réfère au *Séminaire XI* « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse[2] » pour dégager ce paradigme qui envisage l'objet *a* comme élément de jouissance. « Il fait la Chose élément, et élément multiple. L'objet petit *a* a par là un être ambigu dès le départ, parce que d'un côté il incarne, il reproduit la Chose, il en est la figure élémentaire, mais, d'un autre côté, il tient à l'Autre. Il fait en quelque sorte médiation entre la Chose et l'Autre[3]. » L'objet *a* est un élément de jouissance.

[1] *Ibid.,* p. 9.
[2] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XI*, « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse » (1964), Paris, Le Seuil, 1973.
[3] *Ibid*., p. 12.

J.A. Miller travaille la question de l'aliénation et de la séparation : la jouissance diffère du signifiant mais elle est inscrite dans son fonctionnement par l'intermédiaire de ces deux opérations. Lacan montre que tout n'est pas symbolique dans la relation avec l'Autre : il y a un reste qui n'est pas signifiantisé et qui se perd (exemple : le placenta). La parole ne peut rendre compte de tout. Par conséquent le sujet doit consentir à une perte de jouissance qu'il va tenter de récupérer en partie par l'intermédiaire des objets partiels.

Précédemment, nous avons vu avec la naissance du sujet et de l'Autre, que l'aliénation est l'opération essentielle au fondement du sujet. En effet, au départ, le sujet est vide. C'est à partir du moment, nous l'avons déjà vu, où il y a la rencontre avec l'Autre que le sujet émerge : c'est le moment du processus d'aliénation. Il s'opère alors une soustraction de jouissance via l'objet *a.*

Puis J. A Miller précise que ce que Lacan appelle séparation, « c'est sa façon de retraduire la fonction de la pulsion comme répondant à l'identification et au refoulement ». Là où nous avions le sujet vide, vient alors l'objet *a,* l'objet perdu. Plus besoin de transgression pour atteindre la jouissance.

Ici, pour pouvoir opérer cette séparation et poser l'objet *a* comme venant répondre au manque de signifiant, il faut substituer la notion de sujet à celle de corps vivant, corps sexué, avec ses propriétés de mortalité. La jouissance se répartir donc sous la forme d'objets *a* et « l'on peut alors introduire les objets de la pulsion comme réparant, comblant cette perte de vie[1]. »

In fine, dans le *Séminaire XI*, la jouissance semble répondre à l'aliénation signifiante du sujet sous la forme de l'objet, ce que Lacan appelle « séparation ».

- Paradigme 5 : La jouissance discursive

Miller repère ce paradigme aux séminaires XVI et XVI, au moment de l'élaboration des quatre discours

de Lacan. Avec la notion des discours, Lacan introduit celle de plus-de-jouir. En effet, un discours, c'est un dispositif langagier qui permet de distribuer et d'ordonner la jouissance. C'est un appareil de pouvoir, de domination et d'un autre côté cela permet, ou ça met à l'horizon un plus de jouir, une récupération de jouissance. Dans le discours, Lacan fait

[1] *Ibid.,* p.11.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

tourner l'agent du discours, le S1 (signifiant maitre) et le S2 (le savoir) et l'objet *a*, (le plus-de-jouir) qui ici fonctionne comme un signifiant avec la réserve que ce n'en est pas un. « La jouissance est aussi près que c'est possible réduite au fonctionnement d'un signifiant[1]. »

Précédemment, nous avions la jouissance pensée comme la Chose, hors symbolique et la jouissance comme objet petit *a* de la pulsion, que l'on peut décliner selon l'objet oral, vocal, scopique, et anal. On peut aussi étendre la liste des objets en pensant la jouissance comme plus-de-jouir en tant que ce qui comble, dédommage, la perte de jouissance et qui, tout en donnant du jouir, ne comble jamais totalement.

La fonction du plus-de-jouir est donc d'étendre la liste des objets *a* au delà des objets « naturels », c'est à dire aux objets de la culture, de la sublimation, de l'industrie qui nous sont offerts en surabondance par la société de consommation. Ces menus objets sont là pour causer le désir et boucher imparfaitement la manque à jouir ce qui fait dire à Lacan que nous avons pour nous, des lichettes de jouissance.

- Paradigme 6 : Le non rapport

Miller repère ce paradigme 6 avec le *Séminaire XX* « Encore[2] ». Dans cet enseignement, Lacan met au travail la question du langage comme concept dérivé, au regard de celle de lalangue comme concept originaire, comme parole avant son ordonnancement dans la grammaire et le lexicographique.

« Il faut ce sixième paradigme pour que le langage et sa structure qui étaient alors traités comme une donnée primaire apparaissent comme secondaires et dérivés. Ce qu'il appelle lalangue, c'est la parole en tant que disjointe de la structure du langage, qui apparaît comme dérivée par rapport à cet exercice premier et séparée de la communication[3]. »

On peut alors poser la jouissance du blablabla[4] en tant que jouissance de la parole et de lalangue avec pour effet l'effondrement du concept de parole comme communication et le lien au grand Autre. Il y a disjonction du signifiant et du signifié, de la jouissance et de l'Autre, mais aussi entre l'homme et la femme précise Miller à la suite de Lacan qui pose là sa formule

[1] *Ibid.,* p. 17.
[2] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XX,* « Encore » (1972-1973), Paris, Le Seuil, 1975.
[3] *Ibid.,* p. 17.
[4] *Ibid*., p. 95.

du non rapport sexuel. Ce non rapport entre la jouissance et l'Autre fait qu'en tant que la jouissance donc, se passe de l'Autre, elle est foncièrement Une. Lacan montre que toute jouissance du corps propre est jouissance Une. « C'est toujours le corps propre qui jouit par quelque moyen que ce soit[1]. » Une façon de décliner cette jouissance Une est de la concentrer sur la partie phallique du corps c'est à dire la jouissance phallique, assimilée à la jouissance masturbatoire de l'idiot[2] précise Lacan.

Enfin Miller précise que Lacan va jusqu'à impliquer dans la jouissance une sublimation qui se passe de l'Autre, rompant avec la conception freudienne qui soulignait précisément la reconnaissance de l'Autre dans la sublimation : « Lacan nous donne une version de la sublimation comme n'impliquant pas l'Autre, mais comme étant l'issue propre de la parole de jouissance, de la parole solitaire[3]. »

En résumé, la jouissance-Une, se présente comme la jouissance du corps propre, la jouissance phallique, la jouissance de la parole et la jouissance sublimatoire.

Ainsi, le concept de jouissance a-t-il bien évolué tout au long de l'enseignement de Lacan. Nous avons vu que la fonction de la possession est, pour le sujet, en lien avec la jouissance, en tant que celle-ci est du corps et que le corps est le premier partenaire du diable. C'est ceci que nous proposons de déplier dans une clinique borroméenne afin de comprendre dans quelle mesure un tel traitement de la jouissance peut constituer une solution pour le sujet.

La jouissance mystique comme traitement

L'Autre jouissance

Le Séminaire *Encore* (1972-1973) de Jacques Lacan nous amène, entre autre, à réfléchir sur la notion de l'Autre jouissance.

Nous rappelons qu'au tout début de son enseignement, il opposait le concept de jouissance à celui de plaisir théorisé par Freud. Cette jouissance était ramassée sous le symbole J pour monter combien elle était indivisible et unique. Puis Lacan a montré l'existence d'une

[1] MILLER. J-A, *op. cit.*, « Les six paradigmes de la jouissance », p. 20.
[2] LACAN. J, *Le Séminaire Livre XX*, « Encore », *op. cit*., p. 75.
[3] MILLER. J-A, *op. cit* ., « Les six paradigmes de la jouissance », p. 20.

jouissance phallique d'un côté, opposée à la jouissance Autre, ce qu'il ramasse sous la célèbre formule : « La jouissance, en tant que sexuelle, est phallique, c'est-à-dire qu'elle ne se rapporte pas à l'Autre comme tel[1]. » Il y a une disjonction entre jouissance phallique et jouissance de l'Autre qu'illustre le paradoxe de Zénon : « Achille ne peut que dépasser la tortue, il ne peut la rejoindre. Il ne la rejoint que dans l'infinitude[2]. » Il y a un écart, un reste qui empêche la rencontre de ces deux jouissances, sauf, éventuellement, dans l'infinitude.

Il y a disjonction du signifiant et du signifié (que l'on peut relier à la structure même du signifiant), de la jouissance et de l'Autre, mais aussi entre l'homme et la femme précise qui pose là sa formule du non rapport sexuel.

En effet, nous comprenons que c'est la fonction phallique qui fait obstacle à l'inscription du rapport sexuel. Par rapport à Freud, qui soutenait le primat du phallus, Lacan introduit une dimension supplémentaire avec la jouissance féminine qu'il dira « pas toute », c'est-à-dire pas toute prise dans la fonction phallique[3]. C'est ce qui lui permet d'échapper à l'universel et à Lacan de poser sa formule célèbre de « Il n'y a pas La femme[4] » car il n'existe pas d'exception qui permette de fonder un tout : « il n'existe pas de x non phi de x », au niveau logique.

C'est ici que nous arrivons au cœur de notre propos. Lacan nous précise ceci que « de n'être pas toute, elle a, par rapport à ce que désigne de jouissance la fonction phallique, une jouissance supplémentaire.[5] », une jouissance donc, « au-delà du phallus [6]». C'est précisément cette jouissance là qui nous regarde dans ce travail, en tant qu'elle pourrait être ou non, une jouissance trans-structurale, c'est-à-dire vécue au sein des trois structures psychiques théorisées par Freud que sont la névrose, la psychose et la perversion. En effet, interroger cela permet de nous mettre sur la voie d'une telle jouissance comme traitement.

De la structure

Tout d'abord, rappelons rapidement le concept de structure, en tant qu'elle est au fondement de la pratique analytique, au moins jusqu'à l'avènement du troisième enseignement

[1] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XX,* « Encore » *(*1972-1973*, op. cit*., p. 14
[2] *Ibid*., p. 13.
[3] *Ibid.,* p. 13.
[4] *Ibid.,* p. 68.
[5] *Ibid*., p. 68.
[6] *Ibid*., p. 69.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

de Lacan qui envisage la praxis analytique de façon topologique, moins figée, mais sans pour autant faire l'impasse de cette notion.

En 1933, Freud introduit le concept de structure en utilisant l'image du cristal qui se brise selon certaines lignes invisibles et qui ne se révèlent que sous le choc : « Si nous jetons un cristal par terre, il se brise *(Zerlegung)*, mais pas n'importe comment, il se casse suivant ses directions de clivage en des morceaux dont la délimitation, bien qu'invisible, était cependant déterminée à l'avance par la structure du cristal. Des structures fêlées et fissurées de ce genre, c'est aussi ce que sont les malades mentaux[1]. », ainsi le cristal se brise-t-il selon les lignes des failles qui le *structurent*[2]. Pour Lacan, la notion de structure est à entendre du côté d'un rapport singulier au langage, de l'énonciation particulière du sujet. « Le sujet est l'effet de la logique structurale signifiante. Cependant, c'est grâce à cette prise du sujet dans la structure que celle-ci « s'active ». Autrement dit, les notions de sujet et de structure sont indissociables : le sujet est, d'un côté, déterminé par sa structure, tout en étant, de l'autre, responsable de l'effet qu'il est[3]. » Freud précise qu'à chaque structure clinique correspond une défense particulière, nommément la forclusion (*Verwerfung*) pour la psychose, le refoulement (*Verdrängung*) pour la névrose et le déni (*Verleugneung*) pour la perversion, ainsi qu'un rapport particulier à l'Autre. Pour l'heure, ce qui nous intéresse, c'est le statut de la jouissance, et notamment, celle que Lacan qualifiera de « jouissance radicalement Autre[4] », la corrélant à la jouissance mystique. Il le dit ainsi : « Il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà (du phallus). C'est cela que l'on appelle des mystiques[5]. »

De la jouissance de l'Autre

Précisons ce que recouvre la notion de jouissance de l'Autre :

- Si c'est le génitif objectif, la jouissance du corps de l'Autre, jouissance dont l'impossibilité fait l'absence du rapport sexuel. C'est donc une jouissance corrélée à l'imaginaire. Dans le nœud borroméen, elle est là où l'imaginaire surmonte le réel.

[1] FREUD. S, « XXXe Conférence. La décomposition de la personnalité psychique » (1933), dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1984, pp. 82-83.

[2] LIPPI. S, « Pratique de la structure : le diagnostic différentiel selon l'enseignement de Jacques Lacan », *Cliniques méditerranéennes*, 2014/2 (n° 90), p. 203.

[3] *Ibid.*, p. 206.

[4] *Ibid*., p. 77.

[5] *Ibid*. p. 70.

-Tandis que si c'est le génitif subjectif, c'est ce que Lacan désigne par Autre Jouissance (c'est-à-dire autre que phallique). C'est une jouissance supplémentaire propre à la position féminine, qui s'éprouve, qui ne peut se symboliser, au bord du langage et qui est donc corrélée au réel : C'est la jouissance radicalement Autre à laquelle un sujet est en position féminine de l'être en regard de la jouissance et de la castration. La jouissance à laquelle le sujet a affaire se fait par soustraction de la fonction phallique grand Phi mais demeure limitée par cette fonction. C'est une jouissance qui est sans objet (pas d'objet *a*). Elle met le sujet en rapport avec l'Autre barré : le signifiant et le sens n'ont pas de prise dessus. L'altérité de cette jouissance demeure strictement radicale, on ne peut rien en dire. C'est pourquoi Lacan précise que pour lui, « Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement qu'ils l'éprouvent mais qu'ils n'en savent rien[1]. » Enfin, pour résumer, la JRA s'articule non au mode d'assujettissement du sujet à la structure psychique mais à sa sexuation.
-Et puis il y a la Jouissance de l'Autre, du sujet psychotique où c'est un ablatif[2]. La jouissance de l'Autre dans la psychose est liée au support d'un objet, à la non soustraction de l'objet *a*. Elle se produit par invasion et n'est pas limitée par la fonction phallique car la fonction phallique est forclose dans la psychose. Cette Jouissance de l'Autre met le sujet en rapport avec un Autre compacte et intrusif. Une élaboration signifiante et une élaboration de sens peuvent permettre d'en assurer le traitement. Le signifiant et le sens ont une prise sur cette jouissance.

Autrement dit, la jouissance à laquelle le sujet psychotique a affaire est une jouissance énigmatique, et donc qui se décripte, se déchiffre[3]. C'est tout le sens du travail avec le sujet psychotique. Tandis que la jouissance radicalement Autre est un mystère : c'est encore ce que martèle Lacan[4].

Il y aurait donc la jouissance radicalement Autre d'un côté, celle de la « non psychose », confrontée à la Jouissance de l'Autre du sujet psychotique, ce qui tendrait à dire que, *a priori*, ce dernier ne peut connaître la jouissance mystique. Or, à l'endroit de l'éthique analytique, il nous est permis de remettre cela en question.

---

[1] *Ibid*. p. 71.

[2] "En latin, l'ablatif désigne le lieu d'origine (après des prépositions comme *ab*, *ex*, *de*) : *de profundis*, des profondeurs ou du fond de l'abîme. Il exprime aussi la provenance ou la matière dans laquelle est faite une chose."

[3] LACAN. J, « D'un question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », É*crits*, (1957-1958), Paris, Le Seuil, 1966, p. 538.

Voir aussi : MILLER. J-A, « De la surprise à l'énigme », *Le conciliabule d'Angers*, Paris, Agalma Le Seuil, 2005, p. 9 à 22.

[4] MILLER. J-A, Séminaire *De la nature des semblants* (1991-1992), (29-01-1992), p. 129.

En effet, la théorie structurale psychanalytique confrontée à la clinique du sujet possédé nous mène aux limites entre psychose et névrose, entre la jouissance radicalement Autre du mystique et la jouissance de l'Autre, tout comme à celles tracées habituellement par les contours du corps. Ceci nous invite à nous interroger sur certains angles morts et lignes de fuite inhérents à la structure psychique[1].

Notre hypothèse est qu'ici, le battement présence / absence donné par Dieu dans la position mystique opère une coupure signifiante qui permet une certaine structuration du sujet et de régler la distance du sujet à l'objet là où, dans la possession, il y a, comme son nom l'indique justement, omniprésence de l'objet.

Topologie lacanienne

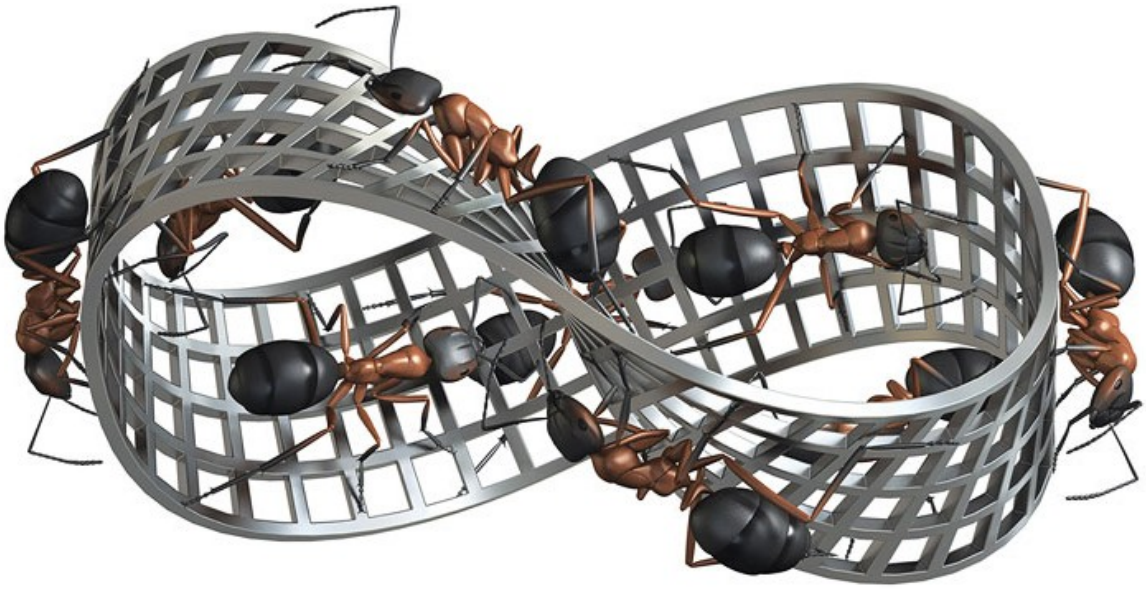
L'enseignement topologique de Lacan peut offrir des clés de compréhension pour expliquer le renversement de la position démoniaque en position mystique, ce qui nous permettrait d'avancer que la jouissance radicalement Autre n'est pas seulement le privilège des sujets non psychotiques.

De la bande de Möbius

Lacan en effet utilise le concept de la bande de Möbius[2] pour expliquer le lien du sujet à l'objet dans l'identification, et notamment ce que Freud, dans *Pulsion et destin des pulsions*, appelle le « renversement dans son contraire[3] » que l'on retrouve, entre autre, dans l'ambivalence amour/haine.

Cette fameuse bande est un unilatère, (une surface à une seule face). On peut la parcourir en partant de n'importe quel point sans franchir aucun bord. Cette surface met en évidence l'idée de « l'existence d'un champ intérieur qui est toujours homogène au champ extérieur, et réciproquement[4]. »

[1] Selon la bonne formule de S. GUMPPER, lors d'un de nos échanges.
[2] LACAN. J, « L'étourdit » (1972), *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 469.
[3] FREUD. S, « Pulsions et destins de pulsions » (1915), *Métapsychologie*, Paris, idées Gallimard, n°154, 1981, pp. 11-44.
[4] DOR. J, *Introduction à la lecture de Lacan*, *Tome 2*, Paris, Denoël, 1992, pp. 124-135.



L'image de la fourmi de Langton (du nom de son créateur Chris Langton) ci-dessus permet d'illustrer la topologie de l'inconscient[1]. On peut réaliser facilement une bande de Möbius en trois dimensions, il suffit d'exercer une torsion d'un demi-tour à une bande de papier, et d'en coller les deux extrémités.

Ainsi donc, Lacan se sert de la structure de la bande de Möbius « comme d'un support métaphorique possible pour rendre compte, à un niveau élémentaire, de certaines manifestations typiques de la logique du fonctionnement psychique[2]. »

C'est l'argument que nous proposons pour avancer ce constat clinique que d'une position de possédé à celle de mystique, il n'y a qu'un pas de fourmi franchi sur cette bande de Möbius, sans avoir à passer de limites donc, ce qui permet d'avancer l'hypothèse d'une jouissance radicalement trans-structurale.

Mais nous pouvons mieux encore expliciter les choses par le truchement de la clinique borroméenne, qui est plus à même de préciser les notions de suppléance et de sinthome que nous avons utilisées dans la construction des cas cliniques.

[1] Image trouvée sur le blog suivant, consulté le 29/11/2019 https://sciencetonnante.wordpress.com/2011/03/21/la-fourmi-de-langton/

[2] DOR. J, *Introduction à la lecture de Lacan*, *op. cit., p. 135.*

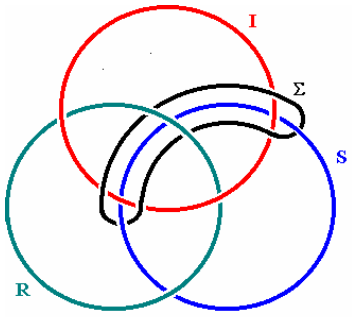
Le corps est donc un composé trinitaire composé des trois dimensions du réel, du symbolique et de l'imaginaire. La sensation d' « avoir un corps », provient du nouage singulier que chacun, avec sa position subjective, s'approprie.

Le nouage de ces trois dimensions se fait à partir d'un quatrième anneau qui pourrait être le Nom-du-Père, ayant pour fonction de rendre possible le lien social pour le sujet par l'instauration de la loi symbolique.

Néanmoins, en raison de la structure même du signifiant, en tant que « tout vrai signifiant est un signifiant qui ne signifie rien[1] » donc de structure différentielle dit Lacan, l'Autre est défaillant, il n'y a pas d'Autre qui soit à la fois complet et consistant, pas de référence absolue : Il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Il n'y a pas de signifiant qui puisse garantir l'Autre qui n'existe pas. Il n'y a donc pas de Nom-du-Père, à moins que le sujet ne le mette lui même en place. On doit donc se passer de ce dernier comme garantie mais le mettre en place comme fonction.

C'est ce que l'on appelle la forclusion généralisée[2], c'est pourquoi écrit P. Skriabine :

« Chaque sujet, un par un, n'a d'autre choix que d'inventer sa propre solution pour compenser ce manque structural et construire en tant que suppléance une façon de faire tenir ensemble Réel, Symbolique et Imaginaire. Mais certains n'y parviennent pas vraiment, c'est ce qui se passe dans le cas de la psychose ordinaire, et pour d'autres, ce bricolage ne tient pas bien[3]. »

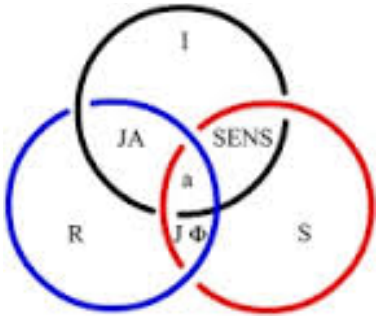


Donc ce quatrième rond, noir ici, ce sera l'Œdipe pour Freud, le Nom-du-Père pour Lacan, l'égo pour Joyce, le phénomène psychosomatique, la solution possession ou mystique ou bien encore n'importe quel autre « bricolage » (au sens noble du terme) du sujet, qui permet

[1] LACAN. J, *Le Séminaire*, *livre III*, « Les psychoses », (1955-1956), *op. cit.*, p. 185.
[2] La notion de forclusion généralisée a été initiée par J-A Miller dans son cours « Ce qui fait insigne ».
[3] SKRIABINE. P, « Introduction à la clinique borroméenne de RSI au sinthome ». Section clinique PIDF, 7 décembre 2011.

de réparer le dénouage des trois registres RSI. En passant, rappelons que le symptôme est une formation de l'inconscient et donc qu'il a un versant de sens et un versant de jouissance. Le *sinthome*, quant à lui s'en démarque en ce sens qu'il n'est pas une formation de l'inconscient.

Dans le séminaire XXIII, « Le sinthome », Lacan articule au nœud borroméen les jouissances, c'est à dire la jouissance phallique, le sens joui, la jouissance a-sexuée et la jouissance de l'Autre[1].



Si l'on fait équivaloir l'objet *a,* part perdue de nous-même, on peut constater que l'objet *a* présente une place centrale dans le nœud borroméen. Il est au centre du nouage et le seul à participer à la fois du réel, du symbolique et de l'imaginaire.

Dans « Allocution sur les psychoses de l'enfant », Lacan nous éclaire sur la fonction que pourrait prendre la possession pour certains sujets. En effet, il écrit : « Toute formation humaine, a pour essence et non pour accident de réfréner la jouissance[2]. » Nous aurions donc un usage de la possession comme un moyen d'emprisonnement, de fixation, voire de gel de la jouissance que l'on envisagerait dans une fonction économique : la possession comme condensateur de jouissance, comme façon de circonscrire la jouissance (un peu comme la fonction de l'objet phobique qui permet de circonscrire l'angoisse). Néanmoins cette solution pacificatrice de la jouissance de l'Autre mauvais, si tant est que nous considérions comme vraie cette hypothèse de gel du sujet dans la chaine signifiante par cette nomination de « possédé », présente l'énorme inconvénient d'empêcher l'aphanisis du sujet et donc la chaîne signifiante de se déployer avec comme corolaire, un pétrification du désir. Dès lors, le retournement dans une solution mystique, avec un appel à Dieu, quoi de plus beau pour relancer un désir puisque Dieu, par sa non réponse, est, par essence, celui qui laisse à désirer.

Nous avons analysé les ressorts subjectifs du recours à la possession comme traitement d'une jouissance non civilisée par le signifiant, et vu de quelle manière, de façon finalement

[1] LACAN. J, *Le Séminaire Livre XXIII* « Le sinthome » (1975-1976), Paris, Le Seuil, 2005, p. 48.
[2] LACAN. J, « Allocution sur les psychoses de l'enfant » dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 364.

assez fréquente s'opère un retournement dans la position mystique avec à l'horizon, une relance du désir. Il nous reste à interroger ce phénomène de recrudescence des demandes d'exorcismes, apparemment si paradoxal au XXIe siècle, règne du discours de la science et du discours capitaliste.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

b- La possession dans le lien social contemporain

On peut considérer que la possession démoniaque, et la réponse sociale que l'on y fait, de purger le corps du diable qui l'occupe, est un phénomène archaïque, fondé sur une croyance naïve aux relents d'obscurantisme. Or on constate une augmentation des cas et une adresse plus massive aux services d'exorcisme pour les traiter. Ceci est à tel point que, comme nous l'avons dit, le Vatican autorise de nos jours des laïcs, formés à cet effet, à pratiquer certaines prières de libération pour soulager les exorcistes qui n'arrivent plus à faire face à la demande.

Comment expliquer ce phénomène ? Nous émettons l'hypothèse que ce que Freud évoque au XVIIe siècle comme étant anecdotique, à savoir qu'il vaut mieux avoir le diable comme père que pas de père du tout, deviendrait quelque chose de plus général et contemporain. Ne faudrait-il pas aborder la recrudescence de ces cas de possession comme un témoignage, non pas du déclin de la fonction paternelle mais d'une mutation ?

Dès lors, transposé dans notre monde contemporain, comment envisager le problème ? Ce besoin d'être fils est-il toujours de mise ou bien doit-on envisager le père dans ses différentes figures, sous ses avatars, ou comme fonction paternelle dirions-nous ? En tous cas, le conflit d'ambivalence vis-à-vis du père était plus visible, moins caché, et son leurre, celui du démoniaque, plus facilement démasquable au XVIIe qu'à notre époque. Autrement dit, « la trace du ravalement du père était hier plus visible qu'elle ne l'est aujourd'hui[1]. » En effet, nous dit Freud, le conflit d'ambivalence est aujourd'hui relayé par le corps, par les maladies organiques, les phénomènes psychosomatiques par exemple, ce que nous nous apprêtons à tenter d'expliciter.

Pour répondre à ces questions, nous interrogerons la fonction paternelle aujourd'hui et les changements dans le lien social contemporain pour comprendre dans quelle mesure avoir recours à son corps, à son corps possédé par l'Autre, peut venir répondre à l'invasion de la jouissance dérégulée, non lestée par le signifiant. Il s'agira donc, *in fine*, d'interroger le lien entre corps social et corps libidinal.

[1] CERTEAU. M, « Ce que Freud fait de l'histoire, Note à propos de : « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle » », *Lettre de l'EFP n°7*, Mars 1970, p. 69.

Déclin ou mutation de la fonction paternelle ?

Résumons ce que nous avons pu repérer au cours de cette recherche.

Tout d'abord, soulignons l'ambivalence Dieu/ Diable, mise en évidence par Freud, particulièrement dans le cas Haitzmann. Nous proposons, à la lumière de ce que nous avons pu constater dans notre propre clinique, d'envisager sous la métaphore du Janus Bifrons, Dieu et Diable, comme deux faces d'une même médaille de l'altérité…pas si radicale que cela, mais plutôt comme extime au sujet, à savoir à la fois le plus intime et le plus étranger à soi. Nous rappelons d'ailleurs à ce sujet, que l'historien Robert Muchembled avec ses travaux sur la sorcellerie d'une part, et d'autre part, Jacques Maître, avec ses recherches sur la stigmatisation (entre autre) dans le domaine de la psychanalyse socio-historique, ont tous deux montré la fonction politique, donc en lien avec la société, du diabolique et de la mystique dans le lent processus de séparation entre l'Eglise et l'Etat, ce dernier étant à entendre comme celui prenant la suite de l'autorité religieuse. Michel de Certeau, prêtre jésuite, historien et théologien, proche de Lacan, dans sa note à propos du cas de névrose démoniaque de Freud, résume les choses en faisant de l'Etat un substitut du père[1].

Par ailleurs, Certeau, à la suite de Freud, souligne ce fait d'importance au XVIIe qui consiste en celui d'être fils. Ainsi, « Haitzmann se voue au Diable, puis à la congrégation des Frères de la Miséricorde, pour pouvoir être fils[2]. » Gageons que ce qui est corrélé à ce besoin de filiation, comme fondement de la psychanalyse freudienne, est l'étayage du sujet par des imagos parentaux.

Notre hypothèse est que le discours de l'époque, disons freudienne, se saisissait d'un signifiant maître souvent transmis de génération en génération avec tout son poids d'injonction, et qui tutorisait le sujet. Mais la somme des renoncements pulsionnels exigés, liée aux multiples castrations auxquelles le sujet devait nécessairement faire face, orientait la structuration du sujet plutôt vers la névrose. Pour parler plus simplement, le discours, à l'époque de Freud, bombardait le sujet d'idéaux comme « Tu seras médecin mon fils ! ». Dans une théorie lacanienne, nous dirions que le Nom-du-Père, classiquement véhiculé par un idéal du moi familial, permettait la mise en place de la métaphore paternelle et donc la traversée du complexe de castration qui lui-même aboutit à la mise en place de la signification phallique. Lacan précise d'ailleurs, dans « Subversion du désir et dialectique du désir dans l'inconscient

[1] *Ibid*., p. 67.
[2] *Ibid*., p. 68.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

freudien » que « La vrai fonction du père c'est d'unir (et non pas d'opposer) un désir à la loi[1]. »Or la loi,... c'est l'Autre ! Partant de là, deux questions peuvent se poser.

La première : peut-on aujourd'hui dire que le Nom-du-Père a disparu ou bien qu'il a muté ? Peut-être serait-il plus juste de parler d'un affaissement du Nom-Du-Père en tant que ce dernier, jusqu'à l'évènement des discours capitaliste et de la science aurait été vertical tandis qu'aujourd'hui, le Nom-du-Père semble se diffracter à l'horizontal en une multitude de petits autres ce qui a des conséquences sur le lien social qui s'étaye dorénavant sur un mode d'identification horizontale[2]. On peut d'ailleurs avancer l'idée que le réglage du sujet est donc passé de l'idéal du Moi (*Idealich*) à celui de Moi idéal (*Ichideal*) ce qui pourrait expliquer l'augmentation des pathologies du narcissisme et donc, des psychoses. Ainsi, pour Alain Abelhauser, clamer la disparition de la fonction paternelle participe plutôt de sa refondation, faisant briller sa fonction par son absence ? « C'est donc davantage d'une distorsion du Nom-du-père et d'un mésusage de celui-ci que de sa simple faillite qu'il s'agit maintenant[3]. »

La deuxième question serait, *quid* du statut de l'Autre lacanien au XXIe siècle ? On peut, pour se repérer, se dire que le premier enseignement de Lacan théorise l'Autre comme le trésor des signifiants S(A) (complet) à partir de 1953 avec le discours dit de Rome, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, ce qui met en exergue le symbolique et le primat du signifiant dans la structuration du sujet. Une dizaine d'années plus tard, avec *le Séminaire IX*, « L'identification[4] » (1961-1962) et particulièrement la leçon du 15 novembre où le grand Autre deviendra l'Autre du savoir, nous aurons désormais un Grand Autre cette fois-ci incomplet en tant qu'il manque de signifiants S (A barré) (ce que l'on nomme l'inconsistance de l'Autre) et qui sera alors envisagé comme altérité véritable[5]. Par la suite, le *Séminaire XIV*, « La logique du fantasme » (1966-1967) prend un virage radical en énonçant « Le corps, c'est l'Autre[6] » tandis que *le Séminaire XVI «* D'un Autre à l'autre[7] » (1968-1969) viendra compléter l'énoncé précédent en précisant : « l'ordre symbolique de l'Autre n'est plus, Lacan

[1] LACAN. J, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960*), Écrits,* Paris, Le Seuil, 1966, p. 824

[2] DELTOMBE. H, *Les enjeux de l'adolescence*, éditions Michèle, Paris, 2010.

[3] ABELHAUSER. A, « Nom de Dieu ! », in TRICHET.Y, HAMON. R, *Les fanatismes aujourd'hui. Enjeux cliniques des nouvelles radicalités*,Toulouse, Érès, 2018, p. 65.

[4] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre IX*, « L'identification » (1961-1962), non publié.

[5] GUMPPER. S, [Thèse], « L'expérience mystique, entre réalisation ultime et folie : Analyse épistémologique et psychopathologique (1789-1980) », Université de Starbourg I, 2008, p. 471 de la version numérisée sur thèse.fr

[6] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XIV*, « La logique du fantasme » (1966-1967), Paris, Association Lacanienne Internationale, 2004, pp. 370-371.

[7] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XVI*, « D'un Autre à l'autre » (1968-1969), Paris, Le Seuil, 2006.

nous annonçant ce qui sera la plurification des noms du père, en en faisant un Autre multiple, feuilleté, là où l'objet *a*, l'autre, lui, est unique, posé comme une consistance logique satisfaite d'une certaine manière par les divers prélèvement corporels. (…) Il est déjà sur le chemin du parlêtre, corrélant sujet et jouissance[1]. »

Cette évolution du concept de l'Autre lacanien nous met sur la voie de ce qui se joue dans la possession et plus largement, dans les phénomènes de corps. Jadis, disons jusqu'à l'arrivée du discours scientifique, l'Autre, altérité strictement radicale, Dieu, comme trésor des signifiants S (A) (ou S (A barré) selon les auteurs) était celui à qui l'on créditait sa propre division. Progressivement, avec la prise en masse dans le discours de l'économie psychique du sujet, S (A) s'est progressivement constitué comme manquant S (A barré) en tant qu'il manque à être. L'Autre incomplet comme garant de la division subjective a poursuit sa faillite dans l'être. Ainsi, si nous retenons l'enjeu de faire de l'Autre comme corps le garant de la division du sujet « en l'entendant non plus comme le corps-lieu des signifiants, mais comme le corps-signe, marque, index de cette altérité radicale qui permet au sujet de se constituer dans l'écart avec lui-même[2] », on ne peut que rejoindre l'intuition de Freud lorsqu'il théorisait le corps comme *unheimlich*[3] et dont le caractère d'étrangeté nous montre qu'elle n'est pas d'ordre symbolique ni imaginaire mais bien réel.

Conséquemment, la solution à la faillite de l'Autre en son introjection dans le corps même aurait pu être la solution parfaite, puisqu'il va de soi que nous avons tous un corps. Néanmoins, la clinique nous enseigne que ce n'est pas si simple. Et en effet, si le réel de la jouissance nous assure de cette part qui échappe à nous même, garantissant par là, plus ou moins la division du sujet, il n'empêche que l'opacité de la jouissance et ses embarras nous encombrent.

Nous pouvons d'ailleurs reprendre, pour revenir à notre sujet, ces propos de Freud : « Le diable est le premier à avoir souffert du recul de la foi et l'époque moderne, si elle est devenue moins superstitieuse, est désormais hypochondriaque[4]. » Qu'entendait-il par cet adjectif ? Que le sujet, à défaut de pouvoir subjectiver sa propre jouissance, ne trouvait plus le Dieu ou le diable mais la maladie comme « fauteur de trouble » ? Dans son commentaire du cas

[1] BONNINGUE. C « Introduction à la lecture du livre XVI », https://www.causefreudienne.net/dun-autre-a-lautre/, consulté le 17/02/2020.
[2] ABELHAUSER. A, « Pathomimie », *La Cause freudienne n°35*, Le Seuil, p. 65.
[3] FREUD. S, « L'inquiétante étrangeté » (1919), *L'inquiétante étrangeté et autres essais,* Gallimard, 1985, p. 226.
[4] FREUD. S, « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle » (1923), *op. cit.*, p. 228.

Haitzmann, Certeau parle de maladies réelles, organiques[1], tandis que nous rappelons que dans l'hypochondrie, il n'y a pas d'atteinte réelle de l'organe mais un sujet qui se vit anxieusement comme malade. Sans doute le jésuite évoque-t-il le phénomène psychosomatique, qui est, nous l'avons vu, en quelque sorte la suite logique de l'hypochondrie, en tant que le PPS serait, selon Lacan, fixation de jouissance face à l'insoutenable du désir de l'Autre[2]. En effet, d'une part, avec les progrès de la médecine, nous pouvons avancer que l'hypochondrie n'est plus un concept pertinent en raison des progrès réalisés en terme d'imagerie et de diagnostic, et d'autre part, il a été montré médicalement que l'anxiété est un facteur favorisant les phénomènes psychosomatiques. Dès lors, qui de l'œuf ou la poule, nous ne saurons rien, mais, ce qui nous intéresse et que nous retiendrons, c'est l'idée de leurre, de « tromperie par quoi se représente et se cache le conflit refusé[3] ».

Un déplacement des représentations du corps par la culture aurait donc lieu, d'époque en époque, repérable dans les mutations du discours qui jugerait, par exemple, celui autour du diable comme archaïque. Seulement bien loin de guérir ou d'éradiquer le conflit avec le père sous-jacent à cette représentation, la culture ne fait que le « camoufler, autrement et mieux[4]. » Ainsi Certeau nous affirme que « le père ne meurt pas. Sa « mort » n'est qu'une autre légende et une rémanence de sa loi[5]. » Alors, d'une part doit-on soutenir que la fonction paternelle, loin d'être en déclin, est plutôt en mutation ? Et d'autre part, pour la comprendre, il importe d'interroger le changement de discours qui régissent notre société et sans lesquels le lien social ne pourrait se faire.

L'évolution des discours dans le lien social et ses conséquences

Une étude diachronique des discours[6] qui ont traversé la société est fondamentale pour comprendre la recrudescence des demandes d'exorcisme. Nous examinerons, dans un second temps, les conséquences de l'omniprésence de ces discours sur le sujet moderne notamment

[1] CERTEAU. M, *op. cit.,* p. 69.
[2] LACAN. J, *Le Séminaire Livre X*, « L'angoisse » (1962), Paris, Le Seuil, 2004, leçon du 12 décembre 1962.
[3] CERTEAU. M, *op. cit*., p. 69.
[4] *Ibid.,* p. 73.
[5] *Ibid.,* p. 76.
[6] Nous remercions Jean-Luc Gaspard, Professeur des Universités en Psychopathologie à l'Université Rennes II qui donnait le cours « Symptômes et lien social contemporain » en Master 1, en 2015-2016. Ce développement s'en inspire.

pour le traitement du le réel jouissance, celle qui ne peut être prise dans le signifiant. En effet, avec le démocratisation de l'information liée au déploiement des médias post seconde guerre mondiale, il est difficile, pour un sujet, de se dégager du discours ambiant. Encore faut-il s'entendre sur la notion de discours.

Pour rappel, c'est dans les années 1970 que Jacques Lacan élabore, dans son Séminaire « L'envers de la psychanalyse[1] » (1968-1969) les mathèmes qui lui permettront de formaliser les quatre discours : Le discours du maître est le discours fondamental dont découlent les trois autres : discours de l'analyste, discours de l'hystérique et enfin, le discours universitaire. Deux y seront peu après ajoutés, le discours capitaliste (en lien avec le discours du maître) et le discours de la science (en lien avec le discours universitaire).

La catégorie du discours nous permet d'appréhender la façon dont un sujet, dans sa rencontre avec l'Autre, fait avec sa jouissance. Le lien social entre des êtres humains organise pour eux la possibilité de se parler (le discours) et intègre pour chacun la dimension de la perte, donc celle du désir. Le discours constitue une modalité phallique du passage de la jouissance à l'inconscient, mais il y a toujours un reste. Ainsi, il régule la jouissance propre à chacun. Mais aussi les changements de discours affectent le sujet qui peut occuper diverses positions dans le discours, en qualité d'agent du discours. Les discours sont donc ce qui régule le lien social pour autant qu'ils soient quatre et qu'ils tournent.

Chaque discours est composé de quatre éléments : S1 (signifiant maître qui commande à S2), S2 (signifiant du savoir), l'objet *a* (le reste, le plus de jouir, cause du désir du sujet), et $ (sujet divisé). A ces quatre termes correspondent quatre places : l'agent, la vérité, la place du petit autre, la place du produit. C'est-à-dire qu'en prenant la parole, un sujet se trouve en place d'agent dans le discours. Par sa réponse, l'autre va réaliser une certaine production. L'agent va réaliser sa production discursive au nom et au compte de quelque chose qu'il transmet sans le savoir, ce qui est à la fois moteur et cause de sa parole et la vérité du discours. Ce qui est essentiel à retenir, c'est que le discours a pour tâche de traiter la jouissance perdue pour chacun.

[1] LACAN. J, *Le Séminaire Livre XVII*, « L'envers de la psychanalyse » (1968-1969), Paris, Le Seuil, 1991.

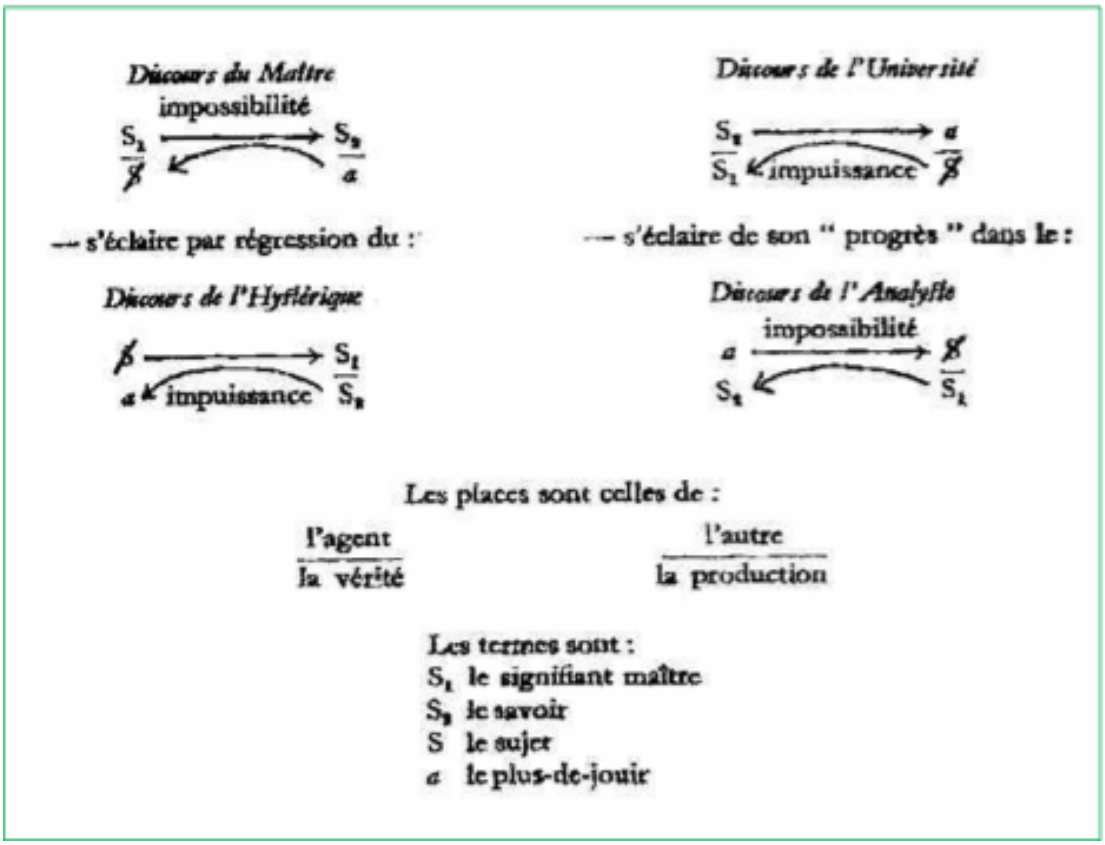


Schéma tiré du site de P. Valas.

Dégageons les différents discours qui ont traversé les cent dernières années afin de repérer en quoi les changements de discours ont un impact sur le sujet et le lien social.

Le discours du maître

Le discours du maître fait référence à ceci : le maître met l'esclave au travail et tente de s'accaparer le surplus de jouissance qui résulte de ce travail. Il est de caractère fallacieux parce qu'il donne à l'autre l'illusion que s'il était maître, il ne serait plus dans la division. Il marche à l'ordre et cherche à discipliner les corps. Le maître n'a de cesse d'exiger de l'autre qu'il se plie à sa volonté. Le discours du maître est le plus courant, au sens où l'utilise Antonio di Caccia : « toute institution, familiale, sociale ou autre, ne se soutient que de la structure propre au discours du maître[1]. »

Nous avancerions volontiers cette hypothèse qu'aujourd'hui, dans la société, le discours du maître, nous l'entendons beaucoup dans les institutions de toutes sortes, tout comme au

[1] DI CIACCIA.A, « Intervention sur la psychose de l'enfant », Gand le 22/02/84, inédit, *op. cit.,* p.24

temps de Freud. Il s'agit de tout prévoir, contrôler, enregistrer, tout mettre en ordre. Il faut que ça tourne. C'est très précisément ce qu'affirme Lacan quant au discours du maître qui comme « vrai maître, en désire rien savoir du tout- il désire que ca marche[1]. » Néanmoins, ce qui a évolué, c'est qu'il n'y a plus de maître identifiable comme porte voix de ce discours. Si l'on prend l'exemple de l'institution hospitalière, la figure emblématique du grand patron, du « mandarin », a peu à peu disparue pour laisser place à une autre voie, celle de la rentabilité et de l'accréditation qui sont de déclinaisons du discours capitaliste pour s'inscrire dans une logique économique. C'est précisément là que nous débusquons le maître moderne : c'est un maître caché qui au lieu de tout capter, au risque de la révolution de l'hystérique, laisse un reste de jouissance, des objets plus-de-jouir de consommation pour endormir le sujet. Son discours ne marche plus à l'idéal.

Enfin, nous soulignons que le discours du maître avait « l'avantage » d'assigner le sujet à une place particulière et de l'y fixer par des rituels traditionnels. En somme, l'identité du sujet était donnée par l'Autre ce qui était très sécurisant. Nous verrons que l'élision du discours du maître au profit de l'alliance du discours capitaliste et de la science provoque des mutations sociétales ainsi que de nouveaux réglages dans notre économie subjective et notre régime de jouissance.

Le discours capitaliste

Le discours capitaliste, que Lacan considère comme une subversion du discours du maître, domine le monde occidental. C'est un discours qui marche au commandement (religieux, l'armée, politique) qui fait fi de la singularité des personnes, fi de la subjectivité. Il s'agit d'un discours valant pour tous. C'est la logique de rentabilité qui est à l'œuvre aujourd'hui dans notre société ce qui implique logiquement une objectivation permanente des offres que l'on peut proposer à une société ce qui conduit au phénomène de consommation de masse. C'est cette logique de consommation oriente la société dans une alliance entre le discours capitaliste et le discours de la science qui évacue de plus en plus la dimension du sujet.

[1] LACAN, J., *Le Séminaire Livre XVII*, « L'envers de la psychanalyse » (1968-1969), *op. cit*, p. 24.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Ces effets de l'alliance du discours capitaliste et de la science, avec les effets de forclusion du sujet que nous lui connaissons, a entrainé un glissement entre interdits et idéaux qui s'est opéré progressivement. Ceci est lié vraisemblablement à la mutation du discours du maître antique (qui demande une produit du côté du savoir faire, donc qualifié) au discours du maître moderne (qui demande la rentabilité, la quantité, au mépris de la qualité) sous le fait de la science qui a contribué à améliorer les moyens de production.

Ce glissement a des conséquences pour le lien social qui dès lors se fonde davantage sur la promotions des idéaux que sur le respect des interdits. Cela ne produit pas évidemment pas les mêmes symptômes. Le sujet contemporain souffrant plutôt d'un surplus de jouissance que d'un manque à jouir comme à l'époque de Freud. Conséquemment, ce n'est plus un corps métaphorique auquel nous avons affaire en analyse mais au corps comme pure substance jouissante et donc à un usage de ce dernier bien différent.

Dit autrement, dans le discours capitaliste, la production, c'est le plus de jouir, l'agent n'est plus le signifiant maître mais $. Ce n'est plus le signifiant maître mais le savoir qui est mis au service de la jouissance ; de nos jours, nous avons profusion de guides pour bien jouir, sauf que ce qui change, par rapport au discours du maître, c'est que cela s'opère (l'agent) à partir d'un malaise : S barré c'est le malaise. Le malaise est mis en avant avec le sujet.

Le discours universitaire

Avec le discours universitaire, c'est le savoir qui occupe la place dominante. C'est une régression du discours du Maître où le savoir est aux commandes dans une injonction surmoïque « continue de savoir ». Derrière tous les efforts pour inculquer un savoir apparemment neutre à l'autre, se loge une tentative de maîtriser l'autre (par l'intermédiaire de ce qui lui est appris). C'est l'hégémonie de la connaissance. Il rejoint pourtant celui du maître en ce qu'il donne, lui aussi, l'impression à celui qui l'écoute que, s'il savait, il vaincrait, par la même, la division du sujet. Il se sert du savoir pour atteindre fallacieusement des objectifs du maître.

Jean-Luc Gaspard dans son cours sur « Symptômes et lien social contemporain » précise que c'est à la Renaissance que l'opposition au discours du Maître s'est amorcée. En effet, jusqu'à présent, le savoir était du côté du religieux et essentiellement un savoir de répétition détenu par les moines copistes. Le discours universitaire soutient une forme de

curiosité. Par ailleurs, la Réforme protestante, en opposition dans son fond, avec le principe des indulgences catholiques, tracera la voie du capitalisme. Ainsi, le discours universitaire est important car il fait la promotion de la réussite individuelle. On passe de la disciplinarisation des corps propre au discours du Maître à la disciplinarisation des savoirs, c'est-à-dire un savoir amateur, empirique, traditionnel, donc de l'ordre du savoir faire, en un savoir objectivé, professionnalisé. C'est, dit Gaspard, « une Sophistication du discours du maître, une autre façon d'avoir le pouvoir ».

Le discours de la science

Dans le Séminaire « l'Ethique de la psychanalyse » « Ce qui en fait de science, occupe actuellement la place du désir, c'est tout simplement ce que l'on appelle couramment la science, celle que vous voyez pour l'heure cavaler si allègrement et accomplir toutes sortes de conquêtes dites physiques[1]. » Le désir du sujet se loge dorénavant dans la quête de savoir.

« La science transforme le sujet car elle dissout les repères identificatoires « les frontières, les hiérarchies, les degrés, les fonctions royales et autres ». Elle transforme le sujet en touchant à ses objets, au plus intime de lui-même, au plus extime plutôt, aux objets a^2. » En somme, le discours de la science exclut et forclot le sujet en tant qu'il est le produit des progrès scientifiques qui modifient notre façon rapport au monde et à l'autre : regardons internet : à la fois il nous met à distance du corps de l'autre et à la fois, peut nous plonger dans l'omniprésence de l'autre.

Le discours de l'hystérique

La position dominante est, cette fois, occupée par le sujet divisé, le symptôme. Le discours est tenu par celui qui cherche le chemin de la connaissance. Lacan distingue nettement le désir de savoir (qui utilise le savoir comme un leurre) du savoir. Il le dit ainsi : « Le désir de savoir, n'est pas ce qui conduit au savoir. Ce qui conduit au savoir, c'est – on me permettra de le

[1] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre VII*, « L'éthique de la psychanalyse » (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986, p. 374.
[2] CHRISTIEN-PROUËT. C, « La science, effets d'identité et ségrégation», *Revue du Champ Lacanien*, 2008, n°6, p. 136.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

motiver à plus ou moins long délai - le discours de l'hystérique[1]. »

L'hystérique s'adresse au maître mis en place de petit autre et lui adresse sa division subjective. La vérité cause sa division, notamment lorsque l'hystérique est dirigé par l'objet *a*, cause du désir. Le savoir produit sera toujours impropre à combler sa nature désirante et c'est ainsi que le discours de l'hystérique marche à la division, au mal être du sujet, on est dans la plainte, pour laisser son désir inassouvi toujours. Le désir reste insatisfait quelque soit le savoir donné par le maître.

Concrètement on peut repérer le discours hystérique dans les plaintes, les revendications insatisfaites, dans le « ce n'est pas ça », « ça ne me convient pas » (le planning), « je n'en peux plus », « j'en ai assez ». Il semble que l'on puisse l'entendre dans nos grands débats de société.

Ceci nous amène à travailler plus particulièrement dans le contexte de la possession, démoniaque la dialectique du maître et de l'hystérique, si tant est que l'on pose l'hypothèse de la médecine et de l'Église comme porteurs discours du maître et des possédés, celui de l'hystérique (et ce indépendamment de la structure psychique du sujet). En effet, comme le précise Lacan, *in fine*, le savoir se loge du côté de l'esclave, « le savoir, c'est la part de l'esclave[2] » dit-il. La personne souffrant de possession, en tant qu'esclave antique, possède un savoir sur les démons, à la fois du côté, disons sémiologique, mais aussi du côté de leur traitement, comme en témoignent les sujets avec qui nous ont partagé leur expérience. C'est de ce savoir dont profite le maître antique mais avec l'avènement du capitalisme, le discours du maître antique a muté en celui du maître moderne avec pour corolaire, un mutation du savoir[3] ce qui s'objective très précisément dans une mutation des signifiants, de la folle possédée (discours du maître antique que l'on entendait dans les hôpitaux ou au sein même de l'Église avec un « protocole de soins valant pour tous) au possédé, non affublé d'un qualificatif, (discours du maître moderne, apparenté au discours capitaliste). En effet, nous repérons qu'au temps des grandes épidémies de possession du XVIIe siècle comme à Loudun, il y avait une certaine forme de prise en charge collective du symptôme : un esclave du démon s'en remettait à un expert en exorcisme sous le regard de petits autres « non experts » venus authentifier la possession. Cette dimension collective s'est perdue progressivement pour se cantonner entre les murs des asiles. Par ailleurs, les sujets que nous avons rencontrés attestent avoir trouvé une

[1] LACAN. J, *Le Séminaire Livre XVII*, « L'envers de la psychanalyse » (1968-1969), Paris, Le Seuil, 1991, p. 23.
[2] *Ibid.*, p. 34.
[3] *Ibid.,* p. 34.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

place pour se loger dans le discours en tant que porteurs d'un savoir particulier. De nous jours, avec l'arrivée en Europe du mouvement charismatique né au Etats-Unis dans les années 60, on a vu l'émergence de groupes de prières portés par des responsables capables d'expulser les démons au sein même d'assemblées de centaines de personnes s'étant réunies dans ce but, en communauté de jouissance dirions-nous.

Notre hypothèse est que notre monde contemporain marqué par la diffraction de la figure du Nom-du-Père vertical en une multitude de petits autres, conséquence du discours capitaliste et de la science, conduit le sujet moderne à traiter sa jouissance collectivement. Il n'y a qu'à voir l'extraordinaire croissance des cours de yoga, de sophrologie et même du sport où l'on vient traiter quelque chose de sa jouissance en excès et non d'un manque à être. Alors si le Nom-du-Père n'opère plus, « tout n'est pas permis, mais tout devient possible, et tout sera même préconisé[1] ». Préconisé par des garants de « qualité » qui pour se repérer, se différencier, s'ériger en tant qu'experts dans le « bon jouir », opèrent une forme de classification et d'ordonnancement de la jouissance.

De la ségrégation

Lacan l'avait perçu avant l'heure puisque dans sa « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole », il énonce que « la conséquence du remaniement des groupements sociaux par la science et nommément l'universalisation qu'elle y introduit[2] » impacte notre société. Et, précise-t-il « Notre avenir de marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus ne plus dure du procès de ségrégation[3]. » Des groupes se forment autour d'un objet de consommation, dont la cohérence tient à la jouissance partagée. Un an plus tard, Lacan posera la ségrégation comme conséquence du déclin de la fonction paternelle traditionnelle : « Je crois qu'à notre époque, la trace, la cicatrice de l'évaporation du père, c'est ce nous pourrions mettre sous la rubrique et le titre général de la ségrégation[4]. »

[1] ABELHAUSER. A « Nom de Dieu ! », *op. cit.*, p. 66.

[2] LACAN. J, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole », *Autres écrits,* Paris, Seuil, 2001, p. 257.

[3] *Ibid*.

[4] LACAN. J, *Intervention sur l'exposé de M. de Certeau*, « Ce que Freud fait de l'histoire. Note à propos de : « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle », au congrès de Strasbourg, le 12 octobre 1968 après-midi, publié dans Lettres de l'École freudienne 1969, n°7, p. 84.

Une conséquence de ce procès de ségrégation s'opère dans le communautarisme qui permet une prise en charge collective de la jouissance : à la fois un guide de la bonne façon de jouir tout en ayant l'avantage de poser des dessiner les contours. C'est une solution dans la mesure où la jouissance est contenue, temporisée par des règles communautaires qui permettent de border la jouissance, de la circonscrire et surtout, elle permet une certaine forme de lien social. En somme la communauté permet de normativer la jouissance, ce qui a des effets apaisants pour le sujet.

Néanmoins, on ne peut que souligner également les apories d'une telle solution. D'une part une injonction à jouir mais aussi l'écueil d'une uniformisation empêchant la subjectivation du symptôme. Enfin, nous constatons que ce « prêt à jouir » apporte souvent souvent son lot d'injonctions paradoxales : il faut jouir mais proprement ! Donc faire du sport, manger bio, pratiquer le « safe sex ».

Pour le dire encore autrement, cette uniformisation témoignerait-elle d'une forclusion de la singularité ? Lacan, un peu plus tard en 1972, attribue au lien social contemporain la forclusion de la castration (pour le dire rapidement, il n'y a pas de perte de jouissance) comme sa caractéristique principale[1], conséquence, nous l'avons vu, des progrès technoscientifiques alliés au discours capitaliste. Marie-Jean Sauret[2], psychanalyste et psychologue, resserre ainsi les choses : « Le sujet qui s'abandonne à la suggestion de ce discours n'a plus aucune raison d'en appeler à la castration puisqu'il lui est promis un complément d'être manufacturé et marchandisé. Toute une symptomatologie s'ensuit : « rejet des choses de l'amour », revendication de la jouissance immédiate, allergie à la frustration, passage à l'acte, violence, ravalement du sexuel sur les biens de consommation, phénomènes psychosomatiques et hypocondriaques, comportement d'allure phobique et perverse... Ces « symptômes » témoignent de la non-mise en fonction de l'Œdipe et de la castration[3]. »

Dans notre clinique, cela a des conséquences. C'est pourquoi il n'est plus pertinent de la penser strictement en terme structural (névroses, psychose, perversion) mais bien plus de dégager la logique à l'œuvre chez le sujet, son régime de jouissance et de repérer les suppléances qu'il met en place.

[1] LACAN. J, *Le savoir du psychanalyste*, inédit, leçon du 6 janvier 1972.

[2] Marie-Jean SAURET est psychanalyste à Toulouse, professeur émérite des universités, chercheur au pôle clinique psychanalytique du sujet et du lien social (LCPI) à l'université Jean-Jaurès.

[3] SAURET, M-J, « Les Hommes aux loups », *Psychanalyse*, vol. n° 2, no. 1, 2005, p. 77.

Par ailleurs, nous avons souligné l'échec, pour bon nombre de sujets contemporains, de la métaphore paternelle. D'ailleurs Jacques Arènes propose d'adjoindre, « dans le Panthéon mythique de la psychanalyse, la figure d'Hermès à celle d'Œdipe. Hermès, le dieu des messagers et des traducteurs, celui des relations entre les hommes pourrait chercher à remplacer le tragique d'Œdipe. Hermès est le dieu de la médiation et du changement[1]. » En effet, nous avons mis en avant que l'affaissement du Nom-du-Père avait pour conséquence une prise en charge collective de la jouissance. Hermès pourrait-il se faire le passeur de ce savoir-faire partagé de la jouissance ?

Cette transitionnalité, du dedans au dehors, de la sphère privée au collectif, de l'intra- à l'extra-psychique nous invite également à questionner à nouveaux frais la question de la croyance et de ses métamorphoses dans le lien social contemporain. Enfin, à parler du diable et de Dieu, il n'est pas possible de faire l'économie d'interroger le concept de croyance qui sous-tend leur adhésion.

Croire au diable au XXe siècle ?

Pour finir, nous proposons d'interroger l'impact du lien social contemporain sur les modalités du croire qui est une question également centrale dans cette résurgence des demandes d'exorcismes. En effet, si l'on se présente comme possédé, c'est bien que l'on croit au diable. C'est cette croyance, qui au regard de notre monde techno-scientifique nous interroge tant cela peut sembler, à première vue archaïque. En effet, plusieurs théories ont parié sur le déclin des croyances tant religieuses que païennes[2], qui auraient été éradiquées sous le poids de la modernité. Pourtant notre constat de départ, d'une recrudescence des demandes d'exorcismes, semble indiquer le contraire. Qu'en est-il donc ?

Pour tenter d'apporter un éclairage à cette apparente contradiction, nous questionnerons le croire dans notre modernité dans cette toute dernière partie[3].

[1] ARENES. J, « Le drapé du croire, Pour une théorie et une clinique de la croyance performative », in *Le divan familial*, n° 32, 2014/1, p. 98.

[2] OBADIA. L, *Satan*, Paris, Ellipses, 2016, p. 187.

[3] Nous emploierons le terme de croyance au sens générique.

Le modelage de la croyance par la modernité

Chacun peut faire le constat que les assemblées vides du dimanche dans les Églises ne font qu'objectiver le déclin de la pratique religieuse.

A ce sujet, Marcel Gauchet, parle de « la sortie du religieux[1] » comme de l'introjection de la croyance, d'une subjectivation du religieux. Il s'agirait, précise Arènes suivant Gauchet, d'un « passage de la notion de religion comme structure - fondatrice du fait social - à la religion comme culture[2] ». Nous l'avons vu précédemment, dorénavant le sujet n'utilise plus les grands idéaux pour se tutoriser et la société assure sa cohésion sociale sur un mode plus ségrégatif : sûrement de façon plus fragile, des ilots ségrégatifs se côtoient tandis que la pratique religieuse, loin d'être à présent liant social, s'intériorise, se « privatise ».

Cette intériorisation de la croyance, loin d'être soutenue par le corps sociétal, demande un travail de subjectivation du religieux. Le croire est devenu une donnée « performative[3] », c'est-à-dire que croire serait à comprendre comme un acte, « un acte de langage qui créerait pour partie son propre objet, personnel et collectif[4]. »

C'est cet aspect transitionnel[5] du croire qui est fort intéressant dans la question de la possession. Arènes parle du « drapé du croire », comme un tissage de la croyance du sujet de multiples fils filés de culture, de liens inter-subjectifs familiaux, sociaux, qui enveloppe et précède le sujet[6].

Particulièrement dans la possession, cet aspect performatif du croire, que ce soit en Dieu ou dans le diable, a une fonction. Le drapé du croire, comme espace transitionnel, permet au sujet possédé aux prises avec une jouissance dérégulée, purement « auto », par la croyance, d'ouvrir un pont vers l'autre/Autre, ce qui est, à notre sens, la toute première démarche vers l'apaisement. En effet, ce drapé du croire peut-être envisagé comme un voile jeté sur le trou béant ouvert par l'effraction du réel de la jouissance dans le psychisme du sujet.

Si nous reprenons, certes schématiquement, les cas cliniques qui ont été développés, à ce titre l'annonciateur aurait un rôle fondamental à jouer. Il serait celui qui permettrait au

[1] GAUCHET. M, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, 1998, Gallimard.
[2] ARENES. J, « Le drapé du croire », *op. cit*., p. 89.
[3] *Ibid*., p. 90.
[4] *Ibid*., note de bas de page n°2, p. 90.
[5] *Ibid.,* p. 93.
[6] *Ibid*.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

tissage de s'amorcer et qui en poserait la trame. Par la suite, au grès des rencontres du sujet, le drap se tisse, interface multifocale, articulation complexe entre le sujet et l'autre.

Ainsi, la croyance religieuse, avant l'avènement de la modernité, permettait de soutenir les êtres humains dans leur fragilité face à la nature et de supporter psychiquement, l'inconsistance et même l'inexistence du grand Autre qui ne répond pas. Le processus de sécularisation a permis au sujet d'acquérir son indépendance de pensée et d'action vis-à-vis de Dieu ce qui a engendré la naissance du sujet moderne[1]. Loin de éradiquer pour autant la dimension spirituelle et sublimatoire de la croyance, il faut plutôt comprendre ce changement comme un abandon des pratiques automatiques et « passives », cultuellement prescrites. Il serait plus juste de parler de la sécularisation comme une désaturation du divin, où l'Autre absolu qu'est Dieu a retiré son omniprésence pour laisser place à une présence-absence, une place laissée vide mais qui figure la présence, comme le tombeau vide du Christ[2].

En 1974, Lacan nous prédisait dans *Le triomphe de la religion*[3], son avenir assuré éternellement dans le sens où elle console et supporte les angoisses humaines. « Increvable[4] ». Ce triomphe, Lacan ne l'attribue pas à n'importe quelle religion, il l'attribue à la religion catholique qui est Vérité, tandis que la religion juive est Loi, donc fondée sur le commandement et l'obéissance. D'autres auteurs parlent plutôt d'un retour du religieux. Qu'en est-il donc ?

Un retour du religieux ?

Jean-Daniel Causse interroge cette notion de retour du religieux. Ce dernier s'est-il vraiment absenté ou « le religieux ne fait (-il) que se recomposer, c'est-à-dire se déployer sous de nouvelles figures qui aujourd'hui sont souvent déliées des institutions et des cadres classiques de la doctrine[5]. » ? Il repère à ce titre formes d'expressions nouvelles du religieux.

[1] CAUSSE. J-D, « Croyance et lien social », *Le sociographe*, n°32, 2010, pp. 12-25.
[2] *Ibid*., p. 15 mais voir aussi l'élaboration de Michel de Certeau dans *Une fable mystique*, *op., cit*.
[3] LACAN. J, *Le triomphe de la religion* (1974), Paris, Le Seuil, 2005.
[4] *Ibid*. pp., 69-102.
[5] *Ibid*.

- Une recomposition sous des formes traditionnalistes et identitaires, qui font une lecture à la lettre des textes sacrés. Le fondamentalisme religieux en est l'extrême dérive. Le fondamentaliste se caractérise en ce qu*'il ne croit pas*, même s'il s'arroge le discours du croyant. En effet, si croire, c'est placer sa confiance en un autre que soi-même, le sujet fondamentaliste ne peut pas supporter qu' « une vérité a pour statut d'être séparée du savoir. Une vérité est et demeure toujours hétérogène au savoir[1]. » Ainsi, pour Causse, le fondamentaliste met le savoir à la place du croire. « Son savoir supposé vient exactement à la place d'un croire en l'Autre[2]. » C'est pourquoi il n'éprouve jamais de doutes, puisqu'il ne croit pas, il ne place pas sa confiance dans le lien à l'autre. Si dès lors le lien est dénié, cela enclenche la *certitude* et le délire, les tueries que l'on connaît sans regrets puisque ratifiées par un savoir réifié.
- Les nouvelles formes du religieux se reconnaissent aussi sous une position contraire à celle du fondamentalisme. Narcissique, elle vise avant tout le bien-être et le « développement personnel », dans une visée thérapeutique[3].
- Une dernière forme de recomposition du religieux s'opère dans une croyance dans les pouvoirs de la science qui permet, comme nous l'avons déjà développé, de nier la mort, les malheurs et les frustrations, en somme la castration inhérente à l'existence grâce aux progrès technoscientifiques[4].

Finalement, la religion, au sens étymologique du terme, *religere,* est bien de retour en force mais sous d'autres vêtements que ceux traditionnels. Ainsi Causse reprend Jacques-Alain Miller qui affirme que ce n'est pas la religion qui fait retour mais le religieux. Or le religieux « c'est la religion mais *light*. La religion allégée de tout ce qui peut la supporter comme institutions, comme pouvoir institutionnel[5]. » C'est à ce compte qu'elle peut opérer comme une thérapie, précisément parce qu'elle « est moins considérée comme valant par la vérité qu'elle répercute que validée par ses effets de bien-être[6]. » Le religieux est donc devenue une expérience émotionnelle et sensible en raison de la mutation du discours[7]. Pour pousser le trait un peu loin, on pourrait presque dire que le discours capitaliste a réussi à pousser la

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid.*, p. 16.
[3] *Ibid*., p. 17.
[4] *Ibid.*, p. 17.
[5] MILLER. J-A, L'orientation lacanienne III, *Un effort de Poésie,* enseignement prononcé dans le cadre du Département de Psychanalyse de Paris VIII, leçons du 14 mai 2003, inédit.
[6] *Ibid*.
[7] *Ibid*.

privatisation jusque dans le domaine de la religion. Pour une part, le religieux est une réponse à l'angoisse générée par l'effraction de l'impossible ouvert par le discours de la science en tant que « Le religieux, c'est le sens que l'on se propose de donner à la faille du savoir[1]. »

Par ailleurs, Freud considérait la religion comme une illusion[2] propre à tamponner les angoisses humaines face à la précarité de son existence. Il assimile la religion à « la névrose obsessionnelle de l'humanité », insistant sur « le mystère de la répétition[3] » qui tient à la contrainte, à la compulsion. Ainsi Freud se demande pourquoi l'on croit, pourquoi il s'impose en nous cette contrainte à penser, au-delà même de toutes considérations de rationalisation scientifique. C'est-à-dire quel est le fondement, dans les phénomènes religieux – dont nous avons montré que la croyance au diable et à la possession en est une déclinaison – de la contrainte à penser ? La thèse freudienne, résume Miller, c'est « qu'une pensée contrainte, une pensée que vous êtes obligé de penser, une pensée qui est dans la modalité du nécessaire, du « ne cesse pas de », doit avoir été refoulée, doit être passée par le refoulement, c'est-à-dire doit avoir été introduite dans l'inconscient. C'est à cette seule condition qu'une tradition peut émerger[4]. »

Ainsi reprenant les temps logiques, il faut qu'un discours ait été traumatique puis que lui succède un temps de latence pour que le discours puisse faire retour. « Autrement dit, pour Freud, l'incidence d'un signifiant nouveau n'est jamais immédiate, elle est foncièrement différée. Elle implique un refoulement d'où ce signifiant nouveau ressort avec le caractère de contrainte[5]. » Enfin, d' « Avoir été oublié rend le signifiant irréductible, indestructible, et le protège des assauts de la logique[6]. »

Nous émettons l'hypothèse que le développement de la science et du rationalisme scientifique conjoints au changement de régime de désir à celui de jouissance, ont eu un effet hautement traumatique sur le croire. Ses avatars qui sont sur le devant de la scène contemporaine signent pour nous la période de latence de la religion frappée d'oubli. Par

[1] *Ibid*.
[2] FREUD. S, *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris, PUF, 1996.
[3] MILLER. J-A, L'orientation lacanienne III, *Un effort de Poésie,* enseignement prononcé dans le cadre du Département de Psychanalyse de Paris VIII, leçons du 21 mai 2003, inédit.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*.

ailleurs, la réémergence de certaines pratiques religieuses chrétiennes, notamment celle des charismes remises au bout du jour par les communautés charismatiques dès les années 70, ainsi que les demandes exponentielles de recours à l'exorcisme pour traiter sa jouissance en excès, témoignent d'une levée du refoulement progressive qui nous laissent présager un retour en force du religieux. Enfin, le caractère irréductible du signifiant qui, d'avoir été refoulé et de faire retour le rend inattaquable par la logique, est à mettre en dialogue avec l'étonnement que peut susciter la montée du diabolisme – que nous mettons en parallèle avec le retour du religieux – dans notre société contemporaine. Cela peut certes susciter la surprise mais tout bien réfléchi, ne serait-ce pas une conséquence logique, dans l'inconscient, dans un second temps, du long processus de sécularisation amorcé à l'époque des Lumières ?

Par ailleurs, nous pouvons compléter notre hypothèse d'un autre terme. Si le retour de la religion « increvable », comme le dit Lacan, semble bien amorcé, gageons que le travail du refoulement aura opéré des transformations sur son objet. Tout comme pour la paternité, et même dans quelques temps sans doute la maternité sous les effets de la science, la parentalité se déchirerait du bio-logique pour devenir plus « spirituelle », nous soutenons avec les auteurs sus-cités, un religieux plus « spirituel », une foi plus introjectée et moins institutionnelle dont le « drapé du croire » présentera sûrement d'autres formes et d'autres couleurs.

En somme, heureusement que le diable, figure d'ambivalence par excellence, le diviseur, sera toujours là pour nous empêcher de faire Un malgré l'illusion d'avenir que la science nous fait miroiter – quand bien même elle-même n'en serait pas dupe –.

« Chassez l'enfer il revient au galop[1]. »

C'est en cela sans doute, que le diable se fait, selon la théologie thomasienne, serviteur de Dieu. En ce qu'il nous éviterait la tentation mortifère du Tout.

[1] CAILLOIS. R, « Métamorphoses de l'Enfer », *Diogène, n°85*, 1974.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

En résumé,

Ainsi, nous émettons l'hypothèse que le sujet possédé vient, avec son discours subversif, déranger cette tentative de normativation de la jouissance et garantir un ailleurs de la jouissance, au-delà de son inscription dans des manuels du bien jouir, tout en se faisant gardien du lieu de l'Autre.

Quant à la question du déclin de la fonction paternelle, nous dirions qu'il y a lui d'opérer une partition entre son idéal et sa fonction. Plus de tête faitière mais une multitude de petits autres en communauté. Néanmoins sa fonction n'en est pas moins assurée, à un « bémol » près. Dans les années soixante, Lacan écrivait que « La vrai fonction du père c'est d'unir (et non pas d'opposer) un désir à la loi[1] ». Aujourd'hui, on pourrait dire que la néo fonction paternelle est d'unir une jouissance à la loi. Ainsi, comme le résume Anne Beraud Aujourd'hui, « (…) les modes de jouir sont infinis, sans plus d'exception ni de maître. Les conditions de la structure du sujet se redoublent du déficit de transmission symbolique[2]. » Nous ajouterions qu'aujourd'hui il y a effectivement un déficit de transmission symbolique mais qu'un relais a été pris dans un autre registre, celui la transmission d'un savoir faire avec le réel de la jouissance. Charles Melman, psychiatre et psychanalyste, résume quant à lui les choses en parlant d'une mutation subjective qui nous fait passer d'une économie organisée par le refoulement à une économie organisée par l'exhibition de la jouissance[3].

En somme, si le discours capitaliste est de nos jours dominant avec pour effet une domination du régime de jouissance et non désir, il y a une conséquence pour le sujet qui est celle de la forclusion des choses de l'amour et du don. En effet, pour Lacan, l'amour est du côté du don, « quelque chose est donné pour rien[4] ». Nous retrouvons là la figure du démoniaque telle que la pense Franklin Rausky, du côté de l'amour contrarié, de la faillite de l'amour.

Enfin, nous pouvons mettre le retour du diable en parallèle avec celui de ma croyance mais sous des modalités sans doute plus personnelle, plus intime, plus « spirituelle » oserions-nous dire. Et le fanatisme nous objectera-t-on ?

[1] LACAN. J, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960*), Écrits,* Paris, Le Seuil, 1966, p. 824.
[2] STEVENS. A, BRIOLE.G, HOLVOET.D, *Agrafes et inventions dans la psychose ordinaire*, Montréal, Le Pont Freudien, 2018, p. 2.
[3] MELMAN. C, *L'homme sans gravité - Jouir à tout prix*, Paris, Gallimard, 2005.
[4] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre IV*, « La Relation d'objet », (1956-1957), Le Seuil, Paris, 1994, p. 140.

Pour le dire rapidement, car cela nécessiterait une thèse entière, si la topologie de l'appareil psychique nous permet d'appréhender le renversement de la position mystique en position démoniaque, on peut mieux comprendre comment certains fanatiques aient pu orchestrer les atrocités que l'on connaît alors même que ces hommes et ces femmes se subjectivent comme « religieux ». Et c'est là qu'avec Causse et d'autres auteurs, nous opérons une partition entre croyant et religieux. Le fanatique n'est pas un croyant puisqu'il fonde sa « foi » en la loi et non en l'autre.

En somme le monde contemporain offre une belle carrière à Hermès, le dieu des messagers, le traducteur. Dans son excellence à se faire « passeur de la jouissance », relayera-t-il Œdipe dont le désir se dilue ?

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Conclusion

Dans un premier mouvement, nous nous sommes étonnés d'une recrudescence des cas de possession sur ces cinquante dernières années. En effet, à l'heure du triomphe des discours capitalistes et de la science, comment ne pas être surpris de cette position subjective qui peut sembler un peu archaïque ? Et pourtant, cette antique façon d'être au monde, puisque la possession existe depuis toujours et aux quatre coins de la planète, permet au sujet de se loger dans le lien social contemporain souffrant aujourd'hui d'un affaissement du Nom-du-Père qui s'horizontalise et ne tutorise plus le sujet à coups d'idéaux. Par ailleurs, de nos jours, contrairement à l'époque de Freud, le malaise de notre civilisation n'est plus de l'ordre du manque à jouir mais bien au contraire marqué par une injonction à jouir sans limites. Nous sommes passés d'une société interdictive à une société permissive, sans Absolu[1]. Dorénavant, tout est possible et le sujet contemporain doit trouver des solutions pour faire avec cette jouissance en excès qui l'envahit. Se loger sous le signifiant de possédé fait partie des solutions que l'on peut trouver, en tant que la nomination donne un savoir faire avec la jouissance et permet une certaine forme de lien social dans lequel s'inscrire sans oublier la fonction qu'elle a dans une société. C'est bien pourquoi il nous semblait essentiel d'inscrire la possession dans un terreau culturel, comme fait social et non pas comme une entité nosographique psychiatrique isolée. Ceci nous a permis, à la suite de Michel de Certeau dans ses élaborations sur la mystique, d'aborder la possession comme un mode discursif.

D'autre part, à la lecture des récits de possession puis à l'écoute des personnes qui ont accepté de partager leur vécu avec le diable et les démons, nous avons repéré qu'une oscillation s'opère régulièrement entre position mystique et position démoniaque et que ces deux modalités de discours se répondent plutôt qu'ils ne s'opposent. La topologie de l'appareil psychique et de l'inconscient pensé par Jacques Lacan comme une bande de Moebius peut éclairer cette apparente contradiction, tout comme la clinique de son dernier enseignement qui permet de cerner l'objet *a* et les jouissances dans le nœud borroméen mettant ainsi en avant la façon singulière que chaque sujet a trouvée pour faire avec la répétition de jouissance à laquelle il a affaire. Ainsi, nous avons postulé que mystique et possession sont les deux faces d'une

[1] MILLER. J-A, L'orientation lacanienne III, *Un effort de Poésie,* enseignement prononcé dans le cadre du Département de Psychanalyse de Paris VIII, leçons du 21 mai 2003, inédit.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

même médaille. En effet, si l'on s'en « tient » au seul discours sur la possession, comment ne pas être englouti par la pulsion de mort qui en est le leader ? Comment supporter l'abolition du désir qui en est la conséquence, même si par ailleurs, se subjectiver comme possédé peut être, dans un premier temps, un solution subjective pour s'extraire de l'abîme sans fond ouvert par l'expérience énigmatique d'une irruption traumatique de jouissance hors sens. Une réponse peut être trouvée dans la position mystique qui permet une relance du désir puisque, comme tel, Dieu est celui qui laisse à désirer par excellence puisqu'il ne répond pas. Finalement, c'est justement parce que l'Autre ne répond pas adéquatement (incomplétude de l'Autre) et même plus tard qu'il ne répond pas du tout (inexistence de l'Autre dira Lacan), quand le sujet l'invoquerait, que l'autre remplirait sa fonction d'Autre et que le sujet pourrait croire en lui. C'est parce qu'il y a adresse à l'Autre que le sujet peut entrer dans la demande et peut, à l'occasion, résister à l'anéantissement et à la néantisation mélancolique, pente que l'on repère souvent dans la clinique du sujet possédé mais aussi du mystique, comme en témoignent les nombreux récits de « nuits de l'esprit ». Dit autrement, il nous semble que se tourner vers Dieu répond, dans la lignée freudienne, à des angoisses de castration tandis que se tourner vers le diable viendrait traiter des angoisses plus archaïques de dévoration. Dès lors, serait-ce tellement étonnant, à l'heure de la « psychose généralisée », de voir une recrudescence des demandes d'exorcismes ? Par ailleurs, si l'on poursuit dans ce droit fil, le retournement de la position de possédé en position mystique, ne serait-il donc pas à envisager comme une « civilisation » des pulsions, des plus archaïques jusqu'à la castration ? Nous pourrions presque parler de libidinalisation de la pulsion, lorsque l'on regarde, par exemple, la statue de l'extase de sainte Thérèse du Bernin. Pourrions-nous dire les choses comme ça ou est-ce une complète hérésie /RSI[1] ? Dans tous les cas, il se dégage que la possession démoniaque peut être pour un sujet une solution sinthomatique en tant que « père-version » même si cela conduit le sujet au bord de l'*haeresis* (RSI) c'est-à-dire à opérer un choix (d'après l'étymologie du terme) entre errance subjective et hérésie[2].

Néanmoins penser la possession comme l'envers de la mystique, au sens photographique du terme, n'est pas sans ouvrir toute une série de questions puisque cela amène logiquement à penser Dieu et diable comme un *Janus Bifrons. Quid* alors du statut du diable ? Il nous semble assez évident qu'il est aujourd'hui (mais cela n'a pas toujours été le cas, comme

[1] Selon le bon mot de Stéphane Gumpper, psychanalyste et chercheur associé au SULISOM, Université de Strasbourg.

[2] VEIT. C, S. Gumpper, « Un voyage à travers la folie » à l'aune d'une quête du Sacré », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 98, no. 2, 2018, pp. 267-279, voir note de bas de page n°9, pp. 276 et 277.

le met en évidence son histoire) devenu celui qui seul peut réaliser le rapport sexuel qui n'existe pas. Ce fantasme, cet impossible, qui n'est pas encore réalisé par les progrès de la science, le diable lui le « réellise » d'où son incroyable succès ! Et *quid* du statut de Dieu ? Une réponse peut être trouvée dans le Séminaire XX *Encore*. Pour établir les tableaux de la sexuation[1], Lacan pose que le statut d'exception se déduit de l'instauration d'une limite qui oblige les autres éléments à se situer à l'intérieur de celle-ci. Autrement dit un tout, n'est assujetti à une règle qu'à la condition qu'au-moins-un fasse exception à cette contrainte. De fait, les commandements de Dieu sont comme l'envers de la jouissance toute du père de la horde $\exists x \, \overline{\varphi(x)}$, dont un des avatars est le diable. C'est ici précisément que l'on peut les penser comme un *Janus Bifrons*, ce qui nous amène à nous questionner sur le mathème de Dieu qui lui incarne, au contraire du diable, et c'est la nouveauté que nous offre avec l'avènement du Christ dans le Nouveau Testament, un figure Autre mais castrée avec le Christ Dieu humilié, ayant épousé la condition des hommes.

Cette réflexion nous confirme qu'il était nécessaire de tenir ensemble une approche psychopathologique et une approche théologique. Comme discipline spirituelle, la psychanalyse m'a permis de faire le pont entre ces deux disciplines qui tiennent des discours apparemment très étanches et qui pourtant peuvent se rencontrer et s'enrichir mutuellement en passant par ce tiers terme qu'est la psychanalyse. Ceci était d'autant plus nécessaire que cette thèse a pris racines de ce qui m'interroge depuis toujours. La question du mal à l'œuvre dans le monde m'a touchée de près et très tôt. C'est ce moteur qui m'a conduite d'abord à suivre des études de théologie puis à entrer en analyse il y a une douzaine d'années.

Ce travail de thèse est donc à la fois une tentative ou bien encore mon cheminement intérieur quant à cette problématique du mal subi ou agit. Il n'aurait donc pas été possible pour moi de le mener à son terme ou plutôt à ce terme (car je l'estime encore comme un *work in progress*) sans ce long travail de maturation. Évidemment, cela n'a pas été sans conséquence sur ma foi. Je dirai rapidement à ce sujet que, comme le processus d'analyse, ce travail de thèse a permis une certaine épure de ma foi, un déshabillage imaginaire qui la rend plus râpeuse et austère mais sans doute plus simple et peut-être plus gratuite, si tant est que cela soit possible.

[1] LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XX,* « Encore » (1972-1973), Paris, Le Seuil, 1975, voir la leçon VII du 13 mars 1973, pp. 73 à 82.

Enfin, et ce sera ma dernière question : Une idée, une intuition, discutée aussi en cartel, a émergée au sujet de la fin de l'analyse et de ses accointances avec la position mystique. D'autres auteurs[1] ont déjà élaboré sur ce sujet mais je ne le soupçonnais pas le moins du monde il y a trois ans encore au commencement de ce travail. Il y a donc cette idée qu'une analyse menée suffisamment loin permette de réaménager notre régime de jouissance et d'accéder à une jouissance radicalement Autre, au pas-tout. Cette question délicate nécessiterait toute une thèse et beaucoup de chemin encore dans mon analyse, aussi je ne ferai qu'effleurer le sujet. Mais en peu de mots, on peut avancer qu'avec la chute du Sujet Supposé Savoir, le grand Autre, Dieu à l'occasion, se barre et la dimension de l'amour narcissique se dépasse pour faire place au pur amour, parfait et désintéressé, si bien soutenu par Mme Guyon en son temps. Quel rapport avec la fin de l'analyse me direz-vous ? Question difficile si ce n'est insoluble sauf à l'approcher avec un discours apophatique, un dire ce qu'elle n'est pas : ni le vrai sur le vrai, ni de vérité sur la vérité et encore moins un savoir sur la vérité[2]. Et bien il y a l'idée qu'avec la fin de l'analyse, le sujet ne s'oriente plus du signifiant phallique et n'est plus aliéné à la jouissance qui lui est corrélée et enfin que cette épuration des jouissances ne peut laisser place qu'à celle du pas-tout. En somme, la fin d'une analyse, loin d'être une fin en soi serait-elle plutôt une ouverture vers la position féminine, radicalement Autre, quelque chose de coloration mystique mais sans adresse à Dieu, une position qui permette de soutenir notre solitude ontologique et d'éterniser le désir ?

[1] VALAS. P, « Passe et mystique : un étrange voisinage ? », *Champ lacanien*, vol. 4, no. 2, 2006, pp. 195-205.
[2] BRUNO.B, *Une psychanalyse : du rébus au rebut*, Toulouse, Eres, 2013.

Annexes

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Annexe n°1

Document d'information

La possession démoniaque aujourd'hui.

Introduction :

A l'écoute des prêtres exorcistes, ces derniers relèvent une augmentation des demandes de prières de libération à leur endroit. Le phénomène prend une telle ampleur que l'Église est actuellement en train de mettre au point une procédure ecclésiale permettant aux laïcs de répondre aux demandes de prières délivrance, c'est-à-dire celles qui relèvent du « petit exorcisme » car les « grands » ne peuvent être pratiqués que par les prêtres exorcistes. La prière d'exorcisme serait par ailleurs proposée comme service d'Église au sein de la paroisse de chaque baptisé puisqu'elle est, depuis peu, sous la responsabilité du curé de paroisse, de la même manière que pour tous les autres sacrements. Ceci est nouveau et représente une vraie révolution car jusqu'à présent, seul un prêtre exorciste, nommé par l'Evêque, pouvait pratiquer ce ministère.

Une question contemporaine donc, celle du diable et de l'exorcisme ? Bien sûr que non. Notre histoire est ponctuée d'épisodes dans lesquels satan joue un rôle central. Dans l'économie du tissu psychique et sociale locale mais aussi jusque dans les hautes sphères de l'Eglise et de l'Etat, comme l'ont montré certains travaux.

Mais partons de la note doctrinale de la conférence des évêques de France citée plus haut. Il y est expliqué que selon la foi catholique, certains phénomènes particuliers auxquels seraient en proie l'individu, ne relèveraient pas nécessairement du domaine psychique. « *Il appartient pourtant aussi à la foi de l'Église que certains peuvent être l'objet d'attaques particulières du démon, qui ne se jouent pas seulement dans la tentation et dans le trouble portés contre les facultés, mais qui peuvent aboutir à des paroles ou des actions allant contre la volonté réelle des personnes. De telles attaques diffèrent de l'emprise qui dérive du péché originel et conduit au péché, et ne sont pas simplement assimilables à des maladies psychiques*

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

dont le soin relève de la science médicale ». Un peu plus loin, nous pouvons lire *« Qu'une personne peut « se laisser abuser par sa propre imagination » en prétendant être affligée ou tourmentée de manière particulière par le diable* [1]» Nous avons donc une dimension spirituelle à tenir, selon l'approche religieuse de l'Eglise, sans toute fois écarter la possibilité d'une problème psychologique sous l'apparence d'une possession. Un discernement est donc à opérer nous dit-on.

Bref, le débat reste aujourd'hui encore ouvert et l'on peut déduire des différentes recherches en psychopathologie et des classifications psychiatriques classiques, qu'elles peinent à rendre compte de l'expérience de la possession démoniaque dans ce cas précis mais sûrement pour d'autres encore.

Par conséquent, nous pensons qu'il est important pour notre travail de tenter de tenir ensemble l'aspect spirituel sous-tendu par une théologie consistante mais aussi l'aspect psychologique, éclairé par une approche psychanalytique, sans écarter les apports théoriques de la psychiatrie classique. L'idée étant de ne pas rabattre nécessairement, comme c'est souvent malheureusement le cas, le phénomène de possession et son envers la mystique, sur un versant psychopathologique. Il sera nécessaire également de prendre en compte la dimension communautaire, sociale, politique et historique des phénomènes étudiés.

Ceci posé, nous proposons donc d'interroger le positionnement subjectif de celui qui a recours à l'exorcisme et ce que cela révèle du sujet ainsi que de son rapport à l'Autre dans la modernité.

Objectifs poursuivis

Ces entretiens visent à entendre la demande de soutien spirituel et psychologique des personnes ayant recours aux prières d'exorcisme afin de tenter de saisir les ressorts d'une telle demande et ses effets sur la personne. Cette étude est réalisée dans le cadre d'une recherche pour une thèse de doctorat en psychopathologie clinique en lien avec l'Université Rennes II et l'Institut Catholique de Paris. Le chercheur, Marie Renaud/ Trémelot est psychologue.

Votre participation

Pour participer à cette étude, nous vous demandons de bien vouloir, selon vos possibilités, de participer à des entretiens libres, émaillés, éventuellement selon sa pertinence, de ce que l'on appelle un test projectif. Ceci est un test psychologique qui permet à la personne d'avoir un

[1] Commission doctrinale de la Conférence des évêques de France, « A propos du diable et de son pouvoir » *Note doctrinale n°13*, 23 novembre 2014, p. 7

support sur lequel projeter son ressenti, ses affects et qui permet de dégager de grands traits psychologiques.

Avantages et bénéfices

Ce travail permettra de mieux comprendre, nous l'espérons, ce qui se joue dans la recrudescence de la demande à l'endroit des exorcistes et ce que cela pourrait nous dire de notre modernité en questionnant en parallèle, l'apparent paradoxe de ce recours au prêtre exorciste dans notre société moderne, plutôt baignée par le discours du capitalisme et de la science. Il n'y aura aucun bénéfice pour vous d'ordre financier.

Inconvénients et risques

Nous rappelons que les informations recueillies sont anonymes et qu'il sera impossible d'identifier les réponses d'un participant en particulier. Ce projet de recherche ne semble comporter que des risques mineurs pour les participants. Il peut toutefois susciter diverses réactions de votre part. Si vous avez besoin d'un soutien, nous pourrons vous orienter vers une personne qui pourra vous aider sur le plan psychologique tout au moins.

Durée de la participation du sujet au projet

La durée de la participation est de 30 minutes à 1 heure parfois plus si besoin, ce qui correspond au temps nécessaire pour vous permettre de déplier votre parole.

Confidentialité des données recueillies

Tout le processus est anonyme. Les données recueillies seront saisies dans un fichier informatisé, conservées et accessibles seulement par le chercheur et ses deux directeurs de recherche, Messieurs les Professeurs Abelhauser de l'Université Rennes II et Arènes de l'institut catholique de Paris. Les entretiens seront conservés pour analyses subséquentes des données qui ne seront pas détruites.

Diffusion des résultats

Les résultats de cette étude seront présentés aux deux directeurs de thèse et possiblement aux collègues de l'unité de recherche. Il sera toujours impossible de reconnaître les participants. Une publication dans une revue scientifique sous forme d'article peut être envisagée ultérieurement.

Les responsabilités des chercheurs

Le chercheur travaillant à cette étude s'engage à répondre à toute question de votre part, et ce, dans les meilleurs délais possible. Les coordonnées du chercheur se trouvent ci-après : Marie Renaud/ Trémelot : marietrem@hotmail.fr.

Les responsabilités du participant

Le participant s'engage à collaborer aux procédures reliées à l'étude. Le participant s'engage également à exprimer auprès du chercheur toute crainte suscitée par sa participation.

Participation et retrait

La participation à cette étude est entièrement volontaire de votre part. Vous êtes par conséquent tout à fait libre d'accepter ou de refuser d'y participer et vous êtes également libre, en tout temps, de cesser de participer aux entretiens.

Annexe 2

Déclaration écrite de consentement pour la participation à une étude

- Veuillez lire attentivement ce formulaire.
- N'hésitez pas à poser des questions lorsque vous ne comprenez pas quelque chose ou que vous souhaitez avoir des précisions.

TITRE DE L'ÉTUDE :	**« La possession démoniaque aujourd'hui »**
Institutions responsables	**UNIVERSITÉ RENNES 2** **UFR Sciences Humaines** Place du recteur Henri Le Moal CS 24307 35043 Rennes cedex France **T** +33 (0)2 99 14 10 00 **INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS** **Faculté de Sciences Sociales et Economiques** 21 rue d'Assas 75270 Paris Cedex 10 **T** +33 (0)1 44 39 84 99
Directeurs de la recherche	Pour l'Université Rennes II : Mr Le Pr. Alain ABELHAUSER Pour l'Institut Catholique de Paris : Mr le Pr. Jacques ARÈNES
Chercheur	Marie RENAUD/ TRÉMELOT
Participant / participante (nom et prénom) : Date de naissance :	☐ femme ☐ homme

- Je déclare avoir été informé(e), par le chercheur soussigné, oralement et par écrit, des objectifs et du déroulement de l'étude sur « La possession démoniaque aujourd'hui » ainsi que des effets présumés, des avantages, des inconvénients possibles et des risques éventuels.

- J'ai reçu des réponses satisfaisantes aux questions que j'ai posées en relation avec ma participation à l'étude. Je conserve la feuille d'information (deux parties) et reçois une copie de ma déclaration de consentement écrite. J'accepte le contenu de la feuille d'information qui m'a été remise sur l'étude précitée.

- Je prends part à cette étude de façon volontaire. Je peux, à tout moment et sans avoir à me justifier, révoquer mon consentement à participer à l'étude.

- Je sais que mes données personnelles peuvent être utilisées à des fins de recherche uniquement sous une forme anonyme. J'accepte que les directeurs de la recherche et d'autres chercheurs, dans le cadre d'une école doctorale, puissent consulter mes données brutes afin de procéder à des contrôles, à condition toutefois que la confidentialité de ces données soit strictement assurée.

- Je suis conscient(e) que les obligations mentionnées dans la feuille d'information destinée aux participants doivent être respectées pendant la durée de l'étude. Le chercheur responsable de l'étude peut me demander d'arrêter le travail à tout moment dans l'intérêt de mon équilibre psychologique et spirituel.

Lieu, date	Signature du participant / de la participante

Attestation de l'investigateur

Par la présente, j'atteste avoir expliqué au participant / à la participante la nature, l'importance et la portée de l'étude. Je déclare satisfaire à toutes les obligations en relation avec cette étude conformément au droit en vigueur. Si je devais prendre connaissance, à quelque moment que ce soit durant la réalisation de l'étude, d'éléments susceptibles d'influer sur le consentement du participant / de la participante à prendre part à l'étude, je m'engage en l'en informer immédiatement.

Lieu, date	Signature de l'investigateur

BIBLIOGRAPHIE

ABBA ISAIE, *Recueil ascétique*, II, 2 « Instructions, I, 1 ».

ABELHAUSER. A, *Le thème de la possession dans le film « L'exorciste »*, 1976.

ABELHAUSER. A, « Pathomimies », *La cause freudienne n°35*, 1997, pp. 59-65.

ABELHAUSER. A, « La divine miséricorde », in *Le sexe et le signifiant*, Paris, Le Seuil, 2002, pp. 203-216.

ABELHAUSER. A, « Le corps est l'âme », ouvrage collectif sous la direction de GASPARD, JL et DOUCET, C. *Pratique et usage du corps dans notre modernité*, Toulouse, Érès, 2009.

ABELHAUSER. A, *Mal de femme, La perversion au féminin*, Paris, Le Seuil, 2013.

ABELHAUSER. A, (2018), « Nom de Dieu ! », in TRICHET. Y, HAMON. R (ed.), *Les fanatismes aujourd'hui. Enjeux cliniques des nouvelles radicalités*, Toulouse, Érès, pp. 55-68.

ALLOUCH. J, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel, Réponse à Michel de Foucault*, Paris, EPL, 2007.

ALLOUCH. J, *L'amour Lacan*, Paris, Epel, 2009.

AMORTH. G, *Exorcisme et psychiatri*e, Paris, F.-X. de Guibert, 2002.

ANZIEU. D, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995.

ARÈNES. J, GIBERT. P, *Le psychanalyste et le bibliste, La solitude, Dieu et nous*, Montrouge, Bayard, 2007.

ARÈNES. J, « Psychopathologie du mysticisme et travail du négatif », *Adolescence*, 2008/1 (n° 63), p. 101-116.

ARÈNES. J, *Croire au temps du Dieu fragile : Psychanalyse du deuil de Dieu*, Paris, Le Cerf, 2012.

ARÈNES. J, « Marie de la Trinité et la question du père : Aperçus psychanalytiques » in *Laval théologique et philosophique*, 68, 3, Octobre 2012 pp. 553-565.

ARÈNES. J, « Le drapé du croire, pour une théorie et une clinique de la croyance performative », in *Le Divan familial*, n°32, 2014, pp. 89-101.

ARPIN. D, « Figures de l'incroyance », La cause freudienne n°69, 2008, pp. 176-184.

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

ASHER. R, « Munchausen's syndrome », *Lancet*, vol. 1, no 6650, 1951, p. 339–41.

ASSOUN. P-L, « Inconscient du mal, mal inconscient. Figures freudiennes du Bien et du Mal », Topique n°91, 2005/2, pp. 23-35.

ASSOUN. P-L, « Le démon à l'épreuve de la psychanalyse », *Lumière & Vie* n°282, avril-juin 2009, pp. 81-89.

AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, VI, 25, PL 34, 354.

AUGUSTIN, *Les confessions*, Paris, Flammarion, 2008.

AUSTIN. J, *Quand dire, c'est faire* (1962), Paris, Le Seuil, 1991.

AVDELIDI. D, *La psychose ordinaire*, Rennes, PUR, 2016.

BALMARY. M, *Le Sacrifice interdit, Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986.

BALMARY. M, *La Divine Origine*, Paris, Grasset, 1993.

BALMARY. M, *Abel ou la traversée de l'Eden*, Paris, Grasset, 1999.

BARBEY d'AUREVILLY. J, « Le bonheur est dans le crime » in *Les Diaboliques* (1874), Paris, Gallimard, La Pléiade Tome II, 1966.

BARBEY d'AUREVILLY. J, « Une histoire sans nom » (1882) in *Les Diaboliques* (1874), Paris, Gallimard, La Pléiade Tome II, 1966.

BARROS GEWEHR. R, « L'inconscient phylogénétique versus l'inconscient collectif. Contribution au dialogue entre Freud et Jung », *Revue de Psychologie Analytique*, 2013/1 (n° 1), p. 75-97.

BARTOCCI. G, ELIGI. A, « L'antinomie entre thaumaturgie religieuse et thérapies médicales. Le cas « Catholicisme et psychiatrie » en Italie », *Evolution Psychiatrique n °73*, 2008, pp. 53 à 67.

BASTIDE. R, *Sociologie et Psychanalyse,* Paris, PUF, 1950.

BASTIDE. R, *Le rêve, la transe, la folie*, Paris, Flammarion, 1972.

BIAGI-CHAI. F, « Sinthome ou suppléance comme réponses au vide », UFORCA, 20 Janvier 2011, https://www.lacan-universite.fr/sinthome-et-suppleance.

BEAUCHAMP.P, *L'un et l'autre Testament* 2. *Accomplir les Écritures* (coll. Parole de Dieu), Paris, 1990.

BEAUCHAMP. P, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf, 1992.

BEAUCHAMP. P, *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris, 1999.

BELLOT. M et VELASCO. A, *Le diable, l'exorciste et le psychanalyste, Conversation sur le mal et la possession,* Lausanne, Favre, 2016.

BENITEZ.J *El Mundo*, « El único 'jefe' del Papa », 31.05.2017.

BERNARD MOREL. D, [Thèse] « Le mythe du golem, de la créature au créateur. » Université Paris IV Sorbonne, 2011.

BERNHEIM. H, *De la suggestion et de son application à la thérapeutique* (1886), Paris, L'Harmathan, 2005.

BERTI. D, *La parole des dieux : rituels de possession en Himalaya,* Paris, CNRS Edition, 2001.

BERTHIER. P, « L'histoire des Diaboliques » in *Barbey d'Aurevilly : 1808-1889*, Georges Fréchet (cat. exp. Paris, Bibliothèque historique de la ville de Paris, 21 avril- 3 juin 1989), Paris, Bibliothèque historique de la ville de Paris, 1989.

BESSON. J, « Entre psychopathologie et démonologie. Psychiatrie et exorcisme », *Vie & Lumière*, Août 2015.

BIAGI-CHAI. F « Sinthome ou suppléance comme réponses au vide », en ligne : https://www.lacan-université.fr/ sinthome-et-suppleance/

Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1975.

BINSWANGER. L, *Mélancolie et Manie*, (1960), Paris, PUF, 1987.

BRANDT. P-Y, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple : le récit de la Transfiguration comme clé de la lecture de l'Évangile de Marc*, Fribourg, Suisse, Ed. Univ ; Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2002.

BRANDT. P-Y, « Anges ou démons ? Face à une diversité d'interprétations, Introduction au dossier », *Vie & Lumière*, Août 2015, p. 4.

BREUER. J, FREUD. S, *Etudes sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1989.

BROHM. J-M, « Anthropologie dans la possession démoniaque », ouvrage collectif sous la direction de BERTIN. G, in *Possessions*, Lyon, Cosmogone, 2016, p. 29.

BROUSSE. M-H, « Le mystère de sa propre féminité, sa féminité corporelle… », *La cause du désir* n°89, 2015, pp. 5-8.

BONNANT. M, « L'identification », ouvrage collectif sous la direction de JODEAU- BELLE. L et OTTAVI. L, *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne*, Rennes, PUR, 2010.

BONNINGUE. C, « Introduction à la lecture du livre XVI » https://www.causefreudienne.net/dun-autre-a-lautre/, consulté le 17/02/2020.

BRANDT. P-Y., & BORRAS. L, « Religion/spirituality and dissociative disorders ». In Harold Koenig and Philippe Huguelet (Eds.), *Religion and Spirituality in Psychiatry* New York : Cambridge University Press, 2009.

BOSSY.T, BRIATTE. F, « Les formes contemporaines de la biopolitique », *Revue internationale de politique comparée*, vol 18, n°4, 2011, pp. 7-12.

BOUDARD. A, « Serpent du paradis », dans P.-M. BOGAERT e.a. (éds), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 1203-1204.

BOURLET. M, « L'orgie sur la montagne », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie, n°1,* 1983, pp. 9-44.

BREMAUD. N, « De l'angoisse dans les psychoses », *Cliniques méditerranéennes* n° 88, 2013, pp. 185-202.

BRUNO. B, *Une psychanalyse : du rébus au rebut,* Toulouse, Érès, 2013.

CAILLOIS. R, « Métamorphoses de l'Enfer », *Diogène, n°85*, 1974.

CARMONA. M, *Les diables de Loudun, Sorcellerie et politique sous Richelieu*, Paris, Fayard, 1988.

CASTEL. P-H, « La Madeleine de Janet, ou comment s'écrit l'expérience de l'extase », *Savoirs et clinique*, 2007/1 n° 8, p. 211-216.

CAUSSE. J-D, « Croyance et lien social, Entre imaginaire et symbolique », *Le sociographe* n°32, 2010, pp. 12 à 25.

CAUSSE. J-D, « Le corps et l'expérience mystique. Analyse à la lumière de Jacques Lacan et Michel de Certeau » in Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires, (en ligne), 13/2014, consulté le 9/2/18.

CAUSSE. J-D, *Lacan et le christianisme*, Paris, Campagne Première, 2018.

CAZOTTE. J, *Le Diable amoureux*, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection *À tous les vents* Volume 124 : version 1.2. sur le site : https://beq.ebooksgratuits.com/vents/cazotte.pdf consulté le 8 juin 2018.

CERTEAU. M, J-J Surin, *Correspondance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

CERTEAU. M, *La possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970.

CERTEAU. M, « Ce que Freud fait de l'histoire, Note à propos de : « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle » », *Lettre de l'EFP n°7*, Mars 1970.

CERTEAU. M, *La faiblesse de croire,* Paris, Le Seuil, 1987.

CERTEAU. M, *La fable mystique,* Paris, Gallimard, 1987.

CERTEAU. M, *Le lieu de l'Autre*, Paris, Le Seuil, 2005.

CHARCOT. J-M, RICHER. P, *Les démoniaques dans l'art* (1887) (ebook)

CHARCOT. J-M, *L'hystérie*, Paris, L'Harmathan, 1998.

CHARCOT. J-M, *La foi qui guérit*, Alcan, Paris, 1897. (http://www.histoiredelafolie.fr/psychiatrie-neurologie/la-foi-qui-guerit-par-jean-martin-charcot-1897) consulté le 6 juin 2019.

CHAVE-MAHIR. F, *L'Exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e-XIVe siècle)*, « Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen-Âge, 10 », Turnhout, Brepols, 2011.

CHLYEH. A, « L'introduction de la transe dans le rite de possession et dans l'exorcisme », in *MICHAUX. D La transe et l'hypnose*, Paris, Auzas éditions, 1995, pp. 66-77.

CHRISTIEN-PROUËT. C, « La science, effets d'identité et ségrégation», *Revue du Champ Lacanien*, n°6, 2008, p. 136.

CHRYSOSTOME. J, *Homélies sur les statues* XI, 2.

CLEMENT.C, KAKAR.S, *La folle et le saint*, Paris, le Seuil, 1993.

COCHENNEC. Y, [Thèse], « Une pratique de l'exorcisme catholique comme un rituel « possessiogène », Exorcismes et processus sinthomatoires dans le cadre d'études cliniques », Université Rennes II, 2019.

COGNET. L, *Crépuscule des mystiques, Bossuet, Fénelon*, Paris, Desclée, 1958.

DI CIACCIA. A, « Intervention sur la psychose de l'enfant », Gand le 22/02/84, inédit.

CLEMENT. C et KAKAR.S, *La folle et le saint*, Paris, Le Seuil, 1993.

COGNET. L, *Crépuscule des mystiques, Bossuet, Fénelon,* (1958), Paris, Desclée, 1995.

COTTI. P, « Meurtre et névrose dans l'humanité, de quelques circonstances interrogeant les choix freudiens » in *Topique* n°81, 2002, pp. 155-171.

COTTI. P, « La mort est un mort, Freud lecteur de Rudolph Kleinpaul », *Clinique méditerranéenne* n°69, 2004, pp. 209-223.

Commission doctrinale de la Conférence des évêques de France, « À propos du diable et de son pouvoir » *Note doctrinale n°13*, 23 novembre 2014.

Commission doctrinale de l'ICCRS Service International du Renouveau Charismatique Catholique, *Le Ministère de délivrance*, Nouan-le-Fuselier, Editions des Béatitudes, 2017.

Saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, 2, 4 : *PG* 94, 877C.

DELAPORTE. A, « Félicien Rops et l'illustration des *Diaboliques* de Jules Barbey d'Aurevilly : divagations et artifices sur la genèse des œuvres. » tiré de : *Les Diaboliques* de Félicien Rops, mémoire de Master 1, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014.

DELMONTE. R, LUCCHETTI. G, MOREIRA. A, FARIAS. M, « Can the DSM-5 differentiate between nonpathological possession and dissociative identity disorder? A case study from an Afro-Brazilian religion », *Journal of Trauma & Dissociation*, 2016, vol 17, n°3, pp. 322-337.

DELTOMBE. H, *Les enjeux de l'adolescence,* éditions Michèle, Paris, 2010.

DENIS. P, « Incontournable contre-transfert », *Revue française de psychanalyse*, vol 70, n°2, 2006, pp. 331-350.

DESCARTES. R, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2011.

DEVEREUX. G, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

DIEULAFOY. G, « Escarres multiples et récidivantes depuis deux ans et demi aux deux bras et au pied. Amputation du bras gauche. Discussion sur la nature des escarres. Pathomimie », *La Presse médicale*, 16, 1908, p.369-372.

DOLTO. F, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Tomes I et II, Paris, Le Seuil, Points, 1977.

DONARD. V, « Un trauma nommé démon », *Topique* 2005/2 (n°91), pp. 83-91.

DONARD. V, *Du meurtre au sacrifice*, *psychanalyse et dynamique spirituelle,* Paris, Cerf, 2009.

DOR. J, *Introduction à la lecture de Lacan*, *Tome 2*, Paris, Denoël, 1992.

DOUCET. C, *La psychosomatique*, Paris, Armand Colin, 2000.

DOUCET. C et J.L GASPARD, « Le corps dans la modernité biologique », in *Pratiques et usages du corps dans notre modernité,* Toulouse, Erès, 2009.

DOUVILLE. O, « Anthropologie et psychanalyse... De quelques problématiques à partir de la revue Imago », *Topique*, vol. 98, no. 1, 2007, pp. 213-218.

DSM-III, *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, Paris, Masson, 1980.

DSM-IV, *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux,* Paris, Masson, 1996.

DSM-V*, Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux,* Paris, Masson, 2015.

DURING. G, « Musique et rites : le samâ » in POPOVIC. A. et VEINSTEIN.G. (sous la direction de), *les Voies d'Allah. Les ordres mystiques de l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 165.

Encyclopédie catholique *Théo*, Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1989.

EISENBERG.J, ABECASSIS. A, *Et Dieu créa Eve*, *A Bible ouverte II*, Paris, Albin Michel, 1979.

ELIAS. N, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

ESQUIROL. J-E, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légales*, 1838, Penne d'Agenais, Frénésie éditions, 1989.

FAVRET-SAADA. J, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

FOSSGARD GRONTOFT. S, *De la pulsion au sinthome*, Rennes, PUR, 2017.

FOUCAULT. M, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

FOUCAULT. M, *Histoire de la folie à l'époque classique*, Paris, Gallimard, 1972.

FOUCAULT. M, *L'Herméneutique du sujet, cours du collège de France* (1981-1982), Paris, « Hautes études », Gallimard, Le Seuil, 2001.

FREUD. S, « Un cas de guérison par l'hypnose avec des remarques sur l'origine des symptômes névrotiques à l'aide de la contre-volonté » (1892), in *Résultats, idées, problèmes*, Paris, PUF, 1984, pp. 31-43.

FREUD. S et BREUER. J, *Etudes sur l'hystérie* (1895) PUF, Paris, 2002.

FREUD. S, *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), Paris, Payot, 2004.

FREUD. S, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Gallimard, 1966.

FREUD. S, « Fragment d'une analyse d'hystérie » (1907), in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1993.

FREUD. S, « Caractère et érotisme anal » (1908), in *Névrose, Psychose, Perversion,* Paris, PUF, 1973.

FREUD. S, « Psychologie collective et analyse du moi » (1910), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot, 1968.

FREUD.S, « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa » (1911), in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1993.

FREUD. S, *Totem et Tabou* (1913), Paris, Petite bibliothèque Payot, 1980.

FREUD. S, *Pour introduire le narcissisme* (1914), Paris, Payot, coll. "Petite Bibliothèque Payot", 2012.

FREUD. S, « Remémoration, répétition et perlaboration » (1914), in *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953.

FREUD. S, « Le Moïse de Michel Ange » (1914), in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1971.

FREUD. S, « Pulsions et destins de pulsions » (1915), in *Métapsychologie* Folio Essais, 1968.

FREUD., « Observations sur l'amour de transfert » (1915), in *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1975.

FREUD. S, « L'inquiétante étrangeté » (1919), in *Essais de psychanalyse appliquée,* Paris, Gallimard, 1971.

FREUD. S, « Au-delà du Principe de plaisir » (1920), *Oeuvres complètes de Freud*, *Psychanalyse*, OCF.P, Paris, PUF, 2002.

FREUD. S, *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921)*, OCF.P* XVI, Paris, PUF, 1991.

FREUD. S, « Une névrose démoniaque au XVIIème siècle » (1923), in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1971.

FREUD. S, « Névrose et psychose » (1924), in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.

FREUD. S, « Inhibition, Symptôme et Angoisse » (1926), *Œuvres complètes de Freud, Psychanalyse OCF.P,* (p.27, Tome 226), 1968.

FREUD. S, *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris, PUF, 1996.

FREUD. S, *Malaise dans la culture* (1929), Paris, Essai Poche, 2019.

FREUD. S, « XXXe Conférence. La décomposition de la personnalité psychique » (1933), dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1984.

FREUD. S, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Paris, Gallimard, 1986.

FREUD. S, *Correspondance avec le pasteur Pfister*, (1909-1939), Paris, Gallimard, 1966.

FROPO. J-R, *Famille chrétienne,* n° 1 889, du 29 mars 2014.

FOUCAULT. M, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971.

FOUCAULT. M, *L'Herméneutique du sujet, cours du collège de France* (1981-1982), Paris, « Hautes études », Gallimard, Le Seuil, 2001, p. 16.

GAUCHET. M, *Le désenchantement du monde*, (1983), Paris, Gallimard, 2005.

GAYRAL. L et J, *Les délires de possession diabolique*, Paris, Vigot frères éditeurs, 1944.

GELLNER. E, *The Devil in the Modern Philosophy*, Londres-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974.

GILLET. M, « Possession », *Libres cahiers pour la psychanalyse* n°6, 2002, pp. 81-87.

GOETHE. J- W, *Faust*, Paris, Gallimard coll Folio théâtre, 1995.

GOLFIER. J-B, *Tactiques du diable et délivrances, Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes ?,* Perpignan*,* Artège-Lethielleux, collection Sed Contra, 2018.

GOLFIER. J-B, [Thèse] « Le diable, étrange serviteur de Dieu pour le salut des hommes. Tactiques du diable et divine guérison chez Saint Thomas d'Aquin. », ICT/ISTA Toulouse, 2018.

GOLSE. B, *Le développement affectif et intellectuel de l'enfant*, éditions Masson, Paris, 1994.

GOUJON.P, « La grâce pour penser l'épistolaire : la correspondance de Jean-Joseph Surin », *Littératures classiques*, vol. 71, no. 1, 2010, pp. 285-301.

GUILLEMAIN. H, « Un carnaval thérapeutique dans les années 1890, La cure d'Achille, le sujet possédé de Janet », *Revue Piper*, Août 2011, n°2, en ligne.

GUMPPER. S, [Thèse] « L'expérience mystique, entre réalisation ultime et folie : Analyse épistémologique et psychopathologique (1789-1980) », Université de Strasbourg I, 2008.

GUMPPER. S et RAUSKY. F, *Dictionnaire de psychologie et de psychopathologie des religions*, Montrouge, Bayard, 2013.

GUMPPER. S, « Artaud ou l'*art*ifice d'une fidélité hérétique » Cet article dans sa version initiale a fait l'objet d'une communication orale, sous le titre « *Çatan, artifice du malin ?* », au colloque *Visages du démoniaque* organisé le 11 mars 2018 à l'Institut Elie Wiesel (Paris), auquel participaient également René Heyer, Anne Juranville, Claude Aziza, Sandrine Szwarc, Franklin Rausky et Paul-Laurent Assoun.

Mme GUYON. *Les Torrents et Commentaire au Cantique des cantiques de Salomon* (1763-1764), Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

HAMON. R, [Thèse] « Les fonctions des stigmates de la Passion du Christ », Université Rennes II, 2006.

HAMON. R, « Se faire un corps sanctifié par la religion catholique », *L'évolution psychiatrique* n°73, 2008, pp. 41-52.

HAMON. R, « Délire d'indignité mélancolique, pure douleur d'exister et peine auto-thérapeutique », *Bulletin de psychologie*, vol. numéro 565, no. 1, 2020, pp. 17-32.

HARDING. T, « Théologie négative et psychanalyse » (trad VORUZ.V), *La cause du désir* n°90, 2015, pp. 37-40.

HARLY.A, « Diableries freudiennes, Possessions d'hier, Possession d'Aujourd'hui » *Le discours Psychanalytique*, *Revue de l'Association Freudienne, n°20*, octobre 1998, p. 403.

HELL. B, *Le tourbillon des génies : au Maroc chez les Gnawa*, Paris, Flammarion, 2002.

HELLEBOIS. P, « L'intuition d'André Gide », Ornicar digital, http://www.wapol.org/ornicar/articles/hll0069.htm, consulté le 12/7/2018.

HEUSCH. L, *Pourquoi l'épouser (et autres essais),* Paris, Gallimard, 1971.

HOLZER. V, « Mystique et subjectivisation. Mystique – autonomie – foi trinitaire », *Transversalités*, vol. 151, no. 4, 2019, pp. 153-184.

HUXLEY. A, *Les diables de Loudun,* Paris, Plon, 1952.

IDE. P, « Le démon, doctrine commune de l'Église », in BIJU-DUVAL. D, DUMONT. E, IDE. P, PELLETIER. L, PEYROUS. B, PRADÈRE. M, *Combattre le démon.* Histoire, théologie, pratique, coll. « IUPG (Institut Universitaire Pierre GOURSAT », Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2011, p. 56.

IMBERT-GOURBEYRE. A, *La stigmatisation*, édition éd. Jérôme Million, 1996

INSTITORIS. H, SPRENGER. J, *Le Marteau des sorcières, Malleus Maleficarum* (1486), trad A. Danet, Grenoble, Jérôme Million, 1990.

JANET. P, « Un cas de possession » in *Névroses et idées fixes* (1898), Paris, Alcan, 1990, p. 377-406.

JANET. P, *De l'angoisse à l'extase* (1926), Paris, Alcan. Réédité par la Société Pierre Janet en 1975.

JANET. P, *L'évolution psychologique de la personnalité, Compte rendu intégral des conférences faites en 1929 au Collège de France*, « Les possessions » (1929), Paris, Société Pierre Janet, 1984.

JUNOD. E, « Origène, une figure controversée aux origines du christianisme », *Allez savoir ! Le magazine de l'Université de Lausanne n°66*, 11 mai 2017, en ligne : https://wp.unil.ch/allezsavoir/origene-une-figure-controversee-aux-origines-du-christianisme/

JURANVILLE. A, *Figures de la possession, Actualité psychanalytique du démoniaque*, Presses Universitaires de Grenoble, 2000.

JUSTIN, *Apologie*.

JUSTIN, *Dialogue*.

KAKAR. S, *Chamans, mystiques et médecins, Enquête psychologique sur les traditions thérapeutiques de l'Inde*, Paris, Le Seuil, 1997.

KATSOGIANNI. A, « Le corps dans la modernité biologique, la dialectique de l'être et de l'avoir », in *Pratiques et usages du corps dans notre modernité,* Toulouse, Érès, 2009, p. 72.

KRAFT EBING. R, « Mélancolie masturbatoire », *Traité clinique de psychiatrie*, Éd. A. Maloine, Paris, 1897, pp. 437-540.

KOLAKOWSKI. L, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII*^{e} *siècle* (1965), trad. A. Posner, Paris, Gallimard, 1987.

LACAN. M-F, *Dieu n'est pas un assureur*, Paris, Albin Michel, 2010.

LACAN. J, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), Le Seuil, Paris, 1975.

LACAN. J, « Les complexes familiaux dans le formation de l'individu » (1938), *Autres Écrits*, Le Seuil, 2001, Paris.

LACAN. J, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je » (1949), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

LACAN. J, « Fonctions de la psychanalyse en criminologie » (1950), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966,

LACAN. J, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966,

LACAN. J, *Le Séminaire*, *Livre III*, « Les Psychoses » (1955-1956), Paris, Le Seuil, 1981.

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre IV*, « La Relation d'objet », (1956-1957), Paris, Le Seuil, 1994.

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre V*, « Les Formations de l'inconscient » (1957-1958), Paris, Le Seuil, 1998.

LACAN. J, « La jeunesse d'André Gide », *Revue Critique* n°131, (1958), pp. 291-315.

LACAN. J, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir » (1958), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

LACAN. J, *Le triomphe de la religion* (1960), Paris, Le Seuil, 2005.

LACAN. J, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

LACAN. J, *Le Séminaire Livre VII* « L'Ethique de la psychanalyse » (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986.

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre VIII*, « Le transfert » (1960-1961), Paris, Le Seuil, 2001.

LACAN. J, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir » (1961), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

LACAN. J, *Le Séminaire Livre IX* « L'identification » (1961-1962), non publié.

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre X*, « L'Angoisse », (1962-1963), Paris, Le Seuil, 2004.

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XI*, « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse » (1964), Paris, Le Seuil, 1973.

LACAN. J, « Présentation des Mémoires d'un névropathe » (1966), *Autres écrits*, Paris, le Seuil, 2001.

LACAN. J, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » (1957), *Écrits,* Paris, Le Seuil, 1966.

LACAN. J, « Conférence et débat du Collège de médecine à la Salpêtrière », *Cahiers du Collège de médecine*, 1966.

LACAN. J, « Présentation des Mémoires d'un névropathe » (1966), *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001.

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XIV,* « La logique du fantasme » (1966-1967), Paris, Association Lacanienne Internationale, 2004.

LACAN. J, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole » (1967), *Autres écrits,* Paris, Seuil, 2001.

LACAN. J, « Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne », *Cercle d'études psychiatriques H. Ey*, conférence inédite du 10 novembre 1967.

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XV*, « L'Acte psychanalytique » (1967-1968), non publié. : http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-acte-psychanalytique-1967-1968,136

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XVI*, « D'un Autre à l'autre » (1968-1969), Paris, Le Seuil, 2006.

LACAN. J, *Le Séminaire*, *Livre XVII*, « L'envers de la psychanalyse » (1969-1970), Paris, le Seuil, 1991.

LACAN. J, *Le Séminaire Livre XVIII*, « D'un discours qui ne serait pas du semblant » (1970-1971), Paris, Le Seuil, 2007.

LACAN. J, « L'étourdit » (1972), *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001.

LACAN. J, *Le savoir du psychanalyste*, inédit, leçon du 6 janvier 1972.

LACAN. J, « La troisième » *Actes du congrès de l'Ecole Freudienne de Paris*, 31 octobre-3 novembre 1974.

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XX,* « Encore » (1972-1973), Paris, Le Seuil, 1975.

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XXI*, « Les nom dupent errent » (1973-1974), séance du 12 mars 1974, non publié. *www.valas.fr.*

LACAN. J, *Le Séminaire, Livre XXII,* « RSI » (1974-1975), séance du 10 décembre 1974. non publié. *www.valas.fr.*

LACAN. J, *Le Séminaire*, *Livre XXIII,* « Le Sinthome » (1975-1976), Paris, Le Seuil, 2005.

LACAN. J, « Joyce le Symptôme », *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001.

LACOCQUE. A, Collectif, *Guide des nouvelles lectures de la Bible*, Paris, Bayard, 2005.

LAMARRE. J-M, « La personne », *Le Télémaque*, vol. 21, no. 1, 2002, pp. 19-28.

LANOUVELLE. M-J et H, *Les Anges et nous*, Paris, Téqui, 2004.

LAPASSADE. G, *Essai sur la transe*, Paris, Delarge, 1976.

LAPLANCHE. J, PONTALIS. J-B, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.

LAPLANCHE. J, *Problématique, IV : L'inconscient et le ça*, Paris, PUF, 1981.

LARCHET. J-C, *Théologie de la maladie*, Paris, Cerf, 2001.

LAURENS. S, « Analyse du rôle des faux et des pseudos. Le cas d'Achille, diagnostiqué possédé, puis pseudo-possédé, par Pierre Janet », *Revue internationale de psychosociologie* 2003/2, Volume IX, p. 163-177.

LAURENTIN. R. *Un amour extraordinaire, Yvonne-Aimée de Malestroit*, O.E.I.L, 1985.

LEBRUN. J-P, *Les désarrois nouveaux du sujet. Prolongements théorico-cliniques au monde sans limite,* Toulouse, Érès, 2001.

LE BRUN. J, *Le pur amour, de Platon à Lacan*, Paris, Le Seuil, 2002.

LEGUIL. C, « Usages lacaniens de l'ontologie », *La cause du désir* n°81, 2012, pp. 121-129.

LEGUIL. C, « La fabrique du corps féminin, de Lacan à Catherine Millet », *La cause du désir* n°89, 2015, pp. 38-43.

LEGUIL.C, RUSS. J, *La pensée éthique contemporaine*, Paris, PUF, 2020.

LE PRIOL. M, « Jean Chrysostome, un prédicateur téméraire », *Revue La Croix Croire*, Bayard Presse, 18.04.2018, en ligne :
https://croire, consulté le 24.07.2020.

LEIRIS. M, *C'est-à-dire ? ,* Paris, Editions Jean-Michel Place, 1992.

LERUDE. M, « La foi qui guérit, Dr Jean-Martin Charcot, Présentation », in *La revue lacanienne*, 2011/2 (n° 10), p. 29-32.

LEURET. F, *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, Grochard éditeur, 1834.

LEVI-STRAUSS. C, « Le sorcier et sa magie », in *Les Temps Modernes*, Paris, 4e année, n°41, mars 1949, pp. 385-406. Lu sur le site : http://www.histoiredelafolie.fr/psychiatrie-neurologie/le-sorcier-et-sa-magie-par-claude-levi-strauss-1949.

LEVI- STRAUSS. C. « L'efficacité symbolique », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n°1, 1949. pp. 5-27.

LEWIS. I, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971 (traduction française aux PUF en 1977).

LIPPI. S, « Pratique de la structure : le diagnostic différentiel selon l'enseignement de Jacques Lacan », *Cliniques méditerranéennes*, 2014/2 (n° 90), p. 201-216.

LOSSKY. V, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998.

LOUKA. J-M, *De la notion au concept de transfert de Freud à Lacan*, Paris, l'Harmattan, 2008.

LOYOLA. I, *Exercices spirituels* (1548), Paris, Le Seuil, 1982.

LYSY-STEVENS. A, « Transfert et psychose », Nouages ASREEP, Lausanne, le 25 novembre 2006.

LUCIEN, « Life of Apollonius », book III, 38, The Loeb Classical Library, Harvard University Presse, 1989, p. 345.

MAHIEUX et coll, « Le syndrome de Münchhausen, étude de 8 cas à exception neurologique », *Revue neurologique*, 147 (8-9), 1991.

MAÎTRE. J, *Les stigmates de l'hystérique et la peau de son évêque*, Paris, Anthropos, 1993.

MAÎTRE. J, *Une inconnue célèbre. La Madeleine Lebouc de Janet*, Paris, Anthropos, 1993.

MAÎTRE. J, *Mystique et féminité,* Paris, Cerf, 1997.

MALEVAL. J-C, *Folies hystériques et psychoses dissociatives*, Paris, Payot, 1981.

MALEVAL. J-C, *La forclusion du Nom-du-Père*, Paris, Le Seuil, 2000.

MALEVAL. J-C, CREMNITER. D, « Délire psychotique et délirium névrotique. Essai de différenciation structurelle », *Bulletin de psychologie*, t.XL, n°378.

MALEVAL. J-C, *La logique du délire*, PUR, 2011.

MANNONI. O, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Le Seuil, 1969.

MARINELLI. L, « Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften », dans Alain de Mijolla (dir.), *Dictionnaire international de la psychanalyse 1. A/L.*, Paris, Calmann-Lévy, 2002, p. 797.

MARTIN-MATTERA. P, *Théorie et clinique de la création –Perspective psychanalytiques*, Paris, Anthropos-Economica, 2005.

MARTIN-MATTERA. P, « Sublimation ou sinthomation ? Apports et réflexions cliniques sur la création dans la psychose », *Evolution psychiatrique*, 2011 ; 76 (3).

MARTIN-MATTERA. P, « Anticiper la père-version pour inventer une nouvelle perversion ? » in ADAM. J, BERNARD. D, et alii, *Lacan avec Wedekind ; la face cachée d'un masque - Pour une autre lecture de l'adolescence,* PUR, 2019.

MELMAN. C, *L'homme sans gravité - Jouir à tout prix*, Paris, Gallimard, 2005.

METRAL-STIKER. M-O, « Les passions de la passion : du corps abîmé à l'écriture de l'abîme. Variations somatiques et processus créateurs », *Champ psy* 2010/1 (n° 57), p. 65-76.

MICHELET. J, *La sorcière* (1862), Paris, Folio, 2016.

MIJOLLA-MELLOR. S, « Le mal est une mauvaise rencontre », *Topique*, 2005/2 n°91, pp. 7-22.

MILLER. J-A, Séminaire *De la nature des semblants* (1991-1992), (29-01-1992), p. 129.

MILLER. J-A, *Conversation sur le signifiant maître*, Paris, Agalma, 1998.

MILLER. J-A, « Les six paradigmes de la jouissance », *La cause freudienne, n°43*, Paris, oct 1999, p. 3-21.

MILLER. J-A, «Biologie lacanienne et événement de corps». *Revue psychanalytique n°44 de l'ACF*, fev 2000.

MILLER. J-A, « La psychose ordinaire *», La convention d'Antibes*, Agalma, Le Seuil, 1999.

MILLER. J-A, L'orientation lacanienne III, *Un effort de Poésie,* enseignement prononcé dans le cadre du Département de Psychanalyse de Paris VIII, inédit.

MILLER. J-A, « De la surprise à l'énigme », *Le conciliabule d'Angers*, Paris, Agalma, Le Seuil, 2005.

MILLER J-A, « L'inconscient et le corps parlant », *La Cause Du Désir n°88*, 2014, p. 110.

MILNER. M*, Le Diable dans la littérature française, de Cazotte à Baudelaire (1772-1861)*, Paris, Corti, 2007.

MINOIS.G, *Le diable,* Paris, PUF, 1998.

MIVILUDES, « Le satanisme : un risque de dérive sectaire » sur internet.

MONTES de OCCA. M, « La chair et le verbe : la figure de Moise chez Schönberg et Freud », *Revue française de psychanalyse*, vol. vol. 81, no. 2, 2017, pp. 606-620.

MOTTET. G, *Marthe Robin, la stigmatisée de la Drôme. Etude d'une mystique du XXème siècle*, Toulouse, Érès, 1989.

MUCHEMBLED. R, *La sorcière au village*, Paris, Gallimard, Folio, 1991.

MUCHEMBLED. R*, Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers, XVe-XVIIe*, Paris, Desclée, 1993.

MUCHEMBLED. R, *Une histoire du diable XIIe-XXe siècle*, Paris, Le Seuil, 2000.

NATHAN. T, *La folie des autres : Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod, 1986.

NATHAN. T, *Le sperme du Diable* (1988), PUF, Paris, 1995.

NAVEAU. P, *Les psychoses et le lien social*, Paris, Anthropos, 2004.

NEF. F, *La connaissance mystique*, Paris, Editions du Cerf, 2018.

NEHER. A, *Faust et le Maharal de Prague, Le mythe et le réel*, Paris, PUF, 1987.

N' GUYÊN. A, « Se passer du croire à condition de s'en servir », *Champs lacanien* n°8, 2010,

pp. 59-66

NICOLAS. C, *Le démon de l'angoisse*, Paris, Bayard, 1977.

NIEDER. J, *Formicarius*, Augsbourg, 1484.

NYSSE. G, Lettres, III, 17.

OBADIA. L, *La sorcellerie*, Le cavalier bleu, Paris, 2005.

OBADIA. L, *Satan*, Paris, Ellipses, 2016.

OESTERREICH. T, *Les possédés : la possession démoniaque chez les primitifs, dans l'Antiquité, au Moyen-Âge, et dans la civilisation moderne*, Paris, Payot, 1927.

ORIGENE, *Contre Celse*, I, 46.

PADRE PIO, *Lettres* (1911-1968), Paris, Mediaspaul, 2009.

PAISANT. C, *Les catholiques, la psychanalyse et la Bible. Fabrique d'une alliance paradoxale,* Münste*r,* LIT Verlag, 2017.

PALLADE d'HÉLÉNOPOLIS, *Les Moines du désert : Histoire lausiaque*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.

PLATON, *Le banquet*, Paris, Flammarion, collection Le monde de la philosophie, 2007.

PLIYA. J*, Des ténèbres à la lumière*, Paris, Ed Saint Paul, 2002.

POUCHKINE. A, *Boris Godounov* (1831), Paris, Poche, 2018.

QUIGNARD. P, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994.

RAUSKY. F, *Mesmer ou la révolution thérapeutique*. Paris, Payot, 1977.

RIBOT.T, « L'idéal quiétiste », in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1915, p. 440.

ROBERT. M, *D'Œdipe à Moïse. Freud et la conscience juive*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

ROBIANO. P, « Lucien, un témoignage-clé sur Apollonios de Tyane », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, vol. tome lxxvii, no. 2, 2003, pp. 259-273.

ROHEIM. G, *Origine et fonction de la nature* (1943), Paris, Gallimard, 1972.

ROUDINESCO. E. et PLON. M, *Dictionnaire de la psychanalyse*, 3ème ed, Paris, Fayard,

2006.

ROUGET. G, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.

SALIN. D, « Michel de Certeau et la question du langage », *Recherches de Science Religieuse*, vol. tome 104, no. 1, 2016, pp. 33-51.

SALISBURY. J-E, *The Beast within, Animals in the Middle Ages,* New-York, Londres, Routledge, 1994.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Scriptum Super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2, Paris, Lethielleux, 1929 (non traduit).

SAURET. M-J, « Les Hommes aux loups », *Psychanalyse*, vol. n° 2, no. 1, 2005, p. 77

SAUVAGNAT. F, « La systématisation paranoïaque en question » in HULAK. F, Pensée psychotique et création de systèmes, Paris, Eres « Hors collection », 2003, pp. 141-175.

SCHNEIDER. M, « Le psychanalyste appliqué », *Revue française de psychanalyse* 2010/2 (Vol. 74), p. 339-350.

SCHREBER. D-P, *Mémoires d'un névropathe* (1903), Paris, Le Seuil, 1985.

SEGLAS. J, *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses : (Salpêtrière, 1887-1894),* disponible sur le site gallica. bnf sur le lien suivant : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76631s/f306.image.texteImage, consulté le 17 mai 2017.

SESBOUE. B, *Croire*, Paris, Droguet et Ardant, 1999.

SKRIABINE. P, « Introduction à la clinique borroméenne de RSI au sinthome », Section clinique PIDF, 7 décembre 2011.

SKRIABINE. P, « La psychose ordinaire du point de vue borroméen », *Revue Quarto* 94-95, Bruxelles, 2009.

SOLLERS. C, « Champ lacanien », *Champ lacanien*, n° 1, 2004, pp. 9-23.

SPANOS. N-P, *Multiple Identities and False Memories: A Sociocognitive Perspective*. Washington: American Psychological Association, 1996.

STEVENS. A, « Monosymptôme et psychoses ordinaires », *Retour sur la psychose ordinaire, revue Quarto 94-95*, janv 2009, p. 61-64.

STEVENS. A, BRIOLE.G, HOLVOET.D, *Agrafes et inventions dans la psychose ordinaire*, Montréal, Le Pont Freudien, 2018.

TELLENBACH. H, *La mélancolie* (1961), Paris, PUF, 1985.

TERESTCHENKO. M, « La querelle sur le pur amour au XVIIe siècle entre Fénelon et Bossuet », *Revue du MAUSS*, 2008/2 (n° 32), p. 173-184.

TERTULLIEN, *De fuga*, 2, (PL, 2, 125-127).

THURSTON. H, *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Gallimard, Paris, 1961.

TILLICH. P, « Le démonique », in *La dimension religieuse de la culture* (1920), Paris, Cerf, 1990.

TILLICH. P, *Théologie de la culture, Religion et société moderne*, Paris, Denoël, 1968.

TONQUEDEC. J, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1938.

TROGER. V. « Le Désenchantement du monde », Véronique Bedin éd., *Philosophies et pensées de notre temps.* Editions Sciences Humaines, 2011.

URTUBEY. L, *Freud et le diable*, Paris, PUF, 1983.

VALAS. P, « Passe et mystique : un étrange voisinage ? », *Champ Lacanien*, vol. 4, n°2, 2006, pp. 195-205.

VASSE. D, *La souffrance sans jouissance ou le martyre de l'amour*, Paris, Seuil, 2008.

VERGOTE. A, « Charmes divins et déguisements diaboliques », *dans Explorations de l'espace théologique,* Leuven, Leuven University Press, 1990, pp. 317-323.

VERGOTE. A, « Exorcismes et prières de délivrance. Point de vue de la psychologie religieuse », *La Maison-Dieu* 183/184*,* 1990, pp. 123-137.

VERGOTE. A, « Anthropologie du diable : l'homme séduit en proie aux puissances ténébreuses »*,* in *Figures du démoniaque, hier et aujourd'hui,* Bruxelles, 1992, pp. 83-110.

VERNANT. J-P*, La mort dans les yeux, figure de l'Autre dans la Grèce ancienne*, Paris, Poche, 2011.

VORUZ.V, « A qui appartient le corps des femmes ? », *La cause du désir* n°89, 2015, pp. 44-49.

VORUZ. V, « L'insurrection du symptôme », *La cause du désir* n°105, 2020, pp. 55-60.

VOVELLE. M, *L'heure du grand passage, chronique de la mort*, Gallimard, 1993.

VOVELLE. M, *Mourir Autrefois*, Gallimard, 1974.

WACHBERGER. H, « L'énigme dans la clinique et son histoire, Du phénomène élémentaire à l'expérience énigmatique », *La Cause Freudienne* n°23, février 1993.

WENIN. A, « Homme et femme en genèse. Des différences fondatrices ? », *Études* 2014/7 (juillet-août), p. 63-72.

WENIN. A, *Dieu, le diable et les idoles*, *Esquisses de théologie biblique,* Paris, Le Cerf, 2015.

WENIN. A, « De l'idole au diable, ou « en finir avec le serpent ? » Ouvrage collectif sous la direction de BOURGINE. B, FAMERÉE. J, SCOLAS. P (éds), *En finir avec le Diable ? Les enjeux d'une figure emblématique du mal* (Intellection 29), Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2017, p. 91-110.

WIER. J, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables* (1568), Paris, Hachette BNF, 2012.

ZENONI. A, « L'Autre pratique clinique, psychanalyse et institution thérapeutique », *Quarto n°98*, Janvier 2011.

ZENONI. A, *L'Autre pratique clinique*, Toulouse, Érès, 2014.

Collectif Irma, *La convention d'Antibes, La psychose ordinaire*, Paris, Agalma-Seuil, 1999.

ZIMRA. G, « Femmes, théâtre du diable et du bon Dieu », in *L'esprit du temps, Topique*, 2008/4 n°105, pp. 77-89.

Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, t I, 1906-1908, Paris, Gallimard, 1976, pp. 136-137.

Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, t II, 1908-1910, Paris, Gallimard, 1978, pp.121-127.

INTRODUCTION 9

I- LES ORIGINES DU PARADIGME DE POSSESSION DANS LES SCIENCES HUMAINES 17

1- LES ELEMENTS HISTORIQUES 19
A- DANS L'ANTIQUITE, LA DESCRIPTION DU PREMIER CAS DE POSSESSION. 19
B- LA SORCELLERIE : PERIODE DU XVE AU XVIIE SIECLE. 22
La chasse aux sorcières en Europe. 22
L'hypothèse de travail de Muchembled 23
Déroulement du procès d'inquisition. 27
Pourquoi la femme ? 28
La fin des persécutions 29
C- UN EPISODE FAMEUX DE L'HISTOIRE, LA POSSESSION DE LOUDUN. 32
La genèse de la crise de possession à Loudun 33
La possession comme nouveau langage 34
2- DONNEES ETHNOGRAPHIQUES 41
A- RITUELS ET POSSESSION EN HIMALAYA. 43
Illustration : le cas Lalchand. 45
B- RITUEL ET POSSESSION EN CHINE 49
C- LA TRANSE DANS LE RITE DE POSSESSION ET DANS L'EXORCISME 51
D- DIFFERENCES ENTRE POSSESSION ET CHAMANISME 53
Adorcisme et exorcisme 53
Extase et transe 54
Instase, enstase et extase 54
Une dimension sociale de la possession 56
E- LA SORCELLERIE DANS LE BOCAGE NORMAND DANS LES ANNEES SOIXANTE-DIX 58
La possession pour tous ? 58
Une causalité du malheur 58
L'annonciateur 59
La sorcellerie comme acte de langage 59
La sorcellerie, un discours 61
L'échec du désorcelage 64
Une dynamique dans le discours 65
3- DONNEES ETHNOPSYCHIATRIQUES 67
A- LA FOLIE DES AUTRES : TRAITE D'ETHNOPSYCHIATRIE CLINIQUE DE TOBIE NATHAN 69
Le chamanisme, adréaction ou abréaction ? 69
La cure chamanistique comme analogue de la cure analytique ? 71
La possession dans un abord ethnopsychiatrique 72
Le démon comme être culturel 73
Possession maladie et possession comme usage thérapeutique, 75
Une illustration : le rite dionysiaque dans la Grèce Antique 75
4- LES DONNEES PSYCHIATRIQUES 81
A- L'EVOLUTION DU PARADIGME DE POSSESSION DU XVE AU XVIIIE SIECLE. 83
B- UNE PERIODE CHARNIERE, LE XIXE SIECLE. 86
François Leuret 86
Jean-Etienne Esquirol (1772-1840) 88
Richard Krafft- Ebing (1840-1902) 89
C- PERIODE CONTEMPORAINE. 91
Jules Séglas (1856-1939) 91
Pierre Janet (1859-1947) 93
D- L'APRES SECONDE GUERRE MONDIALE, LE DSM 100
Du diagnostic de personnalité multiple au trouble dissociatif de l'identité. 100

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

II- VUES KALEIDOSCOPIQUES SUR LE DIABLE 107

1- UNE HISTOIRE DU DIABLE, DU XIIE AU XXE SIECLE. 109
A- LE DIABLE DU MOYEN-ÂGE, DU XIIE AU XVE SIECLE 111
B- LA NUIT DU SABBAT, XVIE ET XVIIE SIECLES 115
C- DANS L'EUROPE DES LUMIERES, LE CREPUSCULE DU DIABLE 116
D- LE DEMON INTERIEUR, XIXE-XXE SIECLE 120
E- LE PLAISIR OU LA TERREUR, DEMONS DE LA FIN DU DEUXIEME MILLENAIRE 122
2- LE DIABLE DANS LA LITTERATURE 127
A- LE GOLEM DE PRAGUE 129
B- LE DIABLE AMOUREUX DE CAZOTTE. 133
C- FAUST DE JOHANN WOLFGANG VON GOETHE (1749-1832) 137
Les racines du mythe 137
Résumé du Faust de Goethe. 138
Un parallèle entre le Faust de Goethe et le livre de Job 142
D- LES DIABOLIQUES DE JULES BARBEY D'AUREVILLY (1808-1889). 146
Le Bonheur est dans le Crime 148
« L'enfer, c'est le ciel en creux » 150
3- DANS LE CINEMA 153
A- LE DIBBOUK, REALISE PAR MICHAL WASZYNSKI (1937) 153
B- L'EXORCISTE, REALISE PAR WILLIAM FRIEDKIN (1973) 157
C- L'ILE, REALISE PAR PAVEL LOUGUINE (2006) 161
4- DANS LA BIBLE. 167
A- DANS L'ANCIEN TESTAMENT 169
Genèse 2 et 3 169
Job 1 169
B- DANS LE NOUVEAU TESTAMENT 172
Marc 173
5- *IN FINE*, UNE FACETTE SUBVERSIVE DU DIABOLIQUE : LA MYSTIQUE 175
A- LE CONCEPT DE MYSTIQUE 177
B- LE DECLIN DE LA MYSTIQUE 182

III- THEOLOGIE CHRETIENNE ET POSSESSION 189

1- LES ECRITS BIBLIQUES SUR LE THEME DE LA POSSESSION 195
A- PSYCHANALYSE ET EXEGESE, UNE ALLIANCE POSSIBLE ? 197
La psychanalyse appliquée en question 199
B- LA GENESE CHAPITRE 2, LA FAUTE ORIGINELLE 203
La figure du serpent dans la Genèse 204
Un ordre divin, versets 15 à 17... 204
... Qui mène au désir. 205
L'arbre du connaître bien et mal 207
Ish et Isha 208
Un parallèle, *Le Banquet* de Platon 209
Le serpent, le plus rusé de tous les animaux 210
De l'Autre à l'otre 212
De la convoitise 214
De la responsabilité subjective 216
Les conséquences du péché originel 217
Une parenthèse, des précautions épistémologiques 218
Les conséquences du péché originel, 220
Les idées essentielles : l'otrification, une figure du serpent et libre arbitre 222
C- LE LIVRE DE JOB 224
Le plan du livre 224
D- LE POSSEDE DE GERASA : ÉVANGILE DE MARC, 5, 1-20. 227

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

2- LA DEMONOLOGIE **235**
A- UNE DEMONOLOGIE INITIALE, D'IGNACE A IRENEE 235
Expulser les démons au Nom de Jésus 236
La notion de charisme 236
La succession apostolique 237
B- LA PATRISTIQUE AFRICAINE : TERTULLIEN ET ORIGENE 238
C- L'APPROCHE DE SAINT THOMAS D'AQUIN 240
Le diable ne peut pas forcer notre volonté directement 240
Le péché est parfois l'occasion d'un plus grand bien, 241
La démonologie thomasienne en regard avec notre hypothèse de travail 241
D- LES POINTS DE REPERES DEMONOLOGIQUES POUR COMPRENDRE LA CLINIQUE DE LA POSSESSION 242
3-ÉVOLUTION HISTORIQUE DE L'EXORCISME DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE, DU PREMIER SIECLE A NOS JOURS **245**
A- PENDANT LA VIE DU CHRIST ET DES APOTRES 245
B- AU COURS DES TROIS PREMIERS SIECLES 245
C- DU IIIE AU VI^{E} SIECLE 245
D- DU VI^{E} AU XIIE SIECLE 246
E- DU XIIE AU XVE SIECLE 246
F- DU XVIE AU XVIIE SIECLE 247
G- DU XVIIIE SIECLE A NOS JOURS 247
4- L'EXORCISME AUJOURD'HUI DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE **249**
A- LE CONSTAT 251
B- QUELS AJUSTEMENTS AU SEIN DE L'ÉGLISE FACE A L'AMPLEUR DU PHENOMENE ? 253
C- DISCOURS SUR LE DIABLE 254
Approche catholique 254
- Le Pape François, chef de l'Église catholique : une vision expérientielle et concrète du diable 254
- Joseph Ratzinger- Pape Benoît XVI : le diable comme figure philosophique et métaphysique 256
- Le Père Joseph de Tonquédec, exorciste officiel du diocèse de Paris entre 1924 et 1962. 257
- L'avis du Supérieur Général de l'Ordre des Jésuites, Arturo Sosa Abascal. 258

Approche protestante : Paul Tillich et le démonique 260
D- CONCRETEMENT, LA POSSESSION DEMONIAQUE AUJOURD'HUI 262
Les différentes emprises démoniaques 263
Les critères de discernement 270
- « Poser si besoin un diagnostic différentiel avec des troubles psychiatriques. » 271
- « Prendre en compte les dispositions culturelles de la personne. » 271
- « Ne pas partir des portes d'entrée, mais des signes. » 271
- « Poser les bonnes questions pour comprendre. » 272
- « Connaître quelques signes que l'on peut rencontrer. » 272
- Chercher les portes d'entrée 273

Les outils pastoraux à disposition dans la lutte contre le démon 274

IV- LA POSSESSION DEMONIAQUE SOUS L'ANGLE PSYCHANALYTIQUE 277

1- LE DIABOLIQUE DANS LA METAPSYCHOLOGIE FREUDIENNE **279**
A- EN PREAMBULE, *LA FOI QUI GUERIT* DE JM CHARCOT 281
B- LE DIABLE COMME METAPHORE DE L'INCONSCIENT 283
La contre-volonté 283
Les pulsions libidinales refoulées 285
La pulsion de mort 287
C- LE DIABLE COMME AVATAR DU PERE 289
Totem et Tabou (1913) 289
Le totem 289

Le tabou 290
« Une névrose démoniaque au XVIIe siècle » (1923) 292
Le motif du pacte avec le diable 294
Le diable comme substitut du père 295
La série des pères : le père, le diable, les Saints Pères 296
D- RESUME DE LA PSYCHANALYSE FREUDIENNE APPLIQUEE AU DIABLE 298
2- MYSTIQUE, POSSESSION ET CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE LACANIENNE 299
A- PAULINE LAIR LAMOTTE (1853-1918), LE BOUC EMISSAIRE DE DIEU. 301
Une nosographie psychiatrique peu pertinente 309
S'inscrire dans un discours 310
La mystique comme solution 311
Une orientation 312
B- PERE JEAN- JOSEPH SURIN (1600-1665) 313
L'Exorcisme par l'amour 313
Guérir le langage 314
Pour Surin, du mysticisme à la possession … et retour 314
Pour Jeanne des Anges, le chemin inverse 315
La possession comme envers de la mystique ? 315
Le diable comme l'Un du rapport sexuel 316
Le transfert en question 316
C- PATRICIA, RESCAPEE DES RITES SATANIQUES 318
Nomination 321
Question de corps, question de l'Autre 322
Restauration du lien social 324
Possédée et mystique, un nouage sinthomatique ? 325
D- CECILE ET SON MAUVAIS LOCATAIRE 328
L'Autre méchant 331
D'un Autre à l'autre 332
L'écorce joui(e ou t) 333
Possédée mais pas démoniaque 334
Porter témoignage 335
E- ANGELINA, VOYANTE ET STIGMATISEE AU XXIE SIECLE 336
Une messagère 338
De la souffrance de la vie à l'extase 340
Un prix à payer, celui des stigmates 341
Questions multiples et apories 342
Les stigmates, quel statut ? 342
Un symptôme hystérique ? 344
Un phénomène psychosomatique ? 346
Les pathologies factices 349
- Les pathomimies 349
- Le Syndrome de Münchhausen 350
- Le Syndrome de Lasthénie de Ferjol 351

Le mariage du ciel et de l'enfer 354
Et finalement, sur terre… 355
F- LEA 357
Une itération sans fin de l'inceste 363
L'invasion de l'objet regard 364
Une réponse, la possession comme monosymptôme ? 364
Le transfert à l'exorciste en question 365
G- LA VOI(E/X) DE L'EXORCISTE 368
Entretiens 368
Le père X, à l'île Maurice 368
Le père N, exorciste diocèse de X en France. 370

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Le père J 372
Transfert et « contre-transfert » 374
Le transfert à l'exorciste 374
Le « contre-transfert » de l'exorciste 375
3- UNE METAPSYCHOLOGIE DE LA POSSESSION DANS LA MODERNITE 381
A- LA POSSESSION DEMONIAQUE COMME ENVERS DE LA MYSTIQUE 383
Dans le nœud borroméen, la possession, un nouage particulier ? 383
L'articulation du corps, de la jouissance et du symptôme 383
Le corps dans RSI 383
Le corps dans le Réel 384
Le corps dans l'imaginaire. 385
Le corps dans le symbolique 386
L'articulation du corps et de la jouissance 390
Le corps vivant 390
La jouissance dans l'œuvre de Lacan 391
La jouissance mystique comme traitement 397
L'Autre jouissance 397
De la structure 398
De la jouissance de l'Autre 399
Topologie lacanienne 401
De la bande de Möbius 401
Corps et jouissance dans le nœud borroméen 403
B- LA POSSESSION DANS LE LIEN SOCIAL CONTEMPORAIN 406
Déclin ou mutation de la fonction paternelle ? 407
L'évolution des discours dans le lien social et ses conséquences 410
Le discours du maître 412
Le discours capitaliste 413
Le discours universitaire 414
Le discours de la science 415
Le discours de l'hystérique 415
De la ségrégation 417
Croire au diable au XXe siècle ? 419
Le modelage de la croyance par la modernité 420
Un retour du religieux ? 421
En résumé, 425

CONCLUSION 429

ANNEXES 434

ANNEXE N°1 435
DOCUMENT D'INFORMATION 435
LA POSSESSION DEMONIAQUE AUJOURD'HUI. 435
ANNEXE 2 439
DECLARATION ECRITE DE CONSENTEMENT POUR LA PARTICIPATION A UNE ETUDE 439

BIBLIOGRAPHIE 441

INDEX DES CONCEPTS 467

INDEX DES NOMS PROPRES 471

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Index des concepts

A

Amour · 12, 35, 39, 48, 107, 127, 133, 135, 144, 149, 150, 155, 156, 163, 174, 181, 182, 183, 186, 199, 209, 214, 216, 217, 259, 295, 301, 304, 306, 307, 313, 314, 316, 321, 324, 338, 345, 366, 367, 401, 418, 425, 432, 441, 448, 453, 454, 459, 464
Annonciateur · 59, 61, 77, 79, 232, 262, 420, 461
Automatisme · 93, 97, 287
Autre (de la loi) · 24
Autre (Grand) · 212, 374, 408
Autre (incomplétude) · 430
Autre (inconsistance) · 408
Autre (inexistence) · 430
Autre (jouisseur) · 87
Autre (mauvais) · 207, 321, 322, 363, 404

C

Castration · 213, 215, 216, 241, 296, 323, 400, 407, 418, 422, 430
Chaîne signifiante · 347, 369, 376, 404
Corps · 9, 27, 29, 35, 36, 37, 39, 43, 44, 49, 55, 59, 67, 71, 72, 73, 74, 78, 91, 92, 93, 95, 100, 101, 105, 113, 116, 121, 130, 135, 137, 140, 149, 150, 155, 158, 159, 161, 162, 163, 174, 178, 179, 180, 184, 186, 196, 206, 210, 212, 213, 214, 215, 218, 220, 221, 222, 223, 240, 242, 243, 264, 266, 270, 281, 282, 283, 292, 295, 297, 305, 307, 309, 310, 311, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 329, 332, 333, 334, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 353, 355, 361, 363, 366, 375, 376, 377, 379, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 395, 397, 399, 401, 403, 406, 408, 409, 410, 412, 414, 415, 420, 441, 443, 444, 446, 450, 451, 454, 455, 456, 459, 464, 465
Croire · 15, 45, 84, 169, 190, 257, 293, 304, 319, 321, 341, 419, 420, 422, 423, 424, 430, 441, 445, 454, 456
Croyance · 9, 14, 63, 67, 70, 73, 79, 87, 102, 111, 113, 116, 120, 133, 185, 242, 257, 279, 286, 406, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 441, 465, 476

D

Débranchement · 365
Déclenchement · 74, 77, 321, 322, 363, 365
Délire · 83, 84, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 154, 287, 304, 309, 363, 422, 455
Démoniaque · 6, 9, 12, 13, 21, 25, 32, 41, 49, 52, 57, 58, 59, 65, 76, 77, 84, 91, 92, 100, 105, 107, 116, 117, 120, 121, 122, 124, 127, 132, 134, 135, 145, 153, 156, 157, 158, 176, 177, 181, 185, 186, 189, 228, 241, 249, 253, 259, 262, 263, 264, 270, 271, 272, 277, 279, 284, 285, 287, 288, 292, 296, 298, 309, 314, 326, 334, 335, 338, 342, 370, 373, 381, 383, 393, 401, 406, 407, 409, 416, 417, 425, 426, 430, 435, 436, 439, 440, 443, 444, 448, 449, 451, 457, 459, 463, 464, 465, 476
Démonique · 190, 253, 260, 261, 264, 276, 459, 463
Démonologie · 5, 13, 28, 29, 38, 104, 189, 235, 239, 240, 241, 244, 443, 462, 463
Démons · 5, 9, 11, 20, 22, 25, 27, 30, 35, 37, 39, 40, 56, 67, 83, 91, 95, 107, 111, 112, 113, 122, 123, 158, 167, 172, 183, 186, 189, 195, 196, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 246, 254, 255, 256, 257, 258, 266, 268, 276, 290, 291, 295, 299, 311, 312, 313, 314, 318, 319, 325, 326, 329, 330, 332, 334, 361, 371, 416, 429, 443, 449, 462, 463
Déni · 63, 127, 215, 399

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Désir · 12, 15, 35, 57, 65, 127, 133, 134, 135, 136, 141, 143, 144, 145, 147, 150, 154, 175, 176, 177, 178, 180, 183, 192, 197, 201, 205, 206, 208, 212, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 222, 283, 292, 294, 295, 307, 324, 328, 345, 346, 347, 350, 366, 367, 372, 378, 384, 386, 391, 393, 394, 396, 404, 405, 407, 408, 410, 411, 415, 416, 423, 425, 426, 430, 432, 443, 450, 451, 452, 454, 459, 462
Diable · 3, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 21, 22, 24, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 49, 67, 73, 76, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 148, 150, 151, 155, 157, 158, 159, 165, 167, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 181, 186, 189, 190, 195, 196, 198, 203, 204, 206, 207, 210, 222, 225, 229, 230, 232, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 251, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 262, 265, 266, 268, 272, 273, 276, 277, 279, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 307, 313, 314, 315, 316, 317, 321, 326, 332, 354, 364, 372, 376, 377, 378, 379, 397, 406, 409, 410, 419, 420, 423, 424, 425, 429, 430, 435, 436, 443, 445, 449, 456, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465
Dieu · 24, 73, 75, 76, 111, 140, 144, 212, 213, 292, 419, 426
Discours · 9, 11, 13, 15, 17, 34, 44, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 70, 84, 112, 114, 118, 124, 130, 177, 178, 179, 180, 182, 185, 186, 189, 193, 212, 226, 236, 242, 247, 249, 253, 254, 257, 258, 261, 276, 277, 305, 307, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 318, 331, 333, 343, 344, 348, 351, 352, 354, 364, 369, 372, 376, 385, 388, 392, 395, 405, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 422, 423, 425, 429, 431, 432, 437, 447, 448, 450, 452, 453, 460, 461, 464, 465

E

Eglise · 57, 189, 220, 235, 238, 246, 255, 259, 263, 270, 273, 309, 407, 435, 436
Enigme · 17, 122, 324, 334, 348, 356, 400, 456, 460
Exorcisme · 5, 6, 9, 13, 15, 19, 20, 39, 44, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 60, 79, 93, 97, 104, 105, 155, 156, 158, 190, 196, 230, 235, 236, 237, 240, 243, 244, 245, 247, 249, 251, 253, 265, 266, 274, 297, 299, 313, 314, 315, 316, 325, 326, 329, 368, 370, 371, 372, 375, 389, 406, 410, 416, 424, 435, 436, 443, 445, 461, 463, 476
Exorciste · 5, 6, 9, 12, 13, 15, 35, 38, 51, 52, 56, 64, 77, 96, 98, 157, 159, 163, 179, 190, 237, 243, 244, 246, 251, 253, 254, 257, 258, 269, 271, 277, 282, 297, 299, 313, 314, 328, 334, 357, 361, 363, 365, 368, 369, 370, 371, 374, 375, 376, 377, 389, 435, 437, 441, 443, 462, 463, 464
Extase · 54, 55, 177, 298, 305, 307, 308, 311, 337, 339, 340, 341, 430, 444, 450, 461, 464

F

Fantasme · 114, 135, 212, 287, 294, 303, 321, 323, 324, 348, 353, 383, 390, 391, 394, 408, 431, 452
Foi · 6, 13, 27, 114, 121, 130, 170, 174, 175, 185, 225, 230, 231, 232, 236, 237, 241, 257, 268, 270, 272, 279, 281, 282, 296, 309, 325, 357, 371, 376, 409, 424, 426, 431, 435, 445, 450, 454, 463
Fonction paternelle · 10, 13, 15, 31, 277, 298, 406, 407, 408, 410, 417, 425, 465, 476

I

Imaginaire · 10, 11, 17, 36, 105, 107, 109, 116, 118, 120, 122, 124, 133, 135, 181, 186, 240, 242, 243, 311, 316, 323, 327, 344, 345, 351, 355, 374, 375, 376, 384, 385, 386, 390, 391, 392, 393, 394, 399, 403, 404, 409, 431, 444, 465

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

Inceste · 159, 219, 289, 319, 321, 324, 330, 334, 357, 358, 363, 464
Inconscient · 6, 10, 13, 14, 29, 44, 69, 73, 117, 121, 127, 130, 134, 177, 192, 199, 200, 201, 218, 219, 241, 275, 277, 282, 283, 284, 285, 287, 292, 298, 344, 345, 353, 376, 383, 402, 404, 407, 408, 411, 423, 424, 425, 429, 442, 451, 452, 453, 456, 463
Interprétation · 13, 14, 47, 58, 59, 85, 96, 98, 130, 131, 159, 163, 169, 172, 197, 198, 202, 204, 206, 213, 222, 262, 281, 292

J

Jouissance (Autre) · 391, 398
Jouissance (de l'Autre) · 318, 321, 323, 324, 366, 378, 398, 399, 400, 401, 404, 465, 476
Jouissance (radicalement Autre) · 381, 399, 400, 401, 432, 476

L

Lien social · 6, 13, 15, 30, 57, 79, 277, 291, 310, 321, 324, 326, 343, 345, 348, 365, 381, 388, 403, 406, 408, 410, 411, 412, 414, 418, 419, 421, 429, 444, 456, 464, 465, 476

M

Malaise · 15, 159, 322, 414, 429
Métabole · 285, 298
Métaphore · 6, 11, 13, 73, 112, 214, 218, 277, 283, 284, 285, 298, 347, 355, 363, 393, 407, 419, 463
Métonymie · 284
Modernité · 6, 23, 24, 107, 156, 184, 298, 346, 364, 381, 419, 420, 421, 436, 437, 441, 446, 451, 464, 465, 476
Mystique · 5, 6, 11, 13, 14, 37, 39, 57, 75, 99, 121, 164, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 218, 219, 241, 259, 261, 279, 285, 298, 301, 302, 305, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 325, 326, 327, 338, 341, 342, 343, 344, 352, 353, 354, 355, 381, 383, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 408, 421, 426, 429, 430, 432, 436, 444, 445, 449, 456, 459, 462, 464, 465, 476

N

Névrose · 13, 57, 76, 77, 132, 200, 285, 288, 292, 296, 345, 366, 398, 399, 401, 406, 407, 409, 417, 423, 444, 445, 448, 463, 476
Nœud borroméen · 327, 367, 383, 384, 399, 403, 404, 429, 465
Nom-du-Père · 213, 291, 310, 318, 323, 327, 331, 334, 335, 345, 346, 356, 378, 393, 403, 407, 408, 417, 419, 429, 455
Nomination · 319, 321, 322, 324, 325, 326, 333, 334, 364, 377, 378, 379, 404, 429

O

Objet *a* · 208, 212, 222, 324, 326, 327, 347, 366, 386, 391, 394, 395, 396, 400, 404, 409, 411, 416, 429

Œ

Œdipe · 197, 213, 403, 418, 419, 426, 457

P

Père · 6, 24, 39, 190, 235, 238, 254, 255, 256, 257, 258, 276, 313, 328, 329, 330, 332, 334, 361, 370, 372, 393, 463, 464
Phénomène élémentaire · 334, 356, 460
Position (démoniaque) · 176, 241, 335, 401, 426, 429, 476
Position (mystique) · 37, 176, 241, 313, 315, 326, 327, 342, 381, 401, 405, 426, 429, 432, 476
Possédé · 5, 11, 12, 14, 15, 19, 32, 43, 45, 46, 48, 49, 51, 55, 56, 67, 72, 73, 75, 78, 84, 90, 94, 95, 97, 98, 99, 131, 163, 174, 180, 184, 195, 196, 202, 216, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 237, 243, 247, 297, 312, 315, 365, 374, 377, 378, 379,

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

381, 389, 401, 402, 404, 406, 416, 419, 420, 425, 429, 430, 449, 453, 462, 476
Prêtre · 9, 13, 15, 24, 32, 35, 38, 39, 49, 52, 56, 59, 64, 77, 78, 79, 93, 96, 98, 158, 237, 253, 258, 271, 274, 299, 304, 310, 312, 320, 322, 330, 333, 337, 360, 361, 367, 368, 369, 370, 374, 375, 376, 377, 407, 435, 437
Psychose · 124, 309, 327, 334, 364, 365, 366, 371, 378, 393, 398, 399, 400, 401, 403, 412, 418, 425, 430, 442, 445, 448, 451, 454, 455, 456, 458, 460, 476
Pulsion · 169, 171, 205, 212, 213, 214, 261, 275, 277, 286, 287, 288, 333, 334, 383, 384, 386, 393, 395, 396, 430, 447, 463

R

Réel · 11, 17, 35, 36, 59, 62, 63, 129, 131, 135, 165, 178, 196, 201, 210, 256, 297, 298, 308, 312, 321, 322, 323, 324, 332, 333, 334, 335, 363, 365, 366, 369, 373, 374, 375, 378, 385, 386, 389, 390, 391, 394, 399, 400, 403, 404, 409, 411, 420, 425, 456

S

Satan · 9, 12, 30, 76, 96, 107, 112, 113, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 131, 138, 142, 167, 169, 171, 172, 173, 186, 195, 225, 226, 237, 240, 245, 246, 256, 257, 273, 276, 293, 295, 298, 322, 331, 332, 333, 376, 419, 457
Schizophrénie · 102, 309, 370
Signifiant · 9, 13, 17, 35, 36, 49, 74, 107, 145, 159, 164, 178, 204, 205, 310, 321, 322, 323, 326, 327, 331, 333, 335, 345, 346, 347, 348, 364, 376, 378, 379, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 398, 400, 403, 404, 406, 407, 408, 411, 414, 423, 424, 429, 432, 441, 455
Sinthome · 312, 327, 384, 402, 403, 404, 447, 458
Société · 9, 15, 17, 18, 21, 23, 29, 32, 34, 39, 41, 48, 57, 67, 69, 71, 74, 79, 81, 94, 105, 112, 116, 117, 120, 122, 124, 136, 147, 155, 156, 159, 176, 184, 186, 191, 247, 290, 291, 310, 381, 396, 407, 410, 412, 413, 416, 417, 420, 424, 429, 437, 459
Sorcier · 28, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 70, 454
Sorcière · 21, 22, 24, 29, 45, 46, 455, 456
Sujet (de l'inconscient) · 219
Sujet (de la jouissance) · 392
Suppléance · 311, 312, 326, 327, 367, 378, 402, 403, 442, 443
Symbolique · 24, 61, 62, 70, 71, 87, 118, 135, 159, 165, 190, 205, 210, 291, 298, 310, 320, 321, 322, 323, 327, 333, 334, 335, 344, 346, 348, 374, 375, 378, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 403, 404, 408, 409, 425, 444, 454, 465
Symptôme · 55, 57, 64, 67, 72, 76, 98, 131, 155, 163, 242, 309, 344, 345, 346, 348, 363, 364, 365, 379, 383, 387, 404, 415, 416, 418, 459, 464, 465

T

Topologie · 176, 241, 288, 312, 316, 352, 402, 426, 429, 476
Transfert · 44, 60, 71, 277, 282, 297, 306, 312, 316, 365, 366, 367, 369, 373, 374, 375, 387, 448, 452, 454, 464

U

Urvater · 292, 316

Index des noms propres

A

ABBA ISAIE · 220, 441
ABECASSIS, A. · 208, 447
ABELHAUSER, A. · 150, 159, 349, 350, 353, 409, 439, 441
ALLOUCH, J. · 192, 193, 214, 366, 367, 441
AMORTH, G. · 167, 239, 244, 245, 441
ANZIEU, D. · 74, 441
ARENES, J. · 120, 177, 181, 182, 184, 185, 197, 198, 202, 259, 419, 420, 439, 441
ARPIN, D. · 441
ASHER, R. · 350, 442
ASSOUN, P-L. · 134, 442
AUGUSTIN · 221, 442
AUSTIN, J. · 61, 442
AVDELIDI, D. · 442

B

BALMARY, M. · 198, 205, 209, 213, 215, 442
BARBEY d'AUREVILLY, J. · 146, 148, 150, 352, 442
BARROS GEWEHR, R. · 442
BARTOCCI, G. · 442
BASTIDE, R. · 55, 442
BEAUCHAMP, P. · 215, 216, 223, 442, 443
BELLE, L. · 443
BELLOT, M. · 443
BENITEZ, J. · 259, 443
BERNARD MOREL, D. · 129, 443
BERNHEIM, H. · 443
BERTHIER, P. · 147, 443
BERTI, D. · 43, 443
BESSON, J. · 104, 443
BIAGI-CHAI, F. · 327, 442, 443
BINSWANGER, L. · 443
BONNANT, M. · 443
BONNINGUE, C. · 409, 444
BORRAS, L. · 93, 100, 101, 102, 444
BOSSY, T. · 17, 444
BOUDARD, A. · 169, 204, 444
BOURLET, M. · 75, 76, 444
BRANDT, P-Y. · 93, 100, 101, 102, 230, 443, 444
BREMAUD, N. · 393, 444
BREUER, J. · 282, 387, 443, 447
BRIATTE, F. · 17, 444
BROHM, J-M. · 41, 443
BROUSSE, M-H. · 443
BRUNO, B. · 432, 444

C

CAILLOIS, R. · 109, 424, 444
CARMONA, M. · 39, 444
CASTEL, P-H. · 444
CAUSSE, J-D. · 178, 180, 444
CAZOTTE, J. · 133, 206, 444
CERTEAU, M. · 32, 57, 164, 177, 178, 179, 180, 184, 186, 296, 313, 314, 406, 410, 444, 445
CHARCOT, J-M. · 279, 391, 445
CHAVE-MAHIR, F. · 196, 445
CHLYEH, A. · 50, 445
CHRISTIEN-PROUËT, C. · 415, 445
CHRYSOSTOME, J. · 220, 445
CLEMENT, C. · 79, 445
COCHENNEC, Y. · 445
COGNET, L. · 118, 181, 184, 445
COTTI, P. · 445

D

DELAPORTE, A. · 147, 446
DELMONTE, R. · 102, 446
DELTOMBE, H. · 291, 408, 446
DENIS, P. · 446
DESCARTES, R. · 117, 446
DEVEREUX, G. · 56, 71, 446
DI CIACCIA, A. · 412, 445
DIEULAFOY, G. · 349, 446
DOLTO, F. · 197, 446

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

DONARD, V. · 446
DOR, J. · 401, 402, 446
DOUCET, C. · 348, 441, 446
DOUVILLE, O. · 199, 446
DURING, G. · 54, 447

E

EISENBERG, J. · 208, 447
ELIAS, N. · 109, 447
ELIGI, A. · 442
ESQUIROL, J-E. · 88, 447

F

FARIAS, M. · 102, 446
FAVRET-SAADA, J. · 57, 77, 262, 447
FOSSGARD GRONTOFT, S. · 447
FOUCAULT, M. · 192, 447, 448
FREUD, S. · 10, 67, 77, 118, 132, 135, 177, 191, 197, 200, 219, 275, 282, 283, 285, 287, 288, 289, 292, 295, 296, 316, 323, 384, 387, 399, 401, 409, 443, 447, 448
FROPO, J-R. · 251, 448

G

GASPARD, J-L. · 441, 446
GAUCHET, M. · 116, 420, 449
GAYRAL, L. & J. · 81, 83, 84, 88, 93, 449
GELLNER, E. · 117, 118, 449
GILLET, M. · 449
GOETHE, J- W. · 138, 139, 449
GOLFIER. J-B. · 22, 24, 30, 235, 238, 239, 240, 251, 254, 257, 262, 266, 268, 276, 449
GOLSE, B. · 449
GOUJON, P. · 449
GUILLEMAIN, H. · 94, 98, 449
GUMPPER, S. · 186, 197, 199, 401, 408, 449

H

HAMON, R. · 309, 311, 312, 344, 449, 450
HARDING, T. · 450
HARLY, A. · 277, 288, 450
HELL, B. · 52, 53, 55, 56, 57, 450
HELLEBOIS, P. · 201, 450
HEUSCH, L. · 53, 450
HOLZER, V. · 121, 450
HUXLEY, A. · 450

I

IDE, P. · 257, 263, 270, 450
IMBERT-GOURBEYRE, A. · 343, 450
INSTITORIS, H. · 26, 83, 450

J

JANET, P. · 93, 94, 95, 98, 177, 450
JUNOD, E. · 238, 450
JURANVILLE, A. · 451

K

KAKAR, S. · 79, 445, 451
KATSOGIANNI, A. · 346, 451
KOLAKOWSKI, L. · 120, 121, 451
KRAFT EBING, R. · 451

L

LACAN, J. · 9, 11, 36, 130, 134, 135, 139, 156, 167, 178, 180, 192, 201, 206, 217, 218, 219, 316, 321, 322, 323, 324, 333, 334, 345, 347, 354, 365, 366, 375, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 393, 394, 396, 397, 398, 400, 401, 403, 404, 408, 410, 411, 413, 415, 416, 417, 418, 425, 431, 451, 452, 453
LACOCQUE, A. · 198, 453
LAMARRE, J-M. · 33, 453
LANOUVELLE, M-J. & H. · 167, 453
LAPASSADE, G. · 55, 453
LAPLANCHE, J. · 284, 453
LARCHET, J-C. · 189, 220, 221, 222, 235, 236, 238, 453
LAURENS, S. · 98, 453
LAURENTIN, R. · 453
LE BRUN, J. · 182, 183, 184, 259, 454
LE PRIOL, M. · 293, 454

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

LEBRUN, J-P. · 453
LEGUIL, C. · 454
LEIRIS, M. · 454
LERUDE, M. · 282, 454
LEURET, F. · 86, 287, 454
LEVI-STRAUSS, C. · 70, 454
LEWIS, I. · 55, 454
LIPPI, S. · 399, 454
LOSSKY, V. · 55, 454
LOUKA, J-M. · 297, 454
LOYOLA, I. · 372, 454
LUCCHETTI, G. · 102, 446
LUCIEN · 19, 454
LYSY-STEVENS, A. · 366, 378, 454

M

MAHIEUX · 351, 455
MALEVAL, J-C. · 309, 455
MANNONI, O. · 62, 455
MARINELLI, L. · 199, 455
MARTIN-MATTERA, P. · 455
MELMAN, C. · 425, 455
METRAL-STIKER, M-O. · 343, 455
MICHELET, J. · 455
MIJOLLA-MELLOR, S. · 378, 455
MILLER, J-A. · 205, 345, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 397, 400, 455, 456
MILNER, M. · 120, 121, 133, 135, 137, 456
MINOIS, G. · 137, 456
MIVILUDES · 30, 456
Mme GUYON · 183, 449
MONTES de OCCA, M. · 200, 456
MOREIRA, A. · 102, 446
MOTTET, G. · 344, 456
MUCHEMBLED, R. · 21, 22, 27, 110, 117, 118, 123, 133, 137, 157, 186, 456

N

NATHAN, T. · 67, 71, 75, 77, 456
NAVEAU, P. · 456
NEF, F. · 456
NEHER, A. · 129, 456
NICOLAS, C. · 370, 457
NIEDER, J. · 83, 457
NYSSE, G. · 220, 457

O

OBADIA. · 457
OESTERREICH, T. · 49, 457
ORIGENE · 235, 457
OTTAVI, L. · 443

P

PADRE PIO · 457
PAISANT, C. · 197, 198, 457
PALLADE d'HÉLÉNOPOLIS · 163, 457
PLATON · 209, 457
PLIYA, J. · 263, 457
PLON, M. · 283, 457
POUCHKINE, A. · 163, 457

Q

QUIGNARD, P. · 36, 457

R

RAUSKY, F. · 85, 197, 199, 449, 457
RIBOT, T. · 182, 457
RICHER, P. · 391, 445
ROBERT, M. · 197, 457
ROBIANO, P. · 19, 457
ROHEIM, G. · 71, 457
ROUDINESCO, E. · 283, 457
ROUGET, G. · 53, 458

S

Saint JEAN DAMASCÈNE · 446
Saint JUSTIN · 235, 236, 451
SALIN, D. · 179, 458
SALISBURY, J-E. · 113, 458
SANCTI THOMAE AQUINATIS · 240, 458
SAURET, M-J. · 418, 458
SAUVAGNAT, F. · 458
SCHNEIDER, M. · 201, 458
SCHREBER, D-P. · 458
SEGLAS, J. · 91, 242, 330, 458
SESBOUE, B. · 458
SKRIABINE, P. · 403, 458
SOLLERS, C. · 10, 11, 458
SPANOS, N-P. · 81, 458

RENAUD - TRÉMELOT, Marie. La possession démoniaque aujourd'hui : quel destin pour le désir dans le lien social contemporain ? - 2020

STEVENS, A. · 364, 365, 425, 458

T

TELLENBACH, H. · 458
TERESTCHENKO, M. · 459
TERTULLIEN · 238, 459
THURSTON, H. · 344, 459
TILLICH, P. · 190, 260, 459
TONQUEDEC, J. · 190, 257, 459
TROGER, V. · 116, 459

U

URTUBEY, L. · 277, 284, 286, 289, 292, 295, 297, 298, 459

V

VALAS, P. · 432, 459
VASSE, D. · 459
VELASCO, A. · 443
VERGOTE, A. · 459
VERNANT, J-P. · 76, 459
VORUZ, V. · 459
VOVELLE, M. · 459, 460

W

WACHBERGER, H. · 356, 460
WENIN, A. · 169, 198, 203, 204, 207, 208, 210, 215, 218, 222, 460
WIER, J. · 84, 460

Z

ZENONI, A. · 322, 460
ZIMRA, G. · 460

DOCTORAT EDUCATION
BRETAGNE LANGAGES, INTERACTIONS
LOIRE COGNITION, CLINIQUE

Université Bretagne Sud
ubs

Titre : **La possession démoniaque aujourd'hui**

Mots clés : Possession démoniaque – processus d'exorcisme – mystique – religion – jouissance – phénomènes de croyances – lien social – théorie psychanalytique – topologie lacanienne.

Résumé : Qu'est-ce que la possession démoniaque ? La manifestation d'une croyance archaïque ? Avant de nous arrêter à cette définition minimale, remarquons que notre modernité en est pourtant toujours autant interrogée : Jamais les cas de possession et les demandes d'exorcismes ne semblent avoir été aussi nombreux. Mais comment situer ces phénomènes ? La théorie psychanalytique nous conduit à saisir la clinique du sujet possédé aux limites entre névrose et psychose, entre la jouissance radicalement Autre du mystique et la jouissance de l'Autre. Ce qui nous invite tant à prendre en compte les points de fuite de la structure psychique qu'à envisager le renversement de la position démoniaque en position mystique, renversement auquel la topologie lacanienne nous permet de donner forme. Enfin, il faut penser la possession comme une façon d'être au monde, une modalité discursive venant en réponse d'une mutation de la fonction paternelle, ayant elle-même une incidence sur le lien social contemporain.

Title : **Today's demonic possession**

Keywords : Demonic possession – exorcism process – mystical – religion – jouissance – belief phenomenon – social bond – psychoanalytical theory – lacanian topology

Abstract : What is demonic possession but the expression of an archaic belief ?
Before we discuss this minimalist definition, let us be aware of the fact that our modern ways are still under scrutiny : Never before has the number of possession cases and exorcism requests been this high. Where are those phenomena coming from? The psychoanalytical theory is leading us at the frontier between neurosis ans psychosis, between the mystic's radically Other Jouissance of the mystic and the other's jouissance. This allow us to take hold of the psyche's structure escape points as well as considering the inversion of the demonic possession into a mystical one, inversion by means of the lacanian topology. Finally, we have to look at possession as a way of being in the world, a discursive manner answering a mutation in the paternal function, itself affecting the contemporary social bond.

Imp. Service Reprographie - Rennes 2