

[11135]

Conférence publique sous l'égide de la Chaire Religion, spiritualité et santé de l'Université Laval, Hôpitaux de Lyon, ONUSIDA (Genève), et l'équipe IRSC Prévention VIH/sida et hépatite C de Montréal, dans le cadre du symposium *Dilemmes spirituels et éthiques dans l'épidémie de VIH/sida. Regards croisés*, Agora Tête d'or, Lyon, 23 novembre 2006.

La spiritualité, aussi efficace que les médicaments?

Je voudrais souligner d'abord l'actualité de la question de l'efficacité thérapeutique de la religion et de la spiritualité.

Aux États-unis notamment, de nombreuses études statistiques attestent régulièrement du fait que l'appartenance religieuse, la participation religieuse (réalités qu'il faut encore apprendre à distinguer), voire la simple prière ont des effets positifs sur la santé. Certes, beaucoup de ces études doivent être relativisées : soit parce que leur appareil de validation statistique est faible – par absence de groupes témoins, par exemple –, soit encore parce qu'elles s'inscrivent d'emblée dans la dynamique de concurrence confessionnelle américaine, chaque confession voulant inscrire sa spécificité dans l'espace public, et l'espace public de la rationalité médicale dominante représentant une portion prestigieuse de cet espace.

Richard P. Sloan, dans un livre tout récent (novembre 2006)¹, dénonce la confusion épistémologique qui s'installe alors. Il en qualifie les résultats de mauvaise science, mauvaise médecine et mauvaise religion. Et pour lui, un tel jugement ne consiste même pas à défendre la sécularisation de la société américaine, toujours en débat. C'est au contraire, et je le cite : «un effort pour protéger la religion de la “trivialisation” qui la guette quand elle devient encore une autre modalité de l'entreprise technique»².

Mais ces études, dans leur congruence par rapport à la culture religieuse américaine, finissent par laisser planer une sorte d'évidence : celle d'un effet positif de la religion sur la santé. Dans la mesure où les phénomènes religieux impliqués sont «normaux», c'est-à-dire correspondant aux valeurs du *mainstream* confessionnel (ce qui

¹ Richard P. Sloan, *Blind Faith: The Unholy Alliance of Religion and Medicine*, New York, Saint Martin's Press, 2006, 157 p.

² «Recognizing the effort to bring religion into clinical medicine as bad science, bad medicine, and bad religion is not a critique of religion at all. In fact, it's an effort to protect religion against the trivialization of being simply another part of the scientific enterprise.» Sloan, *op. cit.*

permet d'éliminer les déviants et les sectaires), la relation entre religion et santé est positive. Dans une population où la très grande majorité des citoyens (90%) non seulement croient en Dieu mais prient pour le bien-être de leur famille et pour obtenir la force de surmonter les difficultés de la vie, il est normal que la «satisfaction religieuse» soit un prédicteur efficace d'une vie satisfaisante et d'un bien-être général. Cela se confirme, encore, mais par la négative, quand les manifestations religieuses sont déviantes ou excessives. Elles deviennent alors l'indice d'un problème d'équilibre personnel qui peut dégénérer en symptômes morbides. Ces tendances statistiques sont encore plus fortes en santé mentale, ce qui se comprend si on considère que celle-ci concerne précisément l'*esprit*. La célèbre somme de données présentée par Koenig³, par exemple, entérine explicitement cette position.

La question devient plus complexe et les explications du phénomène sont beaucoup plus incertaines quand on commence à se demander *comment* s'exerce cette influence, positive ou négative. La phénoménologie quantitative reste alors hasardeuse sinon en manque d'explications. Comme le dénonce encore Sloan, elle a tendance à utiliser les anecdotes en guise de documentation, à ignorer les facteurs sociaux co-occurents comme par exemple le niveau richesse ou d'intégration communautaire des populations visitées, et surtout de confondre corrélation statistique et causalité.

Est-il possible de dépasser le caractère primaire d'un certain discours croyant qui, s'il ne tombe pas directement dans la magie, attribue à l'Autre, sans plus de questions, une force agissante et un pouvoir discrétionnaire? La distance entre la magie et la religion est faible, on le sait.

C'est dans ce contexte ambigu que je pose la question de l'efficacité du religieux et du spirituel en santé. Malgré la sécularisation des institutions et la marginalisation du spirituel dans leurs procédures de soins, il reste qu'une proportion importante de la population (on l'évalue à 40% au Québec) ne dédaigne pas de recourir à des formes de médecine alternatives qui, dans la plupart des cas, comportent une dimension spirituelle explicite. Le débat anthropologique est donc plus que jamais d'actualité. Un autre livre, paru lui aussi au cours des dernières semaines, mais en France cette fois-ci, soulève

³ H.G. Koenig, *Handbook of Religion and Mental Health*, San Diego, Academic Press, 1998, 408 p.

précisément ce débat : il s'agit de *La quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance*⁴, sous la direction de Michel Meslin, Alain Proust et Ysé Tardan-Masquelier.

Je poserai donc la question centrale de mon intervention en une formule simple : comment qualifier cette efficacité du religieux en santé? Est-elle, effectivement, du même type que l'efficacité mesurable d'un médicament?

I. Un contexte *contemporain*

Si paradoxal que cela puisse paraître, ces questions appartiennent de facto à la modernité. Prenons donc quelques minutes pour en interroger les assises contemporaines.

Dans les sociétés occidentales où s'est affirmé le primat de la rationalité technicienne sur les traditions, la modernité a installé un mode dominant de régulation sociale fondé non plus sur des impératifs *communautaires* mais sur une logique de *marché*. C'est donc cette distinction que j'utiliserai, de préférence à celle, plus riche théologiquement mais plus difficile à opérationnaliser sur le terrain anthropologique, entre *foi* et *raison*.

En opposant *sociétés communautaires* et *sociétés de marché*, je m'inspire directement de la distinction introduite au XIXe siècle par Ferdinand Tönnies⁵ entre «communauté» (*guemeinschaft*) et «association» (*gueseinschaft*). La communauté, en gros, est un groupe humain qui se constitue dans la reconnaissance d'un *même* trait, dans une appartenance capable de **s'imposer** du fait de cette reconnaissance et de l'intensité affective que celle-ci suscite. L'association, au contraire, se **construit délibérément, en vue d'un objectif à atteindre**, objectif indépendant de chacun des individus du groupe mais à partir duquel se **développent des rapports d'échange entre eux**. En conséquence, le modèle associatif se réclame de la raison plutôt que de l'affection. Et cette raison – celle-là même que l'on exerce chaque fois qu'on met les pieds dans un supermarché – consiste à optimiser la satisfaction procurée par le rapport associatif, et pour cela à calculer les

⁴ Michel Meslin, Alain Proust et Ysé Tardan-Masquelier (dir.), *La quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance*, Paris, Bayard, 2006, 410 p.

⁵ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, traduction de l'allemand *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Paris, Presses universitaires de France, 1946.

bénéfices escomptés des investissements qu'on y consent. Autrement dit, il s'agit d'obtenir un maximum de résultats désirables avec un minimum d'efforts⁶.

Les régulations communautaires, pré-modernes ou para-modernes (par qu'il en subsiste dans les sociétés contemporaines), supposent une *entente* sur des valeurs communes qui soudent le groupe. Les régulations de marché proposent une optimisation de la satisfaction des individus. On comprend alors le rôle proéminent de la religion dans les premières, et sa marginalisation dans les secondes. Dans la logique communautaire, la religion garantit l'entente entre les membres d'un groupe. Elle institue le rapport à l'Autre *pour la collectivité*, ce qui lui permet de contrôler le rapport que chacun peut développer avec l'étrangeté faisant effraction dans sa vie par la maladie, la mort et l'expérience quotidienne de ses limites. Elle permet de garantir le désirable et de refouler l'indésirable.

C'est par cette double fonction (garantir l'entente constitutive du lien social et contrôler les mœurs) que les religions abrahamiques ont pu exercer, notamment en Occident, une véritable travail *civilisateur*. Grand voyageur et grand observateur, Alexis de Tocqueville ne notait-il pas, en plein XIXe siècle, comment la religion avait pour fonction, face au capitalisme américain, de «domestiquer» l'égoïsme?

Mais que cherche-t-on dans un échange marchand avec un être humain? Bien sûr, un terrain d'entente. Cela veut dire que dans les régulations de marché l'entente n'est pas *déjà là* mais qu'elle est essentiellement à *construire*. Et qu'est-ce qui motive ce travail de construction, sinon la recherche d'une certaine *satisfaction*, un *principe de plaisir*, qui se traduira par une coexistence toujours fragile, mobile, jamais assurée et sans cesse à reprendre? Je m'inspire de Freud, bien sûr, en évoquant ce principe de plaisir. Il s'agit d'un concept relativement simple, si on considère qu'il désigne un certain espace d'expérience humaine dans lequel le rapport à l'altérité s'avère temporairement satisfaisant. Le plaisir, celui de mon être physique par exemple, se trouve dans une certaine harmonie entre la surface de mon corps et les constituants de l'environnement avec lequel elle entre en transaction. Quand je prends ma douche, par exemple, si l'eau

⁶ Jean Rémy, «Communauté et assemblée liturgique dans une vie sociale en voie d'urbanisation», *La Maison-Dieu*, 91, 3^e trimestre 1967, p. 86.

est trop froide, il n'y a aucun plaisir. Si elle est trop chaude, je me retire de crainte d'être brûlé. Le plaisir se trouve dans cette fourchette de valeurs désirables, entre le *manque* et l'*excès*.

Pour prendre un exemple moins trivial que celui de la douche, on pourrait retourner à Aristote et parler de l'amitié. L'amitié, en effet, consiste précisément à prendre plaisir à la présence de l'autre. Certes se faire des amis exige des efforts parfois pénibles ; mais se faire des amis pousse aussi à devenir de plus en plus justes, courageux, tempérants et prudents – si on veut les garder. Le plaisir de l'amitié suppose donc une certaine fourchette de valeurs désirables en commun. Pour Aristote, la finalité de l'humain, le bonheur, comporte comme propriété le plaisir. C'est pour cela que l'amitié est un principe fondateur de la société qui dépasse et entoure les dispositions de l'État lui-même.

La première conséquence du passage d'une régulation communautaire à une régulation marchande est la désinstitutionnalisation du sens. Ce qui était garanti par la communauté se trouve alors renvoyé à l'expérience de chacun. En conséquence, il n'y a plus de sens qui tienne s'il n'est pas éprouvé, comparé, évalué par l'expérience personnelle. La culture devient un champ de valeurs relatives dont on change au gré de cette expérience. La vie devient alors un *itinéraire de sens*, un itinéraire à construire au mieux des outils à la disposition de chacun et selon les ressources qu'il trouve sur son chemin⁷. Dans sa vie spirituelle comme dans sa vie affective, chacun cherche un mieux-être, malgré et à travers les ruptures et les recommencements qui en marquent les étapes. Et la quête de ce mieux-être, dans l'après-coup, quand on en fait la relecture, est régulièrement interprétée comme un *progrès*. Mais comme le remarquait Bachelard à propos de la science, n'a-t-on pas besoin de croire au progrès pour que nos actes aient un sens?⁸ Le progrès existe parce qu'on y croit.

⁷ Voir Raymond Lemieux, Jean-Paul Montminy, Alain Bouchard, et É.-Martin Meunier, «De la modernité des croyances: continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux», *Archives de sciences sociales des religions*, no 81, janvier-mars 1993: *Croire et modernité*, 91-116 ; Patrick Michel, «Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution», *Archives de sciences sociales des religions*, 82, avril-juin 1993: *Croire et modernité* (suite), 223-238 ; Raymond Lemieux, «Bricolage et itinéraires de sens», *Religiologiques*, no 26, automne 2002, 11-35.

⁸ Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* [1951], repris en extraits dans *Épistémologie*, Textes choisis par Dominique Lecourt, Paris, Presses universitaires de France, 1971, p. 197.

Cette désinstitutionnalisation a provoqué l'effritement des ententes instituées quant au sens et, en conséquence, la marginalisation du religieux dans les sociétés occidentales. Mais elle en a, du même coup, exacerbé les quêtes spirituelles. Les religions n'ont plus la cote, mais les aventures spirituelles, associées au progrès personnel, conçues dans une logique de satisfaction et de réussite de sa vie, en sont d'autant valorisées.

Cela ne va pourtant pas sans risque. Exilé des espaces garantis par les institutions, l'individu en quête de sens est livré à lui-même. Sans balise, il est sollicité de toutes part. Tous les chemins lui sont ouverts – ce que la modernité interprète régulièrement comme une *libération* – mais précisément, *tous les chemins lui étant ouverts*, il se trouve bien souvent *sans chemin*. Et la profusion même des biens qui lui sont offerts à consommer en guise de substitut de sens peut aussi devenir un enfer. Devant l'horizon vide, ou dans l'enfer des choses, sans chemin déjà tracé, sans principe de discernement, tout mouvement devient alors un risque. Vivre devient synonyme d'angoisse. L'anxiété, la fatigue d'être soi envahissent l'être. La souffrance s'installe.

Cette distinction entre religion et spiritualité n'est certes pas facile à manier et elle rend mal à l'aise bien des intervenants en santé. Certes, la religion, institution du sens, n'est pas indifférente au spirituel. On peut même penser qu'une religion sans spiritualité, pure institution du sens, serait comme une langue non parlée, une langue morte. On pourrait en reconstituer les dictionnaires et en traduire les énoncés mais non pas y inscrire de nouvelles expériences. La spiritualité est la condition de vitalité des religions : c'est elle qui procède sans cesse à la *réélection* de l'Autre dont se nourrit la vertu de religion, cette vertu qui consiste, selon le mot de Grégoire de Nysse, à «aller de commencements en commencements par des commencements qui n'ont jamais de fin»⁹, La religion suppose une spiritualité qui lui est inhérente, en quelque sorte. Mais c'est tout le contraire que propose la modernité : une spiritualité qui, à la limite, prétend se passer de religion pour se nourrir non pas des plats longuement cuisinés par la tradition, mais au plus proche de ce qui lui offre la route. Or qu'est-ce qui s'offre aux abords des autoroutes de la modernité (du moins en Amérique)? Essentiellement une restauration rapide...

⁹ In Migne, *Patrologia græca*, 44, 941 A.

Renvoyée aux «besoins» des individus, la spiritualité qui se consomme ainsi est jugée par chacun en fonction de sa capacité à procurer du bien-être immédiat, contre l'angoisse et le mal de vivre. Elle est fluctuante, fragile et foncièrement évolutive. Certes elle n'est pas pour autant sans grandeur. Bien au contraire, elle représente toujours, aujourd'hui comme hier, ce que l'humain peut produire de plus spécifique dans son existence, et cela dans n'importe quelle culture: des représentations du monde, des objets mentaux qui lui permettent de penser le sens, de l'inventer, le faire advenir au langage, à ce qui se dit – inventer : *invenire quid dicas*¹⁰. Et elle permet, par là, de combler le vide, de colmater les brèches entre le sujet et le chaos du monde : bref, de rétablir l'harmonie sans cesse en train de se perdre.

Surtout quand la vie est bouleversée par les ruptures, l'échec amoureux ou professionnel, la maladie, le deuil, bref la *désillusion* quand aux acquis du sens, la spiritualité effectue un travail de construction de sens pour survivre, c'est-à-dire vivre au cœur même de l'expérience des limites.

La vie est survie. Voilà ce que la modernité avancée ne nous permet plus d'oublier. Survie, non pas au sens de vivre *après* la mort, dans une énigmatique autre vie. Mais continuer à vivre, vivre dans l'expérience même de la mort appréhendée.

La «survivance» – ici, c'est Jacques Derrida qui parle¹¹ – c'est «la vie plus que la vie [...], l'affirmation d'un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n'est pas simplement ce qui reste, c'est la vie la plus intense possible»¹².

Voilà donc l'enjeu de ce que j'appellerai ici la spiritualité : un lieu de quêtes sans fin, mais aussi un lieu pour le risque de vivre. Un lieu qui, par ses fragiles constructions d'un imaginaire du sens, permet temporairement, mais le permet tout de même, à des humains autrement assujettis à l'horizon vide ou à l'enfer des choses, d'appréhender un *nomos*, un chemin de survie, à la place du chaos, et par là même de donner une certaine consistance à leur désir de vivre.

¹⁰ Roland Barthes, «L'ancienne rhétorique», *Communications*, no 16, 1970,

¹¹ *Parages*, Galilée, 1986. Voir.

¹² Jacques Derrida, «Je suis en guerre contre moi-même», propos recueillis par Jean Birnbaum, *Le Monde*, jeudi 19 août 2004.

II. Efficacité symbolique

On peut appeler *efficacité symbolique* ce travail de la spiritualité.

J'emprunte d'abord à Claude Lévi-Strauss¹³ ce concept d'efficacité symbolique. Et aussi à ceux qui, à sa suite, se sont intéressés aux ritualités dans les diverses cultures. Mais on pourrait en chercher l'archéologie chez Ferdinand de Saussure, le père de la linguistique moderne, quand il qualifie la langue de «fait social» et nous dit qu'elle est constituée de «représentations» ; que ces représentations sont extérieures aux consciences individuelles et qu'elles sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel elles s'imposent aux individus. Cela ne veut pas dire que la vie soit «le simple résultats d'un jeu conceptuel qui se déroulerait dans l'esprit»¹⁴. Cela veut dire que les représentations du sens déterminent des modes d'être qui s'imposent aux humains en délimitant les conditions de possibilité de leur rapports à la nature et aux autres, bref à ce qui représente, pour eux, l'altérité du monde.

L'efficacité symbolique, dans cette perspective, n'est pas une efficacité virtuelle, qui se déroulerait dans un jeu ou un simulacre de la réalité : elle constitue, au contraire, la réalité de l'humain. Elle représente ce en quoi les mots et les gestes humains constituent le monde, en cohérence ou en chaos, permettent de vivre ou programment la mort, mais surtout organisent un art de vivre malgré et dans le chaos, c'est-à-dire un art de *survivre*..

Les anthropologues américains Victor et Edith Turner ont bien caractérisé cette efficacité symbolique à partir de l'étude des pèlerinages. Expression paradigmatique de la ritualité, qu'est-ce qu'un pèlerinage, en effet, sinon cet acte, ce voyage dans lequel on parcourt des terres étrangères pour en tirer une expérience originale, pour y chercher une l'origine, la trace d'un moment fondateur, et en revenir régénéré, *altéré* et capable de vivre *autrement* la banalité de la vie quotidienne?

Or c'est dans cette expérience *liminale* (*limen* : marge) que peut émerger ce que Turner nomme *communitas*. Selon lui, ce nouvel espace de vie sociale est «en rupture avec l'espace de sociabilité ordinaire que l'on sait marqué par une haute prévisibilité des relations et interactions, garantie par les institutions statutaires et les rôles sociaux. La

¹³ «L'efficacité symbolique», in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, 205-226.

¹⁴ *Ibidem*

communitas suspend cette programmation au bénéfice d'une sociabilité plus «horizontale», plus «fraternelle», voire plus fusionnelle [...] ¹⁵. L'expérience du pèlerinage s'oppose donc à la banalité de la vie quotidienne, qu'elle régénère.

L'utilisation du mot latin, *communitas*, n'est pas indifférente. La *communitas* qui émerge de l'expérience pèlerine, en effet, est structurellement une communauté *en processus*, en dynamique d'advenir, jamais complètement instituée tant qu'elle fait place à de l'altérité, donc imprévisible.

C'est même là, à toutes fins utiles, ce qui distingue le pèlerinage du rite d'initiation tel qu'étudié par Van Gennep ¹⁶. Le rite d'initiation inscrit le sujet dans une communauté déjà-là, instituée, qui lui assigne une place précise, singulière parmi les autres. Son efficacité symbolique est proprement *identitaire*. Le pèlerinage certes laissera aussi des marques identitaires dont le porteur pourra se prévaloir. Mais son efficacité symbolique première est ailleurs. Elle consiste à l'intégrer à une communauté de marcheurs, fondée sur l'espérance d'un ailleurs qui n'est pas encore là, qui est essentiellement *à-venir*.

Ainsi en est-il de la spiritualité : elle consiste aussi à visiter les territoires de l'Autre pour régénérer les terrains de la vie commune, ces terrains *communs* à la fois parce qu'ils sont partagés avec d'autres, mais aussi parce que leur usage, dans la vie quotidienne, est devenue banal, parce que le sens des gestes qu'on y pose a été usé par les conventions, parce qu'on a quelque peu perdu la conscience de leur enracinement et de leur fin.

Il s'agit bien là d'une efficacité réelle, et non pas virtuelle.

Cette efficacité consiste à *créer du sujet*, en rendant possible un rapport cohérent, sinon harmonieux, entre l'expérience singulière et l'altérité du monde. Qu'est-ce qu'un sujet ? C'est une réalité irréductible, elle aussi, à quelque substance que ce soit. Le sujet n'est réductible ni à l'individu, ni à l'acteur social. Il représente plutôt cette possibilité,

¹⁵ Ermano Bernardi, «L'apport de V. W. Turner à une anthropologie du pèlerinage», *La Maison Dieu*, no 170, 1987, 89-90.

¹⁶ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, Émile Nourry, 1909, 288 p. plus addendum. Réimpression: Monton & Co et Maison des Sciences de l'homme, 1969.

propre à l'être humain, de créer des espaces qui portent au monde sa singularité, bref qui signifient son désir d'être, son désir de survivre.

Comme la *communitas* de Turner, le sujet humain est, lui aussi, essentiellement un sujet *en processus*. Il *advient* dans l'acte même par lequel il met au monde ce qui signifie son être. Le poète parle avec les mots des autres – il est soumis aux règles de la grammaire, aux significations usuelles des mots, bref, à la langue en ce qu'elle représente, comme disait encore Saussure, ce «trésor déposé par la pratique de la parole de générations d'être parlant». Il *advient*, comme poète, précisément quand, du lieu même de cet ordre institué du langage, il donne à saisir une expérience de l'inédit, quand il fait dire aux mots ce qu'ils n'ont jamais dit et actualise la singularité d'une parole susceptible de devenir à son tour signifiante pour les autres.

Une des plus belles figures de ce sujet désirant se trouve dans la légende de Jonas telle que nous la rapporte la bible. Jonas est, à bien des égards, un de nos contemporains. Tout d'abord, il souffre profondément du spectacle du monde. Il en est blessé. Le défaut du signifiant lui est insupportable. Il se donne mission de corriger ce défaut mais terrorisé par cette mission même, il se cache au fond d'un navire. Bientôt, d'ailleurs, les marins le trouveront et le jetteront à la mer, pour en faire le bouc émissaire de leur propre malheur. Il est alors avalé par un monstre.

Difficile de trouver mieux comme figure de la forclusion de l'être. Tétanisé par la peur, terrorisé par sa mission, Jonas est un dysfonctionnel social. Aujourd'hui, on ne le retrouverait sans doute pas dans le ventre d'une baleine mais dans celui d'un méga centre hospitalier où l'aurait confiné sa recherche avortée d'un lieu d'écoute pour sa souffrance.

Mais que lui arrive-t-il ? «Du fond de ma détresse, je crie vers toi». Voici que Jonas advient comme sujet désirant et nous livre, du même coup, la clé de la subjectivité humaine, une clé en trois temps logiques : une détresse, un cri, une adresse.

«Du fond de ma détresse» : dans la vérité de l'être. C'est bien là en effet, au fond de la fatigue d'être soi, que gîte la vérité de l'être. Les tendances modernes à l'introspection appellent ce lieu : l'*intime*. L'intime qui, disait déjà Maître Eckart, est ce «for intérieur», la fine pointe de l'âme, «ce petit château fort dans l'âme», où «Dieu lui-

même» n'a «encore jamais pénétré de son regard»¹⁷. C'est bien le lieu de la vérité du sujet qui est ici signalé, ce lieu où les masques sont tombés, où le mascara et les mascarades de la séduction n'ont plus cours et où ne subsiste que l'insoutenable fragilité de l'être dans son incontournable vérité.

«Je crie». Du fond de la vérité, un geste s'esquisse, même pas une parole, ici : un cri. Un cri qui est tout de même une exécution du signifiant puisqu'il renvoie à un *je*, un être conscient de son être au monde, un *je* qui suppose du même coup un *tu* et en conséquence une intersubjectivité.

«Vers toi». Le cri s'adresse à quelqu'un, un *autre* qui donne figure à l'altérité et transforme, par le fait même, le chaos du monde en lieu pour un sens possible. Pour qu'il ait désir, pour que la subjectivité trouve du sens, il faut qu'il y ait aussi *adresse*. Or il n'y a pas d'adresse dans le chaos. C'est pour cela que l'humain est mis en demeure de figurer l'Autre, de le mettre en représentation, de l'imaginer, tout en sachant que cette figuration restera toujours insatisfaisante. Le travail du sujet, c'est exactement ce travail d'invention de l'Autre, cette invention qui consiste à le faire venir au langage – à ce qui peut se dire.

Voilà le cœur de l'efficacité symbolique : cette capacité de produire du sens, à travers les mots, au sein même de la détresse, dans l'expérience de la limite, dans le deuil des illusions et là même où les institutions du sens ne tiennent plus. Inventer du sens qui concerne la vérité de l'être. Notons en passant que cette formule du sujet que je viens d'esquisser est aussi la formule de base de la prière, qui suppose elle aussi la vérité sans masque d'un sujet, une parole et une adresse.

III. Peut-on instrumentaliser la spiritualité ?

Y a-t-il là un lieu de guérison ? Un lieu de guérison spirituelle, sinon de guérison physique. Un lieu de guérison spirituelle qui peut certes favoriser la guérison physique, en améliorer les conditions de possibilités, sinon en être l'instrument direct à la manière d'un médicament ou d'une intervention chirurgicale.

Remarquons que cette *parole qui crée du sens* a été utilisée de manière immémoriale par les sociétés humaines. Si le courant dominant des médecines occidentales, la médecine

¹⁷ *Sermons*, sermon 2, p. 56 de la traduction Jeanne Ancelet-Ustache, Seuil.

bernardienne (pour faire référence à Claude Bernard), l'a marginalisée dans ses procédures au point parfois de l'oublier, il n'en va pas de même des autres médecines : africaines, amérindiennes et vaudou, notamment. Devant les symptômes du mal, dans ces traditions, on commence toujours par un travail de nomination de l'Autre, pour lui donner figure, apprendre à le contrôler, se le rendre favorable et rétablir avec l'ordre de l'Autre, ou l'Autre mis en ordre, un équilibre spirituel rompu.

En fait, aujourd'hui, beaucoup de nos concitoyens composent leur *itinéraire thérapeutique* en circulant dans un marché où l'offre est éclatée et présente, en même temps que technologies de soin éprouvées scientifiquement, d'autres qui se justifient par des références pragmatiques traditionnelles de toutes provenances, de même que des références spirituelles. Devant ces vitrines thérapeutiques, comme devant les vitrines du sens et les étalages de leur super marché, ils cherchent les produits qu'ils estiment susceptibles de leur procurer une satisfaction optimale, ou, dit autrement, le meilleur rapport qualité / prix. Le problème est moins, dans cette situation, de chercher comment on pourrait intégrer l'efficacité symbolique du spirituel aux procédures techniques de soins propres aux institutions de santé, que de chercher à comprendre comment s'établissent, de facto, les transactions entre les quêtes sanitaires et les quêtes de sens, ou, si l'on veut, entre la logique technico-rationnelle des soins et la logique affective propre à la spiritualité. La première, en effet, cherche l'*effectivité* alors que la seconde s'intéresse aux modes selon lesquels on est *affecté* par la souffrance, ou inversement par le plaisir d'être en harmonie. Elle concerne les émotions, non seulement au sens courant du mot mais au sens étymologique d'une *mise en mouvement*, vers une intégration de son être au monde à partir de l'évidente précarité de la vie.

Pour commencer à saisir ces transactions entre les processus de santé et les processus spirituel, je proposerai deux séries de distinctions.

La première, conformément aux étapes classiques des itinéraires de santé, comprend trois temps : celui de la prévention, celui du traitement et celui du rétablissement. Il est évident que les transactions entre santé et spiritualité se proposent différemment dans chacun de ses temps. L'expérience du sida est particulièrement significative, ici, non seulement à cause de son actualité, mais parce

qu'elle représente le prototype des maladies à transmission ou à co-transmission sociale (MTS) et qu'elle pose, à ce titre des questions éthiques spécifiques liés aux clivages sociaux et aux réactions pulsionnelles des sujets devant le non sens. Je ferais l'hypothèse que des problématiques semblables, ou proches, pourraient être développées par rapport aux autres MTS, c'est-à-dire la plupart des pandémies, la dépression, les maladies mentales en général, les toxicomanies et les assuétudes de toutes sortes, des drogues dures jusqu'au tabagisme, en passant par le jeu, l'anorexie, la boulimie et l'obésité.

Le temps de la prévention, dans les sociétés techniciennes et sécularisées, laisse relativement peu de place à la spiritualité. Celle-ci, en effet, agit en proposant une vision cohérente globale du monde et un engagement du sujet à son égard. Or, une autre vision occupe déjà le terrain, avec ses propres projets, essentiellement performatifs, et son propre système de certitudes : il existe un *ordre des choses*, un ordre *déjà-là*, et il faut s'y adapter.

Aussi, comme on le remarque dans la prévention du sida, si la religion a quelque efficacité préventive, c'est moins en vertu de son discours propre que par le type de tissu social dans lequel elle intervient. Là où ce tissu social est bien serré dans son maillage communautaire, là où le contrôle social est en conséquence efficace – je pense ici à des communautés traditionnelles, mais aussi à des groupes religieux à forte intégration sociale, comme les Témoins de Jéhovah ou certaines communautés pentecôtistes –, on peut effectivement observer une efficacité des modes de prévention gérés par le discours religieux – *AB (Abstinence, Be faithful)* à quoi certains ajoutent un *C* pour *Condom*. Mais cette efficacité provient-elle du discours religieux lui-même ou de l'effectivité du contrôle social propre aux communautés qui le diffusent ? Devant l'ambiguïté de statistiques impuissantes ou peu portées à démêler les écheveaux factoriels en cause, la question mérite d'être posée.

Au niveau des procédures de soin, on est en présence d'un autre type de dynamique. Beaucoup d'institutions de santé, dans le monde, sont rattachées plus ou moins directement à des groupes religieux. Il y a donc de ce fait une incidence directe de la religion dans l'organisation des soins, ou dans le seul fait qu'ils soient dispensés. Cette incidence, cependant, est moins technique qu'organisationnelle et, je dirais, encore

aujourd'hui, motivationnelle. Elle concerne une certaine organisation de la générosité qui traditionnellement, a porté toujours une attention privilégiée à la souffrance. Bertrand Lebouché avance que 25% des malades du sida sont soignés, dans le monde, par des institutions ou des groupes liés au catholicisme. Cela ne veut pas dire que les procédures de soins y sont différentes d'ailleurs. Au contraire, on peut penser que l'inscription de l'initiative de soin dans une telle tradition, de même que les motivations religieuses elles-mêmes, vont renforcer la recherche de solutions techniques efficaces, de la même façon que les moines hospitaliers du Moyen Âge ont développé la nosographie et la pharmacopée à partir de leur *caritas*. L'efficacité technique est aussi une exigence éthique de la charité...

Aujourd'hui cette préoccupation prend d'autres visages. Elle concerne, par exemple, l'humanisation des soins là où les procédures techniques ont favorisé la performance au détriment de l'attention aux personnes, privilégiant le *curing* par rapport au *caring*, isolant la cure de la *caritas*. Par ailleurs, l'association des maladies aux clivages sociaux jette la honte sur ceux qui en sont victimes – non seulement là où la transmission est sexuelle mais partout où la fragilité humaine est en cause – et favorise la forclusion de la souffrance dans l'indicible et l'imprésentable, voire la disparition des corps malades eux-mêmes. Il y a donc aussi un travail nécessaire, proprement éthique, pour favoriser la réintégration de ces corps disparus et permettre à l'être souffrant d'advenir comme sujet¹⁸.

On fait face, ici, à une impasse de plus en plus évidente. La course en avant technologique – une véritable *fuite* en avant – provoque la forclusion de la souffrance, sans oublier celle des soignants eux-mêmes. Il y a là un chantier éthique, bien sûr, mais aussi un chantier spirituel, si tant est que la spiritualité concerne la vérité des sujets.

Au niveau du rétablissement, la problématique est encore différente. À l'encontre des idéologies performatives dominantes, l'effraction de la maladie dans la vie fait prendre conscience de la fragilité de celle-ci et, en conséquence, elle pousse souvent le sujet à un travail de recomposition du sens. Il est patent que la demande spirituelle puisse

¹⁸ Bertrand Lebouché, «Les traitements contre le VIH/sida: développements récents et enjeux éthiques», Conférence-midi du GEIRSO, UQAM, Montréal, 7 novembre 2006 (document Power Point en 58 diapositives).

devenir alors explicite chez lui, jusqu'à provoquer parfois des conversions spectaculaires. L'enjeu ici est de recomposer une cohérence dans laquelle le sujet puisse trouver un espace symbolique effectif, pour la singularité de son être, alors même que la conscience de sa fragilité opère en lui un travail de vérité qu'il ne peut plus refouler. C'est là évidemment que la notion d'accompagnement spirituel prend tout son sens.

La seconde série de distinctions concerne cette logique de la quête spirituelle elle-même.

Je pourrais parler ici, de différents modes de gestion du spirituel, à travers la prière personnelle, par exemple, ou encore dans des expériences d'effervescence. Si la prière consiste à tourner son regard vers l'Autre à partir de la vérité du sujet – comme je l'ai évoqué en faisant référence à Jonas – il est indubitable qu'elle possède une efficacité symbolique susceptible d'être attestée. Tourner son regard vers l'Autre, au-delà des limites mêmes de l'existence, est bien une activité de *survie*.

La parole adressée à un *autre* à partir de la vérité intime de l'être est congruente au geste même de la prière. Il ne faudrait cependant pas lui attribuer un caractère magique, ce qu'on a tendance à faire, même en milieu catholique, quand on cherche à documenter statistiquement l'efficacité de telle prière devant telle maladie. On retourne alors carrément au marchandage.

Le traitement par l'effervescence se retrouve par ailleurs surtout dans les mouvements néo-pentecôtiste, les Églises de guérison, et, plus ou moins poussé, jusque dans des groupes charismatiques intégrés aux grandes Églises chrétiennes. Par sa nature même, l'effervescence est fusionnelle. Elle intègre donc le sujet dans un certain ordre symbolique et nul doute, à ce propos, de sa portée thérapeutique potentielle. Mais si elle est fusionnelle, est-elle aussi spectaculaire, et elle risque de cacher, en cela, le caractère subtil des processus symboliques qu'elle met en acte. En fait, si elle permet une inscription du sujet dans un ordre du monde qui cesse alors, pour lui, d'être anémique, elle l'intègre le plus souvent dans un monde de pouvoir, de sécurité et d'ordre, relevant d'une vision déterministe, où, bien plus qu'une libération, il risque de trouver d'autres aliénations. Bref, il y a des modes de traitement spirituels qui, malgré leur efficacité, doivent être critiqués, ce qui relève, à mon sens, non seulement de l'anthropologie mais aussi de la théologie et, surtout, à l'intérieur de

celle-ci, de l'ecclésiologie. *Guéri* ou *sauvé* ? pose à cet égard comme question Michel Meslin¹⁹ dans le livre que j'ai cité.

* * *

Ai-je répondu à la question initiale que vous m'avez posée? La spiritualité est-elle aussi efficace que les médicaments?

Le flou culmine, généralement, quand on parle de spiritualité. C'est un concept vague que les études empiriques confondent souvent avec celui de religion, même quand elles prétendent le distinguer théoriquement. Mais c'est un concept qui séduit, dans le monde contemporain, parce qu'il permet de dépasser certaines apories de l'appropriation technico-rationnelle du monde, en même temps qu'il semble bien s'adapter aux logiques de marché, beaucoup mieux, en tous cas, que la religion.

En conséquence, la tentation d'assigner aux spiritualités une place organique dans la logique de la cure peut être alléchante mais s'avérer aussi une autre impasse. Si les religiosités présentent un apport positif à la santé, si elles contribuent aux conditions de possibilité d'un mieux être humain, bref si elles favorisent la guérison, c'est en tant que créatrices d'espaces symboliques porteurs de sens pour ceux qui en font pratique. L'efficacité de la spiritualité est celle d'une parole qui crée du sens. Mais ses effets de guérison peuvent-ils être cherchés pour eux-mêmes, à la manière d'une efficacité technique, sans tenir compte de la vérité profonde des sujets qu'elle met en cause? L'instrumentalisation thérapeutique de la spiritualité n'en représente-t-elle pas alors une perversion qui risque précisément d'en annuler les effets eux-mêmes, parce que sa finalité – établir un rapport harmonieux entre le sujet et l'altérité du monde – serait alors gommée au profit d'une effectivité devenue magique? Peut-on instrumentaliser le religieux, comme on le fait par ailleurs également, désormais, en politique internationale, au profit des Empires, sans pervertir le geste religieux lui-même?

Réponse à cette question supposerait de s'engager dans une réflexion théologique – celle d'une théologie critique – que je n'ai pas voulu évoquer ici parce qu'elle demanderait encore une tout autre armature intellectuelle. J'en suis resté à des

¹⁹ *Op. cit.*, chapitre XV, pp. 349-371.

considérations strictement anthropologiques. Mais le déficit théologique de nos sociétés, surtout quand on s'approche de ses lieux de pouvoir, laisse craindre le pire à cet égard.

Lyon, le 23 novembre 2006.