



HAL
open science

Psychanalyse et religion : destin d'une anticipation freudienne

Adrien Daquin

► **To cite this version:**

Adrien Daquin. Psychanalyse et religion : destin d'une anticipation freudienne. Philosophie. 2016.
dumas-01427975

HAL Id: dumas-01427975

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01427975v1>

Submitted on 6 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne
UFR Philosophie

Master 2 de Philosophie
Mention Histoire de la philosophie

**Psychanalyse et religion : destin d'une anticipation
freudienne**

Mémoire réalisé par Adrien Daquin
Sous la direction de Guy-Félix Duportail

Année universitaire 2015-2016 ; soutenu à la session de Septembre

Table des matières

Introduction	5
I. Théorie freudienne de la religion.....	10
1. Les représentations religieuses : des illusions	10
a. « Le trésor de la culture »	10
b. Doctrines religieuses : la valeur d'un savoir	14
c. Illusion religieuse et principe de réalité.....	18
2. Généalogie psychanalytique de la religion	22
a. La religion comme symptôme.....	22
b. Le totémisme	24
c. La découverte du parricide originaire.....	29
d. Naissance et mutations du monothéisme	31
3. Infantilisme du religieux.....	36
a. La névrose obsessionnelle de l'humanité.....	36
b. De l'universel dans le particulier : le rôle du complexe d'Œdipe	40
c. Conclusion : de la nécessité de dépasser l'enfance	43
II. Destin de l'éthique.....	46
1. Conservatisme et progrès : Freud et les idéals.....	46
a. L'objection conservatrice : « Si dieu est mort, tout est permis »	46
b. L'erreur de Dostoïevski	49
c. Freud et le progrès	52
2. L'éthique de la psychanalyse	55
a. L'éducation à la réalité.....	55
b. La voie de la sublimation	59
c. Au-delà du principe de plaisir : y a-t-il un souverain bien ?.....	62
3. Le scientisme comme illusion de la psychanalyse ?	66
a. « Le travail scientifique est le seul chemin »	66
b. Lacan, la science et la religion.....	69
III. La psychanalyse, une nouvelle religion ?.....	74
1. Freud et la pensée mythico-religieuse.....	74
a. Karl Popper : « la psychanalyse n'est pas une science »	74
b. La psychanalyse, ou « penser à la manière des mythes »	77

2. Michel Foucault : la psychanalyse dans la continuité du sacrement de la confession	81
a. Sexualité : histoire d'une contrainte au discours.....	81
b. Situation de la psychanalyse	86
c. Le psychanalyste, un directeur de conscience ?	89
3. Lacan, Freud et la religion du Père	93
a. L'Œdipe est un mythe	93
b. Le déclin du père.....	97
c. Le réel contre l'empire du sens.....	99
Conclusion.....	100
Bibliographie	103

Introduction

En 1927, Freud publie *L'Avenir d'une illusion*, petit essai qui concerne la sécularisation des mentalités au sein des sociétés européennes et dans lequel il anticipe, en l'appelant de ses vœux, l'amplification de cette tendance sur le long terme. Il voit dans ce phénomène une maturation de la civilisation, dont la cause principale résiderait dans le progrès scientifique : les idées religieuses reçoivent le statut d'illusions, vouées à être dissipées par la croissance exponentielle des lumières de la raison. Cet ouvrage n'est certes pas le seul à traiter de religion dans le corpus freudien ; il s'inscrit dans ce qu'il convient d'appeler une théorie freudienne de la religion. Deux livres majeurs notamment, *Totem et tabou* (1913) et *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), entreprennent de déterminer la genèse à la fois psychologique et historique des idées religieuses – et plus particulièrement de l'idée de dieu. Néanmoins, *L'Avenir d'une illusion* a ceci de singulier que s'y manifeste une nécessité, pour Freud, d'affirmer le caractère résolument irréligieux de la psychanalyse, et de se déclarer publiquement en faveur du déclin de la religion. C'est avant tout cette profession de « non foi » qui nous a interpellée et qui fait de cet essai la pierre angulaire de la réflexion de Freud sur la religion.

Pourquoi rouvrir ce petit livre aujourd'hui ? La question se pose. En effet, l'anticipation de Freud semble démentie de manière cinglante : c'est un lieu commun que la religion opère un retour fracassant. Par ailleurs, anthropologues et historiens ont définitivement identifié les récits de Freud en matière d'histoire des religions comme étant d'extravagantes spéculations. Quant à l'analyse psychologique du fait religieux, il existe d'autres approches qui semblent bénéficier de davantage de crédit scientifique : « l'anthropologie cognitive », la

« psychologie évolutionniste », et l'on trouve même le terme, parfois, de « neurothéologie ». D'autre part, bien des thèses de *L'Avenir d'une illusion* évoquent les critiques feuerbachienne et marxienne de la religion, au point que l'on peut légitimement se demander ce qui fait l'originalité de Freud en la matière. Enfin, pas une seule fois il n'est question dans cet essai de l'islam, ce qui peut paraître pour une lacune.

Pour répondre à ces objections, il convient donc de déterminer en quoi consiste la force, la pertinence de l'approche freudienne de la question religieuse.

La thèse fondamentale de Freud, exposée dans *L'Avenir d'une illusion*, est que la religion serait « la névrose obsessionnelle de l'humanité ». Les représentations religieuses auraient donc le statut de symptôme névrotique, en vertu d'une analogie entre la vie psychologique des masses et celle des individus. Or un symptôme est une formation de compromis, ce qui signifie qu'il a une valeur fonctionnelle. Ce dont il est question, pour Freud, c'est donc de la fonction de la religion dans l'économie psychique à l'échelle individuelle et collective ; fonction qu'il identifie comme étant de dédommagement. Dédommagement des souffrances dérivées des limites de la condition humaine, et en premier lieu de la mort ; dédommagement des sacrifices exigés aux hommes par la culture *avec* le concours de la religion. Duplicité de cette dernière, donc, qui à la fois dédommage par ses promesses – et par l'amour de dieu dans le christianisme –, à la fois exige un renoncement pulsionnel par ses prescriptions. La religion apparaît comme un formidable instrument de la culture, doublement à son service : elle appuie ses exigences et les rend supportables.

La question qui habite Freud tout au long de son essai est donc la suivante : l'homme moderne peut vivre sans religion ? La difficulté est semblable à celle qui

se rencontre dans la cure : le névrosé peut-il vivre sans son symptôme ? Ainsi, derrière le destin de la religion, c'est celui de la culture qui se joue, comme Freud le souligne dès les premiers chapitres de *L'Avenir d'une illusion*. En effet, si la religion est ce formidable instrument de la civilisation, il est conséquent de se demander si cette dernière peut survivre au déclin de la première. Cette question engage aussi l'avenir de la psychanalyse, son rôle dans la culture, car comme la religion, elle se donne pour tâche de rendre la vie vivable aux hommes, mais sans expédient.

La problématique est donc celle des conditions de possibilité d'une a-religiosité d'un point de vue psychanalytique. Cela étant dit, il nous semble que sa pertinence résiste aux doutes évoqués quant au bien-fondé de se consacrer, aujourd'hui, à l'étude de ce texte. Aux objections « scientifiques », nous répondrons que la perspective freudienne est éminemment éthique, voire politique, puisqu'il s'agit *in fine* du destin de la culture – ce qui légitime par ailleurs l'intérêt de l'étudiant en philosophie. On ne pourra néanmoins se dispenser de questionner ce fait étonnant que Freud élabore une véritable mythologie historique concernant la genèse des idées religieuses. Quant au fait qu'il ne traite pas de l'islam, il est vrai qu'il localise délibérément son propos, dans *L'Avenir...*, à l'Europe chrétienne occidentale. Cependant, comme nous l'avons dit, il n'est ni anthropologue ni historien : son analyse cherche à rendre compte, non de telle ou telle particularité, mais de l'essence du religieux en tant que telle et plus particulièrement du monothéisme ; aussi peut-on supposer qu'il n'aurait pas vu de difficulté à élargir son analyse à la confession musulmane.

Enfin, il reste que son anticipation du déclin de la religion semble démentie par l'actualité. Il convient d'abord de nuancer le lieu commun du retour du religieux,

car la réalité n'est pas sans contraste. Certes, il est indéniable que le phénomène religieux s'impose plus que jamais à la conscience collective : qu'il inquiète ou qu'il fascine, il capte l'attention et les regards ; et les représentants des cultes n'ont pas fini de jouer un rôle important sur les scènes publiques. Cependant, Une enquête parue en 2012, du sociologue américain Tom W. Smith, *Beliefs about God across Time and Countries*, de l'Université de Chicago, constate entre 1992 et 2008 une érosion de la croyance religieuse – plus ou moins lente selon les territoires – dans la grande majorité des pays occidentaux (à l'exception de la Russie, où le mouvement est inverse). Ce qui confirme la tendance, concernant cette aire géographique, observée dans la seconde moitié du XX^e siècle. Autrement dit, il semble que cohabitent deux phénomènes apparemment contradictoires : la proportion toujours plus importante de ceux pour qui des sociologues ont récemment forgé la catégorie des « sans religion », d'une part, et la persistance des forces religieuses, d'autre part. Ainsi, parce qu'elle pose la question des enjeux et difficultés psychologiques pour les hommes de la sécularisation de la culture, l'analyse freudienne ne manque pas d'actualité.

Par ailleurs, près d'un demi-siècle après la parution de *L'Avenir...*, Jacques Lacan, donnait un entretien publié sous le titre de *Triomphe de la religion* dans lequel il propose une anticipation contraire à celle de Freud. Pourtant, Lacan se revendique de la pensée freudienne et élabore aussi son diagnostic selon le paradigme psychanalytique ; mais un paradigme renouvelé par lui. Il indique que le développement des sciences, loin « d'éduquer les gens à la réalité », comme Freud le souhaitait, leur rend la vie insupportable : car le réel ainsi dévoilé suscite l'angoisse, et prépare le triomphe de la religion dont la force est de recouvrir le réel sous le sens. C'est dire que les conditions de possibilité d'une a-religiosité, à savoir

notamment le développement des sciences, sont discutées au sein même de la psychanalyse : nous tâcherons d'en rendre compte.

Dans une première partie, nous exposerons la théorie freudienne de la religion – en l'inscrivant dans problématique du maintien de la culture – afin de comprendre l'appel de Freud à la sécularisation de la culture. Dans une deuxième partie, nous verrons que ce refus du religieux appelle l'élaboration d'une éthique de la psychanalyse, dont il s'agira de déterminer les traits caractéristiques. Enfin, nous étudierons dans une troisième partie des critiques majeures faites à l'endroit de l'analyse freudienne de la religion et nous verrons qu'il en ressort que la psychanalyse peut apparaître comme étant elle-même une illusion. Nous montrerons alors, en recourant à l'enseignement de Lacan, à quelles conditions elle peut se maintenir, ni science, ni religion, comme une discipline éthique qui se caractérise par son refus de tous les semblants.

I. Théorie freudienne de la religion

1. Les représentations religieuses : des illusions

a. « Le trésor de la culture¹ »

Il semble aller de soi qu'un travail sur Freud et la religion commence par l'étude de ce petit essai de 1927, *L'Avenir d'une illusion*, que l'auteur a voulu entièrement consacré à ce thème. À la lecture de ses deux premiers chapitres, on s'étonnera pourtant d'une chose : le terme de religion n'y apparaît pas. Et pour cause, le destin dont il est question, ce n'est pas celui de la religion, mais de la culture : le problème de l'avenir de la religion est subordonné, et même situé, par celui, plus vaste, de l'avenir de la culture². Pour établir comment le problème religieux s'insère dans la réflexion de Freud sur « l'origine », « les voies évolutives » et le « sort ultérieur³ » de la culture, nous nous concentrerons ici sur les trois premiers chapitres de *L'Avenir d'une illusion*, dans lesquels Freud présente les éléments principaux de sa théorie de la culture.

Une première définition évoque les anthropologies philosophiques du XVIII^e siècle. En effet, la culture est, selon Freud, ce par quoi les hommes quittent l'état de nature originaire, animal, et s'efforcent de se maintenir hors de lui. Elle présente deux facettes, liées chacune à cette faculté proprement humaine de s'extirper de l'état de nature : il s'agit d'abord de la technique, ensemble de

¹ Nous empruntons cette formule à Paul-Laurent Assoun dans sa préface à Freud, *L'Avenir d'une illusion*, édition critique de Paul-Laurent Assoun, Traduction de Claire Gillie, Les éditions du cerf, Paris, 2012.

² Freud, *L'Avenir d'une illusion*, suivie de *Actions compulsives et exercices religieux*, traduction de Marie Bonaparte, PUF, Paris, 1971, chapitre I : « Lorsqu'on a vécu longtemps dans l'ambiance d'une certaine culture et qu'on s'est souvent efforcé d'en découvrir les origines et les voies évolutives, on ressent un jour la tentation de tourner ses regards dans la direction opposée et de se demander quel sera le sort ultérieur de cette culture ainsi que les transformations qu'elle est destinée à subir. »

³ *Ibid.*

connaissances et de savoir-faire par lesquels les hommes dominent et exploitent la nature afin de satisfaire leurs besoins – c'est-à-dire notamment le travail et ses outils – ; ensuite de l'organisation sociale, ensemble des dispositions par lesquelles les hommes règlent leurs rapports entre eux – soit notamment les institutions politiques et judiciaires – et en particulier celles qui concernent les régimes de la propriété, c'est-à-dire la répartition des biens acquis par la technique. Bien que juste, cette définition reste insuffisante face à un phénomène qui s'impose à Freud avec la force de l'évidence :

Il est curieux que les hommes, qui savent si mal vivre dans l'isolement, se sentent cependant lourdement opprimés par les sacrifices que la civilisation attend d'eux afin de leur rendre possible la vie en commun.

En effet, ces deux orientations de la culture ne peuvent se réaliser qu'en exigeant des individus des efforts douloureux. Le travail n'est pas désiré naturellement par la majorité des hommes : il est, pour beaucoup, la cause d'un puissant déplaisir. La répartition des richesses et des pouvoirs, inégale, est, elle aussi, susceptible de susciter de violents ressentiments. Mais il est d'autres sacrifices qui sont, selon Freud, au fondement même de la culture, en tant qu'ils en sont la condition de possibilité. Il s'agit du renoncement au meurtre, à l'inceste et au cannibalisme⁴. Bien qu'ils soient originaires, au sens qu'avec eux la culture commence, ils sont exigés de tous les individus, doivent être réalisés par chaque génération. Le meurtre en est l'exemple le plus évident : aucune culture n'a su entièrement l'abolir.

On le voit, si la culture est l'intérêt de *l'humanité en général*, l'individu est toujours – par nature, serait-on tenté de dire – son ennemi potentiel. Parce qu'elles

⁴ En posant l'interdiction du meurtre comme principe fondamental de la culture, Freud rejoint notamment Hobbes pour qui l'état de nature consiste en une « guerre de tous contre tous ». La prohibition de l'inceste, quant à elle, est fondatrice de la culture en tant qu'elle suscite l'exogamie. L'interdiction du cannibalisme est moins évidente : nous verrons sa raison d'être dans notre partie sur le totémisme.

s'opposent à des pulsions fondamentales, les *interdictions* culturelles suscitent des *privations* et des *frustrations* susceptibles de désigner la culture à la haine des individus. Le problème de la culture, c'est donc celui des difficultés de son maintien. Nous comprenons à présent pourquoi la question de son avenir se pose. Il s'agit, pour Freud, de déterminer si la culture sera en mesure d'opérer les transformations nécessaires afin de rendre supportables les sacrifices qu'elle exige, et d'identifier ou de proposer ce que devraient être ces transformations. Car une culture qui, laissant ses membres victimes de trop grandes frustrations, les conduit à la révolte, a peu de chance de se maintenir et « ne le mérite pas » :

La question décisive est celle-ci : réussira-t-on, et jusqu'à quel point, à diminuer le fardeau qu'est le sacrifice de leurs instincts et qui est imposé aux hommes, à réconcilier les hommes avec les sacrifices qui sont nécessaires et à les dédommager de ceux-ci ?

Nous avons donc glissé, comme le dit Freud, de l'économique au psychologique. Le rôle de la culture ne consiste pas uniquement à exploiter la nature et à répartir les biens conséquents : encore faut-il protéger les savoirs et outils de cette exploitation, ainsi que les règles de la répartition, contre les individus. Pour ce faire, elle opère bien sûr par la *coercition*. Celle-ci peut être externe – c'est le rôle, par exemple, des forces judiciaires et policières d'un Etat – mais aussi interne – c'est le rôle du *surmoi*, instance psychique qui résulte de l'intériorisation des interdits sociaux, notamment par le biais de l'éducation, et par laquelle le sujet s'autocensure (en termes communs, nous parlerions de « conscience morale »). Celui-ci peut se renforcer avec le temps ; son degré de développement est, pour Freud, le critère de reconnaissance du développement civilisationnel. Cependant, la contrainte est insuffisante. Vexatoire, elle ne peut se maintenir sans *dédommagement*. Aussi, dans le but d'offrir aux individus des satisfactions qui viennent compenser leurs

sacrifices, la culture dispose d'un *patrimoine spirituel*. On y trouve notamment les idéals culturels, qui exaltent les grandes choses accomplies au sein d'un groupe déterminé (par exemple une nation), dans lesquels les individus trouvent une satisfaction de nature narcissique du fait de leur appartenance à ce groupe. On est peut-être plébéien, dit Freud, mais on est citoyen romain. Dans le même registre, parfois par superposition, on trouve les réalisations artistiques. Nous y reviendrons. Mais c'est ici, surtout, que nous trouvons les représentations religieuses :

La partie la plus importante de l'inventaire psychique d'une civilisation n'a pas encore été mentionnée. Ce sont, au sens le plus large, ses idées religieuses – en d'autres termes, que nous justifierons plus tard, ses illusions.

Les « idées religieuses » s'insèrent donc, dans la théorie freudienne de la culture, au niveau du patrimoine spirituel de la culture, qui, nous l'avons vu, pourvoit aux individus des compensations aux sacrifices qu'ils réalisent. D'une part, donc, les idées religieuses dédommagent les hommes des privations imposées par la culture. D'autre part, elles soulagent l'angoisse face aux menaces de la nature, qui ne saurait être entièrement maîtrisée par la culture : les catastrophes naturelles, les maladies et, enfin, la mort, sans remède possible. Sur la nature psychologique de ses idées, leur typologie, les mécanismes psychiques dans lesquels elles s'inscrivent, nous reviendrons plus tard. Retenons pour le moment que les représentations religieuses permettent aux hommes de se défendre psychologiquement contre les vicissitudes du destin. Ajoutons également qu'en plus de ce dédommagement, les préceptes religieux appuient et renforcent les interdits de la culture, en leur attribuant une origine transcendante, en les sacralisant.

Nous empruntons à Paul-Laurent Assoun la formule suivante : les représentations religieuses constituent le « trésor de la culture »⁵. Cela à double titre. D'abord en raison de la très haute valeur culturelle qui est la leur en raison des dédommagements qu'elles pourvoient aux individus contre les contraintes de la culture et les cruautés de la nature. Ensuite parce que véhiculées par des traditions pluriséculaires, les représentations religieuses constituent un dépôt, transmis de génération en génération, comme le remarque Freud :

[...] il est particulièrement juste de dire que la civilisation *donne* à l'individu ces idées, car il les trouve déjà existantes, elles lui sont présentées toutes faites, et il ne serait pas à même de les découvrir tout seul. Elles sont le patrimoine d'une suite de générations, il en hérite, il le reçoit, tout comme la table de multiplication [...].

Envisager le destin de la culture c'est, nous l'avons vu, déterminer les conditions de son maintien. Or la religion, en tant que « trésor de la culture », est impliquée dans cette tâche. L'entreprise de Freud, dès lors, est d'évaluer la valeur réelle de ce trésor : mérite-t-il le prix qu'on lui accorde ? Ou, en d'autres termes : présente-t-il pour la culture un atout de si haute valeur ? Il s'agit donc, dans un premier temps, d'établir les raisons pour lesquelles les hommes tiennent les idées religieuses en si haute estime.

b. Doctrines religieuses : la valeur d'un savoir

Une première réponse à cette question de la valeur a été donnée : les idées religieuses offrent un dédommagement au sacrifices exigés de la culture et aux maux infligés par la nature. Mais sous quelle forme s'offre ce dédommagement ? De quelle nature, précisément, sont les idées religieuses ? Au chapitre V de

⁵ Freud, *L'Avenir d'une illusion*, édition critique de Paul-Laurent Assoun, Traduction de Claire Gillie, Les éditions du cerf, Paris, 2012.

L'Avenir..., Freud propose une définition dans laquelle la valeur des idées religieuses apparaît comme étant celle d'un savoir :

[...] les idées religieuses sont des dogmes, des assertions touchant des faits et des rapports de la réalité externe (ou interne), et ces dogmes nous apprennent des choses que nous n'avons pas découvertes par nous-mêmes et qui exigent de notre part un acte de foi. Comme ils nous renseignent sur ce qui, dans la vie, nous semble le plus important et le plus intéressant, ces dogmes sont estimés particulièrement hauts.

Du grec *dogma*, qui signifie « opinion », le dogme est un énoncé qui se présente comme vrai et commande qu'on y croie. Il est toujours un point de doctrine, ce qui signifie qu'il est relié à d'autres dogmes, avec lesquels il constitue un ensemble. La doctrine religieuse est donc située dans le champ du savoir. Elle nous « renseigne », dit Freud, sur les questions de la plus haute importance – d'où l'importance qu'on lui accorde. Au chapitre VI de *L'Avenir...*, Freud livre une brève typologie des éléments de cette doctrine : existence de Dieu, règne bienveillant de la Providence divine, existence d'un ordre moral de l'univers, explication de l'origine du monde, de l'espèce humaine, existence de l'âme, de sa vie éternelle... Mais tous les dogmes ne sont pas religieux : sont aussi des dogmes, suivant les exemples de Freud, les propositions géométriques ou encore géographiques. Par le choix de ces exemples, Freud distingue d'emblée les dogmes religieux d'assertions qui relèvent d'un autre type de savoir : le savoir scientifique. Freud recourt, pour ce faire, à un critère épistémologique. Les dogmes « scientifiques » fondent leur prétention à la vérité sur le raisonnement et l'expérience, de telle sorte qu'ils s'offrent toujours à l'épreuve de la vérification :

Tous les « dogmes » de cette nature réclament ainsi la croyance en ce qu'ils affirment, mais ils ne restent pas sans fonder cette prétention. Ils sont, disent-ils, le résultat, le résumé de démarches cognitives longues, basées sur l'observation et certes aussi sur le raisonnement ; ils montrent la voie à celui

qui, au lieu d'accepter ce résultat tout fait, a l'intention de refaire par lui-même ces démarches.

Or apparaît là un problème de taille : les dogmes religieux se distinguent de ceux-là en ce qu'ils se soustraient à cette norme de vérification. Se prononçant sur des objets qui ne sont pas accessibles à l'expérience sensible, ils ne sont ni démontrés, ni démontrables. Ils fondent leur prétention à la vérité, non sur le raisonnement et l'observation, mais sur trois types d'arguments dont nous verrons qu'ils sont chacun discutables.

1) Le premier consiste en un argument de l'autorité du consensus et de la tradition : il faut croire dans les dogmes religieux parce que les générations antérieures y croyaient déjà.

2) Le second invoque des preuves empiriques, par exemple les miracles, mais ne peut fonctionner sans le premier dans la mesure où ces preuves appartiennent à des temps primitifs et nous sont connus par transmission générationnelle.

3) Le troisième est, pourrait-on dire, tautologique : la vérité de ces assertions ne se discutent pas, elles sont vraies en vertu d'elles-mêmes. Ici Descartes voyait un « cercle » (c'est-à-dire une tautologie) que l'on peut résumer ainsi : « Il faut croire en Dieu car c'est écrit dans les Saintes Ecritures ; il faut croire dans les Saintes Ecritures parce qu'elles sont inspirées par Dieu⁶. » Freud rappelle que cette obligation de croire s'est traduite, à certaines époques, par l'interdiction de discuter ces dogmes, sous peine des pires châtements.

Ces arguments établis, Freud se livre à leur réfutation systématique :

1) La réfutation du premier argument repose sur une vision positiviste du progrès des connaissances : nous sommes plus savants que nos ancêtres qui avaient des

⁶ Voir l'adresse de Descartes à la Faculté de théologie de Paris dans *Les Méditations métaphysique*, Flammarion, « GF », Paris, 2009.

croyances que nous rejetons aujourd'hui, notamment grâce aux progrès réalisés dans les sciences. Or, nous sommes contraints d'admettre la possibilité que les dogmes religieux relèvent précisément de cette catégorie.

2) La réfutation du second argument est, pourrait-on dire, exégétique : les preuves – tels les miracles – nous sont transmises par des écrits dont on peut constater qu'ils contiennent des contradictions, des révisions, des interpolations.

3) La troisième réfutation est d'ordre logique : que le texte saint soit prétendu d'origine divine ne prouve rien, étant donné que cette affirmation appartient elle-même à la doctrine dont on cherche à évaluer la validité. Or, dit Freud, « aucune proposition ne saurait se prouver elle-même ». Quant à la simple interdiction de discuter de la véracité des dogmes religieux, c'est elle qui doit susciter la plus grande méfiance :

Une telle interdiction ne peut en effet avoir qu'un seul motif ; la société sait fort bien quelle base incertaine possèdent ses doctrines religieuses. S'il en était autrement, elle mettrait, certes, volontiers à la disposition de quiconque voudrait acquérir une conviction personnelle le matériel nécessaire.

Ainsi nous arrivons à la formulation d'un étonnant paradoxe. Ce même savoir religieux que les hommes tiennent comme le plus élevé, le plus précieux, ne résiste pas à l'examen critique, dans la mesure où il se soustrait totalement au régime scientifique de la preuve, auquel la plupart des hommes adhèrent pourtant dans bien d'autres aspects de la vie. Comment expliquer, dès lors, qu'il exerce une telle influence ? Que les hommes y croient, en dépit de son « incontestable manque d'authenticité » ? C'est admettre que la puissance des idées religieuses ne réside pas dans ce qui fait la force d'un savoir scientifique, à savoir l'adéquation avec la réalité externe (observation) et le respect des principes rationnels (démonstration). La question, dès lors, est la suivante :

On doit se demander en quoi consiste la force interne de ces doctrines et à quelles circonstances elles doivent cette efficacité indépendante du contrôle de la raison.

c. Illusion religieuse et principe de réalité

La réponse de Freud à cette question est exposée au chapitre VI de *L'Avenir...* Puisque la valeur des idées religieuses ne repose pas sur des critères épistémologiques, il faut changer de registre :

Ces idées, qui professent d'être des dogmes, ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion : elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs.

Ces désirs, ou souhaits puissants (*Wunsch*), ressortent, nous l'avons vu, des limites de la condition humaine face à la toute-puissance de la nature, de la volonté d'être protégés des vicissitudes du destin, en particulier de la mort. La promesse d'une vie éternelle apaise les angoisses humaines et les doctrines de la justice divine dédommagent les hommes des injustices dont ils sont victimes dans la culture. Une curiosité naturelle est également satisfaite en ce qui concerne les grandes questions métaphysiques. C'est donc aux impuissances humaines, à un sentiment de détresse (*Hilflosigkeit*) que répondent les doctrines religieuses – et c'est la raison pour laquelle elles exercent une telle influence. Cela étant dit, un problème persiste. La force des idées religieuses, dit Freud, tient dans la force des désirs auxquels elles répondent. Cela revient-il à dire qu'il suffirait de désirer fortement une chose pour y croire ? Supposons que je désire avec ardeur être riche, loin s'en faut que je croie l'être ; c'est même parce que je ne le crois pas que je le désire. La solution de ce problème est à chercher dans l'explicitation de la nature que Freud attribue aux idées religieuses : des illusions. Si j'ai la conviction d'être riche alors que je ne le

suis pas, nous dirions que je suis en proie au délire. Or, insiste Freud, une illusion n'est pas une idée délirante :

Ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains ; elle se rapproche par là de l'idée délirante en psychiatrie, mais se sépare aussi de celle-ci [...]. L'idée délirante est essentiellement – nous soulignons ce caractère – en contradiction avec la réalité ; l'illusion n'est pas nécessairement fausse, c'est-à-dire irréalisable ou en contradiction avec la réalité.

Si je crois être riche alors que je ne le suis pas, je suis en contradiction avec la réalité, donc je délire. Dans le cas de l'illusion religieuse, le croyant n'est pas démenti par la réalité : les objets dont il est question – par exemple Dieu, ou l'âme – n'appartiennent pas à l'expérience sensible, raison pour laquelle on ne peut davantage prouver leur inexistence qu'on ne peut démontrer leur existence. Quant à la satisfaction de certains désirs, comme l'espoir d'une justice divine qui viendrait réparer les vexations vécues dans la culture, c'est « la prolongation de l'existence terrestre par une vie future » qui « fournit les cadres de temps et de lieu où ces désirs se réaliseront ». L'illusion religieuse, en somme, ne se soumet pas à l'épreuve de l'expérience : elle ne se soumet pas à l'exigence de réfutabilité qui est la règle dans les sciences. C'est pourquoi elle n'est pas en contradiction avec la réalité, au sens où elle n'est pas impossible. Pour cette même raison, les dogmes religieux ne sont pas de simples erreurs de jugement, ou des opinions fausses – bien que certaines erreurs, parce qu'elles sont dérivées de désirs humains, soient des illusions.

Ainsi nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel.

On le voit, l'illusion religieuse est à situer par rapport à un principe fondamental de la théorie psychique de Freud : le principe de réalité. Elaboré dès 1911 dans *Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique*, il forme un

couple avec le principe du plaisir qu'il régule. Sans cette régulation, sous la gouvernance du seul principe du plaisir, la recherche de la satisfaction s'effectue par les voies les plus courtes. Ainsi le nourrisson, dans une première phase de développement, serait entièrement régi par ce principe et tenterait de décharger de façon immédiate la tension pulsionnelle par l'hallucination. Du fait de l'échec répété de cette tentative de satisfaction, la représentation hallucinatoire céderait la place, en vertu d'une faculté d'adaptation, à celle de la réalité. Or, la réalité peut être désagréable, dans la mesure où elle se présente souvent comme l'impossibilité d'une satisfaction immédiate. Le principe de réalité régule donc le principe de plaisir en ce sens qu'il ajourne la satisfaction en fonction des conditions imposées par le monde extérieur. Ce faisant, il rend possible une satisfaction réelle.

Disons-nous alors que l'illusion est semblable à l'hallucination ? Dans les deux cas, selon Freud, un désir est la cause du phénomène. Mais il ne serait pas exact de réduire l'une à l'autre, pour les mêmes raisons que nous avons différencié l'illusion de l'idée délirante. Tandis que l'hallucination simule dans l'immédiat la satisfaction du désir, l'illusion religieuse semble, comme par ruse, ajourner cette satisfaction dans l'au-delà. Cet ajournement procure un bénéfice immédiat, qui correspond à ce que les croyants appellent l'*espoir*. Si dans le cas de l'hallucination, il est évident que le principe de réalité fait défaut, la question de son rôle dans le second semble plus complexe, en raison de cet ajournement de la satisfaction. On pourrait retrouver cette problématique, par exemple, dans le thème du dieu caché : *a contrario* de l'hallucination, il s'agit de croire en quelque chose qui, précisément, ne se montre pas. Quel est donc le rapport de l'illusion religieuse au principe de réalité ? Reprenant les mots de Freud, nous dirons qu'elle « renonce » à être confirmée par le réel et que, en ce sens, elle se soustrait, plutôt qu'elle ne s'oppose,

à la régulation du principe de réalité. Ce qui semble évident si l'on considère que ce en quoi le croyant croit, c'est précisément en une autre réalité, ou réalité suprasensible, qui, par définition, ne se phénoménalise pas – raison pour laquelle elle exige un acte de foi, ce qui n'est pas le cas de l'hallucination ou de l'idée délirante.

Néanmoins, il existe des hallucinations religieuses : pensons, par exemple, au cas de Bernadette Soubirous auprès de qui la Vierge serait apparu dix-huit fois dans la grotte de Massabielle⁷. Dans ces cas-là, il y a perception, il y a phénoménalisation, soit, suivant la théorie de Freud, satisfaction immédiate du désir sur un mode hallucinatoire, donc prévalence du principe de plaisir et défaut du principe de réalité. Plus modestement, à mi-chemin de l'idée abstraite d'une entité métaphysique et la perception hallucinatoire de celle-ci, il y a la sensation intime d'être en relation avec Dieu que décrivent beaucoup de croyants. De quoi s'agit-il alors ? Disons-nous qu'entre l'illusion et l'hallucination, ou le délire, il n'y a qu'une différence de degré ? Tandis que l'idée délirante et l'hallucination signalent un défaut du principe de réalité, l'illusion semble seulement le contourner, s'y soustraire. Néanmoins, le pas est parfois franchi de l'*évitement* de la réalité (par l'espoir d'une réalité d'un ordre supérieur) à son *rejet* (par l'hallucination ou le délire) ; c'est pourquoi, dit Freud, la croyance religieuse peut basculer dans le délire. Quoiqu'il en soit, l'illusion religieuse doit être située davantage du côté du principe de plaisir que du côté du principe de réalité. Par quoi Freud opère un renversement : la religion, souvent comprise comme un appel au renoncement au

⁷ Ces apparitions, à l'origine du pèlerinage de Lourdes et du dogme de l'immaculée conception (puisque la Vierge aurait dit à Bernadette : « Je suis l'immaculée conception »), eurent lieu en 1858. Il est remarquable – et plaide en faveur de notre propos – que l'Eglise catholique a toujours manifesté beaucoup de méfiance vis-à-vis de ces témoignages : les apparitions de Bernadette furent validées, selon la procédure, au terme d'une commission d'enquête ecclésiastique, notamment sous la pression de l'engouement populaire.

plaisir, apparaît ici comme un renoncement à la réalité à une fin de satisfaction du désir. A l'inverse, le savoir scientifique auquel Freud pense participer obéit au principe de réalité, par l'exigence de la confrontation à l'expérience, quand bien même les découvertes qui en résulteraient seraient cause d'un déplaisir.

2. Généalogie psychanalytique de la religion

a. La religion comme symptôme

Nous avons vu que, dans la culture, les idées religieuses revêtent la valeur d'un savoir ; savoir sur des questions cruciales et qui suscite une promesse, un espoir : celui de se voir un jour, dans une autre vie, dédommagé des vexations dont l'on est victime sur Terre ; celui d'être protégé par une puissance supérieure ayant la figure d'un père des vicissitudes de la nature et du destin. Mais ce prétendu savoir ne résiste pas à l'examen critique. Il n'est pas fondé sur les critères épistémologiques de la validité scientifique, dans la mesure où il se soustrait à l'épreuve de l'expérience, où il concerne une autre réalité, suprasensible. Une première « dévaluation » a donc été opérée par Freud, dévaluation que l'on pourrait qualifier d'épistémique, au terme de laquelle les idées religieuses acquièrent un nouveau statut, psychologique : ce sont des illusions. Comment comprendre, dès lors, la force de ces doctrines ? Celle-ci est égale, dit Freud, à la force du sentiment de détresse inhérent à la condition humaine et à celle des désirs qui en dérivent. Mais encore faut-il établir par quel mécanisme s'opère ce déplacement de la force des désirs vers la foi dans ces doctrines, comment ces objets dont il est question, illusoire, se dotent d'une telle consistance pour les croyants.

Une première réponse est la suivante : l'illusion religieuse, comme toute élaboration d'une réalité suprasensible, procède de ce que Freud appelle une *projection* – elle est, pour le dire autrement, un *produit projectif*. Ce mécanisme,

qui est aussi à l'œuvre dans la superstition et la paranoïa, permet au sujet de *projeter* au dehors de lui ce qu'il perçoit inconsciemment au-dedans de lui – ce que Freud appelle une « connaissance endopsychique ». Voici la définition que livrent Jean Laplanche et J.-B. Pontalis de ce phénomène dans leur *Vocabulaire de la psychanalyse* :

Dans le sens proprement psychanalytique, opération par laquelle le sujet expulse de soi et localise dans l'autre, personne ou chose, des qualités, des sentiments, des désirs, voire des « objets », qu'il méconnaît ou refuse en lui. Il s'agit là d'une défense d'origine très archaïque et qu'on retrouve à l'œuvre particulièrement dans la paranoïa mais aussi dans des modes de pensée « normaux » comme la superstition.⁸

Plus loin, les auteurs font valoir que la projection peut être entendue dans un sens cinématographique : le sujet envoie dans la réalité extérieure une *image* qui existe en lui de manière inconsciente. Dans ce cas, la projection apparaît comme une forme de méconnaissance, mais avec, en contrepartie, la connaissance dans la réalité extérieure de ce qui, précisément, est méconnu dans le sujet. Comme le remarquent les auteurs, cette perspective « ramène la projection à une illusion ».

Il y a donc une certaine vérité de l'illusion, qui est celle des motivations inconscientes dont elle est le produit projectif. Cette opération de projection est *défense* précisément contre cette vérité inconsciente qu'elle déforme et localise dans le monde extérieur. Dès lors, l'idée religieuse, en tant qu'elle est une illusion, se présente comme un symptôme : elle est le produit d'un processus psychique de transformation dont le psychanalyste doit livrer la genèse. Pour reprendre la métaphore cinématographique qui fut utile pour comprendre le concept de projection, disons que la psychanalyse a pour tâche de dérouler le film à l'envers. Ainsi Freud écrit dans *La Psychopathologie de la vie quotidienne* :

⁸ Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, « Projection », PUF, Paris, 1967.

L'obscur connaissance (la perception pour ainsi dire endopsychique) de l'existence de facteurs et de faits psychiques propres à l'inconscient se reflète [...] dans la construction d'une *réalité suprasensible*, que la science a pour tâche de retransformer en *psychologie de l'inconscient*. On pourrait se risquer à résoudre d'une telle manière les mythes du paradis et du péché originel, de Dieu, du Bien et du Mal, de l'immortalité, etc., à transformer la *métaphysique* en *métapsychologie*.⁹

Un élément fait cependant obstacle à cette entreprise : la religion, si elle est symptôme, est symptôme collectif. Les idées religieuses ne sont pas le résultat d'une élaboration individuelle, comme le sont les névroses ordinaires. Elles sont, nous l'avons vu, données à l'individu, transmises par une tradition. On ne peut donc se contenter de chercher leur origine dans l'histoire personnelle d'un sujet individuel, comme on le fait pour les autres symptômes. D'autre part, s'il est juste que l'illusion religieuse tire une part de sa force des désirs inconscients dont elle procède, il ne faut pas négliger le poids qu'elle doit à sa dimension historique¹⁰.

Déterminer l'origine processuelle (*Hergang*) de l'illusion religieuse, c'est donc faire la genèse des représentations religieuses sous la forme d'une histoire psychanalytique. Entreprise ambitieuse à laquelle Freud se livre dans deux ouvrages majeurs : *Totem et tabou* et *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*.

b. Le totémisme

Afin de procéder à cette généalogie psychanalytique de la religion, Freud adopte une méthode qui fait son originalité : il postule une véritable *concordance* – lien plus fort que l'analogie – entre la psychologie des masses et celle de l'individu. Cela signifie deux choses :

⁹ Freud, *La psychopathologie de la vie quotidienne*, Traduction de Denis Messier, Gallimard, Paris, 1997.

¹⁰ Paul-Laurent Assoun, *op. cit.* : « Le « symptôme religieux » ne se réduit pas à la réalité principielle causale d'un désir. Celui-ci s'inscrit dans des « figures » qui lestent en quelque sorte la « fiction » religieuse d'une substance historique. »

– Freud considère une psychologie collective analogue à la psychologie du sujet individuel, avec son inconscient et ses névroses, qui pourra être étudiée avec les outils psychanalytiques élaborés dans le cadre de l'étude de la psychologie individuelle.

– Etablir la genèse d'un symptôme, c'est, selon Freud, découvrir son origine dans les complexes qui dérivent des désirs et refoulements de l'enfance et qui persistent dans l'inconscient du sujet adulte. Il en résulte que, suivant le postulat de la concordance, établir la genèse d'une névrose collective comme la religion, c'est en découvrir l'origine dans les temps les plus reculés de l'humanité.

Lisant les ethnographes de son temps, Freud est donc porté à considérer les sociétés dites « primitives » comme les représentants de cette « enfance de l'humanité ». Autrement dit, il formule l'hypothèse que les mœurs, l'organisation sociale et les institutions de ces peuples que l'on rencontrait alors en Océanie ou en Amérique sont semblables à ceux des cultures ancestrales dont notre propre civilisation est le terme évolutif¹¹. Cette hypothèse est au départ de *Totem et tabou* : le rapprochement de la psychologie collective des cultures « primitives » avec la psychologie individuelle des névrosés permettrait de poser sous un éclairage nouveau les questions de l'origine et de la raison d'être des institutions culturelles fondamentales, et notamment des institutions religieuses.

Parmi les peuples « primitifs » alors connus, Freud choisit de se consacrer à l'étude de ceux qu'il appelle les « Australiens », tribus aborigènes d'Australie, pour la raison qu'il peuvent être considérés, à en croire les travaux ethnographiques de

¹¹ Freud, *Totem et tabou*, traduction de S. Jankélévitch, Payot, 1986, chapitre I : « [...] il existe encore des hommes que nous considérons comme étant beaucoup plus proches des primitifs que nous ne le sommes et dans lesquels nous voyons les descendants et successeurs directs de ces hommes de jadis. C'est ainsi que nous jugeons les peuples dits sauvages ou demi-sauvages, dont la vie psychique acquiert pour nous un intérêt particulier, si nous pouvons prouver qu'elle constitue une phase antérieure, bien conservée, de notre propre développement. »

son temps, comme les plus « sauvages » d'entre tous¹². Cette recherche du « plus sauvage », du « plus primitif », montre bien que l'enjeu est ici une quête de l'origine. Or, même chez « ces misérables cannibales nus », l'on rencontre deux institutions, que l'on peut donc considérer comme étant fondamentales : le *totem* et le *tabou*. Commençons par livrer la définition du totémisme à partir de laquelle Freud travaille :

Les tribus australiennes se divisent en groupes plus petits, *clans*, dont chacun porte le nom de son *totem*. Qu'est-ce qu'un totem ? D'une façon générale, c'est un animal, comestible, [...] qui se trouve dans un rapport particulier avec l'ensemble du groupe. 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. Ceux qui ont le même totem sont donc soumis à l'obligation sacrée, dont la violation entraîne un châtement automatique, de ne pas tuer (ou détruire) leur totem, de s'abstenir de manger sa chair ou d'en jouir autrement. Le caractère totémique est inhérent, non à tel animal particulier ou à tel autre objet particulier [...] mais à tous les individus appartenant à l'espèce du totem. De temps à autre sont célébrées des fêtes au cours desquelles les associés du groupe totémique reproduisent ou imitent, par des danses cérémoniales, les mouvements et particularités de leur totem.¹³

Le totémisme apparaît donc d'abord sous son aspect religieux : le caractère divin du totem se reconnaît dans sa capacité de protection et d'oracles, dans les fêtes rituelles qui sont données en son honneur, ainsi que dans la sacralité qui lui est attribuée et qui interdit que soit tué et mangé l'animal totémique. Mais c'est aussi un système d'organisation sociale qui régule l'alliance et la parenté. En effet, inséparable du totémisme est la loi de l'exogamie : partout où il est en vigueur, dit Freud, il est strictement interdit aux membres d'un même totem d'avoir entre eux des rapports sexuels et de se marier. Indistinctement social et religieux, le totémisme instaure donc deux prohibitions qui doivent être considérées comme les

¹² Freud, *ibid.* : « Ces habitants ne bâtissent ni maisons, ni cabanes solides, ne cultivent pas le sol, ne possèdent aucun animal domestique, pas même le chien, ignorent jusqu'à l'art de la poterie. »

¹³ *Ibid.*

lois fondatrices de la culture : l'interdiction de tuer et de manger l'animal totem et celle d'avoir des rapports sexuels avec les membres d'un même totem.

Qu'est-ce qu'une prohibition *taboue* ? C'est une prohibition, un interdit qui tire sa force de ce que Freud appelle une « terreur sacrée ». Cette peur se manifeste par les comportements d'*évitement* face à l'objet tabou ; évitement qui traduit une crainte du *contact*, du *toucher*. Pour comprendre la raison d'être des deux tabous fondamentaux, et donc du totémisme, Freud applique sa méthode analogique, remarquant que le tabou des « primitifs » ressemble trait pour trait aux phobies du toucher – ou « prohibitions obsessionnelles » – que le psychanalyste rencontre dans certaines névroses obsessionnelles. L'explication de ce symptôme est la suivante : dans la petite enfance, un intense plaisir de toucher, ce que Freud appelle une *tendance*, a été *refoulé* sous l'effet d'une prohibition extérieure, acceptée par le sujet du fait qu'elle provenait d'un parent aimé. La prohibition est restée consciente, mais la tendance, elle, est devenue inconsciente.

Il en résulte une situation sans issue, une fixation psychique, et tout ce qui a suivi peut être expliqué par le conflit entre la prohibition et la tendance.

La principale caractéristique de la constellation psychologique ainsi fixée consiste en ce qu'on pourrait appeler l'attitude *ambivalente* de l'individu à l'égard d'un objet lui appartenant. Il est toujours tenté d'accomplir cette action – l'attouchement –, mais il en est chaque fois retenu par l'horreur qu'elle lui inspire.

La force de l'objet phobique, et donc du tabou, c'est-à-dire la terreur qu'il inspire, est équivalente ou presque à la force du désir inhibé. Ainsi, lorsque Freud applique ce raisonnement aux deux prohibitions taboues fondamentales du système totémique – les traitant donc comme des phobies – il parvient à la conclusion suivante : l'envie de tuer l'animal totem et d'avoir des rapports sexuels avec des membres du même clan totémique devaient être « les tentations les plus fortes et les plus anciennes de l'humanité ». Cependant, comme dans le cas de l'objet phobique

chez le névrosé, l'objet tabou ne livre pas son vrai visage : il est un substitut, sous l'effet d'un déplacement, de l'objet réel du désir. Concernant la prohibition des rapports sexuels entre les membres d'un même clan, la solution est simple : l'animal totem étant l'ancêtre commun du groupe, il en résulte que le clan est une grande fratrie, dont les membres se considèrent comme des frères et sœurs. L'interdiction dont il s'agit, c'est donc celle de l'inceste ; ce qui est d'autant plus manifeste si l'on considère que le totem se transmet par la mère, ce qui empêche que le fils ait des rapports avec sa mère ou sa sœur.

Plus énigmatique est le tabou qui frappe l'animal totem. Pour le comprendre, Freud propose là encore de faire jouer la comparaison avec la phobie. Il est en effet des cas de « zoophobie » chez les jeunes enfants : c'est notamment celui du petit Hans, dont la peur des chevaux était telle qu'il n'osait plus sortir dans la rue. L'interprétation de Freud est la suivante : la crainte que le cheval inspirait à Hans était liée à la colère qu'il lui supposait pour avoir souhaité sa *chute*, soit sa *mort*. Or ces sentiments sont précisément ceux que l'enfant éprouvait inconsciemment à l'égard de son père, en raison du complexe d'Œdipe : pour avoir souhaité la mort du père, l'enfant pâtit d'un fort sentiment de culpabilité et d'une angoisse dite de castration¹⁴. Ce que Freud remarque ici, c'est que Hans a déplacé sur un animal des sentiments qu'il éprouvait pour son père.

Appliqué au tabou qui frappe l'animal totem, ce raisonnement invite donc à voir en lui un substitut du père ; ce que confirme la croyance des « primitifs » qui voient en l'animal totem l'ancêtre commun du clan. L'interdiction de tuer l'animal totem est donc l'interdiction de tuer le père ; sa motivation est la tendance, inconsciente,

¹⁴ La castration est, chez Freud, la punition que le petit garçon imagine (inconsciemment) pour avoir souhaité tuer et remplacer le père, notamment car ce souhait est inséparable du désir de la mère. Au niveau symbolique, la castration est une perte de virilité qui rétablit le père dans sa toute-puissance.

à vouloir le tuer. On le voit, les désirs que visent à inhiber les deux interdictions totémiques sont exactement les mêmes que ceux qui constituent le complexe d'Œdipe. Ainsi, l'interprétation freudienne des deux prohibitions taboues fondamentales conduit à formuler l'hypothèse selon laquelle le système totémique, donc la première forme culturelle de l'humanité, est né des conditions du complexe d'Œdipe.

c. La découverte du parricide originaire

Ces conditions, Freud les retrouve dans une théorie de Charles Darwin concernant la vie humaine à l'état pré-culturel. Ayant observé les mœurs des grands singes, celui-ci considéra que les hommes avaient eux aussi vécu, à l'état primitif, en petites hordes dans lesquelles le mâle le plus âgé et le plus fort, à savoir le père, interdisait par jalousie à ses fils de jouir sexuellement des femelles du groupe, mères et sœurs. Trouvant là la légitimité à faire jouer le complexe d'Œdipe, Freud propose une spéculation historique permettant de rendre compte du passage de cette horde paternelle au système totémique, de l'état de nature à l'état de culture : les frères, chassés par le père jaloux, se sont un jour réunis, l'ont tué et mangé, mettant fin à sa domination. Suite à cet acte criminel, l'ambivalence des sentiments des fils à l'égard du père haï mais admiré se traduit par des manifestations de culpabilité :

Le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant ; toutes choses que nous constatons encore aujourd'hui dans les destinées humaines. Ce que le père avait empêché autrefois, par le fait même de son existence, les fils se le défendaient à présent eux-mêmes, en vertu de cette « obéissance rétrospective », caractéristique d'une situation psychique que la psychanalyse nous a rendue familière. Ils désavouaient leur acte, en interdisant la mort du totem, substitut du père, et ils renonçaient à recueillir les fruits de ces actes, en refusant d'avoir des rapports sexuels avec les femmes qu'ils avaient libérées. C'est ainsi que le *sentiment de culpabilité* du fils a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme qui, pour cette même raison, devaient se confondre avec les deux désirs réprimés du *complexe d'Œdipe*. Celui qui agissait

à l'encontre de ces tabous se rendait coupable des deux seuls crimes qui intéressaient la société primitive.

Le parricide commis par l'association des frères est donc, selon Freud, l'événement fondateur de la société et de la religion, indissociables dans le totémisme. L'interdiction de l'inceste instituée par les frères est religieuse en ce qu'elle prolonge, sur la base d'un mobile affectif, la volonté du père défunt ; elle est sociale en ce qu'elle permet, sur la base d'un motif rationnel d'intérêt pratique, de ne pas livrer la communauté à une guerre fratricide pour la possession des femmes. La prohibition du parricide se double donc de celle du fratricide, permettant de sortir de « la guerre de tous contre tous » caractéristique de l'état de nature. L'interdiction de tuer et de manger l'animal totem rétablit le père dans sa toute puissance, dans une tentative d'effacer le crime, et l'obéissance rétrospective à ses prescriptions garantit sa protection, ses bienfaits et apaise l'angoisse de castration. Néanmoins une cérémonie sacrificielle dans laquelle l'animal totem d'ordinaire tabou est tué, puis dévoré, avant d'être pleuré par le groupe, témoigne de l'ambivalence persistante des sentiments des frères pour le père¹⁵. Ce « repas totémique » apparaît en effet comme la reproduction, voire la célébration du parricide, comme une « fête commémorative de cet acte mémorable et criminel ». Il témoigne aussi d'une *identification* au père, en tant qu'il vise à s'approprier sa puissance en le dévorant. Ce conflit, caractéristique en outre de la névrose obsessionnelle, est au principe des formations religieuses, qui toutes sont une tentative de résolution de ce problème. Au terme de cette spéculation, le complexe d'Œdipe apparaît donc comme la motivation profonde, à la fois *historique* et

¹⁵ Selon Freud, l'existence d'une telle cérémonie est avérée par Robertson Smith, universitaire écossais du XIX^e siècle, réputé comme l'un des fondateurs de l'étude comparée des religions. C'est peu dire que peu ce fait mériterait davantage de vérifications.

psychologique, de la religion – ou, devrait-on dire, *des prescriptions et représentations religieuses de la culture*. En effet, ce que l'analyse freudienne a montré, c'est que des interdictions culturelles fondées sur des mobiles rationnels – comme par exemple l'interdiction de tuer son prochain – sont revêtus d'une solennité sacrée qu'elles doivent à un mobile de nature affective.

d. Naissance et mutations du monothéisme

Dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Freud prolonge la réflexion entamée, un quart de siècle plus tôt, dans *Totem et tabou*, sur la genèse des religions et le rôle qu'y joue le parricide originaire. Une question centrale de cet ouvrage concerne la naissance du monothéisme, qui apparaît comme un rétablissement énigmatique de la domination illimitée du père de la horde primitive. Le polythéisme, lui, n'apparaît pas comme un problème : il semble être pour Freud la suite logique du totémisme. Il reflète l'époque patriarcale qui succède à l'ordre des frères : de nombreux dieux se limitent mutuellement et, lorsque c'est nécessaire, s'en remettent à un dieu supérieur. Le sacrifice, qui originairement répète le parricide originaire, se transforme au cours des siècles en une simple offrande – geste de renonciation qui symbolise l'acceptation des prohibitions imposées par le père – à des dieux humanisés. Mais à la faveur de quelles circonstances doit-on le retour, effectué par les Juifs, au dieu père seul et unique ?

Une première réponse de Freud consiste en une spéculation historique : le monothéisme juif procéderait d'un culte éphémère né en Egypte. Sous la XVIII^e dynastie (la troisième de la période la plus prospère de l'Egypte Antique, appelée par les historiens « Nouvel Empire ») apparaît l'idée d'un dieu universel, Aton. Le jeune pharaon Amenhotep IV, renommé Akhenaton, va promouvoir puis imposer le culte de ce dieu unique à l'ensemble de ses sujets, rejetant les autres dieux, la

pensée magique et la croyance en une vie après la mort, pourtant centrale dans l'antique religion égyptienne¹⁶. Le soleil seul est désormais vénéré comme le symbole de la puissance du dieu Aton. C'est, selon Freud, le premier cas de monothéisme dans l'histoire de l'humanité ; seulement, il est éphémère et les informations sont manquantes concernant les conditions de son apparition. Là commence la spéculation de Freud : Moïse était un égyptien, de haute lignée, partisan convaincu de la religion d'Akhenaton¹⁷. À la chute de ce dernier, il dut s'exiler. Il quitta l'Égypte avec une ethnie sémitique émigrée, avec laquelle il serait entré en contact peut-être en une qualité de gouverneur de province frontière. Il l'élut pour son peuple (d'où le sentiment d'élection du peuple juif), les sanctifia par le signe de la circoncision, les convertit à la religion d'Aton et leur donna une législation. Un jour, en raison de la dureté de leur existence et de l'extrême rigueur des prescriptions mosaïques, les Juifs se rebellèrent contre leur chef, le tuèrent et rejetèrent sa religion¹⁸ ; puis ils conquièrent le pays de Canaan. Ils adoptèrent le culte du dieu local Yahvé ; dieu qui devait, avec le temps, échanger ses caractères propres contre ceux du dieu de Moïse, Aton. Freud prend donc au pied de la lettre l'idée biblique selon laquelle le monothéisme a été « donné » par Moïse au Hébreux. Voilà pour l'histoire. Mais deux questions de nature psychologique, dès lors, se posent à lui :

- 1) Pourquoi se demande Freud, « l'idée monothéiste fit une si forte impression sur les Juifs et pourquoi ils l'entretenaient tant » ?

¹⁶ Le règne d'Akhenaton est situé de -1355/1354 à - 1338/1337.

¹⁷ Pour les arguments de Freud en la faveur de cette thèse, voir les essais 1 et 2. Les plus importants sont, en substance, les suivants : a) Moïse est un nom d'étymologie égyptienne : il vient de l'égyptien « *mose* » qui signifie enfant ; b) l'analyse de la légende hébraïque concernant la naissance de Moïse tend à montrer que la famille hébreu qu'elle lui attribue serait une famille fictive, tandis que la famille égyptienne de haute lignée qui le recueille serait la famille réelle ; c) la religion juive ressemble, par bien des aspects, à celle d'Aton, ce qui invite à penser qu'elle en provient.

¹⁸ Freud reprend ici la spéculation d'un théologien allemand qui lui est contemporain, Ernst Sellin.

2) Comment comprendre le « hiatus » entre l'assassinat de Moïse et le rétablissement, postérieur de plusieurs siècles, de son exigeant monothéisme ? Autrement dit, comment a pu persister le souvenir de la religion mosaïque et comment a-t-il pu être réactivé ?

Pour répondre à ces questions, Freud mobilise une fois de plus l'analogie entre la psychologie des masses et celle de l'individu : cette période de hiatus correspond, chez le névrosé, à la période amnésique, ou *période de latence*¹⁹, qui succède aux *traumatismes* infantiles. Ces traumatismes oubliés, qui appartiennent à la petite enfance, sont des expériences ou des impressions de nature sexuelle et agressive ; leur refoulement est la cause de deux tendances opposées :

– « *Fixations au traumatisme* » ou « *contrainte de répétition* » : « Efforts pour remettre en œuvre le traumatisme, donc pour remémorer l'expérience oubliée ou, mieux encore, pour la rendre réelle, pour en vivre à nouveau une répétition. »

– « *Réactions de défense* », en particulier des « *évitements* » qui peuvent s'aggraver en devenant des « *inhibitions* » ou des « *phobies* ».

On reconnaît sans peine ici l'ambivalence des tendances qui sont au principe de la religion totémique, dont la cause traumatique serait le parricide originaire : l'évitement, avec les tabous du totem et de l'inceste, la fixation – ou répétition – avec le repas totémique. Si l'on applique ce modèle à l'histoire freudienne du judaïsme, le traumatisme est l'assassinat de Moïse, figure paternelle équivalente à celle du père de la horde primitive ; le retour du refoulé – ou le symptôme – est le rétablissement de sa religion et de ses prescriptions. Comme dans l'instauration du totémisme, un sentiment de culpabilité préside à la restauration de la volonté du père. Néanmoins, une différence est notable : dans le judaïsme, la tendance

¹⁹ Ajournement du développement de la sexualité entre l'âge de 5 ans et la puberté. L'amnésie infantile coïncide avec cette période.

« défensive » semble prévaloir sur la fixation. En effet, on la reconnaît à l'œuvre dans la rigueur des prescriptions caractéristiques de cette religion ; tandis que l'on ne trouve rien de semblable au repas totémique, qui commémore, en le répétant, le parricide. Selon Freud, c'est que le crime a été l'objet d'une dénégation, soit d'un refoulement remarquable. La culpabilité conséquente ainsi que l'angoisse de castration persistent cependant, et s'observent dans l'attitude pénitente avec laquelle les Juifs acceptent comme résultant de la volonté de dieu les malheurs dont ils sont victimes.

Freud dit davantage encore. Il a élucidé le hiatus qui sépare le meurtre de Moïse du rétablissement de sa religion, mais il y en a un autre, chronologiquement plus conséquent : celui qui sépare le meurtre du père de la horde primitive et le rétablissement de sa toute-puissance par le judaïsme. En appliquant l'analogie avec le traumatisme, Freud conclut logiquement que le meurtre de Moïse, figure éminemment paternelle, est lui-même une *répétition*, une *mise en acte* du traumatisme fondateur de la culture, à savoir le parricide originaire. C'est cela qui explique, selon Freud, l'influence qu'exerça le monothéisme de Moïse sur les Juifs :

Le destin avait rapproché du peuple juif l'acte capital et le forfait du temps primitif, le meurtre du père, en lui faisant répéter sur la personne de Moïse, éminente figure paternelle. Ce fut un cas où la « mise en acte » prit la place du souvenir comme cela se produit si souvent pendant le travail analytique avec le névrosé.

Cependant, nous l'avons vu, ils réagirent à ce crime par la dénégation et se contentèrent de rétablir le père dans sa toute-puissance²⁰. Seule la culpabilité persista comme symptôme du parricide. C'est au christianisme que revient, selon Freud, le mérite d'avoir reconnu cette faute :

²⁰ A ce propos, notons que la circoncision symbolise, selon Freud, l'acte paternel de castration auquel la religion invite à se soumettre.

Paul, Juif romain de Tarse, s'empara de ce sentiment de culpabilité et le ramena correctement à sa source historique primitive. Il nomma celle-ci « péché originel » [...]. En réalité, ce crime digne de mort avait été le meurtre du père primitif, plus tard divinisé. Mais on ne rappela pas l'acte du meurtre ; à sa place on fantasma son expiation, et c'est pourquoi ce fantasma pouvait être salué comme une nouvelle de rédemption (évangile). Un fils de Dieu s'était laissé mettre à mort comme victime innocente et ce faisant avait pris sur lui la faute de tous. Ce devait être un fils, car le meurtre avait été commis sur le père.

Freud en veut notamment pour preuve que la communion chrétienne, qui consiste en l'absorption de la chair et du sang du Christ transsubstantiés, répète dans son contenu l'antique repas totémique. Quant à l'ambivalence caractéristique de la relation au père, on peut l'observer dans le résultat final de l'innovation chrétienne :

Destinée, à ce qu'elle prétendait, à la réconciliation avec le dieu père, elle aboutit au détronement et à l'éviction de celui-ci. Le judaïsme avait été une religion du père, le christianisme fut une religion du fils.

La principale conséquence de cette généalogie freudienne est la suivante : la nature de la vérité contenue dans les doctrines religieuses – ou illusions religieuses – est *historique*. C'est une vérité traumatique refoulée, qui fait retour sous une forme déguisée semblable au symptôme chez le névrosé qu'il convient d'élucider avec l'herméneutique appropriée, à savoir la psychanalyse. Ce qui permet d'expliquer en partie l'influence extraordinaire de ces doctrines : parce qu'elle a d'abord vécu le destin du refoulement, la vérité historique contenue dans les doctrines religieuses leur donne cette force de contrainte. Aussi doit-on croire les croyants quand ils expliquent que la religion s'impose d'elle-même, en raison de la force de la vérité qu'elle contient. Freud ne dit pas autre chose, si ce n'est qu'il ajoute que cette vérité n'est pas *matérielle*, mais, une fois de plus, *historique*. Voici quelques exemples de Freud : la vérité contenue dans le récit de la résurrection de Jésus consiste en ce qu'il était, comme messie, Moïse ressuscité et derrière lui le père primitif de la horde originaire, transfiguré et ayant pris en tant que fils la place

du père. Le reproche jeté au peuple juif : « vous avez tué notre Dieu » ; contient lui aussi une vérité historique. Il signifie, selon Freud : « vous refusez d'avouer que vous avez tué le père ; tandis que nous le faisons et demandons l'expiation. » En plus des réalisations de désirs, le patrimoine des idées religieuses contient donc ce que Freud appelle, dans le chapitre VIII de *L'Avenir d'une illusion*, « d'importantes réminiscences historiques ».

3. Infantilisme du religieux

a. La névrose obsessionnelle de l'humanité

Cette puissante analogie entre psychologie des masses et celle de l'individu, entre l'évolution de l'humanité et celle du sujet individuel, que Freud a mobilisée pour faire la genèse des phénomènes religieux le conduit à identifier ces derniers comme les résidus des démarches de refoulement qui eurent lieu dans les temps primitifs suite au parricide originaire. Autrement dit, la religion serait une névrose et, plus précisément, une *névrose obsessionnelle*. Au chapitre VIII de *L'Avenir d'une illusion*, on trouve cette formule que retint la postérité : « la religion serait la névrose obsessionnelle de l'humanité. » Cette proposition est la réciproque d'une autre formule que l'on trouve dans un texte intitulé *Actions compulsives et exercices religieux* : « La névrose obsessionnelle semble [...] la caricature mi-comique, mi-lamentable d'une religion privée. » Freud montre en effet dans cet essai que les symptômes caractéristiques de la névrose obsessionnelle, à savoir les *actions compulsives*, nommées aussi « *cérémonial obsessionnel* », présentent de fortes ressemblances avec la pratique religieuse dans son aspect rituel. Qu'est-ce qu'un cérémonial obsessionnel ? C'est un ensemble d'actions, à première vue dénuées de sens, dont l'accomplissement extrêmement méticuleux *s'impose* en vertu d'une raison obscure au malade dans des circonstances bien déterminées. Tout

écart vis-à-vis de ce « cérémonial » est sanctionné par un fort sentiment d'angoisse : le malade craint en effet, sans pouvoir le justifier, que le non accomplissement du cérémonial ou qu'une mauvaise exécution de celui-ci soient punis d'un malheur. Il y a donc un caractère sacré du cérémonial obsessionnel qui semble analogue à un *rituel* religieux : les gestes à réaliser sont toujours mêmes et surdéterminés ; leur accomplissement a pour bénéfice un sentiment de protection. D'autre part, un autre symptôme caractéristique de la névrose obsessionnelle la rapproche de la religion : certaines actions sont strictement *prohibées* au malade, d'autres lui sont autorisées à condition seulement que le cérémonial soit respecté. Ces prohibitions rappellent donc à Freud les interdits religieux, notamment les *tabous*, comme nous l'avons vu dans notre partie sur le totémisme.

Cette identification ne repose pas uniquement sur une observation superficielle : de la même manière que les rituels religieux ont une signification symbolique – par exemple, nous avons vu que l'eucharistie jouait, comme le repas totémique, l'absorption historique du père par les frères suite à son exécution en même temps qu'elle manifeste une tentative d'identification avec le dieu-père –, les actions compulsives ont un sens caché qui renvoie inconsciemment à des événements de la vie du sujet ou à des désirs refoulés. Aux manifestations similaires des rituels religieux et obsessionnels correspondent donc des mobiles inconscients d'une même nature. L'angoisse du névrosé obsessionnel est liée à l'attente d'une *punition* (qui n'est autre que la *castration*) suscitée par la perception inconsciente d'une tendance sexuelle ou agressive. L'accomplissement du rituel obsessionnel et les prohibitions obsessionnelles apparaissent donc comme des *mesures de défense* rendues nécessaires par un sentiment inconscient de culpabilité. Or, comme le remarque Freud :

« Au sentiment de culpabilité du névrosé obsessionnel correspondent les protestations des dévots lorsqu'ils affirment savoir qu'ils sont de grands pécheurs dans leur cœur ; il semble que les exercices de piété (prières, invocations, etc.) aient la valeur de mesures de défense et de protection, mesures par lesquelles les dévots font précéder chaque activité de la journée et surtout chaque entreprise sortant de l'ordinaire ».

La perception obscure d'une faute est donc à l'origine du cérémonial obsessionnel comme du rituel religieux. Dans ce dernier cas, cette faute est comme nous l'avons largement montré le meurtre du père. Une même ambivalence des sentiments est inhérente aux deux types de manifestations, comme en témoignent notamment les phénomènes de doute, caractéristiques aussi bien de la névrose obsessionnelle (le doute obsessionnel) que de la croyance religieuse.

Il faut encore dire que, dans le cas de la névrose obsessionnelle, Freud a identifié l'instance psychique responsable du sentiment de culpabilité du sujet comme étant le *surmoi*. Cette instance est la continuation dans le sujet des interdits parentaux ; elle est l'intériorisation par le sujet de la loi qui lui fut imposée lors de sa socialisation. En termes communs, nous dirions qu'elle est la « conscience morale », soit la « mauvaise conscience » du sujet. Or, nous avons dit antérieurement que les prescriptions religieuses correspondent à la volonté du père défunt. La méthode analogique indique donc que les figures paternelles de l'histoire des religions, que Freud appelle les « grands hommes », parmi lesquels Moïse et autres prophètes, jouent donc le rôle du *surmoi* dans la psychologie des masses : elles rappellent à tous la volonté du père primitif et contraignent ainsi les hommes au renoncement pulsionnel.

L'intériorisation des interdits par l'enfant, dit Freud dans *L'Avenir...*, ne peut être effectuée par la seule compréhension rationnelle de leur nécessité : les motions pulsionnelles sont trop fortes si on les rapporte au degré de développement de leur intelligence. C'est donc sous l'effet de mobiles affectifs, à savoir l'amour pour les

parents et le besoin de leur protection, mais aussi la crainte du père, que ces interdits sont assimilés. Le refoulement des tendances ainsi inhibées dans l'inconscient, parmi lesquelles la motion agressive contre le père caractéristique du complexe d'Œdipe, est donc cause des nombreuses obsessions que l'on rencontre chez les enfants. Mais ce stade névrotique est voué, selon Freud, à disparaître à l'âge adulte, par la compréhension et l'acceptation rationnelle des interdits d'abord assimilés sous l'effet de causes affectives. Autrement dit, la névrose obsessionnelle à l'âge adulte apparaît à Freud comme une persistance pathologique de motifs infantiles.

Rapporté, en vertu de l'analogie, à la religion, ce raisonnement conduit Freud aux conclusions suivantes :

– Les religions ont raison lorsqu'elles affirment que dieu fut l'auteur des interdits fondateurs de la culture, particulièrement ceux du meurtre et de l'inceste :

Dieu prit une part réelle à la genèse de cette interdiction ; c'est son intervention, et non pas l'intelligence des nécessités sociales, qui l'a engendrée.²¹

C'est son intervention, en tant qu'il est *en réalité* – et non sous la forme déguisée sous laquelle la religion le présente – le père primitif dont la volonté fut restituée par les frères en raison du sentiment de culpabilité suscité par son meurtre et non en raison d'un calcul rationnel.

– La religion, comme névrose obsessionnelle, était donc nécessaire à l'humanité dans ses premiers stades de développement, soit dans son « enfance », pour garantir le renoncement aux motions anti-culturelles. Mais elle apparaît comme un *résidu infantile* à un stade civilisationnel où la rationalité, notamment scientifique, a atteint un certain degré de développement :

²¹ Freud, *L'Avenir...*, chapitre VIII, *op. cit.*

Aux époques d'ignorance et de faiblesse intellectuelle qu'elle a d'abord traversées, l'humanité ne pouvait réaliser les renoncements aux instincts indispensables à la vie en commun des hommes qu'en vertu de forces purement affectives. Et le résidu de ces démarches, analogues au refoulement, qui eurent lieu aux temps préhistoriques, subsistent longtemps en tant que partie intégrante de la civilisation. La religion serait la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité [...]. D'après ces conceptions, on peut prévoir que l'abandon de la religion aura lieu avec la fatale inexorabilité d'un processus de croissance, et que nous nous trouvons à l'heure présente justement dans cette phase de l'évolution.²²

Enfin, il faut ajouter que le sentiment de détresse face aux vicissitudes du destin et aux maux naturels que Freud identifiait comme l'une des causes psychologiques de l'illusion religieuse revêt lui aussi un aspect infantile. Cette détresse de l'adulte n'est en effet que le prolongement de la détresse de l'enfant :

Quand l'enfant, en grandissant, voit qu'il est destiné à rester à jamais un enfant, qu'il ne pourra jamais se passer de protection contre des puissances souveraines et inconnues, alors il prête à celles-ci les traits de la figure paternelle, il se crée de dieux, dont il a peur, qu'il cherche à se rendre propices et auxquels il attribue cependant la tâche de le protéger.²³

Et cette détresse trouve elle aussi à s'inscrire, on le voit, dans le complexe paternel.

b. De l'universel dans le particulier : le rôle du complexe d'Œdipe

Un problème doit cependant encore être résolu ; il concerne les limites de l'analogie avec le névrosé. En effet, s'il ne fait pas de difficulté qu'un traumatisme infantile persiste inconsciemment dans la mémoire d'un individu, comment comprendre qu'un événement aussi reculé que le parricide primitif puisse s'inscrire durablement dans la mémoire collective et exercer une telle influence ? Pour répondre à cette question, Freud fait le postulat que l'analogie est plutôt une véritable concordance ; qu'il existe aussi chez les masses des traces mnésiques

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

inconscientes du passé. Autrement dit, chaque individu dispose d'un « héritage archaïque ».

Ce legs de dispositions pulsionnelles, de dispositions de pensée, Freud le compare aux instincts des animaux : il s'inscrirait, en somme, dans la théorie biologique de l'évolution ; avec ceci de nouveau que les hommes, en plus de leurs gènes, lègueraient à leurs enfants leurs souvenirs.

Les humains ont donc toujours su – de cette manière particulière – qu'ils ont possédé un jour un père primitif et qu'ils l'ont mis à mort.²⁴

Reste à comprendre comment l'histoire universelle rencontre l'histoire personnelle du sujet ; comment une névrose collective s'empare d'un individu, ou comment il s'en empare. Autrement dit, la question est de savoir par quelles voies le névrosé, avec sa particularité propre, trouve une solution dans la névrose collective qu'est la religion. Un petit texte de 1928 permet de répondre à cette question ; il est intitulé : *Une expérience vécue à caractère religieux*. Freud y analyse le récit dans lequel un docteur raconte comment il a connu une crise de doute métaphysique avant de retrouver une foi ardente. Le doute s'est imposé lorsque, dans sa salle de dissection, lui fut apporté le cadavre d'une dame âgée dont le visage lui parut doux. Si dieu existait, se dit le docteur, il n'aurait pas permis qu'une personne si charmante finisse ses jours à cette table. Dans les jours qui suivirent, alors qu'il s'était juré de ne plus retourner à l'Eglise, une « voix intérieure » lui rend la foi qui s'impose avec la force de l'évidence. Selon Freud, l'explication analytique de cet événement est la suivante : si le visage du cadavre de la vieille femme a inspiré tant de tendresse au docteur, c'est qu'il lui rappelait le visage de sa propre mère. Or ce souvenir a éveillé en lui le désir œdipien qu'il a

²⁴ Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, op. cit.

pour elle – d’autant plus que le corps était nu ou prêt à être dénudé – et, avec lui, la tendance agressive contre son père. Dieu incarnant, nous l’avons vu, la figure paternelle, la révolte contre le père s’est manifestée à la conscience sous la forme du doute métaphysique. Freud remarque par ailleurs que cette révolte est une indignation provoquée par « les mauvais traitements infligés à l’objet-mère » :

On sait bien que l’enfant – de façon typique – prend pour mauvais traitements ce que le père fait à la mère lors des rapports sexuels. La motion affective nouvelle, celle qui s’est déplacée vers le domaine religieux, n’est qu’une répétition de la situation œdipienne et c’est pourquoi, peu de temps après, elle connaît le même destin. Elle succombe à un puissant contre-courant. [...] L’issue du combat se manifeste cette fois encore dans le domaine religieux ; c’est celle que prédétermine le destin réservé au complexe d’Œdipe : soumission totale au vouloir de Dieu-le Père, le jeune homme est devenu croyant [...].

C’est donc le complexe d’Œdipe qui permet l’articulation de la névrose individuelle à la névrose collective qu’est la religion : la religion – ici le christianisme – fournit à l’individu des représentations propres à être investies par les tendances contradictoires émanées du complexe paternel. Autrement dit, la religion offre au sujet une solution acceptée de tous aux conflits de son enfance ; elle le dispense, en quelque sorte, de se constituer une névrose personnelle. Si les représentations religieuses ont cette plasticité qui leur permet d’être ainsi investies par le complexe d’Œdipe, c’est qu’elles-mêmes en procèdent. Le sujet est donc renvoyé au parricide originaire par son propre désir. Comme le remarque pertinemment Vincent Delacroix dans sa préface à *Religion* :

Le complexe d’Œdipe ne peut trouver son expression et sa « solution » dans l’illusion religieuse que parce que Dieu est le père originel. Inversement, l’acte originel – le meurtre du père – est rejoué, sur un autre plan, dans l’expérience individuelle. Sans cela, on peut effectivement interpréter ce veut dire cette expérience [celle du docteur] ; mais on n’expliquerait guère pourquoi elle se fait religieuse, pourquoi c’est la symbolique religieuse qui lui sert de langage et d’opérateur : c’est bien que ce langage n’est pas exactement analogique, et

encore moins allégorique – il procède d'une jonction effective, dans l'infantile, entre la mémoire du sujet et l'expérience immémoriale.²⁵

C'est donc parce qu'elle ne cesse de maintenir actif un complexe infantile, le complexe d'Œdipe, que la religion parvient à lier le sujet à sa tradition ancestrale. Autrement dit, la religion maintient le sujet dans l'enfance : dans la sienne propre et dans celle de l'humanité à laquelle il est sans cesse renvoyé.

c. Conclusion : de la nécessité de dépasser l'enfance

Au terme de la généalogie freudienne de la religion, trois origines, inséparables les unes des autres, ont été découvertes²⁶ :

– Une origine anthropologique : les illusions religieuses répondent à la détresse inhérente à la condition humaine face aux vicissitudes du destin et aux maux naturels.

– Une origine historique : les illusions religieuses procèdent d'un crime originaire traumatique, à savoir le meurtre du père par la horde des frères. Cette origine est commune à la religion et à la culture : les deux naissent en même temps ; les prescriptions totémiques sont à la fois sociales (en tant qu'elles poursuivent un intérêt rationnel d'ordre pratique) et religieuses. Ce point confirme que la religion a notamment pour rôle de renforcer les prescriptions culturelles en leur conférant un caractère sacré.

– Une origine psychologique : les illusions religieuses trouvent leur motivation dans le complexe d'Œdipe, l'ambivalence du rapport au père qui caractérise cette situation et le sentiment de culpabilité, mêlé d'une angoisse de punition (de castration), qui en procède.

²⁵ Vincent Delacroix dans sa préface à Freud, *Religion*, Traduction de Denis Messier, Gallimard, « NRF » Paris, 2012.

²⁶ Nous empruntons ce terme de « triple origine » à Vincent Delacroix *Religions, op. cit.*

Cette triple origine conduit Freud à relever le caractère *infantile* de la religion. En effet, on voit dans les trois cas qu'elle naît de motions infantiles (qui toutes trouvent à s'inscrire dans le complexe paternel) : le sentiment de détresse de l'adulte n'est que le prolongement de la détresse infantile – il génère la nostalgie du père protecteur et tout puissant de l'enfance ; le parricide originaire est le traumatisme infantile de l'humanité ; ce sont les conflits pulsionnels émanés du complexe d'Edipe qui, chez le sujet individuel, investissent les représentations religieuses et trouvent en elles une tentative de solution.

Nous l'avons souligné : la vision freudienne de l'histoire, structurée par l'analogie entre le développement du sujet individuel et le développement civilisationnel, est positiviste. Il y aurait une croissance, une maturation de la civilisation comme c'est le cas pour l'individu. Sous ce rapport, la religion est un résidu infantile voué selon Freud à un inexorable déclin. De la même façon que les individus, en grandissant, cessent de croire qu'une cigogne les a confiés à leurs parents, l'humanité devrait cesser de croire, en vertu de son développement civilisationnel, qu'un dieu tout-puissant trône dans le ciel. De la même façon que la plupart des individus, avec le temps, abandonnent leurs névroses infantiles à la faveur d'une adhésion rationnelle, plutôt qu'affective, aux interdits sociaux, l'humanité devrait désacraliser les prescriptions culturelles qui revêtent un caractère religieux.

« Devrait ». Le sens du verbe est double : Freud ne se contente pas de constater et de comprendre ce mouvement de sécularisation de la culture ; il lui octroie un caractère inexorable et prédit son amplification. Mais surtout, il quitte la seule analyse pour l'appeler de ses vœux. Ce déclin de cette survivance infantile, selon Freud, doit être encouragé pour favoriser le destin de la culture, c'est-à-dire pour réconcilier les hommes avec la civilisation.

Le problème qui se pose dès lors, comme le remarque Freud dans *L'Avenir...*, est celui du destin de l'éthique : la désacralisation des prescriptions culturelles à caractère religieux ne devrait-elle pas fragiliser la culture ? Pourquoi, selon Freud, ce « dépassement » de la religion est souhaitable, alors même qu'il soulève des problèmes éthiques ? Cette question pourra être tranchée, non en examinant la valeur de vérité des croyances religieuses, mais leur valeur fonctionnelle.

II. Destin de l'éthique

1. Conservatisme et progrès : Freud et les idéals

a. L'objection conservatrice : « Si dieu est mort, tout est permis »

Que faire, si Dieu n'existe pas, si Rakitine a raison de prétendre que c'est une idée forgée par l'humanité ? Dans ce cas, l'homme serait le roi de la terre, de l'univers. [...] Très bien ! Seulement, comment sera-t-il vertueux sans Dieu ? Je me le demande. En effet, qui l'homme aimera-t-il ? A qui chantera-t-il des hymnes de reconnaissance ? Rakitine rit. Il dit qu'on peut aimer l'humanité sans Dieu. Ce morveux peut l'affirmer, moi je ne puis le comprendre. [...] En effet, qu'est-ce que la vertu ? [...] Je ne me représente pas la vertu comme un Chinois, c'est donc une chose relative ? L'est-elle, oui ou non ? Question insidieuse ! [...] Alors tout est permis ?²⁷

C'est en ces termes que Fiodor Dostoïevski, dans son roman *Les Frères Karamazov*, s'inquiète par la voix de son personnage Dimitri des conséquences de l'athéisme, ici incarné par Rakitine – par ailleurs un partisan de la cause socialiste. La postérité retint cet argument dostoïevskien dans une formule condensée : « Si dieu est mort, tout est permis. » Autrement dit, si dieu n'existait pas et que les hommes venaient à l'apprendre, ils cesseraient d'avoir une conduite morale. Pourquoi cela ? Parce qu'ils apprendraient alors que les prescriptions et prohibitions, parmi lesquelles l'interdiction de tuer son prochain, qu'ils pensaient jusqu'alors sacrées, de provenance divine, ne sont que culturelles (et donc relatives), ils n'auraient plus peur de les transgresser, émancipés de la crainte des châtements divins. Dans cet argument, il ne s'agit donc pas de la vérité de la religion, mais des conséquences supposées de son abandon en considération de la fonction qui est la sienne : renforcer les prescriptions de la culture. Une autre formule de

²⁷ Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Traduction de Henri Mongault, Gallimard, Paris, 1994, Livre XI, chapitre 4.

Dostoïevski en témoigne : « Entre la vérité et le Christ, je choisirais le Christ²⁸. » En cela l'argument dostoïevskien est tout à fait semblable à une objection que Freud s'adresse à lui-même, via son interlocuteur fictif, dans le chapitre VII de *L'Avenir d'une illusion*. Alors que Freud entreprend de montrer que la foi conduit à des difficultés intellectuelles trop importantes, l'objection consiste à dire que la valeur des doctrines religieuses ne réside pas dans leur vérité, mais dans leur *utilité sociale* :

Les doctrines religieuses ne sont pas un sujet à propos duquel montrer son esprit, ainsi qu'on le peut à propos de n'importe quel autre. C'est sur elles qu'est édifiée notre civilisation, le maintien de la société humaine a pour prémisses que la majorité des hommes croient à ces doctrines. Si l'on vient à apprendre aux hommes qu'il n'y a pas de Dieu très juste et tout-puissant, pas d'ordre divin de l'univers et pas de vie future, alors ils se sentiront exempts de toute obligation de suivre les lois de la civilisation.

On le voit, l'argument est le même que celui de Dostoïevski. Il fait redouter le chaos, la guerre hobbesienne de tous contre tous, en conséquence de la réfutation des doctrines religieuses. Le psychologue, dans l'intérêt de la préservation de l'humanité, ferait donc mieux de taire ses découvertes quand bien même elles établiraient la fausseté des doctrines religieuses. C'est pourquoi cet argument est *conservateur* : il prône la conservation de la tradition religieuse en dépit de ce que peut dire la science de leur contenu. Il invite en outre à ce que Freud appelle une philosophie du « comme si » : il faudrait faire « comme si » les doctrines religieuses étaient vraies en raison de leur intérêt pratique. Argument défendu par d'éminents penseurs : Kant, entre autres. Il est d'abord rejeté par Freud en raison de sa malhonnêteté intellectuelle, témoignant par là d'une certaine éthique de la vérité :

[...] je pense que seul un philosophe pouvait concevoir l'exigence du « Comme si ». L'homme dont la pensée n'est pas influencée par les tours de passe-passe

²⁸ Cette formule célèbre est attribuée à Dostoïevski par de nombreux auteurs, notamment Malraux in *Le Miroir des limbes*, tome I, *Antimémoires*, Gallimard, Paris, 1972.

de la philosophie ne pourra jamais l'admettre. Pour lui, quand on a avoué qu'une chose était absurde, contraire à la raison, tout est dit.

Mais il va plus loin encore. Acceptant de considérer l'utilité sociale de la religion malgré l'inauthenticité évidente de ses doctrines, il soutient que celle-ci est désormais nulle et même contreproductive. Non seulement, dit Freud, la religion échoue à garantir le maintien de la culture, mais elle concourt au déclin de la culture : « [...] la civilisation courrait un plus grand danger en maintenant son attitude actuelle [i.e. conservatrice] envers la religion qu'en y renonçant. » Deux arguments majeurs défendent cette thèse :

– Certes, reconnaît Freud, la culture a une dette envers la religion. Elle a permis par le passé de renforcer les prescriptions morales – notamment dans les temps archaïques où les hommes, en raison de leur faible degré de développement civilisationnel, ne pouvaient que difficilement renoncer à leurs instincts. Mais, dit Freud : « L'immoralité a trouvé dans la religion autant de soutien que la moralité. » Il prend, pour le démontrer, l'exemple de la pratique de l'absolution dans la religion chrétienne : il est en effet d'usage de pardonner aux pécheurs, au nom de la miséricorde divine. Cette pratique s'explique selon Freud en raison du poids trop élevé des sacrifices pulsionnels que la morale impose : une intolérance absolue eût sans aucun doute conduit au renversement de la religion ; pour qu'elle puisse se maintenir, elle devait apporter miséricorde, c'est-à-dire licence :

Il est de notoriété publique que les prêtres ne purent maintenir la soumission des foules à la religion qu'au prix de grandes concessions aux instincts des hommes. Et on en demeura là : Dieu seul est fort bon, l'homme est faible et pécheur. [...] Ne nous sommes-nous pas exagéré la nécessité de la religion pour les hommes, et avons-nous raison de fonder sur elle les exigences de notre civilisation ?

– Cette question nous conduit au second argument de Freud : il y a un fondement rationnel évident aux prescriptions culturelles, même si celles-ci, nous l'avons vu,

procèdent originellement de mobiles affectifs. L'interdiction de tuer, par exemple, permet d'éviter les cycles de vengeances. Or, dit Freud, si l'on cache aux hommes ces motifs, ces prescriptions risquent effectivement de ne pas survivre au déclin de la croyance en Dieu. Si les hommes reconnaissent la nécessité de ces prescriptions, ils seraient plus à même de les accepter et chercheraient à les transformer plutôt qu'à les abolir. Freud ajoute que cette désacralisation, ou rationalisation des interdits fondamentaux de la culture permettrait de lever des interdits non nécessaires qui lèsent les hommes, comme certaines restrictions sexuelles. Leur abolition permettrait de soulager les masses d'une partie des sacrifices pulsionnels auxquels elles consentent et, par conséquent, d'être moins défavorables aux exigences culturelles.

b. L'erreur de Dostoïevski

Un autre argument peut être opposé à l'objection conservatrice : « si dieu est mort, tout est permis. » Il consiste en ceci que l'analyse freudienne a précisément montré le contraire, si l'on admet que dieu n'est autre chose en réalité que le père mort. C'est ce que signale Jacques Lacan, qui inverse en conséquence la formule dostoïevskienne. « Dieu est mort, *plus rien n'est permis* », prononce-t-il dans une conférence à la Faculté universitaire Saint-Louis de Bruxelles en 1960 ²⁹ :

Ce que nous enseigne *Totem et tabou*, c'est que le Père n'interdit le désir avec efficace que parce qu'il est mort, et, ajouterai-je, parce qu'il ne le sait pas lui-même – entendez, qu'il est mort. Tel est le mythe que Freud propose à l'homme moderne, en tant que l'homme moderne est celui pour qui Dieu est mort – entendons, que lui croit le savoir.

Pourquoi Freud s'engage-t-il en ce paradoxe ? Pour expliquer que le désir n'en sera que plus menaçant, et donc l'interdiction plus nécessaire et plus dure. Dieu est mort, plus rien n'est permis. Le déclin du complexe d'Œdipe est le deuil du Père, mais il se solde par une séquelle durable, l'identification qui s'appelle le

²⁹ Lacan, *Le Discours aux catholiques*, in *Le Triomphe de la religion*, Seuil, Paris, 2005.

surmoi. Le Père non aimé devient l'identification que l'on accable de reproches en soi-même.

Nous avons vu en effet que le *surmoi*, instance du *moi* qui constitue la conscience morale de l'individu, joue le rôle du père en tant qu'il prolonge, au sein du sujet, sa volonté et ses prescriptions. Le *surmoi* est donc le produit de l'identification au père, or cette identification est rendue possible par le meurtre – inconscient – du père. Pourquoi cela ? Nous avons parlé de l'ambivalence caractéristique des sentiments de l'enfant pour le père dans le complexe d'Œdipe : l'enfant souhaite être à la place du père parce qu'il l'admire et l'envie mais aussi parce qu'il veut l'éloigner. La haine pour le père est inacceptable en raison de l'angoisse qu'elle suscite : celle de la *castration* qui viendrait punir le désir pour la mère et la volonté de tuer le père. C'est pourquoi cette haine est refoulée. La conséquence de ce refoulement est l'émergence dans le moi d'une conscience de culpabilité qui n'est autre que le *surmoi*. C'était cette même culpabilité qui, dans *Totem et tabou*, contribuait à expliquer l'obéissance rétrospective à la volonté du père, et donc l'institution des deux interdictions du totémisme qui étaient pourtant celles que les frères avaient voulu briser en tuant le père. Le père primitif n'a donc jamais su faire respecter sa volonté aussi bien qu'une fois mort. Le *surmoi*, de qui procède véritablement l'interdit, naît donc de l'identification au père, c'est-à-dire de la volonté refoulée de prendre sa place, soit précisément de sa mort. Or dieu, nous l'avons vu, est ce père mort : c'est donc parce que dieu est un père mort que rien n'est permis.

Un petit essai de Freud nous permet d'illustrer notre propos : il s'agit d'une préface aux *Frères Karamazov*, intitulée « Dostoïevski et le parricide ». Le cas de Dostoïevski se prête particulièrement bien au raisonnement qui précède, en raison de sa biographie. Elle révèle un homme intensément tourmenté par un sentiment de

culpabilité ; la figure du criminel, comme le remarque Freud, est d'ailleurs centrale dans l'œuvre du romancier. *Crime et châtiment*, pour ne donner qu'un exemple, est l'histoire d'un criminel athée, Raskolnikov, que la culpabilité conduit au repentir et à la foi. Cette trajectoire n'est pas étrangère à celle, politique et intellectuelle, de Dostoïevski lui-même : libéral et plutôt agnostique dans sa jeunesse, Dostoïevski est condamné par le Tsar, après une simulation d'exécution, à plusieurs années de baigne en Sibérie. Loin de consolider ses opinions, cet événement le conduit à une véritable rédemption politique, à une soumission aux autorités traditionnelles, le Tsar et l'Eglise. Autrement dit, le cas Dostoïevski est adapté car il semble être pourvu, selon Freud, d'un *surmoi* particulièrement sadique. Or, pour le romancier, le père était bel et bien mort : ce seigneur fut violemment assassiné par ses serfs alors que Dostoïevski n'avait que 17 ans. L'analyse de Freud est donc la suivante : en vertu du complexe d'Œdipe, l'assassinat du père venait réaliser le désir inconscient de sa mort. Le sentiment de culpabilité est donc accru par cette mort réelle : Dostoïevski se vit inconsciemment comme l'assassin de son père. Il est d'ailleurs remarquable que son roman le plus imposant, *Les Frères Karamazov*, soit l'histoire d'un parricide. Selon Freud, la soumission de Dostoïevski à la tradition et son goût pour la douloureuse pénitence ne tiennent pas à l'existence de dieu mais, bien au contraire, à la mort du père. Dieu, d'ailleurs, père symbolique, était pour l'auteur objet de doute, comme en témoigne la formule déjà citée : « Entre la vérité et le Christ, je choisirai le Christ. » Ainsi Freud écrit :

Si, tout compte fait, il ne parvint pas à la liberté et devint un réactionnaire, ce fut parce que la culpabilité filiale, qui est présente en tout être humain et sur quoi s'établit le sentiment religieux, avait en lui atteint une force supra-individuelle et était insurmontable, même pour sa grande intelligence. Nous nous exposons ici au reproche d'abandonner l'impartialité de l'analyse et de soumettre Dostoïevski à des jugements que pourrait seul justifier le point de vue partisan d'une conception du monde déterminée. Un conservateur [...] jugerait Dostoïevski autrement. L'objection est fondée et l'on peut seulement

dire, pour l'atténuer, que la décision de Dostoïevski paraît bien avoir été déterminée par une inhibition de pensée due à sa névrose.

Autrement dit, Freud regrette que le mobile affectif de la culpabilité filiale l'emportât, chez Dostoïevski, sur le désir de liberté et ses incarnations intellectuelles et politiques. C'est pourquoi Freud identifie au cœur du sentiment religieux une « inhibition de pensée » causée par la névrose – sur laquelle s'appuie ce même sentiment religieux. Nous ajouterons que l'analyse freudienne rend compte de ce que bien souvent, dans l'œuvre dostoïevskienne, les personnages athées connaissent un destin terrible : le bain pour Raskolnikov dans *Crime et châtiment*, la folie pour Ivan dans *Les Frères Karamozov*... Des punitions, sans doute, de la révolte contre le père.

c. Freud et le progrès

Nous avons donc vu que Freud s'opposait au projet conservateur de maintien de la religion. Faut-il donc voir en lui un penseur du progrès ? Deux arguments invitent à répondre positivement à cette question :

– Freud adhère à une conception positiviste de l'histoire : les cultures dites « primitives » appartiennent à « l'enfance de l'humanité », la croissance des savoirs scientifiques témoigne d'un développement civilisationnel. Les mutations et le déclin de la religion s'inscrivent dans cette évolution. Le premier monothéisme fut par exemple, selon Freud, une avancée relativement à ce qui le précédait : la conception d'un dieu unique et irreprésentable, le rejet des images, l'accent mis sur la dimension éthique sont autant de progrès en ce qu'ils instaurent la séparation du spirituel et du corporel et favorisent le premier³⁰. Mais ce stade était voué à être

³⁰ Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, op. cit.

dépassé par la modernité scientifique. Ainsi Freud s'engage en faveur d'une amplification de la sécularisation de la culture.

– En plusieurs endroits, Freud semble appeler, contre le conservatisme, à la transformation de la culture afin d'amoindrir le poids des sacrifices qu'elle exige des individus. Nous l'avons vu, la religion apparaît alors comme un obstacle en ce qu'elle réifie certaines prescriptions qui, en raison de leur provenance divine, seraient immuables :

En même temps que tomberait leur prétention à une origine sacrée, cesseraient aussi la rigidité et l'immutabilité de ces lois et ordonnances. Les hommes seraient mis à même de comprendre que celles-ci ont été créées bien moins pour les maîtriser que dans leur propre intérêt, ils auraient envers elles une attitude plus amicale, et au lieu de viser à les abolir, ils viseraient seulement à les améliorer. Ce serait là un progrès important dans la voie qui conduit les hommes à se réconcilier avec la pression qu'exerce sur eux la civilisation.³¹

Cependant, ces éléments qui semblent plaider en faveur d'un positivisme de Freud doivent être nuancés par d'autres affirmations qui contredisent l'idée de nécessité du progrès. Si Freud considère que le déclin de la religion est inexorable, il admet qu'il n'est en rien *nécessaire* que la civilisation s'améliore et lui survive. Il est aussi une autre difficulté : les idées religieuses ne sont pas les seules illusions des hommes. Au chapitre VII de *L'Avenir...*, Freud invite à étendre l'examen sceptique au-delà de la sphère religieuse. Il en ressort qu'une certaine idée du progrès puisse elle-même être une illusion. Ainsi l'entreprise soviétique est regardée par lui avec scepticisme. On peut se demander pourquoi. En effet, la politique laïciste, et particulièrement la suppression de l'éducation religieuse, n'est-elle pas conforme aux vœux formulés par Freud dans *L'Avenir...* ? La suppression de la propriété privée et la collectivisation des biens ne permettent-elles pas d'amoindrir le sentiment d'injustice suscité par une inégale répartition des richesses, et donc de

³¹ Freud, *L'Avenir...*, chapitre VIII, *op. cit.*

rendre les hommes plus conciliants à l'égard de la culture ? Dans le chapitre IX de *L'Avenir...*, Freud répond à la première question en recourant, paradoxalement, à l'analogie de Marx qui rapporte la religion à une drogue³² : priver les hommes de la pratique de leur religion par la violence d'Etat serait aussi vain et cruel que de chercher à briser du jour au lendemain la dépendance d'un toxicomane³³. Quant à la seconde question, Freud y répond dans *Le Malaise dans la civilisation* :

La critique économique du système communiste n'est nullement mon affaire, je ne puis examiner si l'abolition de la propriété privée est opportune et avantageuse. Mais je suis en mesure de reconnaître en son présupposé psychologique une illusion sans consistance. En supprimant la propriété, on soustrait au plaisir-désir d'agression humain l'un de ses outils, assurément un outil solide, mais assurément pas le plus solide. Pour ce qui est des différences de puissance et d'influence, dont l'agression fait un usage abusif dans ses visées, on n'y a rien changé, pas plus qu'à l'essence de cette agression.

La théorie politique communiste repose donc, selon Freud, sur un postulat qui est de même nature que l'idée religieuse : une illusion, qui consiste à croire que la propriété est cause de la tendance à l'agression qui menace la culture. L'agressivité, dit Freud, est inhérente à la psyché humaine ; elle existait déjà, et peut-être même avec davantage de violence, aux temps primitifs où la propriété était chose quasiment nulle. C'est pourquoi il est à craindre, selon Freud, que loin de disparaître avec l'abolition de la propriété privée et « l'extermination des bourgeois », la tendance à l'agression trouve en URSS à s'exprimer par divers moyens dans la plus grande violence³⁴.

³² Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1844 : « La religion est l'opium du peuple, le soupir de la créature accablée. »

³³ Freud, *L'Avenir...*, *op. cit.*, « Une personne qui, pendant des décennies, a pris des narcotiques ne peut naturellement plus dormir si l'on vient à l'en priver. »

³⁴ Freud, *Malaise dans la civilisation*, Traduction de J. Odier, PUF, Paris, 1971, « Il n'est manifestement pas facile aux hommes de renoncer à satisfaire ce penchant à l'agression qui est leur [...]. On se demande avec inquiétude ce que les Soviétiques entreprendront une fois qu'ils auront exterminé leurs bourgeois. »

Freud n'est donc certainement pas en faveur d'une révolution. Il reconnaît, dans « le grand soir », une autre illusion. Son aspiration au progrès est donc tempérée par une forme de défiance – voire même de pessimisme – à l'égard de toutes les illusions, et plus généralement de tous les idéals. Ce qui lui vaut d'ailleurs d'être taxé, dans sa correspondance avec Romain Rolland, de « destructeur d'idéals »³⁵. Il faut ajouter à cela que la prise en compte des « masses opprimées », chez Freud, ne s'accompagne d'aucune complaisance : elles sont, selon lui, de la plus grande dangerosité. Et, comme le montre cet extrait du *Malaise dans la civilisation*, cette dangerosité ne tient pas uniquement au poids des sacrifices exigés de la culture, mais encore à une tendance naturelle à l'agression. Cette vision, plutôt négative, semble rapprocher Freud de certains penseurs conservateurs (on pense, par exemple, à *La Révolte des masses* de José Ortega y Grasset ou à *La Psychologie des foules* de Gustave Le Bon).

Quelle est donc la voie du progrès selon Freud ? Plus précisément, comment supporter, à l'échelle individuelle et collective, les sacrifices exigés par la culture sans verser dans l'illusion ?

2. L'éthique de la psychanalyse

a. L'éducation à la réalité

Quelle solution propose Freud au problème éthique soulevé par le déclin de la religion, étant entendu qu'il rejette la stratégie conservatrice autant que l'idée selon laquelle une réorganisation révolutionnaire de la société viendrait à bout des tendances agressives et des souffrances des individus (idée en laquelle il reconnaît une autre illusion) ? Cet enjeu éthique est, selon Freud, un enjeu éducatif. Aussi

³⁵ Sigmund Freud et Romain Rolland, *Correspondance*, PUF, Paris, 1993.

plaide-t-il pour une nouvelle éducation, pensée avec les outils de la psychanalyse.

C'est par cette voie, en effet, que l'on pourra accompagner le déclin de la religion :

Aussi notre attitude envers ce phénomène [i.e. le retrait du religieux] devrait-elle se modeler sur celle d'un éducateur compréhensif, qui ne s'oppose pas au développement nouveau en présence duquel il se trouve, mais cherche au contraire à le favoriser et s'efforce simplement de tempérer la violence avec laquelle il se fait place.³⁶

La violence suscitée par le phénomène est double. Elle consiste, d'une part, en une violence psychique semblable à celle d'un homme que l'on aurait privé de ses narcotiques, en ce sens que les idées religieuses fournissent dédommagements et compensations à la détresse ressentie face à la nature et aux souffrances liées au sacrifices imposés par la culture. D'autre part, cette violence est celle, physique, qui risque de se produire entre les hommes, dans la mesure où les prescriptions de la culture seraient affaiblies par leur désacralisation. Quelle est donc cette éducation qui serait en mesure de permettre à l'homme de vivre sans ses illusions les plus chères, de se constituer une éthique sans lui attribuer de provenance divine ? En outre, le déclin de la religion, c'est aussi le déclin de l'éducation religieuse : il faut penser sa succession.

Certains psychanalystes, comme Wilhem Reich, ont imaginé la possibilité d'une éducation non-répressive, c'est-à-dire qui ne s'opposerait pas aux pulsions libidinales de l'enfant. Mais ce n'est pas le cas de Freud. Dans la correspondance qu'il entretint pendant plus de trente ans avec le pasteur Oskar Pfister, personnage soucieux de concilier psychanalyse et religion en faisant usage de la première dans le cadre de sa mission pastorale, Freud concède, dans une discussion sur l'enjeu éducatif, la nécessité de la répression : « Il faut naturellement qu'il y ait une éducation ; elle doit même être sévère. » Si les pulsions avaient toute licence de

³⁶ Freud, *L'Avenir...*, VIII, *op. cit.*

chercher satisfaction, ce ne serait par définition plus la culture, mais un retour à l'état de nature, à la guerre de tous contre tous. Néanmoins, comme nous l'avons déjà vu, les enfants éduqués dans la religion le sont non dans la compréhension de la nécessité des prescriptions culturelles, mais dans la menace du châtement. D'avantage : dans l'éducation traditionnelle, il y a refoulement de la pulsion estimée incompatible avec la loi sociale. Non seulement le sujet est sommé de renoncer à la satisfaction de la pulsion, mais il doit encore *oublier son existence*. Cela car l'acte n'est pas le seul péché : le désir lui-même en est un. Ainsi, en favorisant le refoulement, l'éducation religieuse conduit le sujet à solutionner ses conflits par la névrose. Par contraste, la pédagogie psychanalytique sera donc rationnelle – dans la mesure où elle introduit l'enfant à la compréhension de la nécessité des interdits – et cherchera à lever la répression qui s'exerce sur la connaissance du désir afin de la restreindre à la dimension de l'acte et de l'intention. Elle semble donc introduire une éthique *pragmatique* en tant qu'elle fonde la nécessité de la loi en vertu de ses conséquences et renonce – point important – à la vérité historique contenue par les doctrines religieuses :

Les vérités que les doctrines religieuses contiennent sont tellement déformées et systématiquement déguisées que l'ensemble des hommes n'y saurait reconnaître la vérité. Le cas est analogue à celui qui se présente lorsque nous racontons à un enfant que la cigogne apporte les nouveau-nés. Ici encore nous disons la vérité sous un déguisement symbolique, car nous savons ce que signifie le grand oiseau. Mais l'enfant ne le sait pas, il n'entend que la déformation de la vérité, il se considère comme trompé, et nous savons combien souvent la méfiance qu'il a des grandes personnes et un caractère récalcitrant (esprit de contradiction ?) dérivent de cette impression. Nous sommes arrivés à la conviction qu'il vaut mieux s'abstenir de semblables déguisements symboliques de la vérité ; et ne pas refuser à l'enfant la

connaissance de l'état réel des choses, mise à la portée de son degré de développement intellectuel.³⁷

La pédagogie préconisée par Freud est donc une « éducation en vue de la réalité³⁸ ». Ce qui autorise à dire que, d'une certaine manière, elle est plus sévère que l'éducation religieuse. En effet, si l'éducation religieuse est sans aucun doute plus répressive – dans la mesure où elle va jusqu'à censurer la conscience du désir prohibé –, elle fournit des compensations, transmet des illusions qui sont des réalisations de désirs refoulés. Sous ce rapport, elle satisfait au principe du plaisir, auquel elle offre des satisfactions afin de contrebalancer l'effet de la répression. L'« éducation en vue de la réalité » invite au contraire au renoncement en ce qui concerne des désirs profonds irréalisables. Elle entend former à une lucidité face au réel et ses impossibilités. Ainsi Freud adopte une tonalité stoïcienne : il se fait, dit-il, « l'avocat du renoncement aux désirs et de l'acquiescement à la destinée ». Là encore, il nous faut relever le renversement opéré par Freud : envisagé sous cet angle, ce n'est plus la religion qui est du côté du renoncement et l'irreligion du côté du plaisir, mais l'inverse.

Mais est-il possible de convaincre les hommes d'avoir à supporter en adulte ce sentiment de détresse, d'impuissance, qui est à l'origine de la croyance religieuse ? Comment leur faire choisir cette éducation à la réalité étant donné que cette réalité consiste, pour une bonne part, en l'impossibilité de la réalisation de nombre de désirs ? Privé d'illusion, privé d'idéal, à quelle satisfaction réelle l'homme peut-il prétendre ? Quelle voie, en vue du bonheur, s'offre à l'individu ?

³⁷ Freud, *L'Avenir...*, chapitre VIII, *op. cit.*

³⁸ Freud, *L'Avenir...*, chapitre IX, *op. cit.*

b. La voie de la sublimation

La cure analytique comme la religion se proposent d'alléger les souffrances du sujet. Mais elles ne procèdent pas de la même manière, puisque le psychanalyste refuse de se faire le complice de l'illusion religieuse, comme de toute forme d'illusion. Quelles voies – vers le bonheur – s'ouvrent donc au patient par la cure ? Nous dirions qu'elles sont au nombre de deux : la satisfaction et la sublimation. La première consiste à réaliser les désirs réalisables, à assouvir les pulsions qui peuvent l'être, ce qui implique déjà, dans le cas du névrosé, de lever les inhibitions qui s'y opposent. L'éducation religieuse peut faire entrave à la satisfaction, notamment quand elle est d'ordre sexuel : la réduction de la sexualité à la nécessité de la reproduction, la condamnation de « l'onanisme » et la dévalorisation du plaisir sexuel sont autant d'éléments d'un discours qui concourt à la constitution d'inhibitions névrotiques, causes de souffrances pour les individus. Nous ajouterons que la « satisfaction du désir érotique », qui peut être victime de l'inhibition névrotique, ne doit pas uniquement être entendue comme « satisfaction des sens » : ce qu'on appelle « l'amour » en fait partie, comme le rappelle Freud dans une lettre à Oskar Pfister :

Vous savez que notre « érotisme » inclut ce que vous autres, pasteurs d'âmes, appelez « amour » et ne doit absolument pas se limiter à la grossière jouissance des sens. Ainsi nos malades sont obligés de chercher auprès des autres hommes ce que nous ne pouvons pas leur promettre dans une sphère plus élevée et devons leur refuser en notre propre personne.³⁹

Bien entendu, cette « sphère plus élevée » est celle, illusoire, de la religion. Celui qui renonce à la religion doit donc renoncer à dieu comme objet du rapport érotique

³⁹ Freud, « Lettre du 09 février 1909 » in *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister (1909-1939)*, Traduction de L. Jumel, Gallimard, « NRF », Paris, 1967.

– c’est-à-dire comme destinataire de la demande d’amour – et lui substituer une personne réelle.

Une autre voie qui s’offre au patient de la cure analytique est celle de la *sublimation*. Ce concept permet de rendre compte de certaines activités humaines qui semblent dépourvues de visées sexuelles et s’orientent vers des fins socialement valorisées, à savoir principalement les activités artistiques et intellectuelles. Pourtant, l’énergie pulsionnelle qui est alors à l’œuvre est à l’origine sexuelle : la pulsion a été sublimée, ou « déssexualisée », c’est-à-dire qu’elle a véritablement changé d’objet. Dans *Un souvenir d’enfance de Léonard de Vinci*, Freud mobilise le concept de *sublimation* pour rendre compte de l’extraordinaire productivité artistique et intellectuelle de Léonard de Vinci⁴⁰. Au chapitre 3, il spécifie le problème et se demande pourquoi la curiosité insatiable commune à tous les enfants disparaît chez la plupart des adultes, tandis que chez d’autres – comme chez Léonard de Vinci – elle se poursuit et se renforce. Dans un premier temps, il identifie cette curiosité comme libidinale : l’objet de la recherche de l’enfant serait de nature sexuelle. Puis, il explique que cette curiosité connaîtrait le sort du refoulement. C’est à la suite de cet événement que plusieurs solutions s’offrent au sujet. L’une d’elle – la plus enviable – est la sublimation :

[...] le refoulement sexuel intervient certes ici également, mais il ne réussit pas à renvoyer dans l’inconscient une pulsion partielle du plaisir-désir sexuel ; au contraire, la libido se soustrait au destin du refoulement en se sublimant dès le début en désir de savoir et en se rangeant comme un renfort aux côtés de la vigoureuse pulsion de recherche.

Car une autre solution, pathologique, s’offre au sujet ; celle du renoncement au désir de savoir, l’inhibition de pensée :

⁴⁰ Freud, *Un souvenir d’enfance de Léonard de Vinci*, PUF, Paris, 2012.

[...] la recherche partage le destin de la sexualité, le désir de savoir reste dès lors inhibé et la libre activité de l'intelligence restreinte, peut-être à vie, d'autant plus que, peu de temps après, de par l'éducation, la puissante inhibition de pensée de nature religieuse entre en jeu. C'est là le type de l'inhibition névrotique. Nous comprenons fort bien que la faiblesse de pensée ainsi acquise favorise efficacement le déclenchement d'une affection névrotique.

L'éducation religieuse participe donc fortement, selon Freud, de cette inhibition du désir de savoir ; soit de l'inhibition de pensée. Cela pour la raison qu'elle censure, avec la plus grande sévérité, la curiosité de l'enfant en matière de sexualité. Or cette censure, par contamination, inhibe la curiosité et l'intelligence dans son ensemble. Ainsi, elle empêcherait la plus haute forme de sublimation, celle qui précisément est favorable au maintien de la culture dans la mesure où l'intelligence est le meilleur instrument que nous ayons, selon Freud, pour maîtriser nos instincts. On trouve un constat similaire dans *L'Avenir...* :

Pensez au contraste attristant qui existe entre l'intelligence rayonnante d'un enfant bien portant et la faiblesse mentale d'un adulte moyen. [...] Les deux points principaux des programmes pédagogiques actuels ne sont-ils pas de retarder le développement sexuel de l'enfant et de le soumettre de bonne heure à l'influence de la religion ? [...] Croyez-vous cependant qu'il soit favorable au renforcement de la fonction intellectuelle qu'un domaine d'une telle importance soit interdit à la pensée de par la menace des peines de l'enfer ? [...] Et comment peut-on s'attendre à ce que des personnes, qui sont sous l'influence de certaines prohibitions de penser, atteignent cet idéal qui devrait être réalisé en psychologie, la primauté de l'intelligence ?

À l'inverse, la pédagogie psychanalytique, de même que la cure, doivent encourager la levée de cette inhibition, et permettre au sujet de sublimer sa libido. Une difficulté cependant se fait jour : la religion apparaît dans d'autres textes comme une forme de sublimation, dans la mesure où la libido du sujet est orientée vers un objet non-sexuel : dieu. En effet, par la voie du *transfert*, l'éducation religieuse peut parvenir à neutraliser la pulsion rebelle. Mais cette forme de

sublimation est, selon Freud dans une lettre à Oskar Pfister, « la plus commode »⁴¹. La « facilité » de ce mode de sublimation tient évidemment à la nature illusoire de l'objet du transfert. En outre, si la névrose individuelle est évitée grâce à lui, c'est au prix de l'adhésion à une « névrose universelle » et, d'autre part, d'une « inhibition de pensée ». Ainsi, nous avons montré que l'éducation religieuse s'oppose, selon Freud, aux deux voies majeures de réconciliation avec la culture pour le sujet : la satisfaction et la sublimation.

c. Au-delà du principe de plaisir : y a-t-il un souverain bien ?

La sublimation semble donc être la meilleure des solutions au problème du renoncement aux pulsions exigé par la culture. Elle est en ce sens une solution éthique, en tant que le sujet trouve dans les réalisations artistiques et intellectuelles une voie de décharge pulsionnelle favorable à la culture, respectueuse de ses prescriptions. Néanmoins, Freud signale à maints endroits que seule une minorité des individus y ont accès, pour la raison que l'effort qu'elle requiert – contrairement à la sublimation religieuse dont nous avons vu qu'elle est « facile » – est insoutenable pour la plupart des gens. Ainsi écrit-il dans une lettre à Oskar Pfister :

Comme les autres voies de la sublimation qui *nous* tiennent lieu de religion sont trop pénibles pour la majorité de nos patients, notre cure débouche le plus souvent sur la recherche de la satisfaction.⁴²

Autrement dit, pour le grand nombre, la réconciliation avec la culture, l'allègement des souffrances dues aux sacrifices pulsionnels ne peut que passer par la satisfaction pulsionnelle. La cure l'obtient notamment en levant les inhibitions

⁴¹ Freud, *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Oskar Pfister*, op. cit. : « Vous, vous vous trouvez en présence d'êtres jeunes en proie à des conflits tout frais, déjà favorablement disposés envers votre personne, prêts à la sublimation et notamment à sa forme la plus commode, la sublimation religieuse. »

⁴² *Ibid.*

névrotiques qui font entrave à l'expression de la libido. Une pédagogie inspirée de la cure analytique devrait donc, contrairement à l'éducation religieuse, empêcher autant que possible de se constituer de telles inhibitions ; ce qui signifie lever le tabou qui frappe la sexualité, cesser de la considérer comme un péché. Doit-on en conclure que la psychanalyse est hédoniste ? Ce serait une conclusion logique, étant entendu que la satisfaction pulsionnelle, notamment sexuelle, autrement dit le plaisir, apparaît comme la seule route du bonheur pour la majorité des hommes.

Un texte de 1920, *Au-delà du principe de plaisir*, montre pourtant que la psychanalyse ne saurait conduire à l'hédonisme. Freud y renouvelle sa conception du rôle du principe de plaisir. Jusqu'à cette date, il était considéré par Freud comme régissant l'ensemble de l'activité psychique. C'est-à-dire que tout comportement lui apparaissait comme étant motivé par le besoin d'évacuer le déplaisir, ce dernier étant défini par une quantité d'excitation causée par la poussée pulsionnelle – ce qui détermine le plaisir comme une réduction de l'excitation par satisfaction de la pulsion. Il envisageait ainsi l'appareil psychique comme réglé par le besoin d'éviter la tension déplaisante. Le problème qui se pose est alors celui-ci : comment rendre compte des états de souffrance du sujet tout en accordant la primauté au principe de plaisir ? Jusqu'alors, Freud l'expliquait par le conflit entre deux instances du sujet à la recherche de plaisirs contradictoires. Par exemple, une pulsion inconsciente, inacceptable pour la conscience, cherche à être satisfaite, tandis que le moi, instance de défense, cherche à la maintenir refoulée pour éviter le déplaisir de sa révélation : l'état de souffrance est généré par un conflit qui ne remet pas en cause le principe de plaisir. Néanmoins, Freud découvre que certains comportements sont douloureux pour le sujet sans qu'ils ne semblent satisfaire pourtant le *moi* ou le *ça*. Ces phénomènes sont ceux de répétitions d'expériences désagréables (ou

« compulsion de répétition ») : par exemple, dans le cas des névroses traumatiques, les cauchemars qui répètent l'expérience à l'origine du traumatisme ; ou encore l'enfant qui, par la répétition du jet du jouet, répète l'expérience douloureuse du départ de la mère.

Ces phénomènes ne peuvent être expliqués par le principe de plaisir, et impliquent la reconnaissance d'un autre principe plus primitif, plus élémentaire, au-delà du principe de plaisir, pour rendre compte de l'ensemble de l'activité psychique. Ce principe est celui du caractère *régressif* de la pulsion : comme on le voit avec la compulsion de répétition, la pulsion tend au retour à un état antérieur. Or, cette observation conduit Freud à identifier, au-delà du principe de plaisir et des pulsions libidinales, au-delà de la recherche de la satisfaction, une *pulsion de mort* (*Thanatos*), tendance fondamentale de tout organisme à retrouver la stabilité de son état primitif : l'inorganique, soit la mort. Sous l'effet de la *libido*, dès lors subsumée par Freud sous le concept de *pulsion de vie* (*Eros*), cette pulsion qui commande l'autodestruction de l'individu peut être en partie redirigée vers l'extérieur. Elle permet ainsi de rendre compte, par exemple, des phénomènes d'agressivité, de sadisme, mais aussi de masochisme – quand la pulsion est maintenue vers l'intérieur :

Si l'on embrasse dans son ensemble le tableau que composent les manifestations du masochisme immanent de tant de personnes, la réaction thérapeutique négative et le sentiment de culpabilité des névrosés, on ne pourra plus s'accrocher à la croyance que le fonctionnement psychique est exclusivement dominé par la tendance au plaisir. Ces phénomènes indiquent d'une façon qu'on ne peut méconnaître la présence dans la vie psychique d'une puissance que nous nommons selon ses buts pulsion d'agression ou de

destruction et que nous faisons dériver de la pulsion de mort originaire de la matière animée.⁴³

Néanmoins, un problème se fait jour dès *Au-delà du principe de plaisir*. Freud semble en effet constater, dans la recherche même du plaisir, une manifestation de la pulsion de mort, dans la mesure où le plaisir est décharge et donc abaissement de la tension pulsionnelle. Ceci l'amène à distinguer le principe de plaisir, qui serait au service de la constance pulsionnelle ou de l'homéostasie, du « principe de Nirvana », terme qui fut popularisé en Occident par Schopenhauer et qui désigne dans la religion bouddhique un état de béatitude dérivé de l'anéantissement de l'individualité et du désir humain. Ainsi, ce principe consisterait en une tendance de suppression totale de la tension d'excitation interne (ou « tension zéro »), et serait en cela l'expression de la pulsion de mort.

Quelles conséquences de cette élaboration conceptuelle pour notre réflexion sur l'éthique irréligieuse de la psychanalyse ?

– L'éthique de la psychanalyse n'est pas hédoniste et ne saurait voir dans le plaisir le souverain bien, cela dans la mesure où il existe un principe plus fondamental que le principe de plaisir, la pulsion de mort, et que la recherche du plaisir elle-même, ou plutôt de ce que Lacan appellera la *jouissance*, peut être l'expression du désir de mort en tant qu'elle est recherche du « Nirvana ».

– Il ne faudrait évidemment pas laisser échapper le fait que le terme de « Nirvana » est religieux. Il amène à voir dans l'éthique du renoncement au désir commune à nombre de religions une expression de la pulsion de mort – sans pour autant remettre en cause l'idée selon laquelle le principe de plaisir gouverne l'illusion religieuse (en tant que toute illusion obéit au principe de plaisir).

⁴³ Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, 1937.

3. Le scientisme comme illusion de la psychanalyse ?

a. « Le travail scientifique est le seul chemin »

Contrairement à la religion qui se situe du côté du principe de plaisir – ou du principe de Nirvana –, la science se situe du côté de l'exigence de réalité. Dans *L'Avenir d'une illusion*, sa croissance est déterminée comme le premier facteur du déclin de la religion, en tant que ses découvertes contredisent bien des dogmes religieux. Et la psychanalyse appartient, selon Freud, à la science, sa conception du monde est « la conception scientifique du monde ». En vertu du positivisme de l'idée freudienne de l'histoire, la science est vouée à supplanter la religion : c'est par elle que l'homme sera en mesure de se réapproprier sa puissance propre qu'il a aliénée aux dieux ; c'est par elle que la maîtrise humaine de la nature sera encore accrue, et les souffrances de l'homme en conséquence amoindries. En matière éthique également le rationalisme doit prévaloir : seule une bonne intelligence des nécessités des prescriptions de la culture peut véritablement garantir leur respect.

Nous croyons qu'il est au pouvoir du travail scientifique de nous apprendre quelque chose sur la réalité de l'univers et que nous augmentons par là notre puissance et pouvons mieux organiser notre vie.

Ainsi Freud oppose au dieu des religions le « dieu Logos⁴⁴ », aux pieds duquel il dépose sa croyance. Une objection se dessine alors : ne faut-il pas reconnaître en cette espérance une illusion, le scientisme, qui consiste en l'idée que le salut dans tous les domaines de la vie viendra du progrès scientifique ? Auquel cas Freud opérerait finalement pour le remplacement d'une illusion par une autre. C'est précisément l'argument que le pasteur Pfister lui soumet dans leur correspondance :

Votre substitut de religion, c'est en substance la pensée des lumières du XVIII^e siècle, orgueilleusement revue et modernisée. Je dois avouer qu'en dépit de la

⁴⁴ Freud, *L'Avenir...*, chapitre X, *op. cit.*

joie que me procurent les progrès de la science et de la technique, je ne crois pas à la suffisance et à la solidité de cette solution du problème de la vie. [...] Nietzsche a déjà caractérisé votre prise de position en ces termes : « on aura compris où je veux en venir, à savoir qu'il existe toujours une croyance métaphysique, sur laquelle repose notre croyance en la science..., que nous, les cognitifs d'aujourd'hui, nous, les athées et les antimétaphysiciens, nous tirons encore notre feu de l'embrasement allumé par une foi vieille d'un millénaire, cette foi chrétienne qui était aussi celle de Platon et selon laquelle Dieu est Vérité et la Vérité est divine... »

Cet argument procède par une identification : la voie scientifique comme la voie religieuse partageraient un même postulat métaphysique, l'idée qu'il existe une vérité et que de la connaissance de cette vérité procéderait le salut des hommes. Bien que science et religion n'apportent pas du tout les mêmes réponses aux questions de l'accès à la vérité et de la nature même de cette vérité, elles ont en la « vérité » une espérance commune, soit une illusion commune. Freud n'ignore pas cette objection : il consacre le dernier chapitre de *L'Avenir...* à formuler sa réponse. Celle-ci consiste avant tout à reconnaître les limites de la connaissance scientifique. Une première chose est que la science ne saurait s'appliquer à tous les domaines de l'existence. Par exemple, dans une réponse à Oskar Pfister, Freud écrit :

Exiger de la science qu'elle établisse une éthique est déraisonnable – l'éthique est une espèce d'ordre de marche à l'usage du commerce des hommes entre eux [...].⁴⁵

Mais il n'en reste pas moins que l'éthique doit être déduite, nous l'avons vu, de motifs rationnels. Acceptons d'étendre en conséquence la critique de Pfister au rationalisme, et entendons « science » au sens large : le progrès de la raison, ou « la primauté de l'intelligence », ne sauraient répondre à tous les besoins humains. Freud acquiesce :

⁴⁵ Freud, « Lettre du 24 février 1927 » in *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister (1909-1939)*, op. cit.

De ces désirs [i.e. les désirs et besoins humains], notre Dieu *Logos* réalisera ce que la nature extérieure permettra.⁴⁶

Ce renoncement à l'absolu distingue précisément l'attitude de Freud de celle d'un religieux. L'espérance en la science n'est pas une illusion si l'on admet avec Freud que le désir viendra toujours buter sur la réalité extérieure. La science n'aura jamais le pouvoir de la soumettre, mais pourra seulement permettre à l'homme de s'y adapter au mieux. Cette reconnaissance des limites de la connaissance rationnelle ne fortifie pas la position du conservateur, au contraire : l'illusion réside justement dans le fait « de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner ». Là encore, Freud opère un renversement :

Les critiques persistent à appeler « profondément religieux » tout homme qui avoue le sentiment de l'insignifiance de l'homme et de l'impuissance humaine en face de l'univers, bien que ce ne soit pas ce sentiment qui constitue l'essence de la religiosité, mais bien plutôt la démarche qui s'ensuit, la réaction à ce sentiment, réaction qui cherche un secours contre lui. Qui ne va pas plus loin, qui humblement acquiesce au rôle minime que joue l'homme dans le vaste univers, est bien plutôt irréligieux au sens le plus vrai du mot.

Une autre critique, examinée par Freud dans *L'Avenir...*, doit encore être mentionnée : la recherche scientifique repose sur un empirisme naïf, qui lui-même se fonde sur un postulat métaphysique dans la mesure où il prétend qu'il est possible d'accéder à la connaissance de la réalité extérieure, à la vraie nature des choses, tandis que l'on n'accède qu'à des phénomènes conditionnés par notre propre subjectivité. Freud défend un réalisme scientifique, il s'oppose à cette conception « subjectiviste » et fait valoir trois arguments majeurs :

– Notre subjectivité n'est pas « transcendantale » : nous sommes bien plutôt pourvus d'un « appareil psychique » qui s'est développé dans l'exigence de

⁴⁶ Freud, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit.

l'exploration du monde extérieur. Sa structure même est le produit d'une *adaptation* à la réalité. En outre, de cette réalité, l'appareil psychique fait partie.

– La force prédictive de la science et ses succès pratiques tendent à montrer qu'elle est compréhension véritable de la réalité.

– La question même de la possibilité de l'accès à la réalité est sans conséquence : la science, en tant qu'elle résulte d'une nécessité d'adaptation, ne peut être détachée de l'intérêt pratique dans lequel elle s'inscrit. En raison de quoi « le problème de la nature de l'univers considérée indépendamment de notre appareil de perception psychique est une abstraction vide ».

Ainsi, la science n'est pas pour Freud une illusion, mais c'est le seul chemin qui puisse être emprunté dans la connaissance de la réalité extérieure.

b. Lacan, la science et la religion

Néanmoins, cette espérance en la science, et plus largement dans le rationalisme, doit surmonter un obstacle qui consiste en un fait remarquable : la morbidité obsessionnelle n'est pas moins la compagne de l'attitude rationaliste que de l'attitude religieuse. Un symptôme majeur de la névrose obsessionnelle, « la folie du doute », ou doute sans cesse reconduit, se manifeste chez des individus qui se revendiquent rationalistes et par ailleurs athées. Une faille se présente toujours à eux – dans leur raisonnement – qui génère des objections, des commentaires qui eux-mêmes devront être commentés, des vérifications infinies, une remise en cause des prémisses initiales, bref, une ratiocination qui ne saurait être apaisée. En cela, la recherche du savoir peut se donner sous la forme d'une obéissance obsessionnelle, paradoxalement chez celui qui espérait un affranchissement de la

pensée. Jacques Lacan lui-même souligne, dans le *Séminaire XVII* (120, 121), ce fait contemporain que le savoir se donne comme impératif⁴⁷ :

Il est impossible de ne pas obéir au commandement qui est là, à la place de ce qui est la vérité de la science – *Continue. Marche. Continue à toujours plus savoir.*

Le terme de « commandement » indique bien que l'on est en présence d'un effet du *surmoi*, dont on sait le rôle central dans la morbidité obsessionnelle. A quoi il faut ajouter que la production qu'est le savoir n'a pas d'autre finalité qu'elle-même, entendons que de continuer à se produire. Si, chez Freud, la science a une action pacificatrice, Lacan souligne au contraire son potentiel de destruction, les dangers de la technique, l'aspect frénétique de la recherche. Il souligne, en somme, le rôle de la pulsion de mort dans la production de la science. Dans un article intitulé « Religion, psychanalyse », Jacques-Alain Miller écrit⁴⁸ :

Ce que Lacan peut isoler, laisser entendre, et c'est déjà la pointe de son *Éthique de la psychanalyse*, c'est que le lieu propre de la science la met en relation avec la pulsion de mort. Il dit « désir » et non pas « pulsion », mais c'est de cela dont il s'agit. « Le désir a été partout anesthésié, endormi, domestiqué et trahi. » Il n'y a qu'une seule activité humaine où le désir a pu trouver refuge et se donner libre cours. « Il s'est réfugié », dit-il dans ses termes de l'époque, « dans la passion de savoir ». Et la science, aveugle, est animée là d'un désir qui est laissé libre et qui va, conformément à sa structure, à la destruction. La destruction est la promesse même que comporte le cogito cartésien [...]. C'est la promesse d'un cogito coupé de l'Autre, coupé de la tradition, coupé de la vie [...].

Ces réflexions conduisent Lacan à une anticipation contraire à celle de Freud concernant le destin de la religion. Dans un entretien intitulé *Le Triomphe de la religion*, Lacan explique que, loin de favoriser le déclin de la religion, le progrès de la science prépare son retour, son « triomphe ». Car la science moderne suscite un

⁴⁷ Lacan, *Le Séminaire XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Seuil, « Champs freudien », Paris, 1991.

⁴⁸ Jacques-Alain Miller, « Religion, psychanalyse », *La Cause freudienne, Revue de psychanalyse*, n° 55 (*Des gays en analyse*), octobre 2003.

sentiment dont nous avons vu qu'il appelle la réponse religieuse : l'angoisse. Cela d'abord pour la raison qui vient d'être donnée : un potentiel de destruction se manifeste dans la production scientifique et technique. Or, on le voit, la politique de la religion est de s'y opposer, en faisant valoir un signifiant (et même un « signifiant-maître ») : la vie. La religion se présente comme la gardienne de la vie, comme la gardienne de la nature de la vie humaine. Il en est ainsi, par exemple, lorsqu'elle s'oppose au clonage, à l'exploitation des cellules humaines, etc. En France, des représentants des cultes siègent aujourd'hui au Comité Consultatif National d'Éthique, qui traite en grande partie des problèmes éthiques soulevés par certaines possibilités scientifiques⁴⁹.

Mais Lacan développe surtout un autre argument en faveur de « l'actualité » de la réponse religieuse. Cette angoisse suscitée par le discours scientifique tient à ceci qu'il dévoile toujours plus de réel. Concept fondamental de la théorie lacanienne, le réel est défini comme ce qui ne peut être saisi par la symbolisation, la parole ou l'écriture. Ainsi il diffère de la réalité que les philosophes appellent « représentation du monde extérieur », en tant que cette dernière est ordonnée par le symbolique, mais il revient dans la réalité où le sujet le rencontre négativement, sous la forme de l'impossible. En ce sens, il se manifeste comme une faille dans la réalité ordonnée par le symbolique. Et la science moderne, autant par les bouleversements techniques (parfois destructeurs) qu'elle produit que par l'univers (imperméable à toute analogie avec les structures humaines de la pensée) qu'elle dévoile, contribue à favoriser cette intrusion du réel.

⁴⁹ Ces représentants, nommés par décret, sont dits appartenir « aux grandes familles philosophiques et spirituelles ». Pour plus d'information, consulter le site du CCNE ou la liste de ses membres : http://www.ccne-ethique.fr/sites/default/files/ccne_0.pdf.

Néanmoins, ce qui ne peut être symbolisé peut être recouvert par le sens – c’est-à-dire l’imaginaire. Or, quoi de plus efficace que la religion pour sécréter du sens ?

C’est ce que fait valoir Lacan :

Le réel, pour peu que la science y mette du sien, va s’étendre, et la religion aura là beaucoup plus de raisons encore d’apaiser les cœurs. [...] Depuis le commencement, tout ce qui est religion consiste à donner un sens aux choses qui étaient autrefois les choses naturelles. Ce n’est pas parce que les choses vont devenir moins naturelles, grâce au réel, que l’on va cesser pour autant de sécréter le sens. Et la religion va donner un sens aux épreuves les plus curieuses, celles dont les savants eux-mêmes commencent justement à avoir un petit bout d’angoisse.⁵⁰

On le voit, Lacan déplace les lignes que Freud avait tracées en opposant, de manière binaire, la science (dans laquelle il incluait la psychanalyse) et la religion. Dans son analyse, la science ne favorise plus le déclin de la religion, mais au contraire son triomphe. Autrement dit la science, qui devait se substituer pour Freud à la réponse religieuse au sentiment de détresse face aux maux infligés par la nature, est devenue un problème : à mesure que croît sa maîtrise de la nature, croît aussi son pouvoir de destruction de la nature et, par conséquent, l’angoisse. Destruction physique – on pense évidemment aux catastrophes écologiques et aux catastrophes nucléaires – mais aussi symbolique : la découverte des possibilités de clonage, par exemple, dépouillent « Mère Nature » de sa prérogative en matière de création. Dans cette nouvelle configuration où la science donne le change au triomphe de la religion, la psychanalyse, selon Lacan, ne l’emportera pas : « elle survivra, ou pas. »

Que les lignes aient bougé en raison des bouleversements introduits par la science, l’actualité récente en témoigne avec force. N’a-t-on pas vu en France, ces dernières années, des psychanalystes s’inquiéter, aux côtés de religieux, des transformations du régime de la filiation qui ont été générées par les possibilités nouvelles de

⁵⁰ Lacan, *Le Triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux catholiques*, Seuil, Paris, 2005.

l'insémination artificielle et de la gestation pour autrui ? Cette alliance politique occasionnelle de certains psychanalystes avec les fidèles, qui plus est conservatrice, doit nous surprendre.

Il semble que la question de savoir si la psychanalyse survivra ou non au retour de la religion peut être entendue comme suit : la voix de la psychanalyse parviendra-t-elle à subsister dans le tumulte des discours scientifiques et religieux ? Ou sera-t-elle « noyée dans le sens religieux », ce qui peut notamment être compris de la façon suivante : sera-t-elle récupérée par la religion dans son combat conservateur ? La question qui doit donc se poser est celle de la situation de la psychanalyse, de son statut, dans la dialectique entretenue par la science et la religion. Or, il est remarquable que des critiques majeures de la psychanalyse lui attribuent des traits communs avec la religion, notamment du fait de sa capacité à produire du sens – ce que fait la religion, nous l'avons vu, pour apaiser l'angoisse suscitée par la science.

III. La psychanalyse, une nouvelle religion ?

1. Freud et la pensée mythico-religieuse

a. Karl Popper : « la psychanalyse n'est pas une science »

Dans *L'Avenir d'une illusion*, Freud oppose nettement dogmes religieux et propositions scientifiques. Un des arguments mobilisés pour effectuer cette distinction consiste à souligner que les dogmes religieux ont ceci de particulier qu'ils ne sont pas vérifiables, notamment car ils concernent des entités métaphysiques dont on ne peut, par définition, faire l'expérience. C'est ce qui a permis notamment d'identifier les idées religieuses comme des illusions, dans la mesure où l'illusion renonce à être confirmée par le réel. Freud ajoute que les idées religieuses « purifiées » par la philosophie, soit les grandes idées métaphysiques, sont toutes dans ce cas :

Certes, si vous vous bornez à affirmer l'existence d'un Etre supérieur, dont les qualités sont indéfinissables et les intentions inconnaissables, vous vous mettez hors de portée des objections de la science [...].

Autrement dit, la vérifiabilité par l'expérience serait le propre des énoncés scientifiques, qui se distingueraient en cela des propositions religieuses. Ce critère permet notamment à Freud de déterminer la position de la psychanalyse : elle est vérifiable, dans la mesure où ses hypothèses peuvent être vérifiées dans la clinique, ce qui fait d'elle une science. Cette position épistémologique est positiviste, dans la mesure où le résultat escompté des hypothèses et de l'expérience est positif : c'est le sens de la confirmation.

Or, une des critiques les plus célèbres de la psychanalyse consiste à montrer que la vérifiabilité n'est pas un critère performant de démarcation entre science et non-science, soit notamment entre science et métaphysique. Selon Karl Popper, ce qui

doit être recherché dans la relation entre la théorie et l'expérience, ce n'est pas la confirmation, mais l'infirmité. Autrement dit, pour avoir une valeur scientifique, une hypothèse ne doit pas être vérifiable, mais réfutable, au sens où il doit être possible de consigner une observation ou de déterminer une expérimentation dont le résultat positif viendrait infirmer l'hypothèse :

Je n'exigerai pas d'un système scientifique qu'il puisse être choisi une fois pour toutes dans une acception positive, mais que sa forme logique soit telle qu'il puisse être distingué, au moyen de tests empiriques, dans une acception négative : un système faisant partie de la science empirique doit pouvoir être réfuté par l'expérience.⁵¹

Cela tient notamment au fait qu'il est impossible de vérifier l'universalité d'une hypothèse obtenue par induction : cela impliquerait en effet de pouvoir observer dans l'espace et dans le temps tous les individus de l'espèce concernée par l'hypothèse.

Or, selon ce critère de la réfutabilité, la psychanalyse n'est pas une science. Karl Popper note en effet que Freud interprète le refus de reconnaître les effets de l'inconscient comme un effet de l'inconscient, car ce refus signale une résistance face au refoulé. Ainsi le rejet de l'hypothèse de l'inconscient la valide. En cela, la psychanalyse ne serait pas réfutable et, par conséquent, ne serait pas une science, ce qui inviterait bien plutôt à la situer aux côtés de la religion à laquelle elle pensait pourtant s'opposer. Selon Popper, son pouvoir explicatif serait semblable à celui d'un mythe, comme le montre cet extrait de *Conjectures et réfutations* (1968)⁵² :

C'est au cours de l'été 1919 que je commençai à éprouver une insatisfaction de plus en plus grande à propos de ces trois théories, la théorie marxiste de l'histoire, la psychanalyse et la psychologie individuelle ; et je commençai à éprouver des doutes sur le statut scientifique auquel elles prétendaient. [...] Je ressentais que ces trois autres théories, bien que prétendant être des sciences, avaient en fait beaucoup plus en commun avec les mythes primitifs qu'avec la

⁵¹ Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris, 1973.

⁵² Karl Popper, *Conjecture et réfutations*, Payot, Paris, 2006.

science ; qu'elles ressemblaient à l'astrologie plutôt qu'à l'astronomie. Je découvris que ceux de mes amis qui étaient des admirateurs de Marx, Freud et Adler, étaient impressionnés par un certain nombre de points communs à ces théories, et particulièrement par leur apparent pouvoir explicatif. Ces théories apparaissaient être capables d'expliquer pratiquement tout ce qui arrivait dans les champs auxquels elles se réfèrent. L'étude de l'une d'elles semblait avoir l'effet d'une conversion intellectuelle ou d'une révélation, ouvrant vos yeux sur une nouvelle vérité, cachée à ceux qui n'avaient pas été initiés. Une fois vos yeux ainsi ouverts, vous voyiez des confirmations partout : le monde était rempli de vérifications. Tout événement qui se produisait le confirmait.

On le voit, les mots choisis par Popper, « révélation », « initiation », supposent un caractère religieux du pouvoir « tout-explicatif » de la psychanalyse. Néanmoins, le critère poppérien de la réfutabilité fut l'objet d'un nombre important de critiques. L'une, majeure, montre que la pertinence du critère de Popper est presque exclusivement établie en prenant appui sur la science physique. Celle-ci, en effet, est en mesure de formuler des prédictions qui peuvent être infirmées par des expérimentations. Or, les sciences humaines dans leur ensemble, et notamment les sciences sociales, ne peuvent évidemment obéir à de tels protocoles. Davantage : une théorie dont la scientificité ne fait pas de doute, à savoir la théorie darwinienne de l'évolution, n'obéit pas non plus au critère de la réfutabilité. Comment concevoir une « expérience cruciale » ou un « test de réfutation » de l'évolution ? Il semble qu'on puisse seulement constater, à défaut de pouvoir le démontrer, qu'une grande quantité de faits attestés peuvent être rassemblés significativement dans un ensemble cohérent à condition d'admettre la théorie. Il faudrait donc admettre plusieurs régimes de scientificité, soit une variété de dispositifs épistémologiques, en raison de la diversité des champs du réel dont il est question. Autrement dit, il n'est pas pertinent de soumettre la psychanalyse au critère de réfutabilité tel qu'il est appliqué dans les sciences physiques.

Néanmoins, l'argument selon lequel le pouvoir explicatif de la psychanalyse ressemble à celui d'un mythe mérite qu'on s'y attarde. En effet, Karl Popper ne fut

pas le seul à le formuler : un livre de Claude Lévi-Strauss, *La Potière Jalouse*, y est consacré.

b. La psychanalyse, ou « penser à la manière des mythes »

La « pensée psychanalytique », ou du moins l'une de ses dimensions, consiste en une herméneutique : il s'agit, pour le psychanalyste, d'interpréter, c'est-à-dire de déterminer la signification d'un certain nombre de phénomènes. Parmi eux, l'on trouve les récits des patients, leurs rêves, mais aussi les mythes (comme le mythe d'Edipe) ou encore les contes populaires. Le psychanalyste mobilise, dans tous les cas, la même grille d'interprétation. C'est quand celle-ci s'applique aux mythes que l'ethnologue peut la soumettre à l'examen critique. Nous l'avons vu : Freud entendait mettre en valeur, dans *Totem et tabou*, une concordance entre la vie psychique des peuples primitifs et celle des névrosés. Claude Lévi-Strauss, au chapitre XIV de *La Potière jalouse*, affirme que la correspondance véritable est à chercher entre la « pensée sauvage » et celle des psychanalystes⁵³. Autrement dit, la pensée psychanalytique fonctionnerait à la manière des mythes qu'elle prétend élucider.

Le raisonnement de Lévi-Strauss débute par un constat : on rencontre dans les mythes des « primitifs » amérindiens des concepts ou catégories identiques à ceux que mobilisent la psychanalyse. Il en est ainsi du caractère oral, anal, qui se manifeste dans les actes de tel ou tel personnage. Autre exemple : l'idée que se font les Iroquois du rêve concorde, de façon étonnante, avec la conception freudienne selon laquelle le rêve est la manifestation, codée, d'un désir. Nous ne résistons pas ici à rapporter ici cette citation d'un missionnaire du XVII^e tant elle est probante :

⁵³ Claude Lévi-Strauss, *La potière jalouse* in *Œuvres*, Gallimard, « La Pléiade », Paris, 2008.

Les Hurons croient que nos âmes ont d'autres désirs, comme naturels et cachés ; lesquels ils disent provenir du fond de l'âme, non pas par voie de connaissance, mais par un certain transport de l'âme à de certains objets [...]. Or ils croient que notre âme donne à connaître ces désirs naturels, par les songes, [...] en sorte que ces désirs étant effectués, elle est contente : mais au contraire si on ne lui accorde pas ce qu'elle désire, elle s'indigne, non seulement ne procurant pas à son corps le bien et le bonheur qu'elle voulait lui procurer, mais souvent même se révoltant contre lui, causant diverses maladies [...].⁵⁴

Une autre concordance surprenante est relevée par Lévi-Strauss : un mythe Jivaro, qui tient lieu de Genèse à ce peuple, anticipe sur *Totem et tabou* en ce qu'il rassemble nombre de traits caractéristique du récit freudien du meurtre du père primitif par la horde des frères.

Plutôt que de voir dans ces concordances une confirmation des analyse freudienne, Lévi-Strauss conclue au contraire que « Freud ne sait pas mieux que les mythes ce qu'ils disent ». Le mérite de Freud est bien plutôt d'avoir décelé l'un des codes dont tous les mythes savent se servir : le code « sexuel » ou « psycho-organique ». Mais il a commis deux erreurs majeures selon l'ethnologue :

– Il fait usage de ce code comme s'il était unique et exclusif, alors qu'il est de la nature du mythe d'employer une pluralité de codes. Il y a par exemple des codes technologiques, zoologiques, cosmologiques, qui ne peuvent être réduits en vertu de leur capacité de conversion au code « psycho-organique » :

Toujours globale, la signification d'un mythe ne se laisse jamais réduire à celle qu'on pourrait tirer d'un code particulier. [...] Un code n'est pas plus vrai qu'un autre : l'essence ou, si l'on veut, le message du mythe repose sur la propriété qu'ont tous les codes, en tant que codes, d'être mutuellement convertibles.

– Tous les codes ne sont pas toujours mobilisés dans un mythe. Ainsi, le code « psycho-organique » n'a pas une valeur opératoire égale dans tous les mythes.

⁵⁴ Ce témoignage, cité par Lévi-Strauss, est d'un certain père Ragueneau et date de 1649.

En somme, si l'analyse structurale comme la psychanalyse ont en commun de considérer qu'une action de symbolisation gouverne l'élaboration des mythes, elles divergent quant à la conception qu'elles proposent chacune du symbole. Selon Lévi-Strauss, Freud a oscillé tout au long de son œuvre entre une conception « relativiste » et une conception « réaliste » du symbole. La première – qui est l'un des axiomes fondamentaux de la théorie structuraliste – considère que le symbole n'a de sens qu'en relation avec les termes qui le précèdent et le suivent, mais aussi avec le contexte particulier dans lequel il s'inscrit. Autrement dit, un symbole peut renvoyer, selon les contextes, à des signifiés tout à fait différents. La seconde – qui fut un élément fondamental de la pensée jungienne – envisage qu'il existe un signifié universel au symbole ; autrement dit que sa signification est la même dans tous les cas. L'hésitation de Freud entre ces deux acceptions, Lévi-Strauss montre qu'elle se manifeste dans le problème récurrent de l'interprétation des rêves. Certes Freud s'est toujours montré plus prudent que Jung, comme en témoigne son recours permanent à l'érudition, notamment à la philologie et l'étymologie. Mais cette recherche d'une « signification » originaire indique qu'il souscrit finalement à l'idée d'une signification absolue des symboles. Ce qui explique précisément sa recherche d'un mythe original – ou plutôt originaire – qui se tiendrait caché derrière les déformations qu'il aurait subies au cours du temps. Et Lévi-Strauss de citer Freud pour asseoir son propos :

Dans de telles circonstances [la recherche du sens absolu des symboles] je défends la proposition que les formes manifestes des motifs mythologiques ne sont pas directement utilisables pour la comparaison avec nos résultats psychanalytiques, mais que seules le sont leurs formes latentes, originelles, auxquelles il faut les ramener par une comparaison historique, afin d'écartier les déformations qu'elles ont subies au cours du développement des mythes.

Or, selon l'ethnologue, il est impossible d'accéder à de telles « formes originales » des mythes : l'un des caractères du mythe, c'est précisément d'être

connu pour avoir été entendu et répété, si bien que l'on est en présence d'une régression dont on ne peut concevoir le terme. Aussi la psychanalyse est dans l'impossibilité de *démontrer* que les récits qu'elle construit à partir de ses interprétations des mythes concordent avec des « formes originales » ; ces formes sont tout simplement inaccessibles à l'expérience et ne peuvent être que l'objet d'une spéculation très audacieuse. C'est dire que le mythe que Freud pense être le mythe original, à savoir le complexe d'Œdipe, n'est en fait qu'un mythe freudien ; du moins une version, une variante freudienne du mythe d'Œdipe, qui se voit revêtu d'une signification nouvelle dans un nouveau contexte.

D'où la conclusion de l'ethnologue :

Sous le couvert de revenir à la forme originale, Freud ne fait – n'a jamais rien fait d'autre – que produire une version actuelle du mythe, plus récente encore que celles dont il reproche à Jung de se contenter. [...] Qu'en partant à la recherche d'une forme originale et en croyant l'atteindre, le psychanalyste ne fasse que retrouver dans le mythe ce qu'il y a mis, Freud le reconnaît avec candeur : « Le matériel nous a été transmis dans un état qui ne nous permet pas d'en faire usage pour résoudre nos problèmes. Au contraire, il doit d'abord être soumis à une élucidation psychanalytique. »

Quelle est donc la véritable nature, selon l'ethnologue, de l'analyse, de l'herméneutique psychanalytique ? Elle consiste en un procédé auquel recourent tous les mythes : celui de la *transformation*. Autrement dit, le génie de Freud, c'est d'être un faiseur de mythe, de penser à la manière des mythes :

Pour comprendre le mythe biblique de la Genèse ou le mythe grec de Prométhée, il faut, dit Freud, les inverser. Eve sera alors la mère dont naît Adam ; et l'homme, plutôt que la femme, donnera à son conjoint quelque chose de fécondant (une grenade) à manger. [...]

Ce sont là d'excellentes variantes. Elles entretiennent avec le mythe de départ des rapports très semblables à ceux que l'ethnologue relève entre les mythes d'une population et ceux d'une autre qui les lui a empruntés en inversant leurs termes ou en les transposant dans un nouveau code. On imaginerait très bien qu'un peuple limitrophe des anciens Hébreux [...] eût raconté à la manière de Freud le mythe d'Adam et Eve [...]. L'ennui est qu'ils ne l'ont pas fait. Mais, grâce en partie à Freud, ces mythes gardent une place dans notre patrimoine spirituel. [...] En ce sens et comme je le disais il y a trente ans, on ne doit pas

hésiter à ranger Freud après Sophocle au nombre de nos sources de ce mythe [Œdipe].

Ce que dit Claude Lévi-Strauss, c'est donc que les interprétations freudiennes des mythes et récits religieux intègrent une mythologie moderne qui consistent en une réactualisation, *via* le procédé de transformation, de ces fictions ancestrales ; soit une réélaboration de ces mythes à l'aune d'un contexte nouveau.

Nous avons vu que selon Karl Popper et Claude Lévi-Strauss, la pensée psychanalytique épousait les formes de la pensée mythico-religieuse. Michel Foucault propose lui aussi de rapprocher psychanalyse et religion, mais sous un angle différent : la pratique de la psychanalyse présente selon lui nombre de similitudes avec celle du sacrement de la confession.

2. **Michel Foucault : la psychanalyse dans la continuité du sacrement de la confession**

a. **Sexualité : histoire d'une contrainte au discours**

A en croire les psychanalystes, Freud a provoqué une rupture historique. Froissant les bonnes mœurs des sociétés occidentales de culture chrétienne, il a découvert la sexualité infantile et sa force structurante, le désir primitif de l'inceste et son rôle majeur dans la constitution des névroses. Il a fait apparaître la vérité du sexe, irréductible à sa seule fonction reproductrice. Vérité cachée, refoulée sous l'effet de la censure exercée par l'éducation religieuse dans l'obscurité de l'inconscient psychique. La découvrir, c'était donc briser un *tabou* correspondant, une prohibition religieuse : l'interdit de jouir librement du sexe et de ses plaisirs hors du cadre étroit du couple légitime et procréateur se doublait de l'impossibilité d'en parler. Qu'il faille le mettre en discours, Freud en était pourtant convaincu, faisant ce constat déjà évoqué : cette répression exercée sur le sexe avec le soutien de la

religion suscite un « malaise dans la civilisation », une souffrance des individus *in fine* dangereuse pour la culture elle-même. « La vie sexuelle de l'être civilisé, écrit-il en 1930, est gravement lésée⁵⁵. » Or cette frustration, pensait-il, est susceptible de désigner la civilisation à la haine destructrice des individus. La sexualité donc, érigée non seulement comme enjeu de santé morale, mais comme enjeu civilisationnel. Il ne s'agit pas cependant, pour la psychanalyse, de revendiquer la levée totale de la répression des instincts : comme nous l'avons vu, elle est la condition même du maintien de la culture⁵⁶. Il s'agit de lever le symptôme névrotique, non par la réalisation du désir refoulé, mais par sa conscientisation *via* l'exercice de l'analyse et, éventuellement, par sa sublimation. Au sujet serait donc permis un allègement de ses souffrances, et même une certaine liberté, dans la mesure où lui sont rendues, par la levée du refoulement et du symptôme, les clefs de sa destinée - à condition, bien sûr, qu'il confie le secret de ses désirs à une oreille professionnelle. Parler de sa sexualité, donc, pour être libre.

Ce discours de la psychanalyse s'inscrit, selon Michel Foucault, dans un ensemble discursif occidental plus vaste sur le sexe et son histoire, aux côtés notamment de « l'hypothèse répressive », selon laquelle nous avons vécu et vivons toujours sous le joug d'« un régime victorien⁵⁷ » ; c'est-à-dire un régime bourgeois et puritain qui, depuis la fin du XVII^e siècle, aurait jeté l'anathème sur le sexe et ses plaisirs⁵⁸.

⁵⁵ Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*

⁵⁶ Freud, *L'Avenir d'une illusion*, *op. cit.* : « On pourrait croire qu'une régulation nouvelle des relations humaines serait possible laquelle renonçant à la contrainte et à la répression des instincts tarirait les sources du mécontentement qu'inspire la civilisation, de sorte que les hommes, n'étant plus troublés par des conflits internes, pourraient s'adonner entièrement à l'acquisition des ressources naturelles et à la jouissance de celles-ci. Ce serait l'âge d'or, mais il est douteux qu'un état pareil soit réalisable. Il semble plutôt que toute civilisation doive s'édifier sur la contrainte et le renoncement aux instincts [...]. »

⁵⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, Gallimard, « tel », Paris, 1976, « I – Nous autres victoriens ».

⁵⁸ Cette « hypothèse répressive », que Foucault se propose de réfuter dans *La Volonté de savoir*, explique la répression du sexe et la censure de la parole sur le sexe par l'avènement de la bourgeoisie et du capitalisme : si le sexe est réprimé, c'est qu'il gaspille l'énergie de la force de travail. Ainsi écrit Foucault, « la cause du sexe – de sa liberté, mais aussi de la connaissance qu'on en prend et du

Cet ensemble, Foucault le soumet à l'examen critique dans son *Histoire de la sexualité*, tome I, *La Volonté de savoir*. La sexualité, montre-t-il *a contrario* de ces discours, loin d'avoir été la victime d'une hypocrite négligence, est une préoccupation croissante de l'Occident depuis le XVI^e siècle. Plutôt qu'une injonction au silence, la mise en perspective historique révèle « une majoration constante et une valorisation toujours plus grande du discours sur le sexe⁵⁹ ».

A partir de la seconde moitié du XVI^e siècle (avec le concile de Trente), la Contre-réforme développe une nouvelle pastorale du sacrement de la confession dans laquelle les prêtres sont invités, avec de plus en plus d'insistance, à traquer « toutes les insinuations de la chair : pensées, désirs, imaginations voluptueuses, délectations⁶⁰ ».

Au XVIII^e siècle, l'incitation à parler du sexe se fait économique et politique. La construction d'un nouveau champ problématique, celui de la « population », de ses taux de natalité et de mortalité, de sa durée de vie, justifie qu'on place le sexe au centre d'un dispositif d'analyse scientifique. On s'intéresse, par exemple, jusqu'à la fréquence des rapports sexuels.

Conjointement à ce phénomène, se développe une forte médicalisation du sexe qui conduit à l'invention, au XIX^e siècle, de pathologies d'un genre nouveau : aux vieilles catégories de la « débauche » et de l'« excès » succèdent les « perversions » sexuelles. Dès lors, la médecine et plus spécifiquement la psychiatrie croient

droit qu'on a d'en parler – se trouve en toute légitimité rattachée à l'honneur d'une cause politique ». Cette « hypothèse », par ailleurs à l'honneur en mai 68, ne recouvre pas le discours de la psychanalyse ; d'abord en raison de la fonction qu'elle accorde à la répression du sexe dans l'économie capitaliste, ensuite par la revendication à laquelle elle conduit : la levée totale de la répression des instincts. Néanmoins, comme nous les verrons, ces deux discours partagent un certain nombre de présupposés, justifiant qu'on les intègre dans un même ensemble théorico-discursif.

⁵⁹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité* I. *La Volonté de savoir*, *op. cit.*

⁶⁰ *Ibid.* Foucault prend notamment pour source des manuels de confesseurs.

pouvoir identifier des sexualités contre-nature⁶¹. Ces études donnent lieu à la *spécification* des individus « malades » :

L'homosexuel du XIX^e siècle, écrit Foucault, est devenu un personnage : un passé [...], un caractère, une forme de vie [...]. Rien de ce qu'il est au total n'échappe à sa sexualité⁶².

Enfin, la justice pénale s'empare elle aussi de la question, intégrant dans ses prérogatives la punition des attentats sexuels et des perversions. Les « pervers » ne sont pas sans dangerosité.

En résumé, cette histoire est celle de l'élaboration d'une « *scientia sexualis* » ; à la fois savoir, car elle investit le sexe comme un enjeu de vérité, et pouvoir, car elle lui formule l'injonction de se mettre en discours. On est donc en présence d'un « pouvoir-savoir », qui sollicite *un rituel majeur de l'histoire de l'Occident chrétien*, auquel nos civilisations attribuent, au moins depuis le Moyen Âge⁶³, la tâche de produire de la vérité : il s'agit de l'aveu⁶⁴.

C'est dans l'aveu, écrit Foucault, que se lient la vérité et le sexe, par l'expression obligatoire et exhaustive d'un secret individuel. [...] Et ce discours de vérité enfin prend effet, non pas dans celui qui le reçoit, mais dans celui auquel on l'arrache⁶⁵.

Par ce dispositif, c'est une maximalisation, une intensification, « un agencement politique de la vie qui s'est constitué ». Mais comment expliquer la croissance de ce dispositif spécifique ? Et quelles en sont les conséquences ? Il y a, premièrement,

⁶¹ Foucault explique que la sexualité « contre-nature » s'est progressivement substituée aux pratiques sexuelles « contre la loi ». Il apparaît donc, avec la médicalisation du sexe, une sexualité biologiquement, physiologiquement normale, et, en conséquence, des sexualités contre-nature.

⁶² *Ibid.*, II, 2 « L'implantation perverse ».

⁶³ « L'homme en Occident est devenu une bête d'aveu » (*ibid.*, III, « *Scientia sexualis* »). Foucault date l'origine de ce phénomène, dans *La Volonté de savoir*, au Moyen Âge, avec le développement des techniques de confession (suite au concile de Latran de 1215), des méthodes d'interrogation et d'enquête et la mise en place des tribunaux d'Inquisition. Dans *Mal faire, dire vrai*, une périodisation plus longue mènera Foucault à identifier la présence d'une certaine forme d'aveu dans la vie antique.

⁶⁴ En témoignent, par exemple, « les codifications cliniques du faire-parler » élaborées au XIX^e siècle (*Ibid.*, III, « *Scientia sexualis* »).

⁶⁵ *Ibid.*

l'affirmation de soi d'une classe devenant hégémonique. Ce que le sang fut aux nobles, résume Foucault, le sexe le fut à la bourgeoisie. En se donnant une « technologie du sexe », elle « s'est donnée un corps à soigner, [...] à cultiver, [...] à isoler des autres pour qu'il garde sa valeur différentielle ». Deuxièmement, lorsque le dispositif de sexualité est étendu à l'ensemble de la population, il devient un formidable outil de contrôle social : le sexe, avec ses pathologies et ses dangers, avec son nouveau statut d'enjeu public, devient le support d'une véritable orthopédie sociale. On retrouve donc cette discipline des corps, forme toute *positive* des pouvoirs modernes, identifiée par Foucault, sous d'autres modalités, dans *Surveiller et punir*. Enfin, troisièmement, la *scientia sexualis* produit de nouveaux critères d'exclusion. Il est advenu qu'en instituant l'enjeu politique de la « population », de l'intensification de sa santé et de sa vitalité, mais aussi celui de « l'hygiène public », soit mises en œuvre des politiques d'exclusion – voire, dans les pires des cas, d'exécution – de certains groupes caractérisés par une physiologie prétendument anormale. Les pathologies sexuelles et les « dégénérescences⁶⁶ » sont estimées dangereuses, non seulement pour l'individu, mais pour le groupe. Par l'hérédité notamment, on estime qu'ils sont susceptibles de « corrompre » l'ensemble de la population. C'est ainsi que « l'agencement politique de la vie » va tragiquement justifier les programmes eugénistes et les racismes d'État, de concert avec théories de l'hérédité et de la dégénérescence.

⁶⁶ La théorie de la dégénérescence est née au XIX^e siècle notamment à propos de l'alcoolisme. Elle soutient que les maladies mentales sont héréditaires, parfois même la criminalité, et que ces « tares » s'intensifient au cours de leur transmission de générations en générations. Ces conceptions ont eu une grande influence dans le champ scientifique et sur l'ensemble de la vie intellectuelle. En témoigne l'usage qu'en fait Emile Zola, qui développe ces thèses dans la saga des *Rougon-Macquart*.

b. Situation de la psychanalyse

Le pouvoir s'exerce donc par l'incitation au discours : discours scientifique, avec la prolifération des savoirs sur le sexe, et discours des individus, par l'aveu auquel ils sont contraints. Dès lors, comment comprendre que la psychanalyse ait soutenu contre les faits, comme « l'hypothèse répressive », qu'une censure s'exerçait à l'égard de toute parole sur le sexe, qu'un interdit obstruait toute démarche de connaissance à son sujet ? La réponse de Foucault est qu'elle participe de ce pouvoir-savoir qu'est la *scientia sexualis* : en alimentant cette « fable » qui fait valoir le sexe comme *le secret*, elle n'est qu'une incitation de plus à en parler toujours. Démonstration en quatre points :

a) Le *topos* sur la répression de la sexualité témoigne de ce que la psychanalyse défend une représentation négative du pouvoir : le désir serait réprimé, censuré. Foucault parle, avec davantage de précision, d'une « représentation juridico-discursive⁶⁷ » du pouvoir. Il se fonde sur l'importance cruciale que Freud attribue au rôle de la Loi dans la constitution du désir, particulièrement la Loi du Père. Dans l'Œdipe, en interdisant l'inceste avec la mère, cette loi structure de manière définitive le désir du sujet, de telle sorte que l'on est « toujours déjà piégé⁶⁸ » par le pouvoir (sous la forme de la Loi) : sans lui, pas de désir. Or, dit Foucault, « il faut penser le désir sans la loi, et le pouvoir sans le roi⁶⁹ ». Envisager négativement le pouvoir, comme le fait la psychanalyse, c'est masquer sa toute-positivité, pourtant si caractéristique de sa forme moderne : autant dire qu'elle lui offre une formidable diversion.

⁶⁷ *Ibid.*, IV, « Le dispositif de sexualité ».

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

b) Dans la continuité du processus décrit précédemment, la psychanalyse investit le sexe comme un enjeu de vérité. Elle conçoit le désir sexuel comme *une vérité du sujet*. On retrouve donc ici cette « vérité du sexe » dont on a vu qu'elle est le support du pouvoir qui s'exerce sur lui. Davantage, la psychanalyse décrit cette vérité comme une *vérité cachée*, refoulée sous l'effet de la censure sociale. En tant que telle, la sexualité est dotée d'un pouvoir causal majeur : c'est le refoulé par excellence, qui fait problématiquement retour sous la forme du symptôme névrotique. A nouveau, donc, ce postulat d'une force pathogène de la sexualité qui est au cœur du processus de la médicalisation du sexe. On comprend dès lors que Foucault ne craigne pas d'affirmer, lors d'un entretien avec des psychanalystes renommés faisant suite à la parution de son livre, que « l'originalité de Freud, ça n'a pas été de découvrir la sexualité sous la névrose. Elle était là, la sexualité, Charcot en parlait déjà⁷⁰. » Charcot, c'est-à-dire la psychiatrie du XIX^e siècle ; et, pourrait-on ajouter, l'ensemble de la *scientia sexualis*.

c) Comme nous l'avons vu, Freud fait non seulement de la sexualité un enjeu de vérité, mais aussi un enjeu de civilisation. Rappelons seulement que, selon lui, « la vie sexuelle de l'être civilisé est gravement lésée⁷¹ », ce qui génère un « malaise dans la civilisation » susceptible de désigner la culture elle-même à la haine destructrice des individus. Ce qui justifie, une fois de plus, de faire du sexe un enjeu politique.

d) Enfin, selon Foucault, la psychanalyse fait valoir l'aveu comme méthode thérapeutique, comme vecteur d'une certaine forme d'émancipation, alors même qu'il est cette puissante technique par laquelle le pouvoir exerce son contrôle sur

⁷⁰ Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, Gallimard, « Quarto », Paris, 2001, Fragment 206 « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, ..., G. Miller, J. Miller et J.-A. Miller...), *Ornicar ?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, pp. 62-93.

⁷¹ Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*

les individus. Ironie, relève Foucault, de ce dispositif qui nous fait croire qu'il en va de notre bien. On peut donc dire, affirme-t-il dans un entretien pour *La Quinzaine littéraire*, « que la psychanalyse relève de cette formidable croissance et institutionnalisation des procédures d'aveu si caractéristiques de notre civilisation⁷² ».

Que peut-on conclure de cet examen critique de la psychanalyse ? Ce qui est remarquable, nous semble-t-il, c'est que Foucault semble situer la psychanalyse dans la *continuité* de trois processus historiques de développement de formes modernes de pouvoir qui s'entrecroisent, se superposent : la croissance du rituel de l'aveu, la médicalisation de la sexualité et le développement d'une science de la *psyché* qui « fait du sexe à la fois la vérité cachée de la conscience raisonnable et le sens déchiffrable de la folie⁷³ ». En témoigne cet entretien qu'il donne au *Monde* en 1976 :

Beaucoup croient encore subvertir quand ils ne font qu'obéir à cette injonction d'avouer, à cette réquisition séculaire qui nous assujettit, nous autres hommes d'Occident, à tout dire de notre désir. Depuis l'Inquisition, à travers la pénitence, l'examen de conscience, la direction spirituelle, l'éducation, la médecine, l'hygiène, la psychanalyse et la psychiatrie, la sexualité a toujours été soupçonnée de détenir sur nous une vérité décisive et profonde. Dis-nous ce qu'est ton plaisir, ne nous cache rien de ce qui se passe entre ton cœur et ton sexe ; nous saurons ce que tu es et nous te dirons ce que tu vaudras⁷⁴.

A première vue, c'est comme si les différences n'étaient que ténues entre le cabinet de l'analyste et le confessionnal du prêtre, en comparaison de leurs effets

⁷² Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, Fragment 197, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n°247, 1^{er}-15 janvier 1977, p. 4-6.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, fragment 175 « Sorcellerie et folie » (entretien avec R. Jaccard), *Le Monde*, n°9720, 23/04 1976, p. 18.

communs sur le sujet avouant. Il est remarquable que Foucault conclue le tome I de son *Histoire de la sexualité* sur ce parallèle. Il écrit en effet :

[...] ils [les défenseurs de la psychanalyse] n'ont pas vu que le bon génie de Freud l'avait placé en un des points décisifs marqués depuis le XVIII^e siècle par les stratégies de savoir et de pouvoir ; et qu'il relançait ainsi avec une efficacité admirable, *digne des plus grands spirituels et directeurs de l'époque classique*⁷⁵, l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours.

De même, il semble dire que la psychanalyse a exercé un pouvoir normalisateur, un contrôle similaire à celui de la psychiatrie ; on peut lire dans l'entretien au *Monde* déjà cité :

La silencieuse écoute de l'analyste dans son fauteuil n'est pas étrangère au questionnaire pressant, à la surveillance serrée de l'asile⁷⁶.

Aussi devons-nous formuler cette objection à la critique foucauldienne : le penseur des discontinuités peut-il légitimement réduire la parole du sujet en analyse à l'aveu d'un pécheur de l'époque moderne et les effets de la psychanalyse à ceux de la médicalisation du sexe du XIX^e siècle ? Peut-on vraiment dire que Freud n'a pas opéré de rupture dans l'histoire de ces différents processus ? Est-ce vraiment ce que dit Michel Foucault ?

c. Le psychanalyste, un directeur de conscience ?

Certes il est difficile de nier que la psychanalyse relève du processus de médicalisation du sexe : la névrose est une pathologie qu'il s'agit de soigner. Néanmoins, elle est née de la rupture freudienne avec le modèle de la neurologie de la dégénérescence, elle s'est opposée aux théories de l'hérédité et la question de la possibilité de l'analyse profane sera tranchée positivement par Freud, avec pour

⁷⁵ Souligné par moi.

⁷⁶ « Sorcellerie et folie », *op. cit.*

argument la volonté de « protéger l'analyse contre les médecins⁷⁷ » ! Foucault lui-même prend acte de cette discontinuité majeure :

La position de la psychanalyse se comprendrait mal, à la fin du XIX^e siècle, si on ne voyait la rupture qu'elle a opérée par rapport au grand système de la dégénérescence : elle a repris le projet d'une technologie médicale propre à l'instinct sexuel ; mais elle a cherché à l'affranchir de ses corrélations avec l'hérédité, et donc avec tous les racismes et tous les eugénismes. On peut bien maintenant revenir sur ce qu'il pouvait y avoir de volonté normalisatrice chez Freud ; on peut bien aussi dénoncer le rôle joué depuis des années par l'institution psychanalytique ; dans cette grande famille des technologies du sexe qui remonte si loin dans l'histoire de l'Occident chrétien, et parmi celles qui ont entrepris, au XIX^e siècle, la médicalisation du sexe, elle fut, jusqu'aux années 1940, celle qui s'est opposée, rigoureusement, aux effets politiques et institutionnels du système perversion-hérédité-dégénérescence⁷⁸.

Foucault en explique la raison. Ces théories, nous l'avons vu, ont fait basculer les « déviations » sexuelles du domaine du « contre la loi » à celui du « contre nature ». Elles ont détaché la sexualité de la loi, du « système de l'alliance », c'est-à-dire du système juridique qui s'appliquait à la vie conjugale. Par conséquent, rien d'étonnant à ce qu'elles aient confisqué aux familles le contrôle de leurs « malades » afin de les soumettre à une pratique médicale autonome. Or que fait Freud ? Dans l'aveu de la sexualité que l'on a placé hors de la souveraineté familiale, il redécouvre, comme principe de son intelligibilité, cette même famille que l'on a écartée et les lois ancestrales qui la régissent, règles de l'alliance et interdit de l'inceste. La psychanalyse permet donc « d'épingler » le dispositif de sexualité sur celui de l'alliance au moment où le processus de médicalisation du sexe avait conduit à les détacher. La sexualité, dès lors, ne risque plus d'être par nature contre la loi, puisqu'elle est constituée par celle-ci. Néanmoins, dit Foucault, cette rupture opérée par Freud n'est que « rétroversion historique » : il n'est rien de

⁷⁷ Freud, *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister (1909-1939)*, op. cit., « Lettre du 25/11/1928 » : « [...] avec *L'Analyse par les non-médecins* [...] je veux protéger l'analyse contre les médecins. »

⁷⁸ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., IV, « Le dispositif de sexualité ».

subversif à convoquer autour de la sexualité l'ordre ancien du pouvoir, celui du père souverain, autrement dit de la religion.

Venons-en à la question de l'aveu. Peut-on légitimement tracer une ligne continue de l'histoire des techniques de l'écoute qui irait du sacrement de la confession au silence de l'analyste ? Cette question est posée à Foucault dans un entretien qui le confronte à des psychanalystes. En voici un court extrait, dans lequel Foucault répond aux objections de Jacques-Alain Miller :

« - *J.-A. Miller* : Dans les procédures d'aveu, on suppose que le sujet sait la vérité. N'y a-t-il pas un changement radical, quand on suppose que, cette vérité, le sujet ne la sait pas ?

- *Michel Foucault* : Je vois bien où tu veux en venir. Mais, justement, l'un des points fondamentaux, dans la direction de conscience chrétienne, c'est que le sujet ne sait pas la vérité.

- *J.-A. Miller* : Et tu vas démontrer que ce non-savoir a le statut de l'inconscient ? Réinscrire le discours du sujet sur une grille de lecture, le recoder conformément à un questionnaire pour savoir en quoi tel acte est péché ou non, n'a rien à voir avec supposer au sujet un savoir dont il ne sait pas la vérité.

- *Michel Foucault* : [...] évidemment, je ne veux pas dire que la psychanalyse est déjà chez les directeurs de conscience. Ce serait une absurdité !

- *J.-A. Miller* : Oui, oui, tu ne le dis pas, mais tu le dis quand même ! [...] ⁷⁹

Que dit vraiment Foucault ? Que l'originalité de la psychanalyse relève effectivement, non de la découverte de la sexualité sous les névroses, mais de la mise à jour d'une logique de l'inconscient :

Autrement dit, l'important, ce n'est pas les *Trois Essais sur la sexualité*, mais c'est la *Traumdeutung*. [...] Ce n'est pas la théorie du développement, ce n'est pas le secret sexuel derrière les névroses et les psychoses, c'est une logique de l'inconscient... ⁸⁰

Le procédé de l'aveu suppose un paradigme interprétatif destiné à rendre intelligible ce qui est avoué, c'est-à-dire une herméneutique. Un aspect de

⁷⁹ Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, Fragment 206 « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, ..., G. Miller, J. Miller et J.-A. Miller...), *Ornicar ?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, p. 62-93.

⁸⁰ *Ibid.*

l'objection de J.-A. Miller, qui semble retenue par Foucault, consiste à dire que l'herméneutique élaborée par la psychanalyse n'est pas réductible à la « grille de lecture » du directeur de conscience. Il n'en reste pas moins que la psychanalyse s'inscrit dans cette histoire des herméneutiques du sujet. Dans *Mal faire, dire vrai*⁸¹, Foucault en situe l'origine : l'herméneutique de soi serait née au sein de communautés monastiques des IV^e et V^e siècles de notre ère, avec la pratique ascétique et spirituelle de l'*exagoreusis*, qui consiste à parler indéfiniment de soi-même et des mouvements de sa pensée. Ce qui est continu, de l'*exagoreusis* à la psychanalyse, c'est le fait de traquer dans les pensées, non le péché et la faute, mais l'*illusion*. Dans l'*exagoreusis* :

Il s'agit de savoir d'où vient ce qui se passe en moi et si ce qui se passe en moi vient de Dieu, ou vient d'un autre, ou vient de l'Autre par excellence, c'est-à-dire de Satan. Et c'est donc dans cette dimension de l'autre à l'intérieur de moi que se déploie la pratique de l'*exagoreusis*.

On remarque que cette description, si elle ne contenait pas les termes de « Dieu » et de « Satan », pourrait s'appliquer à la psychanalyse. En effet, selon Foucault, le problème de l'inconscient est situé par Freud suite à la redécouverte schopenhauerienne de « l'appartenance fondamentale entre l'individualité du soi et l'illusion ». La discontinuité, selon Foucault, tient à ce que Freud va appliquer aux discours de ses patients des méthodes d'interprétation de texte⁸².

⁸¹ Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai*, Presses universitaires de Louvain, 2012.

⁸² Foucault précise néanmoins qu'elles seraient « précisément les méthodes d'interprétation du texte que la tradition chrétienne [...] ou en tous cas la tradition juive [...] avait déjà mis au point pendant des siècles ». *Mal faire, dire vrai, op. cit.*

Cette herméneutique du sujet en forme de déchiffrement d'un texte doit permettre d'enraciner les comportements d'un sujet dans un ensemble significatif.

Si, évidemment, cette nouvelle pratique rompt avec l'anthropologie criminelle et la pathologie du dégénéré, elle implante partout des rapports de signification problématiques. Par exemple, elle permet la constitution du crime comme acte significatif : transportée « à l'intérieur même de la pratique pénale », « elle montre que le rapport d'un acte à un sujet n'est pas simplement affaire d'imputabilité, de causalité plus ou moins libre, de responsabilité, mais que c'est aussi, en même temps, un rapport de signification. » Or, demande Foucault, « que faire de la signification d'un crime ? ». Et nous pourrions ajouter : « que faire de la signification d'une sexualité ? »

Selon Foucault, la psychanalyse contraint donc le sujet à avouer sa sexualité dans une élaboration discursive qui réintroduit la loi, et la norme, au principe de son désir. La rupture qu'elle entend incarner avec la direction de conscience serait donc à relativiser : comme elle, elle exerce un pouvoir normalisateur sur l'individu qui avoue sa sexualité en convoquant la vieille loi du père au principe de son désir. La substitution du curé par le psychanalyste ne devrait donc pas nous inquiéter du destin de l'éthique...

3. Lacan, Freud et la religion du Père

a. L'Œdipe est un mythe

Nous avons donc évoqué trois critiques majeures de la psychanalyse, qui toutes tendent à la rapprocher de la religion. La première, celle de Karl Popper, refuse de considérer la psychanalyse comme une science, et montre que, par l'irréfutabilité de l'hypothèse de l'inconscient, elle est semblable au dogme religieux. La seconde,

celle de Claude-Lévi Strauss, montre que Freud pense à la manière des mythes en ce qu'il maîtrise le procédé de transformation par lequel un mythe se donne sous plusieurs variantes. Cette découverte de « l'encodage » des mythes le conduit à rechercher derrière tout récit (et particulièrement les récits religieux) une forme originaire, qui se trouve être, systématiquement, le complexe d'Œdipe. Enfin, la critique de Michel Foucault prolonge, en un sens, celle de Claude-Lévi Strauss dans le champ de l'éthique et de la politique. Le mythe dont il est alors question, ce n'est plus le récit religieux, mais le récit de soi auquel est contraint le patient de la cure analytique dans une perspective qui se veut thérapeutique. Comme l'ethnologue, il considère ici que le psychanalyste retrouve dans ce récit, par lequel s'opère la subjectivation, ce qu'il y a mis. Or ce qu'il retrouve, et donc ce qu'il inscrit dans le sujet, c'est, via le complexe d'Œdipe, la Loi du Père, sans laquelle le désir est prétendu impossible. Autour de la sexualité, face aux dérives de la science, Freud restaure donc l'ancien ordre du pouvoir qui fut jadis soutenu par la religion. Par sa pratique herméneutique d'une écoute *in fine* normalisatrice, le psychanalyste vient prendre la place du directeur de conscience que la modernité scientifique a contribué à démoder.

Jacques Lacan, dans sa réélaboration théorique de la psychanalyse, fondée sur une relecture de Freud, prend acte de ces critiques majeures. Avec lui, nous tâcherons de montrer que la psychanalyse n'est pas une religion pour les « sans-religion » produits notamment par la modernité scientifique.

Nous avons déjà en partie répondu à la critique de Karl Popper : la psychanalyse ne saurait obéir, comme d'autres disciplines par ailleurs, au régime épistémologique de la physique. D'autre part, nous avons vu que par sa critique du discours de la science Lacan s'éloignait du positivisme de Freud et invitait à repenser le statut de

la psychanalyse. La physique fabrique des objets, des entités. L'inconscient ne peut être objectivé : il est, selon Lacan, éthique plutôt qu'ontique⁸³. La psychanalyse n'est donc pas une psychologie, c'est une herméneutique, une théorie et une pratique de l'interprétation.

Ce statut de la psychanalyse comme herméneutique nous conduit à la critique de Claude Lévi-Strauss : plutôt qu'interpréter les mythes, notamment religieux, Freud en produit des variantes. La forme originale du mythe qu'il croit découvrir – et qui, systématiquement, renvoie au complexe d'Œdipe – est donc elle-même un mythe.

La réponse qui ressort de la lecture de Lacan est surprenante : il acquiesce. Le complexe d'Œdipe est un mythe. C'est l'histoire, imaginaire, que les enfants se racontent dans le but d'attribuer au père la *castration* dont ils sont victimes – c'est-à-dire, entre autres, l'*impossibilité* de jouir de la mère. Selon Lacan, en effet, la castration – qui est chez Lacan castration de jouissance – n'est pas en réalité le fait du père, mais de l'inscription du sujet dans le langage. Par elle, le sujet n'a pas d'accès direct à l'objet de son désir, d'une part parce qu'il est dépendant de la demande qu'il doit adresser à l'autre pour obtenir satisfaction, d'autre part parce que le mot, selon une formule que Lacan emprunte à Hegel, est « le meurtre de la chose », en ce sens que le mot ne colle jamais complètement à la chose, en raison de quoi l'objet, dès lors qu'il est nommé, demeure à jamais fuyant pour l'être parlant. Par cet assujettissement au langage, le sujet est donc amputé, structurellement, d'une partie de sa jouissance. Ce manque, cette perte est la cause du désir, auquel le sujet attribue des objets fantasmatiques. De là le concept lacanien d'*objet a*, qui renvoie non à l'objet supposé disponible du besoin, de la consommation ou de l'échange mais à un objet radicalement perdu. Quel est

⁸³ Lacan, *Le Séminaire XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, « Champs freudien », Paris, 1973.

l'apport du mythe d'Œdipe ? Quel bénéfice pour l'enfant à imaginer que le père est responsable de la castration ? La réponse est qu'en imaginant que la jouissance est interdite, alors qu'elle est impossible, l'enfant (ou le névrosé) imagine qu'il existe bel et bien un objet du désir : c'est le support du fantasme. Pour le dire autrement, en identifiant la castration à l'interdit du père, il nie la castration.

La signification œdipienne du symptôme est donc bien, comme l'avait reconnu Lévi-Strauss, du côté de l'imaginaire. Mais pourquoi ce mythe, plutôt qu'un autre, semble-t-il s'imposer ? Pourquoi le névrosé attribue-t-il au père – au « nom-du-père », en termes lacaniens – la fonction de la castration symbolique ? La réponse de Lacan, là encore, courtise l'ethnologue : cela ressort des conditions historiques, et notamment du monothéisme. Ainsi lit-on, dans *Le Dictionnaire de la psychanalyse de Roland Chemama* :

Lacan souligne que, si le Nom-du-Père assure cette fonction dans la civilisation, cela découle de l'influence du monothéisme et n'a rien d'obligatoire ni d'universel. Le mythe œdipien est actif dans l'inconscient de l'individu occidental, mâle ou femelle, mais, dans d'autres civilisations, africaines par exemple, l'œdipe peut n'être qu'« un détail dans un mythe immense », d'autres structures symboliques s'y trouvant en position de promouvoir la castration.⁸⁴

En affirmant la contingence du complexe d'Œdipe, Lacan nous permet aussi de penser le déclin du patriarcat et de l'interdit paternel dans nos sociétés occidentales. La question, dès lors, n'est plus celle de « la mort de dieu », mais du déclin du père. Autrement dit, le père lui-même comporte quelque semblant ; le père lui-même est châtré.

⁸⁴ Roland Chemama (dir), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse, Paris, 1993, Article « Nom-du-Père ».

b. Le déclin du père

La culture, qui repose sur un sacrifice de jouissance, c'est-à-dire sur la castration, peut-elle survivre au déclin du père et de sa loi ? Selon Lacan, oui : nous l'avons vu, la castration ne résulte pas de l'interdit, comme l'imagine le névrosé, mais de l'inscription du sujet dans le langage. En cela, il s'oppose à Freud pour qui, de toute évidence, le père assure véritablement la fonction castratrice. Autrement dit, Freud ne reconnaissait pas l'Œdipe comme un mythe, raison pour laquelle il a tenu à inscrire dans l'histoire même le meurtre du père, par les récits extravagants du parricide originaire par la horde des frères et du meurtre de Moïse. Ainsi, comme le résume Jacques-Allain Miller :

Les trois œuvres de Freud qui constituent une critique de la religion, *Totem et tabou*, *L'avenir d'une illusion*, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, font série pour nous présenter une généalogie psychanalytique de Dieu. Il s'agit apparemment de mettre Dieu hors-jeu, conformément à l'esprit des Lumières. Sans doute, mais elles tendent en même temps toutes les trois à sauver le père comme signifiant-maître et à vouer la psychanalyse à cette sauvegarde. [...] Freud s'appuie sur le nom de Dieu pour sauver le père.⁸⁵

Cela signifie que, en interprétant dieu par le père, en faisant du père la vérité de dieu, Freud se garde d'interpréter le père. Si, pour Freud, la religion était vouée à s'effacer avec dieu – reconnu comme une illusion masquant le père –, le père, lui, devait persister. Il devait persister comme une figure tellement réelle, si peu illusoire, que Freud s'échine à inscrire sa volonté au fondement historique de la culture. C'est pourquoi Lacan, dans son séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, reproche à Freud d'avoir conservé quelque chose de la religion⁸⁶ : en conservant une image idéalisée du père, comme celui qui refuse la jouissance au fils, le renoncement aux pulsions se maintient comme le prix à payer pour gagner l'amour.

⁸⁵ Jacques-Alain Miller, « Psychanalyse, religion », *op. cit.*

⁸⁶ Lacan, *Le Séminaire XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Seuil, « Champs freudien », Paris, 1991.

Car en attribuant au père l'exigence de la castration, Freud lui donne « la signification d'un don demandé par l'Autre⁸⁷ ». Aussi, toujours selon Jacques-Alain Miller :

Voulant désacraliser l'ordre social, il a sacralisé l'impuissance à jouir, et de ce fait il a maintenu la loi comme désirable.

Ce qui nous conduit du côté de Foucault, du côté de la question morale et politique : il y a effectivement des conséquences normalisatrices du mythe d'Œdipe, dès lors qu'on ne le reconnaît pas comme un mythe. Car la Loi du Père est alors sacralisée et inscrite au principe même du désir. Nous pouvons désormais comprendre l'engagement de certains psychanalystes aux côtés de religieux dans la récente mobilisation, en France, contre le mariage gay. Souvenons-nous, en effet, de ce signifiant brandi par les « antis » : la filiation.

L'enseignement de Lacan semble indiquer que cette nostalgie du père, cette volonté de conserver l'interdit paternel, maintienne la psychanalyse dans ce qui fut la véritable illusion de Freud. Une autre voie serait possible :

[...] la voie d'une psychanalyse de l'époque de la permission de jouir, de l'époque où l'interdit ne tient plus le haut de l'affiche, une époque confrontée à un impossible qui est la vérité de l'interdit, où la béance intrinsèque de la jouissance ne s'abrite plus derrière le père.⁸⁸

La « permission de jouir » n'enlève rien à l'impossibilité de jouir totalement puisque, nous l'avons vu, la castration relève de l'inscription du sujet dans le langage. La conception lacanienne de la cure analytique prend évidemment acte de ce fait théorique. En conséquence, elle oriente le sujet vers l'appréhension de cette béance structurelle qui soutient le désir ; ce qui doit permettre de l'aider à

⁸⁷ Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966.

⁸⁸ Jacques-Alain Miller, « Psychanalyse, religion », *op. cit.*

transformer son rapport à celui-ci qui, dans un sens, le dégage des effets normalisateurs du mythe d'Œdipe.

c. Le réel contre l'empire du sens

Nous l'avons vu dans notre partie sur la science : selon Lacan, le triomphe de la religion tient à son extraordinaire capacité à noyer le réel angoissant – que dévoile toujours plus la science – par le sens. Ce triomphe, auquel la psychanalyse « survivra, ou pas », c'est donc celui du sens. Or le sens, nous l'avons vu, est chez Lacan du côté de l'imaginaire. Le signifiant, chez lui, bénéficie d'une autonomie vis-à-vis du signifié. Il en ressort que la fonction du signifiant n'est pas nécessairement de signifier : le signifiant vient déterminer, représenter le sujet ; l'enjeu de la cure étant de se défaire de cette emprise. C'est dire notamment que la signification œdipienne du symptôme n'est pas à prendre au pied de la lettre : comme nous l'avons vu, elle est imaginaire. Davantage que la levée de symptôme, le patient doit viser la « traversée » de ses fantasmes. Ce qui signifie, non qu'il peut s'en débarrasser, mais les identifier afin de s'en dégager autant que possible. La « survie de la psychanalyse » au triomphe de la religion peut donc être notamment entendue comme dépendante de la capacité des analystes à ne pas se noyer eux-mêmes dans le sens – et notamment dans le sens œdipien qui est un legs de la tradition religieuse. On peut donc dire que, selon Lacan, la psychanalyse se doit d'accueillir le réel, dans l'élaboration théorique comme dans la conduite de la cure. En cela elle se distingue foncièrement de la religion, et maintient au goût du jour l'exigence freudienne de « s'éduquer à la réalité ».

Conclusion

L'Avenir d'une illusion contient davantage qu'une analyse critique de la religion. Freud y professe son irréligion, et formule un appel en faveur de la sécularisation de la culture.

L'originalité de son approche réside dans l'analogie qu'il propose entre la vie psychologique des masses et celle de l'individu, entre l'histoire de l'humanité et celle du sujet : elle permet d'identifier le phénomène religieux comme un symptôme. Or le symptôme est une formation de compromis, le sujet y trouve son compte, en raison de quoi sa levée a un coût. En l'occurrence, il s'agit de renoncer à l'illusion infantile d'un père tout puissant qui aurait le pouvoir de dédommager les hommes de leurs souffrances, ainsi que de renoncer à l'illusion de la sacralité dont la religion revêt les prescriptions culturelles.

L'opération n'est pas sans risque : elle expose celui qui s'y prête à une réalité qui ne saurait offrir les espérances de la grâce, et la culture, privée de sa provenance divine, se révèle contingente, relative. Mais le jeu en vaut la chandelle. La sécularisation des prescriptions culturelles offre, pour Freud, une souplesse qui laisse la place à l'invention, à la transformation des règles qui régissent la vie en commun – de telle sorte qu'il serait possible d'alléger le poids des sacrifices pulsionnels exigés des individus par la culture, et particulièrement en matière de sexualité. Quant au sujet, la possibilité lui est donnée, notamment grâce à la cure analytique, de rechercher des voies non illusoire de satisfaction.

Les conditions majeures d'une telle a-religiosité résident, selon Freud, dans le développement de l'esprit scientifique et dans la mise en place d'une éducation à la réalité qui favoriserait la primauté de l'intelligence. Cette dernière viendrait se substituer à l'éducation religieuse qui, par le refoulement qu'elle impose, génère

une inhibition de pensée. Ainsi, la critique de Freud doit être inscrite dans la tradition des Lumières. À se défaire de ses illusions religieuses, à déposer sa confiance en la raison, l'humanité gagne en liberté.

Puis, nous avons voulu évaluer ce qu'un tel discours pouvait contenir lui-même de semblants ; si nous ne renoncions pas à une illusion pour une autre. Deux points majeurs en sont ressortis. Le premier est qu'il faut sans doute abandonner, tout au moins nuancer, l'idée positiviste selon laquelle le développement des sciences favorise le déclin des religions. Nous avons vu, avec Lacan, ce que ce discours pouvait générer d'angoisse et, par conséquent, appeler le réconfort religieux. Néanmoins, cette remarque qui met en doute une des conditions de la non religiosité pour Freud – le développement des sciences – renforce l'autre : l'éducation à la réalité ; ou, en terme lacaniens, l'exigence d'accueillir le réel. Le second est que Freud a élaboré une véritable mythologie en matière d'histoire des religions. Ayant identifié chez l'individu le complexe d'Œdipe comme une motivation profonde de l'adhésion à la croyance religieuse, il s'est efforcé de retrouver ce complexe, et notamment le meurtre du père, dans la réalité historique, au fondement même de la culture, sacrifiant pour ce faire un certain nombre de scrupules scientifiques. Nous avons proposé de comprendre la raison de cette étrange entreprise en recourant à l'enseignement de Lacan : il nous est apparu que Freud, en interprétant dieu par le père, a remplacé dieu par le père. Autrement dit, ayant éclipsé dieu, il a ressenti le besoin d'instituer la volonté du père au fondement même de la culture, c'est-à-dire de la Loi, de l'interdit : de la castration.

Ici, nous avons voulu reconnaître avec Lacan un semblant, un mythe. La castration, nous l'avons vu, est le fait de l'inscription du sujet dans le langage. Autrement dit, dès lors qu'il y a langage, il y a culture. C'est donc comme si Freud

avait reculé devant la conséquence ultime de sa propre entreprise : le déclin du père. Ce faisant, il restreint la souplesse qu'il proposait d'instaurer dans la culture, et présente un visage davantage conservateur.

Foucault ne s'y est pas trompé : en dernière analyse, c'est bien de politique dont il est question. Une certaine interprétation de Freud, d'un côté, semble plaider pour la conservation du modèle œdipien, hérité du monothéisme, soit, en somme, de la tradition patriarcale. Selon nous, elle trahit (paradoxalement) l'exigence freudienne en ce qu'elle refuse de se défaire d'une illusion, d'un mythe, pour la raison qu'elle cherche à protéger l'interdit – à le sacraliser, en somme. D'un autre côté, l'enseignement de Lacan semble pouvoir être, nous l'avons vu, le support d'une approche qui admet la contingence des modèles culturels et ouvre véritablement aux sujets la possibilité de l'invention.

Bibliographie

1/ Corpus freudien

Freud, *Au-delà du principe de plaisir* in *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1970.

Freud, *Cinq psychanalyses*, PUF, Paris, 1989.

Freud, *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister (1909-1939)*, Traduction de L. Jumel, Gallimard, « NRF », Paris, 1967.

Freud, *Correspondance avec Romain Rolland (1923-1936)*, PUF, Paris, 1993.

Freud, « Dostoïevski et le parricide », préface à Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Traduction de Henri Mongault, Gallimard, Paris, 1994.

Freud, *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, Traduction de Denis Messier, Gallimard, Paris, 1997.

Freud, *L'Avenir d'une illusion*, suivie de *Actions compulsives et exercices religieux*, traduction de Marie Bonaparte, PUF, Paris, 1971.

Freud, *L'Avenir d'une illusion*, édition critique de Paul-Laurent Assoun, Traduction de Claire Gillie, Les éditions du cerf, Paris, 2012.

Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, traduction de Cornélius Heim, Gallimard, NRF, Paris, 1986.

Freud, *L'Inquiétante étrangeté, et autres essais*, Traduction de Bertrand Féron, Gallimard, « NRF », Paris, 1985.

Freud, *Malaise dans la civilisation*, Traduction de J. Odier, PUF, Paris, 1971.

Freud, *Religion*, Traduction de Denis Messier, Gallimard, « NRF » Paris, 2012.

→ Comprend *L'Avenir d'une illusion*, *Une expérience vécue à caractère religieux*, *Actions compulsives et exercices religieux*.

Freud, *Totem et tabou*, traduction de S. Jankélévitch, Payot, 1986.

Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, PUF, Paris, 2012.

2/ Corpus lacanien

Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966.

Lacan, *Le Séminaire VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, « Champs freudien », Paris, 1986.

Lacan, *Le Séminaire XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, « Champs freudien », Paris, 1973.

Lacan, *Le Séminaire XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Seuil, « Champs freudien », Paris, 1991.

Lacan, *Le Triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux catholiques*, Seuil, Paris, 2005.

3/ Autres

Fiodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Traduction de Henri Mongault, Gallimard, Paris, 1994.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, Gallimard, « Tel », Paris, 1976.

Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai*, Presses universitaires de Louvain, 2012.

Michel Foucault, *Dits et écrit*, II, Gallimard, « Quarto », Paris, 2001, Fragment 206 « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, ..., G. Miller, J. Miller

et J.-A. Miller...), *Ornicar ?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, pp. 62-93.

Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, Fragment 197, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n°247, 1^{er}-15 janvier 1977, p. 4-6.

Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, fragment 175 « Sorcellerie et folie » (entretien avec R. Jaccard), *Le Monde*, n°9720, 23/04 1976, p. 18.

Claude Lévi-Strauss, *La potière jalouse* in *Œuvres*, Gallimard, « La Pléiade », Paris, 2008.

Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1844

Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris, 1973.

Karl Popper, *Conjecture et réfutations*, Payot, Paris, 2006.

4/ Articles

Elisabetta Basso, « Foucault entre psychanalyse et psychiatrie. Reprendre la folie au niveau de son langage », *Archives de Philosophie* 2016/1 (Tome 79), p. 27-54.

Joël Birman, « Le dire vrai et la psychanalyse : à propos de Foucault et Lacan », *Recherches en psychanalyse* 2010/1 (n°9), p. 63-72.

Jacques-Alain Miller, « Religion et psychanalyse », *Ecole de la cause freudienne*.

Jacques-Alain Miller, « Religion, psychanalyse », *La Cause freudienne, Revue de psychanalyse*, n° 55 (*Des gays en analyse*), octobre 2003.

Roger Perron, « La psychanalyse est-elle réfutable ? », *Revue française de psychanalyse* 2008/4 (Vol. 72), p. 1099-1111.

5/ Dictionnaires

Roland Chemana (dir), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse, Paris, 1993.

Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1967.