

# L'interprétation psychanalytique de la croyance religieuse

Philippe Fontaine

*"Quant aux besoins religieux, leur rattachement à l'état infantile de dépendance absolue, ainsi qu'à la nostalgie du père que suscite cet état, me semble irréfutable, d'autant plus que le dit sentiment n'est pas simplement dû à une survivance de ces besoins infantiles, mais qu'il reste entretenu de façon durable par l'angoisse ressentie par l'homme devant la prépondérance puissante du sort."*

Freud <sup>1</sup>

*"Lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes ..., car la maladie principale de l'homme est la curiosité inquiète des choses qu'il ne peut savoir et il ne lui est pas si mauvais d'être dans l'erreur que dans cette curiosité inutile."*

Pascal <sup>2</sup>

## **Introduction**

**D**ans la mesure où la psychanalyse s'institue d'emblée comme une critique des illusions de la conscience, elle ne pouvait faire l'économie d'une réflexion sur le sens et les enjeux, au plan individuel et collectif, de la croyance religieuse. Comme le note P. Ricoeur, la psychanalyse est, à l'époque de la modernité, l'une des contestations les plus radicales du privilège, au sein de la philosophie réflexive, d'une "égologie" se soutenant de l'intention, ou de la prétention, de tenir la réflexion du sujet *sur* lui-même et la position du sujet *par* lui-même pour un acte original, fondamental et fondateur." <sup>3</sup> La psychanalyse porte la contestation "là où Descartes avait cru trouver le sol ferme de la certitude", certitude attestée à travers l'expérience du *Cogito* ; ainsi, "Freud creuse sous les effets de sens qui constituent le champ de conscience, et met à nu le jeu des fantasmes et des illusions où se masque notre désir." <sup>4</sup> A cet égard, la contestation psychanalytique des prétentions de la conscience comme source constituante de tout sens constitue une

"réduction" plus radicale que celle préconisée par la phénoménologie husserlienne, au sens où "l'explication commence par une suspension générale des propriétés de conscience. C'est une anti-phénoménologie qui exige, non la réduction à la conscience, mais la réduction *de* la conscience." <sup>5</sup> A ce titre, la psychanalyse doit nécessairement rencontrer la problématique de la croyance religieuse ; cette dernière est en effet un "effet de sens" livré par la conscience immédiate, dont l'intelligibilité ne peut être conquise qu'à l'aide d'une technique appropriée, permettant d'accéder à la signification inconsciente des phénomènes conscients. Comme le note P. Ricoeur, "cette intelligibilité est inaccessible à la conscience parce que celle-ci est elle-même séparée du niveau de constitution du sens par la *barre* du refoulement. L'idée que la conscience est coupée de son propre sens, par un empêchement dont elle n'est ni maîtresse ni informée, est la clé de la topique freudienne : le dynamisme du refoulement, en mettant le système de l'inconscient hors d'atteinte, requiert une technique d'interprétation appropriée aux distorsions et aux déplacements que le travail du rêve et le travail de la névrose illustrent de manière exemplaire." <sup>6</sup>

Que peut donc nous apprendre la psychanalyse à propos de la croyance religieuse ? La psychanalyse, on le sait, repose sur le principe de la pulsionnalité fondamentale de l'homme ; l'homme, dont l'inconscient est constitué de motions pulsionnelles refoulées, est un être de *désir* avant qu'il n'ait à s'efforcer de construire en lui, par un effort d'éducation et de culture, le système de la raison. Mais, quels que soient les progrès de la rationalité dans la civilisation humaine, l'emprise du désir subsiste chez l'être humain toute sa vie, comme en témoignent la rémanence des rêves, ou l'insistance des symptômes que l'analyse elle-même peine à faire disparaître. Or le désir se caractérise par le pouvoir de susciter des *illusions*, c'est-à-dire des représentations ayant pour fonction de le satisfaire, et de lui éviter ainsi la rencontre périlleuse avec le principe de réalité. Il appartient donc au psychanalyste de retracer la genèse des différentes illusions dont se nourrit l'homme, pour en exhiber l'origine inconsciente. La psychanalyse se veut ainsi dénonciation des illusions de la psyché humaine. Toute illusion renvoie au désir comme à sa source ; c'est ce que Freud a fortement marqué : " Ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains (...) 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." <sup>7</sup> Et c'est précisément ce caractère d'"illusion" qui rend problématique la croyance religieuse ; car, se différenciant de la simple erreur, l'illusion trahit sa dimension de désir de croire. Derrière l'assertion religieuse proprement dite, se dissimule mal la stratégie du désir. Comme l'écrit P. Ricoeur, "ce qui appartient en propre à l'illusion, ce n'est pas ce qui l'assimile à l'erreur, au sens épistémologique du mot,

mais ce qui la rapproche des autres fantasmes et l'inscrit dans la sémantique du désir." <sup>8</sup>

Si la religion relève d'une telle "sémantique du désir", c'est qu'elle vise à satisfaire un désir inconscient ; elle s'inscrit ainsi dans la logique du remplissement de désir (*Wunscherfüllung*) qui se trouve à l'oeuvre dans les processus inconscients repérés selon leur principe dynamique. A quelles motivations inconscientes répondent donc les représentations religieuses ? En quoi réside leur valeur particulière ? Quelle est la fonction des idées religieuses au sein du phénomène global de la culture ? Telles sont les questions problématiques qui guideront nos analyses dans les pages qui suivent.

### ***La religion comme illusion***

La septième, et dernière, des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, intitulée : "D'une conception de l'univers", aborde la question religieuse indirectement, puisque la question à laquelle cette conférence a pour but de répondre est de savoir si la psychanalyse nous conduit à une conception particulière du monde. La psychanalyse constitue-t-elle une *Weltanschauung*, et laquelle ? Nous laisserons ici de côté cette problématique <sup>9</sup>, mais nous nous contenterons de constater que, très vite, au fil de son argumentation, Freud en vient à affirmer que seule la science peut prétendre à constituer une conception de l'univers entièrement fondée sur la connaissance scientifique et les exigences de la raison. Aux yeux de ce rationaliste qu'est Freud, seule la science (et la psychanalyse ne peut que se ranger sous la bannière de la science, à laquelle, estime Freud, elle emprunte ses outils et ses méthodes) peut prétendre à la vérité, c'est-à-dire à une connaissance de l'univers, qui ne peut "découler que d'un travail intellectuel, d'observations soigneusement contrôlées, de recherches rigoureuses, mais non d'une révélation, d'une intuition ou d'une divination." <sup>10</sup> Et, dans cette apologie de la connaissance scientifique, Freud récuse toute autre méthode que celle de la raison comme seul moyen d'investigation des phénomènes ; la science progresse par la seule raison, sans que les fonctions "émotives" de l'homme y participent de quelque manière que ce soit, et soient en mesure de faire jaillir une nouvelle source de connaissance. En fait, "L'intuition, la divination, si elles existaient vraiment, seraient capables de nous ouvrir de nouveaux horizons, mais nous pouvons, sans hésiter, les ranger dans la catégorie des illusions et parmi les réalisations imaginaires d'un désir." <sup>11</sup> Les deux concepts fondamentaux pour l'explication du phénomène religieux sont évoqués ici : le désir et l'illusion. Certes, précise Freud, il n'est pas question de négliger les désirs ou d'en mésestimer l'importance dans la vie humaine ; ils sont même à la source des créations culturelles, des réalisations artistiques, et des systèmes religieux et philosophiques. Mais le désir n'a rien à faire sur le terrain de la science, car elle est à la recherche de la vérité, et cette vérité ne s'accorde pas nécessairement avec le désir de l'homme. C'est

pourquoi une hiérarchie s'impose, au sein de l'ensemble de l'activité psychique humaine, qui comporte essentiellement, pour Freud, la science, l'art, la religion et la philosophie.

Or, de ces diverses manifestations de l'activité du psychisme humain, seule la science peut prétendre à la dignité de véritable connaissance, et, des trois autres grandes manifestations de la pensée, c'est sans ambiguïté la religion qui apparaît, aux yeux de Freud, comme étant la plus dangereuse pour la quête de la vérité objective : "Des trois puissances, écrit Freud, qui disputent à la science ses droits et ses domaines, la seule dangereuse est la religion. L'art est presque toujours inoffensif et bienfaisant, ne prétend à être qu'une illusion et ne tente jamais, hormis chez certaines personnes qui sont, comme on dit "possédées" par lui, l'assaut de la réalité. La philosophie ne s'oppose pas à la science ; se comportant elle-même comme une science, elle en emprunte aussi parfois les méthodes, mais s'en éloigne en se cramponnant à des chimères, en prétendant offrir un tableau cohérent et sans lacunes de l'univers, prétention dont tout nouveau progrès de la connaissance nous permet de constater l'inanité." <sup>12</sup> Mais le caractère confidentiel de la diffusion, et, par conséquent, de l'influence que la philosophie exerce sur la masse la rend totalement inoffensive, et ne constitue ainsi aucun danger dans la recherche de la vérité scientifique. Le problème est qu'il n'en va pas de même pour la religion, dont le caractère collectif est proprement constitutif de son essence, et qui prétend se substituer avantageusement à la connaissance objective et rigoureuse de l'univers. "Au contraire, explique Freud, la religion est une puissance formidable qui dispose à son gré des plus fortes émotions de l'homme. On sait qu'elle embrassait naguère tout ce qui, au point de vue spirituel, joue quelque rôle dans la vie humaine. Elle occupait la place de la science à une époque où celle-ci était, pour ainsi dire, inexistante et avait créé une conception du monde incomparablement logique et harmonieuse qui, tout en étant bien ébranlée, subsiste encore à l'heure actuelle." <sup>13</sup>

La religion représente ainsi, aux yeux de Freud, un danger incomparablement plus grand pour le progrès de la connaissance scientifique et l'avancée de la science dans l'élucidation des lois fondamentales qui régissent l'univers, que l'art, ou la philosophie. Telle est sans doute la raison pour laquelle l'illusion religieuse est si souvent dénoncée par Freud, dans un grand nombre de textes. En effet, Freud situe lui-même l'approche psychanalytique des phénomènes humains sous l'obédience de la démarche scientifique. Et c'est au nom de la science <sup>14</sup> qu'il porte un jugement critique extrêmement sévère sur la religion : "résumons, écrit-il par exemple, le jugement que porte la science sur la conception religieuse de l'univers : tandis que les diverses religions revendiquent chacune le monopole de la vérité, nous croyons, nous, qu'il convient de négliger entièrement la part de vérité que peut contenir la religion. Celle-ci est un essai pour vaincre le monde physique au

milieu duquel nous vivons, à l'aide du monde de désirs que des nécessités biologiques et psychologiques nous ont poussés à créer en nous-mêmes. Mais la religion échoue dans cette tentative. Ses enseignements portent l'empreinte des époques auxquelles ils furent conçus : périodes d'enfance, d'ignorance de l'humanité. Les consolations qu'offre la religion ne méritent pas créance et l'expérience nous enseigne que le monde n'est pas une "nursery".<sup>15</sup>

### ***Les fonctions de l'illusion religieuse***

Mais pointer le danger ne suffit guère à en comprendre l'essence, et l'efficace ; si la religion est un phénomène d'illusion (sur le mécanisme duquel nous reviendrons), comment comprendre son succès ? Comment comprendre qu'elle s'est maintenue depuis des millénaires, qu'elle constitue une structure universelle de toutes les sociétés humaines sans exception, et qu'elle résiste même à l'avancée des sciences et à la poussée du rationalisme à l'époque moderne ? Freud soupçonne très vite que cette force de la religion doit s'expliquer par des phénomènes inconscients, mais aussi qu'elle apporte aux hommes ce qu'ils attendent, y compris au plan conscient, dans leur recherche de sens : "pour bien se représenter le rôle immense de la religion, explique ainsi Freud, il faut envisager toute ce qu'elle entreprend de donner aux hommes : elle les éclaire sur l'origine et la formation de l'univers, leur assure, au milieu des vicissitudes de l'existence, la protection divine et la béatitude finale, enfin elle règle leurs opinions et leurs actes en appuyant ses prescriptions de toute son autorité."<sup>16</sup>

Ce texte est absolument remarquable, dans la mesure où il condense, dans un raccourci saisissant, l'ensemble des fonctions assurées par la religion dans l'esprit humain, et explique ainsi la place qu'elle tient dans leur existence, tant privée que collective. Freud estime que la religion remplit une "triple fonction" : "En premier lieu, tout comme la science, mais par d'autres procédés, elle satisfait la curiosité humaine et c'est d'ailleurs par là qu'elle entre en conflit avec la science. C'est sans doute à sa seconde mission que la religion doit la plus grande partie de son influence. La science, en effet, ne peut rivaliser avec elle quand il s'agit d'apaiser la crainte de l'homme devant les dangers et les hasards de la vie, ou de lui apporter quelque consolation dans les épreuves. La science enseigne, il est vrai, à éviter certains périls, à lutter victorieusement contre certains maux : impossible de nier l'aide qu'elle apporte aux humains, mais en bien des cas, elle ne peut supprimer la souffrance et doit se contenter de leur conseiller la résignation. C'est du fait de sa troisième fonction, c'est-à-dire quand elle formule des préceptes, des interdictions, des restrictions, que la religion s'éloigne le plus de la science ; celle-ci, en effet, se contente de rechercher et d'établir les faits, tout en élaborant des règles de conduite analogues à celles que donne la religion, mais autrement motivées."<sup>17</sup> Certes, il est difficile, comme Freud l'avoue lui-même aussitôt, de comprendre la

nature du lien qui "rattache entre elles ces trois fonctions." ; "seule une analyse génétique nous permet de comprendre, ajoute-t-il, l'étrange assemblage, dans la religion, d'enseignements, de consolations et de préceptes." <sup>18</sup> Selon une méthode qui n'est pas pour nous surprendre, la psychanalyse doit recourir à une approche "génétique", c'est-à-dire viser à reconstituer la genèse du sentiment religieux. C'est au moyen d'un questionnement à rebours que nous pouvons espérer dévoiler le processus de constitution du système religieux, ainsi que son extraordinaire pouvoir de séduction et de fascination sur l'esprit humain.

Mais l'efficace de la religion, son pouvoir de fascination sur les esprits, ne se peuvent comprendre si l'on fait abstraction d'un fait essentiel : la religion est certes une illusion, mais c'est ce caractère qui fait sa force. Car c'est par là qu'elle satisfait des désirs anciens, remontant à la première enfance, et qui n'ont jamais disparu depuis. Car c'est le propre d'une illusion que de répondre à un désir : "Quand je dis : tout cela, ce sont des illusions, il me faut délimiter le sens de ce terme. Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, une illusion n'est pas non plus nécessairement une erreur. (...) Ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains." <sup>19</sup> L'essentiel, dans le cas de figure de l'illusion, n'est pas tant son rapport à la vérité (une illusion peut n'être pas fausse), que son rapport au *désir* : "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." <sup>20</sup>

La seconde mission dévolue à la religion, dans le texte cité plus haut, est de consolation et de soutien devant les épreuves de l'existence ; ce point mérite qu'on s'y arrête. Sans doute constitue-t-il l'une des forces de la croyance religieuse. Ce soutien est réalisé par l'existence des prescriptions et de l'ensemble des dogmes que toute religion impose à ses fidèles. Dans cette perspective, les croyances et les pratiques religieuses peuvent bien apparaître comme "identifications imaginaires, c'est-à-dire des représentations qui donnent forme à la conscience que le sujet a de lui-même et soutiennent son narcissisme en lui fournissant l'image d'un moi idéal valorisant." <sup>21</sup> Quelles sont donc les caractéristiques de ce système d'identifications en quoi consiste l'adhésion à un système religieux ?

### ***La religion en tant que système d'identifications***

Y. Lebeaux, dont nous suivrons ici l'analyse, répond en ces termes : " C'est en premier lieu le fait qu'il constitue justement un système et inscrit le sujet dans une totalité parfaitement englobante, puisqu'elle lui fournit la représentation d'une origine et d'une fin trans-historiques. Ceci est vrai au plus haut point du christianisme qui se donne comme la révélation absolue et définitive du sens de toute l'histoire. En y adhérant, l'homme reçoit de lui-même une image qui

le fait coïncider à la fois avec son origine et avec son but ultime. Compréhension en principe sans reste puisque toute réalité et tout événement peuvent trouver une signification à l'intérieur du dessein de Dieu. Unification virtuellement totale puisque tout conflit et toute division subjective renvoient à une interprétation plus radicale qui les surmonte." <sup>22</sup> Bénéfice épistémologique sans pareil : la religion se présente comme une explication totale du monde et de l'histoire, telle que tout événement quel qu'il soit doit pouvoir y prendre place. Comme Freud l'avait marqué, le croyant se trouve ainsi déchargé du fardeau angoissant d'avoir à comprendre l'univers, selon la voie laborieuse de l'investigation scientifique. La place du sujet se trouve elle-même inscrite dans cette cosmologie intégrale, et la contingence de l'existence singulière élevée à la nécessité.

Et c'est bien ce que montre le deuxième aspect : "Cette unification s'opère en second lieu, observe Y. Lebeaux, sous le signe de l'idéal. En acceptant de se voir dans le miroir de l'amour absolu et inconditionnel du Père, l'homme participe à la dignité de l'Image parfaite de Dieu qu'est le Fils. Image indestructible sur laquelle la mort n'a plus de prise. " Mais ce n'est pas tout : " Les identifications soutenues par le christianisme ont en troisième lieu un caractère prescrit. Ce que le sujet doit croire, faire et être, ce qu'il doit penser de lui-même et de sa position dans l'existence, tout cela lui est prescrit par une tradition qui le précède et qui l'enveloppe, qui suspend sa conscience de soi à l'autorité d'un savoir qui lui reste toujours extérieur. Identification et appartenance institutionnelle sont ici intrinsèquement liées. Le savoir de l'Autre est en même temps pouvoir puisqu'il atteint l'individu au plus intime de lui-même, déterminant l'image à laquelle il doit s'identifier, en même temps qu'il l'inscrit dans une institution qui se donne comme un ordre hiérarchique constitué par une série de renvois : des parents et des premiers éducateurs aux prêtres, aux évêques et au pape, de ceux-ci aux apôtres, aux textes fondateurs, finalement à Jésus et à Dieu lui-même. La conscience que le sujet prend de lui-même ne tire ainsi sa vérité et sa légitimité que de sa référence intrinsèque à un savoir et à une autorité extérieurs. " <sup>23</sup> Le système d'identifications que constitue la religion trouve ici sa fonction d'arrimage imaginaire et de défense contre le doute, mais au prix d'une hétéronomie qui assujettit le sujet à une autorité doctrinale extérieure et indiscutable.

Pour autant, il est nécessaire de préciser le sens d'une telle analyse, centrée sur la dimension imaginaire des identifications par lesquelles la conscience se constitue comme religieuse. Comme Freud lui-même l'indique dans son analyse du développement psychique de l'enfant, le recours à des significations imaginaires n'est pas critiquable en soi ; et comme l'explique bien Y. Lebeaux : " qualifier d'imaginaire un tel système de représentations ne signifie pas qu'on le considère a priori comme faux et illusoire. Du point de vue de la psychanalyse, l'émergence du sujet humain passe nécessairement par la constitution d'un Moi formé de représentations, de projets et

d'idéaux qui correspondent à autant d'identifications et soutiennent un investissement narcissique sans lequel il n'est pas de vie possible. "Imaginaire" n'a donc pas ici de connotation péjorative et désigne simplement tout un registre du fonctionnement psychique, une dimension et un moment dialectique de l'instauration des relations du sujet avec autrui et avec lui-même au sein d'une réalité accessible et signifiante. Mais l'imaginaire est aussi ce que la démarche analytique rencontre comme ce qui ne cesse de vouloir se refermer sur une illusoire auto-suffisance, comme ce qui soutient la méconnaissance de la nécessaire articulation de la conscience de soi à une autre dimension de la subjectivité." <sup>24</sup> Telle est toute l'ambiguïté du registre de l'imaginaire, qu'il ouvre aussi bien sur l'ouverture dans le rapport à l'autre que sur une dialectique fermée de la fixation à soi. Le processus d'idéalisation et de sublimation qui opère dans le christianisme, par exemple, peut bien se constituer en machine de refoulement d'une grande partie de la réalité : "Tout ce qui en lui fonctionne comme idéal, observe Y. Lebeaux, pourra se manifester comme point d'appui d'une force de méconnaissance et de dénégation qui rend l'homme étranger à toute une part de lui-même ; la sublimité de l'amour évangélique devient alors l'alibi d'un refus du corps et de la pulsion, évitement de la rencontre effective avec autrui ; la bonne nouvelle du pardon divin apparaît comme un piège qui enferme dans une impasse sans issue puisqu'elle alimente sans cesse la culpabilité à laquelle elle est censée répondre ; la promesse d'une vie libérée et réconciliée est perçue comme un leurre qui interdit au sujet de s'accepter enfin tel qu'il est et de briser les soumissions infantiles qu'il se crée de façon répétitive pour échapper à sa liberté ; la totale compréhension de lui-même qu'il trouvait dans la foi lui apparaît fictive par rapport à l'expérience qu'il fait d'une vérité qui se donne de façon imprévue, toujours partielle, et qui l'éloigne à chaque fois davantage du rêve de se saisir dans l'unité d'une image ou d'un sens maîtrisables. Ce qui faisait la force et la séduction du système identificatoire fondé sur le christianisme devient ici ce qui le rend éminemment fragile au regard d'une démarche qui vient débouter les prétentions de la conscience de soi à se clore sur elle-même." <sup>25</sup>

Le point essentiel, de nature à éclairer l'essence profonde du phénomène religieux, réside dans son caractère de dérivation de désirs archaïques issus en droite ligne de la prime enfance. A propos de la question de la genèse des idées religieuses, Freud peut ainsi écrire : " 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. Nous le savons déjà : l'impression terrifiante de la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé - protégé en étant aimé - besoin auquel le père a satisfait ; la reconnaissance du fait que cette détresse dure toute la vie a fait que l'homme s'est



cramponné à un père, à un père cette fois plus puissant. L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la Providence divine, l'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice, si souvent demeurées irréalisées dans les civilisations humaines, et la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit les cadres de temps et de lieu où ces désirs se réaliseront." <sup>26</sup> La religion exerce ainsi une fonction que nulle autre institution collective semble en mesure de prendre en charge : l'apaisement de l'angoisse née du sentiment de détresse infantile subsistant toute la vie : "C'est un formidable allègement pour l'âme individuelle que de voir les conflits de l'enfance émanés du complexe paternel - conflits jamais entièrement résolus -, lui être pour ainsi dire enlevés et recevoir une solution acceptée de tous." <sup>27</sup>

***La religion comme réactivation de l'instance paternelle : "Je ne saurais trouver un autre besoin d'origine infantile aussi fort que celui de protection par le père"*** <sup>28</sup>

Dans cette démarche génétique, un fait parmi d'autres se détache et s'impose d'emblée à l'attention du psychanalyste : "Un indice va nous permettre de trouver notre voie dans ces recherches : le dieu créateur est surnommé "le père". La psychanalyse en conclut qu'il s'agit bien là du père majestueux, tel qu'il apparut autrefois au petit enfant. Le croyant se figure la création du monde à l'image de sa propre naissance." <sup>29</sup> Nous touchons ici à l'une des propositions fondamentales de l'interprétation psychanalytique du phénomène religieux : la religion est incompréhensible, si l'on ne se réfère pas à la situation infantile de détresse et à la relation ambivalente que nourrit le petit enfant à l'égard de son père. C'est en effet un point essentiel, aux yeux de Freud, et qui revient comme un leitmotiv dans ses différentes analyses du phénomène religieux : la religion est fondamentalement en rapport avec l'instance paternelle : "mais de l'examen psychanalytique de l'individu, écrit-il, il ressort avec une évidence particulière que le dieu de chacun est l'image de son père, que l'attitude personnelle de chacun à l'égard du dieu dépend de son attitude à l'égard de son père charnel, varie et se transforme avec cette attitude et que le dieu n'est au fond qu'un père d'une dignité plus élevée. " <sup>30</sup> Dieu n'est jamais que le père réel, connu pendant l'enfance, et idéalisé. Certes, une telle référence ne suffit pas à épuiser la question de la signification de la croyance religieuse dans son ensemble, et Freud en convient lui-même, mais du moins se retrouve-t-elle systématiquement au centre de l'attitude religieuse, telle qu'elle se donne à déchiffrer dans une perspective clinique. Comme le note Freud, " Si les données de la psychanalyse méritent en général d'être prises en considération, nous devons admettre que, en dehors des autres origines et significations possibles de Dieu, sur lesquelles elle est incapable de projeter une lumière quelconque,

l'élément paternel joue un très grand rôle dans l'idée de Dieu." <sup>31</sup> De prime abord, cette invocation de la figure paternelle, dans l'élaboration de l'idée de Dieu, a de quoi surprendre le lecteur non averti mais aussi non prévenu ; la thèse semble audacieuse, incongrue, déconcertante : quel rapport peut-il exister entre la religion et la figure paternelle ? Avant d'examiner les attendus de l'argumentation freudienne, il importe de confirmer cette référence chez Freud lui-même.

Il est en effet tout à fait remarquable que Freud s'y reporte à chaque fois qu'il lui est donné d'analyser le phénomène religieux. Précisons que Freud est, sur cette question comme sur tant d'autres, cohérent avec le principe fondamental de la psychanalyse : l'importance absolue de la petite enfance. C'est bien dans la prime enfance, dans la proto-histoire du sujet, qu'il convient de chercher les premières émotions dont la religion constituera plus tard la réactivation sublimée. L'enfance est une période d'intense activité psychique inconsciente, d'émotions extrêmement fortes, bien souvent inassimilables par un petit être dépourvu de défenses du fait même de son immaturation affective. C'est pourquoi, on le sait, l'enfance constitue aux yeux de Freud la période sans doute la plus importante de la vie de l'homme, le moment où il se constitue dans sa personnalité psychique pour le restant de ses jours. Ceci vaut pour la religion, comme pour toute le reste : " Les émotions infantiles sont bien plus intenses, bien plus inépuisables que celles des adultes et seule l'extase religieuse peut les ramener." <sup>32</sup>

Or, un fait marquant de la période de l'enfance est bien la situation de dépendance à l'égard des parents ; cette relation aux parents est destinée à "marquer" l'enfant d'une manière indélébile. Et, au sein du couple parental, la répartition des rôles accorde une importance décisive au père, en tant qu'il incarne précisément, aux yeux de l'enfant lui-même, la force susceptible de le protéger. Certes, dans un premier temps, c'est dans son rapport avec sa mère que l'enfant trouve réconfort et protection. Il n'est pas nécessaire d'insister sur la proximité charnelle de la mère à l'enfant, cet enfant qu'elle a porté dans son sein pendant neuf mois et qu'elle a mis au monde. Une relation quasi-fusionnelle s'instaure dans un premier temps, de la plus grande importance, comme l'on sait, pour l'équilibre futur de l'enfant. Mais l'influence de la mère se voit bientôt contrebalancée par celle du père. C'est ce qu'explique bien Freud : "Ainsi la mère, qui satisfait la faim, devient le premier objet d'amour et certes de plus la première protection contre tous les dangers indéterminés qui menacent l'enfant dans le monde extérieur ; elle devient, peut-on dire, la première protection contre l'angoisse. La mère est bientôt remplacée dans ce rôle par le père plus fort, et ce rôle reste dévolu au père durant tout le cours de l'enfance. Cependant la relation au père est affectée d'une ambivalence particulière. Le père constituait lui-même un danger, peut-être en vertu de la relation primitive à la mère. Ainsi inspire-t-il autant de crainte que de nostalgie et

d'admiration. Les signes de cette ambivalence marquent profondément toutes les religions (...) Et 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 des dieux, dont il a peur, qu'il cherche à se rendre propices et auxquels il attribue cependant la tâche de le protéger. Ainsi la nostalgie qu'a de son père l'enfant coïncide avec le besoin de protection qu'il éprouve en vertu de la faiblesse humaine ; la réaction défensive de l'enfant contre son sentiment de détresse prête à la réaction au sentiment de détresse que l'adulte éprouve à son tour, et qui engendre la religion, ses traits caractéristiques." <sup>33</sup>

Freud revient à plusieurs reprises sur cet enracinement de la croyance religieuse dans la période de dépendance infantile centrée sur l'instance paternelle ; ainsi, il écrit ailleurs : "La personne même à qui l'enfant doit la vie, le père (ou plus justement l'instance parentale formée par le père et la mère), a veillé sur l'enfant faible et chétif, exposé aux mille dangers de l'existence ; ainsi protégé, le petit être s'est senti en sécurité. Devenu adulte, l'homme est conscient de sa force accrue, mais aussi de tous les dangers auxquels la vie l'expose, et il considère, à bon escient, qu'il est resté aussi faible, aussi misérable que dans son enfance, et qu'en regard de l'univers il n'est toujours qu'un enfant. Il refuse donc de renoncer à cette protection dont il a joui quand il était petit." <sup>34</sup> La religion est ainsi dérivée en droite ligne de la prématuration infantile, de la détresse de l'enfant exposé sans défense aux dangers de l'existence, mais aussi à la survivance de ce sentiment subjectif de faiblesse et d'impuissance chez l'homme adulte ; comme l'affirme Freud avec force : " aucune recherche, si minutieuse fût-elle, ne saurait ébranler la conviction que notre conception religieuse du monde est déterminée par notre situation infantile." <sup>35</sup> C'est parce que nous restons enfants toute notre vie que nous cherchons encore et toujours protection et réconfort auprès des instances religieuses ; la religion n'est ainsi rien d'autre que l'expression de la "misère" de l'homme, dont Pascal a si bien décrit le sentiment d'angoisse devant ces "vides infinis" qui l'effraient. Il est même remarquable, à cet égard, que la religion profite de la déception que l'enfant ne tarde guère à ressentir devant son père, à travers le constat que celui-ci n'est pas l'être tout puissant qu'il s'était imaginé dans sa conscience d'enfant. La religion est fille d'une désillusion : elle trouve son origine dans la destitution du père du piédestal où le fantasme oedipien l'avait placé. Comme l'explique bien Freud, " ayant tôt reconnu que son père n'avait qu'un pouvoir très restreint et n'était pas l'être en tout supérieur d'abord imaginé, il revient à l'image ancienne du père tant surestimé, image qui est restée gravée dans sa mémoire, et il en fait une divinité qu'il situe dans le présent et dans la réalité. La puissance affective du souvenir, la soif de se sentir encore protégé motivent, de concert, la foi." <sup>36</sup>

On le voit, la figure paternelle joue un rôle prépondérant dans l'économie du système explicatif freudien concernant la religion ; mais précisément, il se pourrait que la transfiguration du père réel en Père idéalisé et tout-puissant constitue un frein et un obstacle au processus nécessaire par lequel l'enfant doit se situer par rapport au père, dans le but d'assurer son autonomie. Y. Lebeaux explique très clairement ce processus : "soit l'imgo du Père idéal. Cette figure du rival à la fois aimé, envié et détesté est le pivot autour duquel se noue, mais risque aussi de se bloquer, la crise oedipienne. Le père apparaît ici comme le porteur de l'attribut phallique qui lui assure la possession de la mère et lui confère une toute-puissance mythique, et comme l'auteur arbitraire de l'interdit qui empêche l'enfant de réaliser les voeux d'une libido dont l'organe sexuel est devenu le pôle organisateur, le lieu d'expression privilégié. La figure paternelle idéalisée devient donc d'un même mouvement le modèle obligé de toute promotion dans la voie du désir et l'obstacle incontournable qui en barre l'accès. Cette problématique risque d'enfermer le jeune sujet masculin dans l'alternative fantasmatique ruineuse d'une révolte meurtrière et destructrice ou de l'érotisation d'une soumission passive : dans l'un et l'autre cas, il ne pourra assumer ni son sexe ni sa place dans un ordre généalogique où il pourrait se reconnaître à la fois fils et père potentiel. Cette impasse ne peut être levée qu'à travers la confrontation, dans la réalité, à un père qui peut à la fois supporter l'expression de l'agressivité sans en être détruit ni répondre par la violence, et témoigner que l'acceptation de la loi de l'interdit de l'inceste ouvre la possibilité d'un désir autonome, d'un avenir souhaitable. L'issue est alors pour le garçon l'émergence d'une identification nouvelle, distincte de l'impossible identité imaginaire postulée par le fantasme." <sup>37</sup> De son côté, la petite fille doit renoncer à la rivalité avec la mère, afin d'accéder à une identification nouvelle rendant possible l'accès à la féminité et à la maternité. Mais cette évolution peut être empêchée par la religion, dès lors que le père idéal se métamorphose en Dieu : " Il est facile de voir comment la religion peut venir compromettre ce processus et favoriser la fixation à des positions fantasmatiques régressives. Dieu risque de prendre la place du Père idéal et de frapper d'insignifiance la relation au père réel. L'obéissance totale à la volonté divine permettra d'éviter tout affrontement, tout conflit, et réalisera les voeux de soumission masochiste du fantasme, moyen détourné d'acquérir l'illusoire toute-puissance attribuée au père. Le caractère indépassable de la dépendance vis-à-vis du créateur scellera la fixité d'une position dans laquelle le fils ne peut que rester un enfant n'ayant pas la libre disposition de son sexe ni la possibilité d'accéder à son tour à la paternité. Refoulés, les voeux de révolte et de meurtre ne proliféreront que davantage et alimenteront une culpabilité envahissante parce que sans issue : impossible de s'affronter à un Dieu tout-puissant qui est de surcroît tout amour." <sup>38</sup>

Cette dimension de filiation de la foi religieuse à partir de la période de l'enfance, et de la dépendance aux parents permet de rendre compte, entre autres, de la fonction de *consolation* de la religion ; l'adulte attend de la religion ce que le petit enfant qu'il a été attendait de ses parents : " Car cette situation n'est pas nouvelle, elle a un prototype infantile, dont elle n'est en réalité que la continuation. car nous nous sommes déjà trouvés autrefois dans un pareil état de détresse, quand nous étions petit enfant en face de nos parents. Nous avons des raisons de craindre ceux-ci, surtout notre père, bien que nous fussions en même temps certains de sa protection contre les dangers que nous craignions alors." <sup>39</sup> Le pouvoir de séduction des idées religieuses s'explique ainsi par l'ensemble des réponses qu'elles apportent à un homme, dont l'enfant qu'il a été n'a pas fini de mourir en lui : "mais la détresse humaine demeure, précise Freud, et avec elle la nostalgie du père et des dieux. Les dieux gardent leur triple tâche à accomplir : exorciser les forces de la nature, nous réconcilier avec la cruauté du destin, telle qu'elle se manifeste en particulier dans la mort, et nous dédommager des souffrances et des privations que la vie en commun des civilisés impose à l'homme." <sup>40</sup> En vérité, la fonction essentielle de la religion est d'offrir à l'homme une double protection : contre la nature <sup>41</sup> , d'une part, et contre la société elle-même, d'autre part : " Ainsi se constitue un trésor d'idées, né du besoin de rendre supportable la détresse humaine, édifié avec le matériel fourni par les souvenirs de la détresse où se trouvait l'homme lors de sa propre enfance comme aux temps de l'enfance du genre humain. Il est aisé de voir que, grâce à ces acquisitions, l'homme se sent protégé de deux côtés : d'une part contre les dangers de la nature et du destin, d'autre part contre les dommages causés par la société humaine." <sup>42</sup>

Il n'est pas jusqu'à l'évolution des systèmes religieux eux-mêmes, au cours de l'histoire de la civilisation humaine, qui ne témoigne de cette filiation paternelle ; en effet, le passage progressif du polythéisme au monothéisme ne fait que confirmer, aux yeux de Freud, la signification paternelle de la relation à Dieu : " La sagesse supérieure qui préside à ces destinées, la suprême bonté qui s'y manifeste, la justice qui s'y réalise, telles sont les qualités des êtres divins qui ont créé et nous et l'univers. Ou plutôt de l'Être divin unique en lequel, dans notre civilisation, tous les dieux des temps primitifs se sont condensés. Le peuple qui réalisa le premier une pareille concentration des qualités divines ne fut pas peu fier d'un tel progrès. Il avait mis au jour le nucleus paternel, dissimulé mais présent dans toutes les figures divines ; c'était au fond un retour aux débuts historiques de l'idée de Dieu. A présent que Dieu était l'unique, les relations de l'homme à lui pouvaient recouvrer l'intimité et l'intensité des rapports de l'enfant au père. Qui avait tant fait pour le père voulait aussi en être récompensé ; au moins être le seul enfant aimé du père, le peuple élu. " <sup>43</sup>

Mais c'est également à la situation infantile de détresse et de dépendance que se rattachent les règles de l'éthique et les prescriptions religieuses. Car c'est encore le père qui impose les valeurs et les principes dont l'enfant doit s'imprégner : "Ce père (l'instance parentale) qui a donné le jour à l'enfant, qui l'a préservé de tous les périls, lui a aussi appris à distinguer les choses permises des choses interdites, lui a enseigné à maîtriser ses instincts, lui a fait comprendre les égards qu'il devait à ses parents, à ses frères et sœurs, lui a montré enfin que s'il se conformait à cet enseignement, il serait admis et estimé, d'abord au sein de sa famille, puis dans un cercle plus large. L'enfant apprend, grâce à tout un système de récompenses et de punitions, ses devoirs sociaux ; on lui fait connaître que sa propre sécurité dépend de l'amour de ses parents, plus tard de celui des étrangers et de la foi qu'on ajoutera à son affection à lui. Ultérieurement, l'homme transférera, sans les modifier, dans la religion toutes ces conditions ." <sup>44</sup> On mesure ainsi à quel point la religion ne fait que reproduire et "repasser" sur les règles intériorisées pendant l'enfance, processus d'intériorisation présidant à la constitution du surmoi . Les prescriptions religieuses ne font donc que redoubler le processus d'assimilation de l'instance parentale. L'adulte religieux reste ainsi, en son fond psychique, l'enfant qu'il a été : " Les interdictions, les obligations imposées par ses parents subsisteront en lui sous la forme de la conscience morale. Dieu régit le monde à l'aide du même système de punitions et de primes : la protection et les satisfactions accordées à chaque individu sont proportionnées à l'obéissance dont témoigne ce dernier vis-à-vis des lois morales. C'est l'amour éprouvé pour Dieu, la certitude d'être aimé de lui qui donnent à l'homme la force de lutter contre les dangers dont le menacent ses semblables et la nature." <sup>45</sup>

Dans la mesure même où l'adulte reste, au plus profond de lui-même, l'enfant qu'il a été jadis, en proie aux mêmes craintes et à la même angoisse, la religion lui apparaît comme un secours et une aide précieuse dans la confrontation avec les difficultés de l'existence. Telle est la fonction de *consolation* de l'illusion religieuse, en tant qu'elle aide le croyant à affronter les épreuves que le non-croyant doit assumer seul. Comme le note Freud, "La psychanalyse nous a appris à reconnaître le lien intime unissant le complexe paternel à la croyance en Dieu, elle nous a montré que le dieu personnel n'est rien autre chose, psychologiquement, qu'un père transfiguré ; elle nous fait voir tous les jours comment des jeunes gens perdent la foi au moment même où le prestige de l'autorité paternelle pour eux s'écroule. Ainsi nous retrouvons dans le complexe parental la racine de la nécessité religieuse. Dieu juste et tout-puissant, la Nature bienveillante, nous apparaissent comme des sublimations grandioses du père et de la mère, mieux, comme des rénovations et des reconstructions des premières perceptions de l'enfance. La religiosité est en rapport biologiquement avec le long dénuement et le continuel besoin d'assistance du petit enfant humain

; lorsque plus tard l'adulte reconnaît son abandon réel et sa faiblesse devant les grandes forces de la vie, il se retrouve dans une situation semblable à celle de son enfance et il cherche alors à démentir cette situation sans espoir en ressuscitant, par la voie de la régression, les puissances qui protégeaient son enfance. La protection que la religion offre aux croyants contre la névrose s'explique ainsi : elle les décharge du complexe parental, auquel est attaché le sentiment de culpabilité aussi bien de l'individu que de toute l'humanité, et elle le résout pour eux, tandis que l'incroyant reste seul en face de cette tâche." <sup>46</sup>

### ***La relation à l'Imago de la mère archaïque***

Comme nous l'avons vu, un des aspects essentiels du phénomène religieux réside dans sa dimension de consolation et de protection continuée, bien longtemps après la période de l'enfance, contre les aléas de l'existence. Nous avons également montré en quoi la croyance religieuse en l'existence d'un Père tout-puissant était dérivée de la relation première au père réel, vécu, de l'enfance. Mais l'analyse ne serait pas complète si nous passions sous silence le rôle de la mère dans les tout premiers temps de la prime enfance. Là encore, un examen approfondi des caractéristiques de la foi religieuse permet de mettre en évidence la survivance de la relation à l'*Imago* de la Mère archaïque. En quel sens ? Comme l'explique bien Y. Lebeaux, "Le Père idéal se différencie en fait assez mal d'une autre imago inconsciente, celle de la Mère archaïque toute puissante, sein nourricier, refuge enveloppant, source rassasiante de toute bonté, consolation nostalgiquement recherchée, regard bienveillant auquel est suspendu tout amour et toute estime de soi. L'union totale et parfaitement satisfaisante avec une telle Mère est le voeu inconscient qui nourrit les souhaits oedipiens. Voeu foncièrement illusoire puisqu'il est soutenu par les traces d'une relation première qui est par définition perdue." <sup>47</sup> Ici se révèle le caractère profondément régressif de la foi religieuse, dès lors qu'elle exprime la nostalgie d'une relation archaïque synonyme de satiété, symbolisée par la satisfaction nourricière du "bon sein", fantasme régressif d'évitement de toute source de déplaisir. C'est sans doute à une telle situation première de rassasiement que l'aspiration inconsciente de retour au sein maternel renvoie ; la croyance religieuse exprime à sa manière le désir de communion avec la Mère archaïque, dans sa dimension de consolation. Mais ce n'est pas tout : ce voeu de fusion n'est pas seulement impossible à réaliser, parce que la relation fusionnelle n'est plus répétable ; elle est définitivement perdue. Ce désir fusionnel est de surcroît facteur d'empêchement de tout projet d'autonomie réelle : "Voeu mortifère de surcroît puisqu'il va à l'encontre du processus d'individuation et de séparation à travers lequel se constitue l'autonomie psychique du jeune enfant. C'est dire que le lien fantasmatique à la mère est fait, en même temps que d'amour, d'un paroxysme de haine, de rage destructrice et de

culpabilité. La fusion recherchée est à la fois redoutée car elle est ce qui empêche de naître vraiment, d'être enfin soi ; la dépendance qui soutient imaginativement l'existence est ainsi celle qu'il est vital de rompre pour accéder à l'autonomie ; l'amour qui seul permet de s'aimer soi-même est celui qu'il faut risquer de perdre pour commencer à désirer pour son propre compte. Ici encore, on comprend que la religion puisse représenter une issue illusoire permettant de préserver le vœu fantasmatique d'union à la mère et de ne pas liquider la redoutable ambivalence qui le caractérise. Source de toute vie, plus intime au sujet que lui-même, bonté enveloppante et parfaitement comblante, amour toujours disponible, le Dieu chrétien se prête facilement à de telles transpositions. Mais il devient alors la prison à laquelle rien ne permet d'échapper, pas même la mort, le ventre détesté dont le sujet désespère de s'extraire, l'ombre terrifiante qui sape et empoisonne toute velléité d'autonomie." <sup>48</sup>

Ce vœu de relation fusionnelle, de communion absolue avec la Mère archaïque, de reconnaissance absolue par le regard maternel, soutient la permanence d'une autre image, celle de l'"Enfant merveilleux" . De quoi s'agit-il ? "Il s'agit, répond Y. Lebeaux, d'une visée d'auto-suffisance qui éliminerait tout recours à un extérieur, à une altérité, qui instituerait une parfaite unicité. La question de l'origine est résolue en même temps que supprimée par un fantasme d'auto-engendrement qui abolit tout écart, toute distance entre le sujet et lui-même." <sup>49</sup> Le sujet peut ainsi, par la médiation d'un tel fantasme, atteindre à l'idée d'une genèse fondant une "coïncidence absolue de soi à soi". Le sujet s'institue comme Enfant -Roi doté de toutes les qualités : beauté, perfection, plénitude, expulsant l'individu de l'ordre trivial et laborieux de la générativité naturelle et empirique. Sans doute est-ce là l'origine de l'image de Jésus comme enfant divin constitué en objet d'adoration, dès l'événement de la nativité. "Mais plus radicalement, ajoute Y. Lebeaux, c'est Dieu lui-même qui peut devenir le miroir privilégié où surgit l'image d'un soi absolu, *causa sui*, sans altérité ni limite. Qu'il soit pensé comme le Tout-Autre et la différence absolue ne l'empêchera pas, bien au contraire, de pouvoir fonctionner à un autre niveau comme le soutien fantasmatique d'une illusoire auto-suffisance. Le maintien de cette statue vivante, de ce monument phallique que devient alors le sujet a cependant des exigences et des conséquences ruineuses : tout accomplissement réel lui est interdit qui dénoncerait l'écart entre la réalité et l'idéal tyrannisant auquel il cherche désespérément à s'identifier. L'Enfant merveilleux est aussi l'Enfant haï qu'il faut inéluctablement tuer et faire avorter pour pouvoir commencer à vivre." <sup>50</sup>

Mais c'est à ce fantasme de fusion originelle avec la Mère, ou de toute puissance du Père idéal que s'attaque la lecture lacanienne de l'oeuvre de Freud. "La rivalité avec le Père idéal permet de maintenir la croyance illusoire en l'existence du phallus comme organe d'une puissance et d'une jouissance sans faille (..) et de nier ainsi le



caractère inéluctable de la castration symbolique, du manque qui soutient le désir. L'imaginaire de la Mère archaïque est fondée sur une négation de la différence des sexes par la réunion de tous les attributs en une seule figure toute-puissante ; la quête nostalgique de l'union avec elle permet de nier la séparation et la béance qu'elle a inaugurée. L'Enfant merveilleux est le produit de la négation de la division du sujet et de la distance infranchissable où il se situe par rapport à son origine." <sup>51</sup> Seule l'analyse permettra au sujet de prendre conscience de l'existence de la Loi , effet de l'inscription de l'homme dans l'ordre du langage, c'est-à-dire dans un ordre symbolique structurellement premier. "Effectivement, l'enfant n'émerge à la subjectivité que s'il est d'abord nommé et parlé par autrui, donc suspendu à un désir qui lui assigne une place inconnue de lui mais déterminante. Pour obtenir la satisfaction de ses besoins, il doit passer par la demande à un autre et par le recours à des signifiants qui lui préexistent, qui par définition laisseront toujours échapper quelque chose de sa singularité et feront dès lors de la vérité de son être le secret supposé d'un mythique Maître du langage, d'un Autre qui constitue dès lors la clef de voûte de toute structure objective. " <sup>52</sup> Le sujet se découvre ainsi immergé dans un ordre symbolique qui l'excède de toutes parts, dont il s'apparaît tributaire, et qui constitue la médiation nécessaire de sa relation à l'Autre, dont il tentera de déchiffrer le désir supposé. Par définition, un tel désir ne pourra jamais obtenir satisfaction ; le fantasme deviendra alors la mise en forme inconsciente de ce reste inassouvi, lieu au sein duquel "se constitueront toute une série d'objets imaginaires censés combler l'insatisfaction radicale et l'interrogation indéfinie provoquées par l'inscription dans l'ordre du langage. mais ce que vient donner à entendre l'interdit de l'inceste, c'est que l'Autre, dont la mère a d'abord occupé la place, est inaccessible ; que la satisfaction sexuelle immédiate n'est pas permise au jeune sujet parlant et que son organe doit recevoir la marque d'une castration symbolique qui élève le phallus au rang de signifiant de la jouissance ; que l'objet imaginativement préservé par le fantasme est un objet radicalement perdu dont le manque fonde justement l'avènement et la permanence du désir. Le réel se constitue ainsi pour l'homme comme l'impossible dont la rencontre est nécessairement ratée puisque le sujet n'advient que dans la distance infranchissable que creuse le symbole entre la chose et lui." <sup>53</sup> Il ne reste au désir, dans le meilleur des cas, que de reconnaître les "nécessités structurales" qui le constituent comme désir de l'Autre, et qu'en tant que tel, il ne doit jamais s'abandonner à l'espoir d'une satisfaction définitive et sans reste.

Le sujet se découvre ainsi comme désir de l'Autre ; or, précisément, la critique psychanalytique de la foi religieuse peut trouver ici à s'affiner. En effet, "en promettant au désir humain l'obtention du Souverain Bien, le christianisme méconnaît et subvertit la loi qui fonde justement l'émergence du sujet désirant. En faisant

occuper par Dieu la place vide de l'Autre et en annonçant la possibilité de la rencontre, il ouvre l'accès à ce qui constituerait la seule jouissance totale mais risque du même coup d'annuler la distance qui protège le sujet de la réalisation mortifère des scénarios fantasmatiques où il se fait objet de la jouissance de l'Autre. " <sup>54</sup> Certes, l'Évangile tente de réduire autant que possible le plaisir sexuel et la satisfaction pulsionnelle, pointant ainsi ce que le désir peut bien avoir d'irréductible ; mais le risque est qu'il ne fasse par là que renforcer corollairement l'illusion d'une fausse infinitude qui élude la castration symbolique : " La mise hors jeu du sexe permettrait de préserver la positivité imaginaire du phallus, de maintenir le mirage d'une jouissance phallique qui échapperait à la limite intrinsèque au plaisir." <sup>55</sup> Le plaisir est en effet habité par cette limite : "La rencontre de l'homme et de la femme est justement le lieu où se manifestent de façon privilégiée ces limites et où se découvre l'impossible du rapport sexuel au regard du vœu de complémentarité harmonieuse des désirs en présence. Fonder sur un amour totalisant la relation de l'homme à autrui et à Dieu peut conduire à éluder la division que creuse au cœur de la subjectivité le désir en tant précisément que désir de l'Autre : ce qui me constitue désirant et désiré est irréductible à toute image ou signification dans laquelle je pourrais m'unifier et renvoie à un objet nécessairement perdu et manquant. Le sujet humain ne peut advenir qu'à l'intérieur d'un champ symbolique dont les lois mêmes rendent impossible tout accès direct au signifié ; la psychanalyse découvre au fondement du rapport de l'homme à la vérité une éthique qui lui interdit la jouissance de ce sens ultime et comblant qui semble être la visée de la religion." <sup>56</sup>

### ***La dimension idéologique du phénomène religieux***

Ces dernières remarques ouvrent notre analyse du phénomène religieux sur un dernier aspect, non des moindres, en tant qu'il explique au moins pour une part le pouvoir de séduction que le dogme théologique exerce sur le plus grand nombre. C'est l'approche de la théologie religieuse dans sa dimension *idéologique*. En effet, dans la mesure même où la religion implique un corpus de textes fondateurs, accompagné d'un commentaire millénaire, d'une glose ininterrompue depuis des siècles, des productions des autorités ecclésiastiques, des bulles pontificales, etc, elle constitue comme telle un discours qui a vocation à se présenter comme une interprétation complète, totalisante, de l'univers. Comme Freud le montre bien dans sa septième *des Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, la religion prétend bien constituer une véritable *Weltanschauung*, à vocation explicative totale de la signification de l'univers.

C'est bien cette prétention qui fait problème : car la religion, comme Freud l'a montré, ne peut prétendre à la vérité scientifique. C'est donc qu'elle doit assurer d'autres fonctions, peut-être aussi nécessaires au groupe social que celles remplies par le

développement des sciences. Il peut donc être éclairant, nous semble-t-il, de rapprocher les idées religieuses du phénomène de l'idéologie, abordé selon la grille de lecture psychanalytique. C'est ce qu'a fait René Kaës, dont nous proposons ici de suivre un moment l'analyse. Selon cet auteur, l'idéologie a d'abord une fonction identificatoire : "On pourrait dire que l'idéologie joue son propre rôle identificatoire en assurant un rapport d'isomorphie dans l'appareillage psycho-groupeal. Tout individu se définit dans ce régime par la place qu'il occupe dans le maintien et dans la défense de l'idée capitale, de l'idéal et de l'idôle communs. Et chacun, en tant qu'objet partiel, n'existe que de cette place que le groupe lui garantit en retour." <sup>57</sup> L'idéologie fonctionne donc, en tant que fonction de l'idéal, comme instance d'identification, dans la position du Moi idéal ou de l'Idéal du Moi. L'idée capitale, constitutive du corpus idéologique, conjure l'angoisse de castration, attribue la signification et assure les identifications centrales. C'est l'identification projective qui assure l'identification groupale, en évitant la séparation et en contrôlant tout danger qu'elle se produise. On voit bien à quel point la référence religieuse remplit exactement ces différentes fonctions, propres au phénomène idéologique.

On ne saurait oublier que la religion est elle-même un phénomène de croyance *collective*. C'est cette dimension collective qui légitime le rapprochement avec l'idéologie. On peut donc s'attendre à ce que le rôle de l'idéologie dans sa fonction de renforcement de la cohésion groupale se retrouve sans grande différence dans le cas de figure de cette "foule conventionnelle" qu'est l'Eglise <sup>58</sup>. En particulier, Freud montre que le lien qui unit les différents membres d'un groupe, quel qu'il soit, est de l'ordre du processus de l'identification, dont le prototype infantile réside dans l'idéalisation du père par son fils. Comme l'écrit R. Kaës, "l'idéologie maintient les identifications dans le régime de l'allégeance. Elle peut alors corrélativement assurer l'indice de réalité, la singularité et la limite du groupe pour ses membres. Elle rend possible que le *sujet* se constitue en-tant-que-individu-membre-d'un-groupe, excluant non l'assujettissement mais le *sentiment* d'appartenance individuelle à ce groupe. L'idéologie maintient ainsi l'indifférenciation psychique, au profit de la discrimination intra- et inter-groupeale. Le régime de l'identification projective favorise au maximum l'effet d'externalisation à *perte* des formations endopsychiques. Et le sentiment de plénitude que donne l'immersion idéologique s'évanouit, expose à la dérélition et à la vacuité lorsque le soutien de l'idée capitale fait brusquement défaut." <sup>59</sup>

C'est la raison pour laquelle le phénomène idéologique, quelle que soit sa teneur de sens particulière, assure une fonction de cohésion groupale, de cohérence collective, dans la mesure où elle implique de ses membres un acte d'allégeance aux Idéaux qui la constituent comme théorie. C'est en vertu de ce rapport d'allégeance à l'Idéal que la cohésion peut se maintenir contre la fragmentation. Par là, elle

se donne les moyens de garantir le groupe contre le risque de la séparation, de l'implosion, de la fragmentation interne, et permet de maintenir le clivage avec l'"extérieur". Intériorisation du "bon objet" (ou du "bon sein"), et externalisation projective diabolisante du mauvais objet, tels sont les processus constitutifs de la formation idéologique. Mais les vertus de l'idéologie pointent également ses dangers : "deux dangers dès lors menacent l'idéologie, et ils sont constamment dénoncés (voire suscités ) par elle : l'un guette l'isomorphie psycho-groupe, et donc tout à la fois la cohésion groupale et l'unification du sujet ; l'autre atteint l'organisateur idéologique, c'est-à-dire la *ratio* de l'isomorphie. Ces deux dangers apparaissent lorsque s'affirme le processus d'individualisation. Un tel danger est assurément éprouvé comme une atteinte à l'objet narcissique groupal construit par identification projective." <sup>60</sup> Contre ce danger potentiel, le groupe lutte en s'aidant d'exclusions, de procès, de dénonciations au titre de l'"hérésie", de mise à l'index , etc. Comme on le sait, de telles procédures caractérisent aussi bien l'Eglise que les Partis politiques, et autres communautés, associations, syndicats, groupes de toutes natures : "Les procès politiques ou religieux, comme ceux de la période stalinienne ou ceux de l'Inquisition, jouent un rôle fondamental de purgation sociale, de sédation psychique, de nomination du mal et d'exorcisation du persécuteur. Ils jouent aussi un rôle déterminant dans la reprise cohésive de la société et de chacun de soi." <sup>61</sup> Le second danger menaçant le front idéologique est celui de la contestation directe de la vérité même du corpus idéologique : " Le second danger, précise ainsi R. Kaës, est évidemment la mise en cause directe de l'idéologie : de l'idée idéale, de la croyance. L'intolérance à cette mise en cause témoigne de la fragilité des adhérences narcissiques au contrat idéologique. Parce que la faille dans un tel contrat est insoutenable, toute critique idéologique mobilise la crainte redoutable qu'un effondrement ne transforme en catastrophe un léger dérèglement."

A ces critères constitutifs du processus idéologique s'en ajoutent d'autres ; nous ne ferons ici que les énumérer sommairement. L'idéologie se constitue comme principe de discrimination, permettant au groupe d'organiser ses relations internes et externes. Mais l'idéologie, dans le même temps, *assigne* , au sens où elle attribue des places, détermine et fixe des valeurs. "L'assignation réduit le doute, accroît le maniement dans la maîtrise des objets-signes, calme l'angoisse d'être sans place dans le désir de l'autre. Le groupe "coïncide" de force avec l'espace, la dynamique et l'économie endopsychiques. L'idéologie maintient sa pression pour verrouiller toute histoire et toute subjectivité. Toute désassignation serait alors une déréification." <sup>62</sup> L'idéologie possède également, selon R. Kaës, une fonction d'"externalisation cognitive", en tant qu'elle s'appuie sur une fantasmatique, mais "cet appui est un écrasement du fantasme qu'elle objective, réduit et clôture." C'est pourquoi l'idéologie "est un savoir qui échoue à devenir histoire. Elle est un passage qui refuse

que "ça" passe, si passer dans l'histoire et savoir, c'est s'exposer à l'imprévisible du désir. Au contraire, l'idéologie est ordre souverain (...) C'est pourquoi, en tant que système de signification et d'interprétation, l'idéologie doit être *cohérente, exhaustive, définitive* : contre toute histoire." <sup>63</sup> C'est en quoi la référence à l'idéologie est fondamentalement rassurante ; l'appartenance au corps constitué par l'ensemble des membres de la communauté en question constitue ce que l'on peut appeler l'"esprit de corps" , principe de renforcement de la solidarité organique des membres les uns par rapport aux autres, et chacun par rapport au Tout.

Mais le caractère défensif de l'idéologie peut être précisé encore : en effet, "elle apporte à chacun, en tant qu'il est membre d'un groupe, un principe d'énonciation, même si ce qui organise l'énoncé est, en défense contre la folie, une logique folle, même si ce qui structure le savoir est, en déni défensif contre l'autre savoir, une perversion du savoir." <sup>64</sup> D'une manière générale, toute idéologie exerce un certain nombre de fonctions défensives : "ces défenses s'exercent contre des objets, des affects, des représentations ou des actions qui menacent gravement l'*intégrité narcissique* et les *idéaux externalisés* dans le groupe : défense contre l'incertitude, la persécution, la défaillance, l'expérience du vide ou du morcellement. Comme tout cadre et comme toute institution, l'idéologie assure une défense efficace contre les angoisses psychotiques des positions paranoïdes-schizoïdes et dépressives." <sup>65</sup>

Que pouvons-nous donc tirer de cet ensemble d'analyses portant sur l'interprétation psychanalytique du phénomène religieux ?

D'une manière générale, on l'a vu, le diagnostic posé par Freud sur ce phénomène est très sévère ; à part quelques aspects positifs, sur lesquels nous reviendrons, et que Freud semble n'accorder à la religion que *cum grano salis* , celui-ci ne voit dans l'adhésion des peuples aux idées religieuses qu'un danger de régression de l'humanité dans sa quête scientifique de vérité. L'éducation religieuse est elle-même stigmatisée et accusée d'étouffer le développement intellectuel de l'enfant qui y est soumis : "Pensez au contraste attristant qui existe entre l'intelligence rayonnante d'un enfant bien portant et la faiblesse mentale d'un adulte moyen. Est-il tout à fait impossible que ce soit justement l'éducation religieuse qui soit en grande partie cause de cette sorte d'étiollement ? Je crois qu'il faudrait longtemps avant qu'un enfant à qui l'on n'en aurait rien dit commençât à s'inquiéter de Dieu et des choses de l'au-delà. Peut-être les idées qu'il s'en ferait suivraient-elles les mêmes voies que chez ses ancêtres, mais on n'attend pas que s'accomplisse cette évolution, et on lui impose les doctrines religieuses à un âge où il ne peut leur porter d'intérêt et où il n'est pas capable d'en saisir la portée." <sup>66</sup> C'est d'ailleurs l'occasion pour Freud d'égratigner au passage la conception de l'éducation qui est celle de son époque, en tant qu'elle lui apparaît comme essentiellement ordonnée selon un

principe de répression à la fois intellectuelle et affective : " 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 ? Quand alors l'enfant s'éveille à la pensée, les doctrines religieuses sont déjà devenues pour lui inattaquables. 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 ? Nous n'avons pas à nous étonner outre mesure de la faiblesse intellectuelle de quiconque est une fois parvenu à accepter sans critique toutes les absurdités que toutes les doctrines religieuses comportent et à fermer les yeux devant les contradictions qu'elles impliquent. Cependant nous n'avons pas d'autre moyen de maîtriser nos instincts que notre intelligence. 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 ? " <sup>67</sup>

### ***Valeur et limites de l'interprétation psychanalytique du phénomène religieux***

La critique freudienne de la religion n'est pas monothétique : Freud ne disconvient pas qu'un certain nombre d'aspects du phénomène religieux sont l'expression de certains besoins incontournables de l'évolution particulière autant que collective de l'humanité. La religion peut avoir sa nécessité, à certains moments du développement, ontogénétique comme phylogénétique. Comme l'écrit Freud, "le patrimoine des idées religieuses comprend, non seulement des réalisations de désirs, mais encore d'importantes réminiscences historiques." <sup>68</sup> On peut ainsi accorder un rôle positif à la religion, mais à une époque déjà reculée de l'histoire de l'humanité. La religion a été nécessaire, il y a bien longtemps, pour seconder la société dans son exigence de répression des exigences pulsionnelles incompatibles avec la vie commune. Dans cette perspective, on peut dire que la religion joue, à l'échelle de l'humanité, le même rôle que le refoulement, au niveau individuel, des pulsions archaïques auquel l'enfant doit nécessairement consentir dans son évolution personnelle. Il est ainsi légitime d'établir une analogie entre les deux histoires : celle, individuelle, de l'enfant, et celle, collective, de l'humanité dans son progrès de civilisation et son aspiration au progrès et à la culture. Une "névrose" passagère est nécessaire au développement de l'enfant, analogue à cette névrose collective (névrose obsessionnelle, plus précisément) à laquelle Freud assimile la religion : " Nous savons que l'enfant humain ne peut pas accomplir son évolution vers la civilisation sans passer par une phase plus ou moins accentuée de névrose. Ceci provient du fait que l'enfant est incapable de réprimer par un travail mental rationnel un aussi grand nombre d'impulsions instinctives que celles qu'il possède, impulsions dont plus tard, en tant que civilisé, il n'aurait que faire, et il doit par

suite en venir à bout par des actes de refoulement, derrière lesquels d'ordinaire se cache un mobile de peur." <sup>69</sup> Un certain refoulement est en effet "normal", et nécessaire à l'enfant pour lui permettre de réprimer des exigences pulsionnelles archaïques que son immaturité lui interdit d'assumer ; ce refoulement est suscité par l'éducation, et, par exemple, le processus d'intériorisation des instances parentales, constitutif du surmoi, y contribue pour une grande part. Cela signifie que les "névroses" infantiles sont éphémères, et sont vouées à disparaître : " La plupart de ces névroses infantiles disparaissent spontanément quand l'enfant grandit ; tel est particulièrement le cas des névroses obsessionnelles de l'enfance. On pourrait de même admettre que l'humanité dans son ensemble passe, au cours de son évolution, par des états analogues aux névroses (et ceci pour les mêmes raisons)." <sup>70</sup> Cette analogie permet de comprendre pourquoi la religion partage, du moins aux yeux de Freud, avec les névroses infantiles, la caractéristique de se développer dans les périodes d'immaturité intellectuelle et de détresse affective : "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 ; comme celle de l'enfant, elle dérive du complexe d'Oedipe, des rapports de l'enfant au père. 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." <sup>71</sup>

Que la critique freudienne de la religion soit dépourvue de tout dogmatisme (quelle que soit sa sévérité ) est attesté par de brefs passages, où, dans le mouvement même d'une réfutation radicale, Freud note que la critique psychanalytique peut n'être pas sans reste. Loin de prétendre réfuter dans sa totalité l'idée même de Dieu, et l'aspiration religieuse de l'homme, elle ne vise qu'à en montrer les ressorts proprement psychologiques inconscients. Dans cet esprit, Freud peut écrire : " La psychanalyse a fourni à la critique de la conception religieuse du monde un dernier argument en montrant que la religion doit son origine à la faiblesse de l'enfant et en attribuant son contenu aux désirs et aux besoins infantiles encore subsistants à l'âge adulte. Il ne s'agit pas là, à proprement parler, d'une réfutation de la religion, mais bien d'une mise au point nécessaire de nos connaissances en ce qui la concerne. Nous ne sommes en contradiction avec elle que lorsqu'elle se targue de son origine divine ..." <sup>72</sup> Tout se passe donc comme si Freud savait à quel point le besoin de croire en l'existence d'un Etre tout-puissant est profondément enraciné dans le psychisme humain, au point qu'aucune réfutation purement rationnelle ne puisse prétendre en venir à bout. Du reste,

l'analyse freudienne des différentes fonctions de la religion a mis au jour le bénéfice que le sujet peut espérer en tirer, même si le prix à payer est bien l'adhésion sans réserve à une illusion. Pour autant, la reconnaissance, par Freud lui-même, que sa critique n'épuise peut-être pas la signification de la foi religieuse dans sa totalité mérite d'être prise en considération ; sans doute justifie-t-elle au minimum un examen supplémentaire de cette signification globale, ne serait-ce que par honnêteté intellectuelle et probité scientifique, qualités d'esprit dont Freud lui-même, comme on le sait, ne cessait de se réclamer dans son propre travail de pionnier. Il peut être ainsi nécessaire de revenir sur la valeur, mais aussi les limites éventuelles de la critique psychanalytique du phénomène religieux. Notons seulement ici, à titre d'argument en faveur de la tolérance d'esprit qui est celle de Freud, par rapport à sa propre critique de la religion, ce texte, qui laisse ouverte la porte à d'autres interprétations, et reconnaît à la religion une fonction affective peut-être irremplaçable : "Rien de ce que j'ai dit ici contre la valeur réelle de la religion n'avait besoin de la psychanalyse ; tout cela avait déjà été dit par d'autres bien avant qu'il n'y eut de psychanalyse. Peut-on, en appliquant les méthodes psychanalytiques, acquérir un argument nouveau contre la véracité de la religion, *tant pis* pour la religion ; cependant les défenseurs de la religion auront un droit égal à se servir de la psychanalyse pour apprécier à sa juste valeur l'importance affective de la doctrine religieuse." <sup>73</sup> Cette dernière remarque est capitale : Freud reconnaît que l'application de la grille psychanalytique à la doctrine religieuse est une arme à double tranchant : certes, elle permet de dénoncer la religion comme essentiellement dictée par le désir, et, à ce titre, illusoire, mais aussi d'en montrer l'importance en tant que phénomène de compensation et de consolation dans l'ordre de l'affectif. La psychanalyse se retourne ainsi contre elle-même, et peut bien devenir moyen de défense et illustration du bien-fondé de l'illusion religieuse.

C'est pourquoi il importe d'examiner en détail les arguments permettant de *montrer les limites de l'interprétation psychanalytique du phénomène religieux*. Pour ce faire, nous prendrons, dans un premier temps, comme guide Paul Ricoeur, qui, dans plusieurs de ses ouvrages, s'est livré à cette expertise ; l'herméneutique "destructrice" de Freud doit être elle-même évaluée dans ses propres présupposés. La question de fond étant de savoir si la critique freudienne est scientifiquement irréprochable, ou bien si, sous couvert d'une argumentation prétendant à la neutralité et à l'objectivité, elle ne ferait rien d'autre qu'exprimer "l'incroyance de l'homme Freud". Ricoeur propose ainsi de mener la discussion sur les principes d'explication fondamentaux de Freud.

Dans un premier temps, P. Ricoeur estime qu'il est préférable de maintenir le caractère simplement "analogique" entre les phénomènes religieux et les phénomènes pathologiques, et ce, au bénéfice même de l'interprétation freudienne, tant est fragile



l'ethnologie de *Totem et tabou* et la science scripturaire de *Moïse et le monothéisme*. Car le sens de cette analogie doit rester indéterminé : "Tout ce que l'on peut dire est que l'homme est capable de névrose, comme il est capable de religion, et réciproquement ; les mêmes causes - la dureté de la vie, la triple souffrance qu'infligent à l'individu la nature, le corps, les autres hommes - suscitent des ripostes semblables - cérémonial névrotique et cérémonial religieux, demande de consolation et appel à la Providence - et obtiennent des effets comparables - formation de compromis, bénéfice secondaire de la maladie et décharge de culpabilité, satisfaction substitutive." <sup>74</sup> La question est seulement de savoir quelle est la valeur et la signification de cette analogie ; P. Ricoeur estime que la psychanalyse n'en sait rien : "Elle éclaire latéralement le processus que nous avons appelé la naissance de l'idôle ; mais elle n'a aucun moyen de décider si la foi n'est que cela, si le rite est originairement, dans sa fonction primordiale, rituel obsessionnel, si la foi est seulement consolation sur le modèle enfantin ; elle peut montrer à l'homme religieux sa caricature ; mais elle lui laisse la charge de méditer sur la *possibilité* de ne pas ressembler à son double grimaçant." <sup>75</sup> La question fondamentale, véritable pierre de touche, selon P. Ricoeur, de la légitimité et de l'exhaustivité de la critique freudienne serait celle-ci : "y a-t-il, dans le dynamisme affectif de la croyance religieuse, de quoi *surmonter* son propre archaïsme ?" <sup>76</sup> Que l'attitude religieuse s'appuie sur des éléments pulsionnels refoulés, remontant à la petite enfance, est une chose, mais cela signifie-t-il qu'elle s'y réduise ? La foi religieuse se résorbe-t-elle sans reste dans l'archaïque ? Telle est la question : "pour Freud, la religion, précise Ricoeur, est la monotome répétition de ses propres origines. Elle est un sempiternel piétinement sur le sol de son propre archaïsme. Le thème du "retour du refoulé" ne signifie pas autre chose : l'eucharistie chrétienne répète le repas totémique, comme la mort du Christ répète celle du prophète Moïse, laquelle répète le meurtre originel du père. Or cette attention exclusive à la répétition est devenu chez Freud un refus de prendre en considération tout ce qui peut constituer une épigénèse du sentiment religieux, c'est-à-dire finalement une conversion du désir et de la crainte. Ce refus ne paraît pas fondé par l'analyse, mais exprime seulement l'incroyance de l'homme Freud." <sup>77</sup> Le sentiment religieux n'est-il rien d'autre qu'un phénomène compulsif de répétition de motions pulsionnelles archaïques, refoulées au plus profond de l'inconscient, mais encore actives, ou bien n'exprime-t-il pas au contraire une "conversion" de ces désirs archaïques, qui en change profondément la valeur et la signification ?

Ainsi, revenant sur les grands textes freudiens consacrés de près ou de loin à l'épigénèse du sentiment religieux, P. Ricoeur montre que Freud disposait d'éléments, ceux-là mêmes qu'il expose dans ses propres reconstructions des origines des croyances religieuses, qui rendaient parfaitement possible une investigation tout autre du

phénomène religieux. P. Ricoeur estime, par exemple, qu'"il y a d'autres racines affectives que le complexe paternel." Et Freud d'avouer lui-même ne pas savoir quelle place faire, au sein de sa reconstitution des premiers sentiments religieux dans les temps primitifs de l'humanité, aux divinités féminines : "N'y a-t-il pas là, demande Ricoeur, l'indice possible d'une religion de la vie, d'une religion de l'amour ?" <sup>78</sup> Cette possibilité d'une lecture différente se trouve pourtant réalisée plusieurs fois dans le corpus freudien, estime Ricoeur. Par exemple, dans le mythe du meurtre primitif (*Totem et tabou*), deux événements essentiels se succèdent : le meurtre du père, puis le pacte des frères visant à ne pas renouveler entre eux le meurtre du père. Ce pacte des frères, qui met fin à la répétition du parricide, et prohibe le fratricide, engendre une histoire. A ce titre ce pacte revêt une importance considérable et méritait d'être considéré pour lui-même, et interprété dans son caractère fondateur. Or, P. Ricoeur estime que Freud fait jouer ici une option non légitimée, du moins par des raisons psychanalytiques, qui consiste à privilégier la répétition symbolique du meurtre primitif dans le repas totémique sur l'épisode de la conciliation entre les frères, laquelle rend pourtant possible la réconciliation avec l'image du père, installé désormais dans les cœurs. Il faut donc demander : " Pourquoi le destin de la foi ne serait-il pas lié à cette conciliation fraternelle, plutôt qu'à la rénovation perpétuelle du parricide ? Mais Freud a décidé que la religion du fils n'est pas une vraie progression hors du complexe paternel : la fiction que le fils soit le chef de la révolte, donc une figure de meurtrier, bouche immédiatement la brèche entrouverte." <sup>79</sup> De même, la dernière théorie des pulsions aurait pu autoriser une nouvelle investigation du phénomène religieux. L'opposition entre Eros et la pulsion de mort se prêtait particulièrement à une nouvelle tentative d'élucidation ; en effet, Freud, après une longue tradition philosophique remontant à la mythologie grecque, a vu en Eros cette puissance qui fait tenir toutes choses ensemble : "Mais il n'a, à aucun moment, estime P. Ricoeur, soupçonné que cette mythique d'Eros pourrait concerner une épigénèse du sentiment religieux (...) Freud me paraît exclure sans raison, je veux dire sans raison psychanalytique, la possibilité que la foi soit une participation à la source d'Eros et qu'ainsi elle concerne, non la consolation de l'enfant en nous, mais la puissance d'aimer, que la foi vise à rendre adulte cette puissance, face à la haine en nous et hors de nous - face à la mort. Or, ce qui seul peut échapper à la critique de Freud, c'est la foi comme kérygme de l'amour..." <sup>80</sup>

Ce qui se trouve ainsi posé, c'est la question des "sources non régressives, non archaïsantes de la religion" ; dans la perspective herméneutique qui est la sienne, P. Ricoeur s'interroge sur le statut de la théorie du meurtre du père primordial, dans *Totem et tabou*, et montre que "plus encore que le complexe d'Oedipe, le complexe collectif de l'humanité est assimilé au retour d'un affect et d'une représentation de caractère vestigial." <sup>81</sup> Qu'est-ce à dire ? Cela

signifie que, pour Freud, " la religion est archaïque et répétitive", et cela tient au fait qu'"elle est tirée en arrière par la réminiscence d'un meurtre qui appartient à sa préhistoire et qui constitue ce que le *Moïse ...* appelle "la vérité dans la religion". La vérité est dans le souvenir ; tout ce que l'imagination ajoute est, comme dans le rêve, distorsion ; tout ce que la pensée raisonnante ajoute est, comme dans le rêve également, remaniement secondaire, rationalisation et superstition." <sup>82</sup> Or, c'est cette bien cette interprétation, freudienne, reposant sur un certain nombre de présupposés, d'options non légitimées, qui fait problème aux yeux de P. Ricoeur. Car il y a chez Freud une autre conception de la scène primitive, non vestigiale cette fois, comme c'est le cas pour Léonard, où Freud reconnaît que la scène du vautour ne doit pas être un souvenir de Léonard mais un fantasme qu'il s'est construit plus tard et qu'il a alors rejeté dans son enfance. Et Freud de faire lui-même l'analogie avec l'historiographie des peuples primitifs, qui, à un certain degré de développement ultérieur, ont été capables de promouvoir une "histoire du passé préhistorique" . Dès lors, la question se pose : cette histoire tardive et tendancieuse des temps primitifs des peuples "n'enveloppe-t-elle pas une *création de sens* , susceptible de jalonner, de porter ce que nous avons appelé une épigénèse du sentiment religieux ? Un tel fantasme de "scène primitive" ne peut-il fournir la première couche de sens à une imagination des origines, de plus en plus détachée de sa fonction de répétition infantile et quasi névrotique, et de plus en plus disponible pour une investigation des significations fondamentales de la destinée humaine ?" <sup>83</sup> En d'autres termes, n'est-il pas possible d'interpréter le phénomène religieux selon la perspective d'un imaginaire non vestigial, porteur d'un sens nouveau ? Ricoeur observe qu'un tel imaginaire est invoqué par Freud dans le cadre de son interprétation de l'art (comme l'atteste par exemple l'exégèse du sourire de la Joconde, où le souvenir de la mère perdue est proprement recrée par l'oeuvre d'art). Un même fantasme peut ainsi porter deux vecteurs opposés : l'un régressif, qui l'asservit au passé ; l'autre progressif qui en fait un détecteur de sens. Dès lors, le phénomène religieux doit-il nécessairement, et exclusivement, être interprété à l'aide de la fonction régressive, et non pas selon le modèle de la fonction progressive, à partir de laquelle s'élabore une transfiguration des vestiges du passé, et produit ainsi une véritable création ?

Certes, Freud avoue lui-même son impuissance à comprendre l'essence de la fonction artistique et les mystères de la création ; mais pourquoi la "transfiguration" de la figure paternelle en Dieu ne comporterait pas la "même double valence de résurgence onirique et de création culturelle ? Il le faut bien, d'une certaine façon, dans le cadre même de l'interprétation freudienne, pour que la religion remplisse sa fonction, non pas individuelle, mais universelle, pour qu'elle devienne une grandeur culturelle et qu'elle assume une fonction de protection, de consolation, de réconciliation. " <sup>84</sup> A partir

de là, P. Ricoeur propose de considérer le symbole religieux comme la "reprise d'un fantasme de scène primitive, converti en instrument de découverte et d'exploration des origines. Par ces représentations "détectrices", l'homme *dit* l'instauration de son humanité." <sup>85</sup>

Tels sont les arguments qu'une herméneutique autrement orientée que la critique psychanalytique peut proposer du phénomène religieux ; P. Ricoeur estime pour sa part que l'herméneutique freudienne peut "s'articuler sur une autre herméneutique appliquée à la fonction mythico-poétique, et pour laquelle les mythes ne seraient pas des fables, c'est-à-dire des histoires fausses, irréelles, illusoires, mais l'exploration sur un mode symbolique de notre rapport aux êtres et à l'Etre. Ce qui porte cette fonction mythico-poétique, c'est une autre puissance du langage, qui n'est plus la demande du désir, demande de protection, demande de providence, mais l'interpellation où je ne demande plus rien, mais écoute." <sup>86</sup>

Un autre vecteur d'approche du phénomène religieux, que nous ne pouvons que signaler ici, résiderait dans l'analyse différentielle de la foi religieuse, d'une part, et de l'Eglise incarnée comme institution d'autre part. Sans doute ce partage n'est-il pas toujours effectué avec toute la rigueur requise par les analyses freudiennes, alors qu'il pourrait pourtant se révéler décisif dans l'interprétation générale du phénomène religieux. Faut-il nécessairement interpréter le sens de la foi religieuse à la lumière de l'Eglise conçue comme institution ? La question mérite pour le moins d'être posée. Ainsi, à la question (apparentée à une objection) : "Comment l'Eglise peut-elle être sainte en étant composée de pécheurs ? Comment parler d'elle comme du corps du christ alors que son histoire comporte tant de fautes ?" <sup>87</sup> J.L. Chrétien répond en ces termes : " Cette communauté ne se fonde pas elle-même, ne se constitue pas elle-même par elle-même, elle est fondée par Dieu dont l'élection précède toute initiative : elle n'est qu'auditrice et servante, sa parole est toujours en réponse et jamais n'est première. On croit l'Eglise, avec confiance, parce qu'elle enseigne, mais on ne croit pas *en* l'Eglise, comme on croit *en* Dieu : elle n'est pas objet de culte, elle est celle qui accomplit le culte (...) Par là, elle se distingue radicalement des conceptions du "corps social" où celui-ci finit par se diviniser lui-même en contemplant dans des miroirs idéologiques sa face de Moloch." <sup>88</sup> Aussi ne convient-il pas de juger la légitimité, ni l'authenticité de la foi, à l'aune de la vie de cette institution historique et temporelle qu'est l'Eglise ; cette précaution s'impose d'autant plus que le rapport à Dieu, qui est tout de même l'essentiel pour le croyant, n'est nullement réductible (ni reconductible) à l'Eglise institutionnelle. Comme l'explique encore J.L. Chrétien, " Enfin et surtout, cette pensée refuse tout aussi bien l'individualisme abstrait et inhumain que la fusion et la confusion , qui ne le sont pas moins, des personnes en une totalité collective. Je ne suis jamais seul devant Dieu, je n'engage par ma vie jamais seulement moi-même, je suis toujours un membre, répondant des

autres et dont les autres répondent, dans une communauté de souffrance et de joie, car il y aurait une insurmontable contradiction à ce qu'une religion de l'amour s'accomplît dans une intimité où il n'y aurait personne d'autre que moi. Même la solitude n'est pas solitaire. Mais l'être en communauté, l'appartenance au corps mystique comme membre me renvoie à ma vocation unique et insubstituable, à ce que moi seul ai dans ce corps à faire, à la fin de ma création même, car Dieu s'adresse à chacun en tant qu'il est lui-même, pour qu'il le devienne. Etre membre n'est pas se sacrifier, avec résignation ou avec ivresse, à l'impersonnel et à la neutralité d'un idéal ou d'une cause, c'est au contraire s'accomplir comme personne avec d'autres personnes et pour d'autres personnes." <sup>89</sup> Il n'est pas sûr, en effet, que la critique psychanalytique du sentiment religieux puisse porter à plein sur cette conception de la relation à Dieu et à l'autre personne ; on peut même aller plus loin, et , quelles que soient les critiques susceptibles de viser l'Eglise comme institution, cette dernière peut encore être considérée de manière affirmative comme puissance d'appel . C'est ce que veut montrer en tout cas J.L. Chrétien, lorsqu'il écrit : " *Ekklesia* en grec est à la racine de *kalein* , appeler, et de *klèsis* , l'appel. Dans la langue profane antique, il désigne l'assemblée du peuple, qui a été convoquée, par opposition à une réunion accidentelle. L'Eglise est donc d'abord le rassemblement de ceux qui ont reçu une convocation ou un appel venant de Dieu, l'assemblée de ceux qui ont été appelés ou qui ont répondu à cet appel en venant (car tous ont été appelés). Mais ce sens "passif" se double d'un sens "actif" : entendre l'appel en vérité, c'est lui répondre, on ne l'entend qu'en lui répondant, et lui répondre, c'est aussi en témoigner et le transmettre, c'est appeler à son tour. Aussi l'Eglise n'est appelée qu'en appelant elle-même, comme elle ne peut appeler que pour autant qu'elle le soit elle-même : toute déficience à appeler est surdité à l'appel reçu. Elle est *convocata* et *convocans* , appelée et appelante, rassemblée et rassemblante." <sup>90</sup> La psychanalyse peut-elle prétendre rendre compte de la valeur et de la signification d'un tel "appel" , sur la base d'une "déconstruction" métapsychologique ? La question doit rester posée.

A cet égard, c'est sans doute sur la signification de l'acte de croire qu'il conviendrait de revenir ultimement. La foi religieuse ne se réduit peut-être pas à une conduite de fuite et d'évitement par rapport à un principe de réalité que l'individu n'aurait pas la force d'affronter. Le sens dernier de la foi peut être ailleurs. Au plan de la croyance, note ainsi P. Ricoeur, "la croyance religieuse consiste dans un acte d'accueil à l'égard des prophètes qui ont annoncé la bonne nouvelle du symbole christique. Croire, c'est d'abord croire en la parole de ces autres qui témoignent en faveur de la puissance de régénération du symbole christique. Ce n'est pas d'abord adhérer à des contenus dogmatiques, qui restent seconds, mais faire confiance à la puissance bénéfique exercée par le symbole christique. Ici, croire en ... signifie plus que croire que ..." <sup>91</sup> P. Ricoeur estime qu'il est possible de

proposer une appréhension positive du phénomène nucléaire de la croyance, par-delà les querelles des théologiens, et tout contenu théorique dogmatique. De même, concernant le statut de l'Eglise : "Que l'*Ecclesia* , que l'Eglise, ne soit pas une communauté politique centrée sur le phénomène central, la domination, et dotée du pouvoir de contraindre, c'est là le point le plus délicat de la problématique religieuse." <sup>92</sup> La "finalité du religieux" pourrait révéler ainsi, au prix d'une tout autre approche que la démystification psychanalytique, sa vérité propre, que P. Ricoeur, s'inspirant de la démarche kantienne, définit en ces termes : " le religieux a pour fonction la délivrance du fond de bonté des liens qui le tiennent captif. C'est à cette délivrance que veulent concourir le symbole, la croyance et la communauté ecclésiale." En d'autres termes, " la problématique religieuse peut se résumer dans la capacité extraordinaire de rendre l'homme ordinaire capable de faire le bien." <sup>93</sup> Mais précisément, comment s'assurer que la religion remplit ce rôle, et non pas le contraire ? Autrement dit, comment répondre à l'objection faisant ressortir la menace d'intolérance et de violence contenues dans la croyance religieuse ?

P. Ricoeur en convient volontiers : "Le témoignage de l'histoire est assurément accablant : persécutions, inquisitions, guerres de religion, contraintes sur les âmes et parfois sur les corps, intrusion indiscreète dans la sphère de la décision morale, privée ou publique. Le réquisitoire est incontestable. La question est alors de savoir si le religieux en tant que tel comporte l'occasion ou, pire, la tentation d'une violence spécifique qui mériterait qu'on parle de violence du religieux. C'est de violence symbolique que je veux parler à la source de la violence physique." <sup>94</sup> Cette violence première, qui s'exprime par exemple dans les pratiques de sacrifice à l'origine de toutes les grandes religions, et dont Ricoeur reprend l'analyse à l'aide des thèses de la rivalité mimétique et du bouc émissaire proposées par René Girard, semble inexpugnable, en tant que fait anthropologique premier qui s'exprime, par exemple, à travers la pluralité et la rivalité des religions : "la fragmentation radicale - radicale comme on a dit du mal qu'il est radical, mais pas originel - , c'est là le donné même de l'histoire. Girard dirait : le fait anthropologique premier. Le religieux n'existe jamais que dans des religions. Et les religions, sous l'emprise du mal radical dont nul ne connaît l'origine, sont les unes par rapport aux autres dans un rapport de rivalité mimétique ayant pour objet la source de vie indivise dans son jet, divisée dans ses réceptacles." <sup>95</sup> La pluralité compétitive des religions se pervertit bientôt en violence effective. Chacun prétend capter à son avantage, et pour elle seule, la source de vie dont chaque religion se veut l'expression ; c'est là que s'origine le risque de la violence : "Ici commence une opération de captation qui demande que soit renforcée la résistance des parois de l'espace d'accueil, comme pour compenser la sorte de menace que constitue la puissance du flux. Ici commence la violence : on voudra clôturer sur les côtés, faute de pouvoir obturer vers le haut. Cette dialectique du trop-plein et de la

finitude de l'espace d'accueil est vécue principalement à l'échelle communautaire (...) en coordonnant les trois moments du symbole fondateur, de l'adhésion de croyance et de la médiation communautaire." <sup>96</sup> Notons que l'on retrouve ici, sous la plume de P. Ricoeur décrivant la stratégie défensive de la religion, les déterminations mises au jour plus haut, par R. Kaës dans son analyse de l'idéologie. Ainsi, les techniques d'intégration ou d'exclusion sont rigoureusement identiques : " La communauté, précise Ricoeur, ne pouvant tout contenir s'emploiera à exclure : pire, elle forcera d'entrer, selon un mot malheureux de saint Augustin, que Pierre Bayle au XVII<sup>ème</sup> siècle devait s'employer à réfuter. Exclusion, inclusion forcée, c'est la même chose. Renforcer les murailles, cela veut dire contenir par force ceux de l'intérieur, mais aussi expulser ceux qu'on ne peut contenir. Les figures de la rivalité mimétique, à propos de l'objet inappropriable qu'est le fond sans fond, la source inépuisable, ces figures sont innombrables." <sup>97</sup> Comment faire face à ce danger constitutif de la problématique religieuse ?

P. Ricoeur montre que seule la voie de la tolérance peut constituer une réponse appropriée au phénomène de la violence dans le champ religieux ; non pas une tolérance minimale (tolérance de degré zéro), mais une tolérance de degré supérieur, qui s'énonce en ces termes : "Au creux même de ma propre conviction, de ma propre confession, je reconnais qu'il y a un fond que je ne maîtrise pas. Je discerne dans le fond de mon adhésion une source d'inspiration qui, par son exigence de pensée, sa force de mobilisation pratique, sa générosité émotionnelle, excède ma capacité d'accueil et de compréhension." <sup>98</sup> Mais comment se tenir sur cette "ligne de crête", où ma conviction est ancrée dans son sol, tout en restant ouverte latéralement sur les autres croyances, les autres convictions ? N'est-ce pas là se donner le problème comme résolu ? La question, nous semble-t-il, soit rester ouverte. Par précaution, du moins, l'interprétation psychanalytique du phénomène religieux, dans la mesure même où elle en pointe les dangers potentiels, nous paraît salutaire.

Philippe Fontaine

## **TABLE DES MATIERES**

### **Introduction :**

- La psychanalyse, en tant que critique des illusions de la conscience, ne peut faire l'économie d'une réflexion sur le sens de la croyance religieuse - La contestation psychanalytique du privilège de la conscience comme source constituante de tout sens - La mise au jour, par la psychanalyse, de la pulsionnalité fondamentale de l'homme - L'homme, être de désir - Le désir comme pouvoir de susciter des illusions - La religion comme phénomène illusoire.

p. 1 à 3.

### **La religion comme illusion :**

- La science comme seule véritable connaissance, exclut le désir - parmi les trois autres grandes manifestations de la pensée (art, religion, philosophie), c'est la religion qui est la plus dangereuse pour la vérité - La religion correspond à la période de l'enfance de l'humanité.

p. 3 à 6.

### **Les fonctions de l'illusion religieuse :**

- La triple fonction de la religion : satisfaction de la curiosité humaine, consolation dans les épreuves, formulation de règles de conduite - La distinction illusion/erreur.

p. 6 à 8.

### **La religion en tant que système d'identifications :**

- La religion, comme système d'explication totale du monde, se prête à un processus d'identification - Identification et appartenance institutionnelle inscrivent le sujet dans une institution hiérarchisée où il trouve sa place - Fonction d'arrimage imaginaire et de défense contre le doute - Positivité partielle de l'imaginaire comme registre "normal" du fonctionnement psychique - Mais aussi ambiguïté fondamentale de ce même registre de l'imaginaire, qui se prête également à une dialectique fermée de la fixation à soi - Dérivation de la religion de désirs archaïques .

p. 8 à 10.

**La religion comme réactivation de l'instance paternelle : "je ne saurais trouver un autre besoin d'origine infantile aussi fort que celui de protection par le père" :**



- Dieu le "Père" n'est autre que la réactivation du père réel de l'enfance - Les rôles respectifs du père et de la mère pendant l'enfance - La religion est issue de la prématuration infantile, synonyme de détresse et de sentiment d'impuissance - La religion offre à l'adulte ce que l'instance paternelle offre à l'enfant : protection, consolation, et préceptes moraux - La religion comme système d'assistance contre les difficultés de l'existence.

p. 11 à 17.

#### **La relation à l'*imago* de la mère archaïque :**

- La religion comme survivance de la relation à l'*imago* de la Mère archaïque - La croyance religieuse exprime le désir de communion avec la Mère archaïque - L'ambivalence et les dangers du fantasme de relation fusionnelle avec la Mère - Le fantasme de l'Enfant Merveilleux - La lecture lacanienne : le sujet se découvre comme désir de l'Autre - Le sujet humain ne peut advenir qu'à l'intérieur d'un champ symbolique.

p. 17 à 21.

#### **La dimension idéologique du phénomène religieux :**

- L'interprétation psychanalytique du phénomène idéologique - Son application à la religion considérée comme idéologie, en tant que croyance collective - La dynamique de groupe - Le régime de l'identification projective favorise l'effet d'externalisation à perte des formations endopsychiques - Le rapport d'allégeance à l'idéal et la lutte contre les dangers de la fragmentation - Les procédures d'inclusion et d'exclusion comme moyen de maintenir l'isomorphie psycho-groupale - L'idéologie comme principe d'*assignation*, et principe d'énonciation - L'idéologie religieuse comme frein au développement de l'intelligence critique.

p. 21 à 26.

#### **Valeurs et limites de l'interprétation psychanalytique du phénomène religieux :**

- La positivité relative de la religion dans l'évolution de la civilisation humaine - La religion comme névrose obsessionnelle de l'humanité - La reconnaissance freudienne d'une certaine fonction affective de la religion - Les limites de l'interprétation freudienne : les arguments de l'herméneutique avec P. Ricoeur - La possibilité d'un dépassement, par la religion, de son propre archaïsme - dénonciation des présupposés freudiens dans les hypothèses concernant l'origine du phénomène religieux - P. Ricoeur veut poser la question des sources non régressives, non archaïsantes de la religion - La nécessaire différenciation entre la question de la foi religieuse, et celle de l'histoire de l'Eglise en tant qu'institution - L'analyse du "corps mystique" chez J.L. Chrétien et de l'Eglise comme puissance d'"appel" - La voie de la tolérance de degré supérieur comme réponse

au mal radical de la rivalité mimétique (R. Girard) et de la pluralité des religions, chez P. Ricoeur.  
p. 26 à 37.

**Table des matières : p. 38-39.**

---

<sup>1</sup> Freud, *Malaise dans la civilisation*, tr. fr. Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1971, p. 15-16.

<sup>2</sup> Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, 18.

<sup>3</sup> P. Ricoeur, "La question du sujet : le défi de la sémiologie", in : *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 234.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 234.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 234.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 234-235.

<sup>7</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion*, tr. fr. M. Bonaparte, Paris, PUF, 1971, p. 44-45.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 230.

<sup>9</sup> A cette question, Freud répond par la négative : "A mon avis, la psychanalyse n'est pas capable de se forger une représentation particulière de l'univers. Elle n'en a nul besoin, car, étant une partie de la science, elle peut se rallier à la conception scientifique." Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, septième conférence, tr. fr. A. Berman, Paris, Gallimard, "Idées", 1936, p. 240.

<sup>10</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 209.

<sup>11</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 210.

<sup>12</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 211-212. L'essentiel du reproche adressé par Freud à la philosophie tient en cela : "Au point de vue de la méthode, la philosophie s'égare en surestimant la valeur cognitive de nos opérations logiques et en admettant la réalité d'autres sources de la connaissance, telle que, par exemple, l'intuition. Assez souvent, l'on approuve la boutade du poète (Henri Heine) qui a dit en parlant du philosophe : " Avec ses bonnets de nuit et des lambeaux de sa robe de chambre, il bouche les trous de l'édifice universel." Mais la philosophie n'exerce aucune influence sur la masse et n'intéresse qu'un nombre infime de personnes, même parmi celles qui forment le petit clan des intellectuels. Pour les autres, elle reste lettre morte." Ibid. op. cit., p. 212.

<sup>13</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 212.

<sup>14</sup> Que Freud soit un rationaliste impénitent, considérant que la science est la seule instance rationnelle susceptible d'assurer le progrès des connaissances, le texte suivant permettra de s'en convaincre : " Puisse un jour l'intellect - l'esprit scientifique, la raison - accéder à la dictature dans la vie psychique des humains ! Tel est notre vœu le plus ardent. La raison - sa nature même nous en est garante - ne négligera pas de donner aux sentiments humains et à tout ce qu'ils déterminent la place qui leur est due. Cependant, obligés de se soumettre au joug de la raison, les hommes reconnaîtront qu'elle constitue le plus puissant des liens, celui dont on sera en droit d'attendre d'autres conciliations encore. Toute ce qui s'oppose, comme le fait l'interdiction religieuse de penser, à ce développement est un péril pour l'avenir de l'humanité." Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 226-227.

<sup>15</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 221-222.

<sup>16</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 212-213.

<sup>17</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 213.

<sup>18</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 214.

<sup>19</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 44.

<sup>20</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 45. Freud ajoute un peu plus loin : " Nous le répéterons : les doctrines religieuses sont toutes des illusions, on ne peut les prouver, et personne ne peut être contraint à les tenir pour vraies, à y croire. Quelques-unes d'entre elles sont si invraisemblables, tellement en contradiction avec ce que nous avons appris, avec tant de peine, sur la réalité de l'univers, que l'on peut les comparer - en tenant compte comme il convient des différences psychologiques - aux idées délirantes. De la valeur réelle

de la plupart d'entre elles il est impossible de juger. On ne peut pas plus les réfuter que les prouver." Ibid. op. cit., p. 45.

<sup>21</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques de la religion" , in : *Initiation à la pratique de la théologie* , tome I, Paris, Cerf, 1982, p. 494.

<sup>22</sup> Y. Lebeaux, "les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 494.

<sup>23</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 495.

<sup>24</sup> Y. Lebeaux, "Les critique psychanalytiques...", op. cit., p. 495.

<sup>25</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytique ...", op. cit., p. 496.

<sup>26</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 43.

<sup>27</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 44.

<sup>28</sup> Freud, *Malaise dans la civilisation* , op. cit., p. 16.

<sup>29</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 214.

<sup>30</sup> Freud, *Totem et tabou* , tr; fr. S. Jankélévitch, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1966, p. 169.

<sup>31</sup> Freud, *Totem et tabou* , op. cit., p. 169. On voit ici que Freud ne saurait être accusé de dogmatisme dans son approche du phénomène religieux, et qu'il laisse la porte ouverte à d'autres interprétations de l'idée de Dieu et de la relation de l'homme à la divinité. La lecture psychanalytique de la foi religieuse, proposée par Freud, se présente ainsi elle-même comme partielle, choisissant son angle d'attaque de la question, et ne prétendant nullement à l'exhaustivité. Il reste cependant que Freud, au-delà de cette précaution oratoire, ne transigera jamais sur la réalité des phénomènes inconscients qu'il estime avoir mis au jour au titre de motifs profonds de ce qu'il appelle l'"illusion religieuse". La psychanalyse n'est qu'une perspective possible, parmi d'autres, sur le phénomène religieux, mais, sur son propre terrain, elle se veut irréfutable.

<sup>32</sup> Freud, *Moïse et le monothéisme* , 1939, tr. fr. A. Berman, Paris, Gallimard, "Idées", 1948, p. 179.

<sup>33</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion* , op. cit., p. 33.

<sup>34</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 215.

<sup>35</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 216.

<sup>36</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 215.

<sup>37</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 497-498.

<sup>38</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 498.

<sup>39</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion* , op. cit., p. 24.

<sup>40</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion* , op. cit., p. 25.

<sup>41</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion* , op. cit., p. 31 : "Je croirai plutôt que l'homme, quand il personnifie les forces de la nature, suit une fois de plus un modèle infantile."

<sup>42</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion* , op. cit., p. 26.

<sup>43</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion* , op. cit., p. 27.

<sup>44</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 215-216.

<sup>45</sup> Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 216.

<sup>46</sup> Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* , tr. fr. M. Bonaparte, Paris, Gallimard, "Idées", 1977, p. 124-125.

<sup>47</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 498.

<sup>48</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 498-499.

<sup>49</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 499.

<sup>50</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 499-500.

<sup>51</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 502.

<sup>52</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 502-503.

<sup>53</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 503.

<sup>54</sup> Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 504.

- 
- 55 Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 504.
- 56 Y. Lebeaux, "Les critiques psychanalytiques ...", op. cit., p. 504.
- 57 R. Kaës, *L'idéologie. Etudes psychanalytiques*, Paris, Dunod, 1980, p. 225.
- 58 Comme on le sait, Freud se livre à une analyse comparative de ces deux "foules conventionnelles" que sont l'Eglise et l'armée, pour en marquer l'essentielle similitude, du moins au regard des phénomènes psychiques inconscients qui y sont à l'oeuvre : "L'Eglise et l'armée sont des foules conventionnelles, c'est-à-dire des foules dont la cohésion est maintenue par une contrainte extérieure qui s'oppose en même temps aux modifications de leur structure. En général, on fait partie d'une foule de ce genre, sans avoir été consulté au préalable si on le désire ou non ; on n'est pas libre d'y entrer ou d'en sortir à son gré, et les tentatives d'évasion sont sévèrement punies ou subordonnées à certaines conditions rigoureusement déterminées." Freud, *Essais de psychanalyse*, deuxième partie : "Psychologie collective et analyse du moi", 5, Paris, Payot, p. 113.
- 59 R. Kaës, *L'idéologie*, op. cit., p. 225-226.
- 60 R. Kaës, *L'idéologie*, op. cit., p. 228-229.
- 61 R. Kaës, *L'idéologie*, op. cit., p. 227. R. Kaës précise un peu plus loin : " L'exclusion entraîne un effet dynamisant sur le groupe et sur ses membres, elle restructure et réaffermit les formations psychiques groupales engagées dans le processus groupal." Ibid. p. 229.
- 62 R. Kaës, *L'idéologie*, op. cit., p. 231.
- 63 R. Kaës, *L'idéologie*, op. cit., p. 232.
- 64 R. Kaës, *L'idéologie*, op. cit., p. 233.
- 65 R. Kaës, *L'idéologie*, op. cit., p. 233. R. Kaës montre que l'objet idéologique " a été institué, dans le mouvement du déni réifiant, du clivage et de l'idéalisation, comme recours ultime contre la menace d'anéantissement." Ibid. p. 233.
- 66 Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 67.
- 67 Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit. 67-68.
- 68 Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 60.
- 69 Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 60-61.
- 70 Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 61.
- 71 Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 61. Comme chacun peut en juger de lui-même aujourd'hui, il semble que le vieux Freud se soit laissé aller, sur ce point précis, à prendre ses rêves pour une réalité. Le moins que l'on puisse dire, en effet, est que rien ne semble indiquer, à l'heure actuelle, d'un point de vue géopolitique, les prémises d'un quelconque déclin de la religion à l'échelle de la planète. Le progrès de la science n'est peut-être pas corrélé de manière mécanique, comme Freud voulait le penser, avec le recul concomitant et corrélatif du pouvoir de séduction des idées religieuses.
- 72 Freud, *Nouvelles conférences ...*, op. cit., p. 221.
- 73 Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 53. Freud ajoute aussitôt : "je poursuivrai mon plaidoyer : la religion a évidemment rendu de grands services à la civilisation, elle a largement contribué à dompter les instincts asociaux, mais elle n'a pas pu aller assez loin dans ce sens." Ibid. p. 53. Sans nier toute utilité de la religion, on le voit, Freud lui reproche plutôt de ne pas avoir pu aller au bout de sa tâche : " Pendant des milliers d'années, elle a gouverné les sociétés humaines ; elle a eu le temps de montrer ce qu'elle était capable d'accomplir. Si elle avait réussi à rendre heureux la majorité des hommes, à les consoler, à les réconcilier avec la vie, à en faire des soutiens de la culture, il ne viendrait à l'idée de personne d'aspirer à un changement dans l'état actuel des choses." Ibid. p. 53.
- 74 P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 512.
- 75 P. Ricoeur, *De l'interprétation ...*, op. cit., p. 512-513.
- 76 P. Ricoeur, *De l'interprétation ...*, op. cit., p. 513.
- 77 P. Ricoeur, *De l'interprétation ...*, op. cit., p. 513.
- 78 P. Ricoeur, *De l'interprétation ...*, op. cit., p. 514.
- 79 P. Ricoeur, *De l'interprétation ...*, op. cit., p. 514.
- 80 P. Ricoeur, *De l'interprétation ...*, op. cit., p. 515.

- 
- 81 P. Ricoeur, *De l'interprétation...*, op. cit., p. 516.
- 82 P. Ricoeur, *De l'interprétation ...*, op. cit., p. 516.
- 83 P. Ricoeur, *De l'interprétation ...*, op. cit., p. 517.
- 84 P. Ricoeur, *De l'interprétation ...*, op. cit., p. 518.
- 85 P. Ricoeur, *De l'interprétation....*, op. cit., p. 518. Comme l'explique plus loin P. Ricoeur : " L'ethnologie, la mythologie comparée, l'exégèse biblique le confirment : chaque mythe est la réinterprétation d'un récit antérieur ; ces interprétations d'interprétation peuvent donc très bien opérer sur des fantasmes assignables à des âges et à des stades différents de la libido : mais l'important est moins cette "matière impressionnelle" que le mouvement de l'interprétation inclus dans la promotion de sens, et qui en constitue la novation intentionnelle." Ibid. p. 519.
- 86 P. Ricoeur, *De l'interprétation ...*, op. cit., p. 529.
- 87 J.L. Chrétien, "Le corps mystique dans la théologie catholique", in : *Le corps*, vol. coll. sous la dir. de J.C. Goddard et M. Labrune, coll. "L'Intégrale", Paris, Vrin, 1992, p. 203.
- 88 J.L. Chrétien, "Le corps mystique dans la théologie catholique", op. cit., p. 106.
- 89 J.L. Chrétien, "Le corps mystique dans la théologie catholique", op. cit., p. 106.
- 90 J.L. Chrétien, "Le corps mystique dans la théologie catholique", op. cit., p. 96.
- 91 P. Ricoeur, "La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux", in : Université de tous les savoirs , sous la direction d'Yves Michaud ; *La Philosophie et l'Ethique* , vol. 11, Paris, O. Jacob, 2002, p. 210-211.
- 92 P. Ricoeur, "La croyance religieuse", op. cit., p. 211.
- 93 P. Ricoeur, "La croyance religieuse", op. cit., p. 211.
- 94 P. Ricoeur, "La croyance religieuse", op. cit., p. 213.
- 95 P. Ricoeur, "La croyance religieuse", op. cit., p. 218.
- 96 P. Ricoeur, "La croyance religieuse", op. cit., p. 218.
- 97 P. Ricoeur, "la croyance religieuse", op. cit., p. 218-219. P. Ricoeur trouve le thème du "fond sans fond", du *Grund* qui est *Abgrund* , du fondamental qui est abîme, dans la philosophie de la religion de Schelling : "Et alors, je me dis ceci : ce Fond insondable, n'est-ce pas la source même de vie que tous reçoivent, mais que nul ne peut enclorre ?" Ibid. p. 217.
- 98 P. Ricoeur, "La croyance religieuse", op. cit., p. 223-224.