

TROIS COMPOSANTES DE L'APPROCHE
PSYCHANALYTIQUE DE LA RELIGION PAR FREUD

Depuis le début de l'entreprise psychanalytique, Freud a visiblement la conviction intime que dans le religieux (ses représentations, ses structures, sa dynamique, sa puissance d'attraction sur le psychisme) s'exprime sur la scène extérieure ce qui habite l'être humain sans qu'il le perçoive distinctement, mais qu'en tant que créateur de la psychanalyse il peut rapporter à son véritable lieu : l'inconscient¹. Nous pensons donc que le maintien constant d'une attitude critique de Freud envers la religion ne tient pas seulement à son athéisme. D'une part, comme l'affirme Vergote, « religion et psychanalyse prétendent toutes deux dire quelque chose d'essentiel concernant l'homme ; et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle on verra Freud et Lacan prêter tant d'attention à la religion, – défi, mais aussi source d'inspiration pour la pensée qui cherche à maîtriser l'énigme de l'existence² ». D'autre part nous estimons que l'attitude de Freud est commandée par deux intérêts : celui d'illustrer la puissance de la psychanalyse en montrant dans la religion l'une des manifestations les plus universelles de la vie psychique inconsciente, qui est précisément l'objet de la psychanalyse³ ; et celui de transférer sur la reconnaissance de cet objet les ressources psychiques mobilisées par la croyance religieuse⁴. Ces ressources ne sont pas minces : la religion possède

1. Dans le même sens, voir DE MIJOLLA-MELLOR (Sophie), *Le Besoin de croire* (2004), p. 90.

2. « Psychanalyse et religion » (1993), p. 319.

3. Cette affirmation est assez proche de celle de Vergote, d'après laquelle Freud, avec son projet « d'expliquer la religion », pensait « obtenir un bénéfice de poids, – à savoir parvenir à révéler ce qu'était l'homme "originaire", et aussi à démontrer (pour confirmer son hypothèse d'une hérédité des premières stratifications psychiques) l'universalité et la permanence, au sein de l'humanité, du complexe d'Œdipe hérité des premiers hommes » (*ibid.*, p. 317).

4. Voir DE MIJOLLA-MELLOR (Sophie), *Le Besoin de croire* (2004), p. 85 (cité *supra* p. 386). Voir également *ibid.* : « Si Freud s'intéresse tant à la religion, ce n'est pas parce qu'il ambitionne d'en créer une autre à la manière d'Auguste Comte, mais c'est parce qu'il sait que la force de la religion est l'indice qu'elle correspond à un *besoin*. L'avenir de la psychanalyse est donc en jeu dans celui de la religion. » Dans le même sens voir VERMOREL (Henri), dans SÉDAT (J.) *et al.*,

une « essence grandiose¹ » ; à la différence de la philosophie elle est « une puissance énorme qui dispose des plus fortes émotions des hommes ». C'est pourquoi si trois puissances, l'art, la philosophie et la religion, peuvent s'opposer à la science et donc à la psychanalyse, « seule la religion est l'ennemi sérieux² ». Le conflit est d'autant plus radical qu'il s'agit dans les deux cas d'une réalité universelle, qui a trait à l'origine, à la dramatique de l'existence, et qui se dérobe à toute vérification directe.

Cette réalité complexe, Freud l'analyse selon trois approches complémentaires : celle des conditions préalables à l'existence de représentations religieuses ; celle, psycho-structurelle, de la position religieuse dans son origine et en tant qu'adhésion individuelle aux représentations religieuses collectives ; celle, psycho-évolutionniste, de la genèse et de l'évolution de ces représentations. En ordonnant ces trois approches selon la phase du développement libidinal et l'analogie avec la pathologie auxquelles elles se réfèrent, nous obtenons une série qui va du plus archaïque et du plus pathologique au plus évolué et au moins pathologique³. En parlant d'approche « psycho-structurelle », nous mettons l'accent sur la structuration psychique de la croyance du

« Freud et le “sentiment océanique” », dans CAZENAVE (Michel) (dir.), *Bible et religion* (2002), p. 117-138, p. 137 : « Ses dernières méditations [de Freud] concernent la place du sacré dans l'âme humaine, comme si la création de la psychanalyse se révélait alors à lui comme une quête du sacré chez l'homme de la modernité, et où il le retrouve dans l'inconscient individuel alors que Dieu a déserté le monde. »

1. FREUD (S.), « Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse », OCF.P, XIX (1932), p. 245.

2. *Ibid.*, p. 244.

3. Dans son organisation détaillée, la typologie que nous proposons nous est propre. Dans ses grandes lignes, elle présente des points communs avec celles de différents auteurs. Voir Vergote, qui distingue chez Freud deux voies d'interprétation de la religion « dont la coordination entre elles n'est pas faite : elle est la production des désirs et l'effet après-coup de la culpabilité » (« La psychanalyse devant la religion » [1980], p. 82). Voir également : RICŒUR (P.), « L'athéisme de la psychanalyse freudienne », *Concilium*, 16 (1966), 73-82, p. 76 s., qui distingue le niveau des analogies, le niveau de la reconstruction des origines, et celui du « fonctionnement actuel du phénomène religieux » (p. 77) ; ASSOUN (P.-L.), *Freud et les sciences sociales* (1993), p. 127-128 ; ANDRÉ (J.), « Préface », dans FREUD (S.), *L'Avenir d'une illusion*, PUF, 1995, p. v-xvi (les deux approches identifiées par ce dernier correspondent à nos deuxième et troisième approches).

sujet à un moment donné, mais aussi dans son évolution. S'agissant de l'évolution non plus individuelle, mais collective, Vergote parle de « théorie psychogénétique de la religion¹ ». Dans la mesure où l'adjectif « psychogénétique » est souvent employé à propos de l'individu, nous lui avons préféré le néologisme « psycho-évolutionniste », qui convient davantage à ce qui concerne l'évolution collective.

Précisons notre typologie des composantes de l'approche freudienne de la religion.

La perception obscure de l'endopsychique, condition de possibilité de la religion.

La première approche concerne la perception obscure de la réalité psychique inconsciente, de ses figures et de ses processus. Elle situe la racine de toute religion dans le processus par lequel l'endopsychique, obscurément perçu, se trouve hypostasié en un monde suprasensible et suprapsychique (les êtres spirituels, Dieu, le paradis : ce que Freud appelle « métaphysique », voir *supra* p. 413 s.). Elle fait de cette projection la condition première de la croyance en l'existence d'un monde surnaturel, base de toutes les religions. Elle lui attribue un rôle essentiel dans l'animisme, et plus largement dans la vision mythologique du monde, qui se rencontre jusque dans les grandes religions. Sous ce premier aspect, on peut la qualifier de psycho-ontologie du métaphysique, lequel peut être reconverti en métapsychologie. Cette approche souligne également le rôle de la perception obscure de l'endopsychique (le règne du Ça) dans la mystique. Elle considère la mystique comme une régression au narcissisme primaire et à la fusion avec le maternel, et pour cette raison l'oppose à la religion, qui relèverait essentiellement du rapport à l'instance paternelle. Elle exploite l'analogie avec la psychose (voir « l'analogie avec la paranoïa »²) et se réfère au plus archaïque : le narcissisme primaire, le Ça et le lien premier à la mère. Elle est

1. VERGOTE (A.), « Psychanalyse et religion » (1993), p. 316, voir p. 317.

2. FREUD (S.), « Zur Psychopathologie des Alltagslebens : über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum », *GW*, IV (1901), p. 287 s. (cité *supra* p. 413).

présente dans la lettre à Fliess du 12 décembre 1897, *La Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), *Totem et tabou* (1912-1913), et la note de 1938 sur la mystique.

L'approche psycho-structurelle.

L'approche psycho-structurelle de la religion concerne la position religieuse, dans son origine et en tant qu'adhésion individuelle aux représentations religieuses collectives. Elle voit dans la détresse infantile (*Hilflosigkeit*, « désaide ») la source fondamentale de cette adhésion. Elle rapporte également la puissance d'attraction de la religion à la profondeur et à l'intensité des désirs inconscients qu'elle mobilise en présentant au sujet des représentations exaltées de ses imagos parentales, principalement paternelle. Elle souligne le bénéfice psychologique de l'illusion religieuse, qui, par le renouvellement régressif des figures parentales, rend supportable la détresse éprouvée face aux dangers de la vie et aux insatisfactions imposées par la culture. Elle montre enfin que la structure névrotique collective de la religion peut favoriser la résolution des conflits et contribue à dispenser de la névrose individuelle¹, notamment parce qu'elle offre une voie commode de sublimation (voir *supra* p. 216 s.). En cela, elle exploite l'analogie avec la névrose et se réfère à la problématique œdipienne. Mais elle semble dominée par l'analogie avec la psychose (l'idée délirante et le « délire de masse »²) et la référence aux puissances protectrices de la petite enfance : la mère, mais surtout le père. Jacques André la caractérise ainsi, en soulignant l'analogie avec la psychose :

1. Voir « L'avenir d'une illusion », OCF.P, XVIII (1927), p. 171 et 185 (citée *supra* p. 403). Selon cette approche, « la religion se trouve questionnée en son "gain psychologique", non plus simplement en son origine, mais en sa signification actuelle et en quelque sorte structurelle » (ASSOUN [P.-L.], *Freud et les sciences sociales* [1993], p. 128). Elle s'intéresse à « la possibilité renouvelée pour chacun de solliciter la symbolisation religieuse contre l'attaque de l'angoisse » (ANDRÉ [J.], « Préface », dans FREUD [S.], *L'Avenir d'une illusion* [1995], p. VIII).

2. FREUD (S.), « Le malaise dans la culture », OCF.P, XVIII (1930), p. 268 (cité *supra* p. 367). Voir ID., « L'avenir d'une illusion », OCF.P, XVIII (1927), p. 172 (cité *supra* p. 400), et p. 184 s.

« Ajoutant » l'état de détresse infantile au complexe paternel, *L'Avenir d'une illusion* opère un mouvement régressif d'une problématique œdipienne vers un mode d'organisation plus élémentaire, où la relation à la mère, aux « parents » – même si elle n'est que rapidement évoquée –, et la question du narcissisme viennent en avant. [...] Bien peu de chose, dans ce dernier cas [où la religion « garantit la vie éternelle »], distingue l'illusion de l'hallucination : la religiosité tend à restaurer, sur un mode hallucinatoire, le narcissisme illimité corrélatif du sentiment d'impuissance de l'enfant¹.

On rencontre cette approche psycho-structurelle dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), *L'Avenir d'une illusion* (1927), *Le Malaise dans la culture* (1930), et la *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse* (1932). Elle suppose l'approche psycho-évolutionniste, dans la mesure où les représentations religieuses collectives sur lesquelles porte l'illusion sont le résultat d'une très longue évolution. Comme le dit Vergote, aux yeux de Freud « la religion du père résulte d'un processus anthropologique évolutif complexe dans la civilisation. Et une fois que la religion du père est établie, la psychologie est en mesure d'expliquer la religion des individus de cette religion comme une illusion du désir² ».

L'approche psycho-évolutionniste.

Dans son approche psycho-évolutionniste des croyances religieuses, Freud cherche à élaborer une psychogenèse des religions (totémisme, polythéisme, monothéisme hébraïque, christianisme), et cela en dépit des limites qu'il assigne lui-même à une telle entreprise³. Il s'agit de ramener le foisonnement religieux à l'arborescence issue de sa racine endopsychique, selon un processus

1. ANDRÉ (J.), « Préface », dans FREUD (S.), *L'Avenir d'une illusion* (1995), p. X.

2. VERGOTE (A.), « A Key Conflict Questioning Religion and its Psychology », dans ALETTI (Mario) et ROSSI (Germano) (éd.), *L'Illusione religiosa: rive e derive*, Turin, Centro Scientifico Editore, 2001, p. 281-288, p. 285.

3. Voir les affirmations de *Totem et tabou* citées *supra* p. 388 (« toutes les autres origines et significations de Dieu, sur lesquelles la psychanalyse ne peut jeter aucune lumière » ; « on n'a pas à craindre [que la psychanalyse] soit jamais tentée de faire dériver d'une origine unique quelque chose d'aussi compliqué que la religion »).

d'interaction diachronique entre les psychologies individuelle et collective, régi par la problématique œdipienne. Dans deux lettres et un écrit antérieurs à 1911, la sublimation se voit attribuer un certain rôle dans la genèse des représentations des dieux ou de Dieu à partir de représentations touchant à la sexualité et au complexe parental¹. Cette approche psycho-évolutionniste est dominée par la référence au complexe d'Œdipe, la culpabilité pour le meurtre du père et l'exaltation de la figure paternelle, et par l'analogie avec la névrose. Elle est représentée principalement dans *Totem et tabou* (1912-1913), *Vue d'ensemble des névroses de transfert* (1915) et *L'Homme Moïse et la Religion monothéiste* (1939).

LES LIMITES QUE FREUD ASSIGNE À SA DÉMARCHE

Rappel de ces limites.

La pensée de Freud au sujet de la religion nous est donc apparue beaucoup plus complexe que ne le laissait supposer la caractérisation des religions comme un « délire de masse »². « En France, écrit H. Vermorel, on a trop souvent présenté un Freud monolithique, rationaliste exclusif et positiviste³. » Certes, le propre du rationalisme positiviste, dont Freud se réclame ouvertement, est de viser la « "réduction" d'un phénomène apparemment irrationnel à une rationalité cachée, c'est-à-dire à des mécanismes dans lesquels la raison peut se reconnaître⁴ ». Mais à qui prend en compte l'ensemble des travaux de Freud, ce réductionnisme n'apparaît pas aussi assuré que dans les formules : « Dieu n'est au fond rien d'autre qu'un père exalté » ou « notre

1. Lettre à W. Fliess du 4 juillet 1901 ; lettre à J. J. Putnam du 10 mars 1910 ; « Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci », OCF.P, X (1910), p. 122 (voir *supra* p. 218).

2. « Le malaise dans la culture », OCF.P, XVIII (1930), p. 268 (cité *supra*).

3. VERMOREL (Henri), dans SÉDAT (J.) *et al.*, « Freud et le "sentiment océanique" », dans CAZENAVE (Michel) (dir.), *Bible et religion* (2002), p. 117-138, p. 119 (p. 120 l'auteur déplore qu'on « néglige complètement » l'identité juive de Freud « [talmudique et spinozienne], et son identification profonde à Goethe et aux romantiques allemands »).

4. LADRIÈRE (Jean), *L'Articulation du sens*, t. III (2004), p. 180.