

Extrait de Jean-Baptiste Lecuit, *L'Anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*, Collection « Cogitatio Fidei », Éditions du Cerf, 2007

L'ÉPREUVE DE LA FOI EN PSYCHANALYSE

Athéisme des psychanalystes ?

« Vous qui entrez, laissez toute espérance » : ces paroles que Dante voit gravées au seuil de l'enfer, s'adresseraient-elles aussi au croyant qui entre en psychanalyse, ou qui en reconnaît la validité : « laisse toute espérance de rencontrer Dieu : hors de ton psychisme et de ses désirs, il n'est que néant » ? De fait, bien des analystes – la grande majorité sans doute, mais comment l'évaluer ? – considèrent la persistance de la foi d'un analysant comme un indice d'une avancée insuffisante du travail psychanalytique, le sujet n'ayant pas encore reconnu le caractère infantile de sa croyance en Dieu. Témoin cette personne qui, ayant fait une analyse, dit à une psychanalyste connue qu'elle avait retrouvé la foi, et s'entendit répondre : « il faut refaire une tranche ! » (une nouvelle série de séances d'analyse) ; ou encore cette remarque de B. This à propos de Françoise Dolto, qui ne cachait pas sa foi : Laforgue, l'analyste de Fr. Dolto, « ne confronta pas sa patiente à son désir de Toute-puissance qui devint Parole divine, Symbolique, Sujet, Castration, Principe suprême¹ ».

C'est d'ailleurs simplement sous forme d'interrogation, et dans sa correspondance privée, que Freud atténue sa conviction d'un lien nécessaire entre l'analyse et la perte des croyances religieuses : « on peut se demander si l'analyse en elle-même doit

1. THIS (Bernard), art. « Dolto-Marette, Françoise », *Dict. Int. Psych.* (2002), p. 465-466, p. 465.

nécessairement entraîner l'abandon de la religion¹ ». Freud écrit du reste au pasteur Pfister : « En soi, la psychanalyse n'est pas plus religieuse qu'irreligieuse. C'est un instrument sans parti dont peuvent user religieux et laïques, pourvu que ce soit uniquement au service de la délivrance d'êtres souffrants². »

Les propos suivants, du grand psychanalyste Didier Anzieu, illustrent l'attitude que nous supposons commune à beaucoup d'analystes : un athéisme respectueux des croyances religieuses des analysants, mais convaincu de leur racine, et même de leur nature infantile.

Je crois en l'inexistence de Dieu et en la mortalité autant de l'âme que du corps. Ceci dit, par neutralité analytique, par libéralisme foncier, et aussi parce que je sais quels apports positifs j'ai conservés de l'éducation morale et religieuse que j'ai reçue, je respecte les croyances religieuses, philosophiques, artistiques, politiques, non seulement de mes patients, mais chez toute personne. Il va de soi qu'un psychanalyste ne s'occupe pas de ces questions dans ses cures, et qu'il laisse ses patients libres de conserver leurs croyances ou de les abandonner, s'ils prennent conscience des racines névrotiques de leur attachement à celles-ci. Comme Freud, je suis matérialiste. Comme lui, je considère la religion, l'art, la philosophie comme des illusions, mais des illusions nécessaires³.

Non seulement, comme l'écrit J.-M. Quinodoz, « il est presque de bon ton pour un psychanalyste, si ce n'est d'afficher ouvertement son athéisme comme Freud, du moins de ne pas en

1. FREUD (S.), Lettre à Max Eitingon, 20 juin 1927 (phrase citée dans GAY [Peter], *Un juif sans dieu. Freud, l'athéisme et la naissance de la psychanalyse*, PUF, 1989 [1987], p. 20). Voir aussi « Si quelqu'un s'avisait de juger [...] que l'exercice de l'analyse éloigne obligatoirement de la foi religieuse, on pourrait répliquer que toute autre science ne le fait pas moins » (FREUD [S.], *Correspondance avec le pasteur Pfister* [1966 (1909-1939)], p. 172, lettre du 26 novembre 1927).

2. FREUD (S.), *Correspondance avec le pasteur Pfister* (1966 [1909-1939]), p. 47.

3. ANZIEU (D.), *Une peau pour les pensées*, entretiens avec Gilbert Tarrab, Éd. Apsygée, 1991, p. 54. Ajoutons qu'à notre connaissance, aucun prêtre ou religieux n'a fait partie de la Société psychanalytique de Paris ou de l'Association psychanalytique de France (les deux sociétés françaises reconnues par l'Association psychanalytique internationale), mais que tel ou tel des psychanalystes membres de ces sociétés sont croyants. Les prêtres ou religieux psychanalystes que nous connaissons sont tous membres d'associations plus ou moins « lacaniennes », certains n'adhérant que peu ou pas du tout aux idées de Lacan.

démentir la présomption », mais certains psychanalystes se montrent ouvertement critiques, au nom de leur discipline, envers la croyance religieuse elle-même¹. Un André Green n'hésite pas à comparer les religions révélées aux idéologies politiques :

L'archaïque n'est pas seulement de toujours, il est aussi de partout, masqué sous les apparences de la normalité. Les idéologies politiques le recueillent dans les sociétés des régimes dits forts. Les religions païennes ou révélées lui ont longtemps donné asile. C'est peut-être dans ces dernières qu'il est le plus éloquent².

Ainsi Claude Le Guen écrit-il, dans un numéro de la *Revue française de psychanalyse* consacré aux *Croyances* (1997) :

une théorie ne devient un leurre que si elle est désincarnée et que si, ne s'articulant à aucune pratique, elle ne peut s'intégrer dans une praxis : à ce moment, elle opère comme une croyance qui refuse le doute nécessaire. Mais nous avons là, très exactement, la description d'une religion, puisque celle-ci n'est, finalement, *qu'une théorie sans objet*³.

Quel contraste avec cette appréciation d'A. Vergote, à laquelle nous souscrivons !

1. QUINODOZ (Jean-Michel), *Lire Freud. Découverte chronologique de l'œuvre de Freud*, PUF, 2004, p. 261. L'auteur ajoute : « Parfois, il arrive que des psychanalystes fassent usage d'un argument d'autorité pour juger la foi d'autrui, renonçant à toute prudence devant le mystère de chacun. Je me souviens d'une remarque que fit le psychanalyste René Diatkine, de Paris, à propos d'un moine dominicain au sortir d'une rencontre entre psychanalystes et prêtres catholiques : "Le Père Plé est certainement persuadé qu'il a la foi, mais il ne sait pas que, dans son inconscient, il ne croit pas !" » (*ibid.*).

2. GREEN (A.), *La Folie privée* (1990), p. 252. Le même auteur estime néanmoins, laissant entendre qu'on peut être un vrai analyste en étant croyant : « les savants qui vont à la messe n'en sont pas moins de vrais scientifiques et de vrais croyants. Il y a bien des analystes croyants » (ID., « Le credo du psychanalyste (incroyable mais vrai) », *Nouv. Rev. Psy.*, 18 [1978], 263-272, p. 264).

3. LE GUEN (Claude), « Une pulsion crédule ? », *RFP*, 61/3 (1997) 811-824, p. 817. Voir aussi LAVAL (Guy), « Le travail de dé-croyance » (1997), p. 830 : l'idéalisation de l'objet « donne prévalence à la pulsion de mort, notamment au niveau d'un surmoi "pure culture de pulsion de mort", qui ne fonctionne que dans une étroite bande où se vérifie s'il y a constante glorification de l'objet, afin de punir celui qui ne s'acquitterait pas de ses devoirs envers l'objet. Et j'ajouterai : de ses devoirs envers le seul objet, car le croyant se sent délié de tout devoir envers qui que ce soit d'autre ».

L'analyse des idées religieuses reprises dans le tissu névrotique amène généralement l'analysant à des doutes concernant sa religion, parfois même au rejet de celle-ci, parfois au contraire à son élucidation et à son approfondissement ; de nombreux facteurs – l'éducation qu'il a reçue, le poids d'une religion névrotique, son éthique personnelle, le transfert fait sur l'analyste, quelquefois les interventions non-analytiques de ce dernier – détermineront l'issue de ce débat intérieur¹.

Il va sans dire que la mise à l'épreuve de la foi par la psychanalyse ne dépend pas seulement de l'idiosyncrasie de l'analysant, mais aussi de la façon dont l'analyste gère son propre rapport à la religion, son rapport contre-transférentiel à l'analysant, à ses croyances, et au transfert de celui-ci à son égard, notamment dans ce qu'il sait, devine ou suppose de la position subjective de son analyste en matière de religion. Il est plus que probable que la différence entre les positions de différents psychanalystes évoquées à l'instant se reflète dans leur pratique. Antoine Vergote souligne l'importance, pour l'analyste, de « distinguer ce qui fait objectivement partie de la religion confessée par l'analysant, et ce qui n'en est que l'appropriation pathologique ; s'il ne se croit pas compétent, du fait soit de son ignorance en matière religieuse, soit d'un malaise personnel touchant à ces questions, il ne peut que garder le silence – seul moyen de ne pas alors enfreindre les règles que son éthique lui impose, et de ne pas risquer surtout d'inhiber le progrès de la cure elle-même² ». Ne pouvant fournir de preuve que la qualité d'une psychanalyse n'implique pas nécessairement la disparition de la foi, il nous faudra montrer en quel sens et à quelles conditions la relation à Dieu n'est pas visée par les critiques psychanalytiques les mieux fondées. En rapprochant l'épreuve de la foi en général et l'épreuve de la foi en psychanalyse, et en puisant leur figuration dans l'imaginaire infernal, nous avons voulu souligner le caractère non pas d'abord théorique, mais existentiel, du questionnement, et son enracinement dans des profondeurs auxquelles la conscience n'a pas d'accès direct³.

1. VERGOTE (A.), « Psychanalyse et religion » (1993), p. 328.

2. *Ibid.*

3. Sur le rapport à l'infernal en psychanalyse, voir notamment : « Ces souhaits censurés [incestueux, meurtriers] semblent remonter d'un véritable enfer » (FREUD [S.], *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, OCF.P, XIV [1915-1917], p. 357-358, p. 145-146).

L'enracinement du questionnement théorique dans le questionnement existentiel

Si ce rapport à l'expérience sous-tend l'ensemble de la recherche d'A. Vergote, c'est certainement Maurice Bellet qui en a le plus constamment et le plus explicitement souligné l'importance, ainsi que l'attestent, parmi bien d'autres, les lignes suivantes :

Dans la perspective de l'expérience, la rencontre de la psychanalyse mène à tout autre chose qu'à des confrontations d'idées aboutissant par exemple à une critique intellectuelle des idées de Freud sur la religion. Mais, comme expérience, elle peut conduire à ceci : « Je suis sur un divan. On m'a dit et répété que Dieu est amour. Je l'ai cru, et en parlant de papa et maman, tout à coup je découvre que la formule : "Dieu est amour" voulait dire que ma mère ne voulait pas me laisser vivre. » C'est tout à fait autre chose, une découverte imparable. Je suis délogé de ma position de croyant, de discoureur, de ma position de controversiste. Je m'enfonce dans le tréfonds de l'inconscient¹.

Nous ne saurions trop insister, non seulement sur l'importance de l'expérience analytique et son irréductibilité à la théorie, mais sur le risque permanent de méprise que fait courir une information psychanalytique coupée de cette expérience. « Rien d'autre, rappelle Bellet, ne peut tenir lieu d'être justement en ce lieu [...]. Et rien ne peut être, en fin de compte, plus éloigné de l'analyse qu'une certaine "culture psychanalytique" ; on croit savoir, mais ce "savoir" conceptuel fait écran à la connaissance effective, qu'on ne saurait atteindre en faisant l'économie de l'analyse². » Notre réflexion entend garder un contact permanent avec l'expérience du rapport vécu entre foi et psychanalyse. Nous y relions deux élaborations de ce rapport : celle d'A. Vergote, à laquelle il a consacré une bonne part d'une œuvre longue et abondante, et la nôtre, qui vise à en montrer la portée en anthropologie théologique. Ce type de position permet d'identifier plus facilement deux écueils et de les éviter : celui de l'ignorance ou de la caricature de la réalité vécue de la foi, celui de l'ignorance de la puissance de l'infantile en tout homme. Les risques qui lui sont inhérents, de concordisme, de rationalisation ou d'idéalisation ne

1. BELLET (Maurice), *Un trajet vers l'essentiel*, entretien avec Guy Coq et Antoine Duprez, Éd. du Seuil, 2004, p. 102.

2. BELLET (Maurice), *Foi et psychanalyse*, DDB, 1973, p. 14.

peuvent être écartés *a priori*. C'est vraisemblablement avec la question du rapport entre Dieu et le désir que ces risques sont les plus grands, surtout si, comme c'est le cas avec Vergote et nous-même, celui qui mène la réflexion a choisi un genre de vie et un type d'investissement intellectuel dont le sens est massivement dépendant de la vérité de la foi. Comment ne pas entendre ici cette adresse de Freud aux défenseurs de la religion : « Il vous faut défendre l'illusion religieuse de toutes vos forces. Si elle est dévalorisée – et en vérité, elle est suffisamment menacée –, votre monde s'effondre, il ne vous reste plus qu'à désespérer de tout, de la culture et de l'avenir de l'humanité¹ » ? Le simple fait d'être prêtre ou religieux, qui plus est théologien, est de nature à renforcer le soupçon de rigidité défensive que plus d'un analyste ou analysant fait peser *a priori* sur l'attitude croyante. Les réflexions qui suivent entendent traverser ces risques et affronter ce soupçon, en permettant de penser le conflit entre *la croyance au Dieu du désir*, qui tombe sous le coup de la critique psychanalytique, et *le désir du Dieu de la foi*.

Pour donner quelque idée de ce vers quoi nous nous orientons, sans trop anticiper sur nos conclusions, nous oserons une paraphrase d'un verset évangélique : qui veut sauver sa foi la perdra... (dans la mesure où elle fonctionne avant tout comme protection contre l'angoisse ou servante du narcissisme, la croyance religieuse, si elle peut résister quelque temps aux épreuves de la vie, ne résiste pas à l'épreuve psychanalytique),... qui perdra sa foi à cause de moi, la gardera (dans la mesure où elle est accueil de la personne du Christ comme témoin authentique, la foi mûrit dans les épreuves, y compris dans celle de la psychanalyse, qui lui est même profitable)². Freud lui-même laisse entendre cette dernière possibilité lorsqu'il écrit : « Si l'on peut tirer de l'application de la méthode psychanalytique un argument nouveau contre la teneur en vérité de la religion, *tant pis* [en français dans le texte] pour la religion, mais *les défenseurs de la religion auront le même droit à se servir de la psychanalyse pour apprécier pleinement la significativité affective de la doctrine religieuse*³. »

1. FREUD (S.), « L'avenir d'une illusion », OCF.P, XVIII (1927), p. 195.

2. « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi la trouvera » (Mt 16, 25).

3. FREUD (S.), « L'avenir d'une illusion », OCF.P, XVIII (1927), p. 177-178 (nous soulignons).

CHAPITRE X

LA CRITIQUE FREUDIENNE DE LA RELIGION

Précisons la teneur de la critique adressée par Freud à la croyance en Dieu, sans préjuger pour le moment de la différence entre croyance et foi, la plupart du temps non prise en compte par les psychanalystes. Après quoi nous en présenterons et évaluerons la critique faite par Vergote, préalable nécessaire à la proposition d'une théologie de la relation à Dieu qui prenne sérieusement en compte la critique psychanalytique.

LA DIMENSION PSYCHANALYTIQUE DE L'ATHÉISME DE FREUD

Les antécédents et l'originalité de l'athéisme de Freud.

Freud est fondamentalement athée : « pourquoi, écrit-il au pasteur Pfister, la psychanalyse n'a-t-elle pas été créée par l'un de tous ces hommes pieux, pourquoi a-t-on attendu que ce fût un juif tout à fait athée¹ ? » Son athéisme est bien antérieur à son auto-analyse et à l'invention de la psychanalyse. Il a traversé victorieusement l'épreuve de la tentation déiste suscitée par l'influence du philosophe Franz Brentano en 1875². Il se

1. FREUD (S.), *Correspondance avec le pasteur Pfister* (1966 [1909-1939]), p. 104.

2. Voir GAY (Peter), *Un juif sans dieu* (1989 [1987]), p. 44.

recommande de grands auteurs : à ce sujet, écrit Freud, « je n'ai rien dit que d'autres hommes plus autorisés n'aient dit avant moi de façon plus complète, plus vigoureuse et plus impressionnante. Les noms de ces hommes sont connus ; je ne les citerai pas, ne voulant pas donner l'impression de vouloir me ranger parmi eux¹ ». Il s'agit de Voltaire, Diderot et Darwin², de Feuerbach, ainsi que nous le verrons, de Marx et Nietzsche très vraisemblablement, et, en ce qui concerne la critique de l'illusion religieuse, de Spinoza³.

La contribution personnelle de Freud à la promotion de l'athéisme ne porte pas tant sur les arguments que sur leurs fondements : « Je n'ai fait – c'est la seule nouveauté de ma présentation – qu'ajouter quelque fondement psychologique à la critique de mes grands devanciers⁴. » La nature même de l'approche psychanalytique l'avertit de l'illusion qu'il y aurait à vouloir convaincre les croyants par le seul exercice de la raison. C'est pourquoi, dans une phrase qui laisse paraître son propre désir de promouvoir l'athéisme comme seule attitude rationnelle, il ajoute à propos de son apport personnel : « Cet ajout précisément aura-t-il l'effet de contrainte qui a fait défaut aux efforts antérieurs, c'est ce à quoi on ne peut guère s'attendre⁵. »

L'athéisme de Freud est positiviste – « le travail scientifique est pour nous la seule voie qui puisse mener à la connaissance de

1. FREUD (S.), « L'avenir d'une illusion », OCF.P, XVIII (1927), p. 176.

2. Voir GAY (Peter), *Un juif sans dieu* (1989 [1987]), p. 47 s.

3. En ce qui concerne Spinoza, voir VERMOREL (Henri et Madeleine), « De *L'Avenir d'une illusion* au *Malaise dans la culture* », *RFP*, 57/4 (1993), 1095-1111, p. 1097 s. Au sujet de Feuerbach, voir BINSWANGER (Ludwig), *Souvenirs sur Sigmund Freud*, Gallimard, 1970, p. 340 (« Dans mes jeunes années, il est vrai, j'ai lu David Friedrich Strauss et Feuerbach avec zèle et plaisir »), cité dans ASSOUN (P.-L.), *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, 1995, p. 15. Assoun précise (*ibid.*) : « il est établi que ces deux auteurs ont constitué l'un des thèmes de ces exercices trimestriels de "lectures d'auteurs philosophiques", lors des séminaires de Brentano [Note 2: Cf. Maria Dorer, *Historische Grundlagen der Psychoanalyse*, 1932, p. 114]. Bien que Freud, par une dénégation significative, refuse d'admettre que leur influence ait été durable, ce fait permet d'inscrire *L'Avenir d'une illusion* dans la filière idéologique qui s'ouvre dans les années 1840 en Allemagne avec *La Vie de Jésus* de Strauss et *L'Essence du christianisme* de Feuerbach. Là encore, Brentano fut un conducteur de l'influx philosophique en Freud. »

4. FREUD (S.), « L'avenir d'une illusion », OCF.P, XVIII (1927), p. 176.

5. *Ibid.*

la réalité extérieure à nous¹ » –, mais s'accompagne d'un intérêt soutenu pour la religion. Dans une lettre à Lou Andreas-Salomé, il déclare que le problème de la vérité historique contenue dans la religion l'a « poursuivi toute [s]a vie », et que sa conclusion en faveur d'une telle vérité historique est une « inestimable intuition », qui l'a « fasciné »². Si l'hostilité domine, elle n'est pas sans ambivalence : quelque chose comme de l'attire ou de la proximité affleure de temps à autre. C'est ainsi que la foi lui apparaît comme un « phénomène émotionnel, tout à fait énigmatique³ », que, dans une lettre à son ami Wilhelm Fliess, il s'identifie au Christ souffrant : « Nul ne peut alléger mon fardeau [Freud se remet d'un épisode dépressif], c'est ma croix, il faut que je la porte, et Dieu sait que mon dos s'en est bien courbé⁴. » Dans son *Freud lecteur de la Bible*, Théo Pfrimmer a montré que la correspondance entre Freud et Binswanger « révèle une identification au Christ dans la radicalité de son appel à le suivre⁵ ». Virtuellement, Freud s'identifie aussi aux prophètes d'Israël dans leur combat pour le Dieu des Pères lorsqu'il s'exclame :

1. *Ibid.*, p. 172-173. Voir par exemple ASSOUN (P.-L.), *Psychanalyse* (1997), p. 571, et DE MIJOLLA-MELLOR (Sophie), *Le Besoin de croire* (2004), p. vii. Nous entendons le positivisme selon la définition qu'en donne J. Ladrière : « Il y a un rationalisme qui est celui du positivisme, selon lequel le rationnel est défini comme le domaine de ce qui est accessible à la méthode scientifique, entendue de façon très stricte, selon le modèle des sciences de la nature » (LADRIÈRE [Jean], *L'Articulation du sens*, t. III : *Sens et vérité en théologie*, Éd. du Cerf, 2004, p. 181).

2. Lettre à Lou Andreas-Salomé (6 janvier 1935), citée dans JONES (Ernest), *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, t. III : *Les Dernières Années (1919-1939)*, Paris, PUF, 1969, p. 222.

3. *L'Homme Moïse et la Religion monothéiste* (1986 [1939]), p. 218.

4. Lettre à Wilhelm Fliess (23 mars 1900), dans *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, 1969 (1956), p. 280. « Curieuse identification pour un juif au Christ supplicié... », remarque D. Anzieu (dans *L'Auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse* [1998], p. 445). Ajoutons ce trait savoureux : « je n'ai aucune crainte du Bon Dieu. S'il arrivait que nous nous rencontrions un jour, j'aurais plus de reproches à lui faire qu'il n'aurait de choses à critiquer en moi. Je lui demanderais pourquoi il ne m'a pas doté de meilleures facultés intellectuelles » (FREUD [S.], Lettre à James J. Putnam (8 juillet 1915), dans *Correspondance [1873-1939]* [1979], p. 332). Nous ne savons comment interpréter cette autre affirmation : « Comme les chercheurs qui sont convaincus de l'existence d'un Être suprême nous paraissent dignes d'envie, à nous, hommes de peu de foi ! » (*L'Homme Moïse et la Religion monothéiste* [1986 (1939)], p. 224).

5. PFRIMMER (Théo), *Freud lecteur de la Bible*, PUF, 1982, p. 132, voir p. 296.

On voudrait se mêler aux rangs des croyants pour adresser aux philosophes, qui croient sauver le Dieu de la religion en le remplaçant par un principe impersonnel abstrait jusqu'à être fantomatique, cette exhortation : Tu n'invoqueras pas en vain le nom du Seigneur¹ !

Il n'est pas nécessaire de détailler ici les intérêts affectifs et préjugés intellectuels qui sous-tendent l'ambivalence de Freud à l'égard de la religion². Ils s'enracinent très vraisemblablement dans ses propres conflits psychiques, comme il le suggère en 1911 lorsqu'il écrit à Jones, au sujet de son engagement dans l'étude de « la psychologie de la foi et des attaches religieuses » : « c'est un ordre que je reçois de mes connexions inconscientes³ ». Le psychiatre et psychanalyste américain Gregory Zilboorg a mis en avant le traumatisme causé par la séparation brutale de Freud, dans sa troisième année, d'avec sa « Nannie », bonne d'enfants catholique dont l'influence l'avait amené à s'amuser « à prêcher et à décrire les faits et gestes de Dieu⁴ ». Il estime que « l'existence chez Freud d'une tension affective profondément établie – sinon un réel problème – en relation avec ce sujet [de Dieu et de la religion] ne fait aucun doute⁵ ». Didier Anzieu rapporte

1. FREUD (S.), « Le malaise dans la culture », OCF.P, XVIII (1930), p. 260.

2. À ce sujet voir notamment la trentaine de pages que le jésuite psychanalyste W. W. Meissner a consacrées à « Freud's religion » (notamment à ses tendances superstitieuses et à son rapport ambivalent au judaïsme) : MEISSNER (W. W.), *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1984 (auquel A. Vergote renvoie en *Sublimation*, p. 202, n. 1).

3. FREUD (S.), Lettre à Ernest Jones (9 août 1911), citée dans JONES (E.), *La Vie et l'Œuvre de Sigmund Freud*, t. II : *Les Années de maturité (1901-1919)*, Paris, PUF, 1961, p. 373.

4. ANZIEU (D.), *L'Auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse* (1998), p. 513.

5. Une des manifestations qu'il en discerne est une erreur de citation : « Citant Shakespeare (*Henri IV*, I^{re} partie, acte V), Freud fait cette citation : “*Thou owest Nature a death*” [tu dois une mort à la nature], alors que le vrai texte porte : “*Thou owest God a death*”. [Dans sa lettre à Fliess du 6 février 1899] Selon toute évidence, Freud non seulement refoula le mot *God*, mais il le refoula si bien qu'il ne lui vint pas à l'idée qu'il pouvait être négligent, et il ne prit pas la peine de vérifier la citation [...]. C'est très révélateur en tant que ceci insinue, ne serait-ce que légèrement et vaguement, que Freud lui-même, tout à fait sans s'en apercevoir, éprouvait le besoin de substituer à cette personne (Dieu) “un principe impersonnel, nuageux et abstrait”. [...] c'est précisément à cette substitution qu'il en avait » dans le texte du « Malaise dans la culture » cité *supra* p. 380, n. 1 (ZILBOORG [Gregory], « L'amour et Dieu chez Freud », *Supplément de la Vie spirituelle*, 24 [1953], 5-30, p. 25-26).

que « les références chrétiennes assez nombreuses dans les textes de Freud ont conduit P. C. Vitz (1988) à l'hypothèse d'un "inconscient chrétien" chez Freud. Nannie aurait fait baptiser le petit Sigismund¹ ». S'ils suffisent à le disqualifier aux yeux de certains, les préjugés de Freud nous inspirent quant à nous une sympathie qui n'est peut-être pas sans rapport avec la familiarité avec l'athéisme que nous évoquions tout à l'heure, et nous invitent à nous concentrer sur ce que son apport a de plus original, c'est-à-dire de plus spécifiquement psychanalytique. Une brève présentation de l'influence de Feuerbach nous aidera à mieux cerner la singularité de cette approche.

Ludwig Feuerbach : « de tous les philosophes celui que je révère et admire le plus », dit Freud vers l'âge de dix-neuf ans². Il a pu lire dans *L'Essence du christianisme* que la religion est non seulement infantile³, mais contraire aux exigences de la raison⁴. Elle est motivée par le besoin de répondre à l'impuissance et au manque par le secours et la complétude attendus de Dieu, qui « a pour origine le sentiment d'un manque⁵ ». Dieu n'est qu'une création de l'esprit humain, qui attribue à cet être

1. ANZIEU (D.), *L'Auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse* (1998), p. 166 (voir VITZ [P. C.], *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, New York-Londres, Guilford Press, 1988).

2. FREUD (S.), Lettre du 7 mars 1875, dans *Lettres de jeunesse*, Gallimard, 1989 (1969a [1972-1974], p. 138), citée dans ASSOUN (P.-L.), *Psychanalyse* (1997), p. 571. Au sujet de l'influence de Feuerbach sur Freud, P.-L. ASSOUN, *ibid.*, p. 570 s.

3. « La religion est l'essence infantile de l'humanité » ; « La croyance à la révélation est croyance puérile et n'est respectable qu'aussi longtemps qu'elle est puérile » (FEUERBACH [L.], *L'Essence du christianisme* [1973], p. 131 et 357 respectivement).

4. « Ainsi dans la religion l'homme nie sa raison : par lui-même il ne sait rien de Dieu, ses pensées ne sont que mondaines, terrestres ; il peut croire seulement ce que Dieu lui révèle » (FEUERBACH [L.], *L'Essence du christianisme* [1973], p. 145, voir p. 363).

5. Feuerbach précise : « ce dont l'homme constate, l'absence – que ce soit une constatation déterminée donc consciente, ou inconsciente – cela est Dieu » (*ibid.*, p. 199). « Dieu est son autre Je, son autre moitié perdue ; en Dieu il se complète ; en Dieu il est pour la première fois homme accompli ; Dieu est un besoin ; il lui manque quelque chose, sans qu'il sache ce qui lui manque ; Dieu est ce quelque chose indispensable qui lui manque ; Dieu appartient à son essence » (*ibid.*, p. 342). « [...] la révélation a précisément pour but d'effectuer par le secours divin ce que l'homme ne peut atteindre par lui-même » (*ibid.*, p. 357).

parfait ce à quoi il renonce pour lui-même : sa raison, sa personnalité, sa bonté, etc. Il s'agit donc d'une véritable aliénation (plutôt que d'une projection¹) de sa propre essence : « L'homme affirme en Dieu ce qu'il nie en lui-même », sans se rendre compte que ce qu'il affirme de Dieu, « il l'affirme en vérité de lui-même »². Cela se produit inconsciemment : « La caractéristique de la religion est la vision immédiate, involontaire et inconsciente [*unbewußte*] de l'essence humaine comme d'un être autre », l'être de Dieu³. En préférant ainsi la représentation à la réalité, la religion est une illusion⁴, qui étouffe en l'homme « tant la force de la vie réelle que le sens de la vérité et de la vertu », et qu'il s'agit pour cette raison de détruire⁵.

Tous ces éléments de la critique de la religion par Feuerbach se retrouvent *grosso modo* chez Freud, hormis la compréhension de la production de l'idée de Dieu comme aliénation de l'essence humaine. Quant au caractère inconscient de cette production, s'il ne relève évidemment pas d'une métapsychologie, même simplement ébauchée, il possède néanmoins une véritable dimension psychologique : c'est bien le *sentiment* d'un manque qui est à l'origine de Dieu. « Le sentiment est ta puissance la plus intime et en même temps indépendante, séparée de toi, il est *en toi, au-dessus de toi* : Il est ta propre essence qui te saisit *comme un autre être, en tant qu'un autre être*, bref il est ton Dieu⁶. » C'est pourquoi Vergote, citant cette dernière phrase, a pu écrire que chez Feuerbach « les objections contre le théisme ne sont, certes, pas encore élaborées en des concepts et en des lois psychologiques systématiques ; cependant l'optique est essentiellement psychologique⁷ ». Feuerbach qualifie d'ailleurs la religion de « rêve de

1. « [...] la religion nous aliène [*entfremdet*] notre propre essence [et] nous détourne d'elle [...] » (*ibid.*, p. 389). Les mots projection (*Projektion*) et projeter (*projizieren*) sont absents de *L'Essence du christianisme* (vérification faite sur le fichier informatique du texte allemand).

2. *Ibid.*, p. 144 et 147 respectivement.

3. *Ibid.*, p. 363. Voir aussi *ibid.*, p. 145 et 250 : « *Inconscient et sans volonté [ohne Wissen und Willen], l'homme commence par créer Dieu à son image, puis consciemment et volontairement ce même Dieu crée à nouveau l'homme à son image.* »

4. *Ibid.*, p. 108.

5. *Ibid.*, p. 430.

6. *Ibid.*, p. 127.

7. « *Interprétations psychologiques du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain* » (1967), p. 448, voir p. 451.

l'esprit humain¹», et n'hésite pas à dire que la théologie relève de la pathologie psychique². On peut ajouter que dans son ouvrage plus tardif consacré à *La Théogonie d'après les sources de l'Antiquité classique, hébraïque et chrétienne*, que Freud a certainement lu, c'est dans le désir qu'il situe l'origine des dieux : « Le désir de l'homme est le père des dieux [...]. Les dieux sont les représentants de l'amour-propre humain et accomplissent ses désirs³. »

L'apport de Freud ne consiste donc pas, comme on pourrait le croire à première vue, dans l'idée que la religion est infantile, inconsciemment motivée par le besoin, et qu'elle est une illusion, qui sacrifie la raison aux intérêts psychiques, mais dans l'approche métapsychologique de cet infantile, de cet inconscient et de ces motivations psychiques. Sa nouveauté concerne principalement la nature de l'inconscient et sa fonction dans la structure psychique (topique), l'existence d'un infantile refoulé et toujours agissant, en lien avec les figures parentales intériorisées (dynamique), la dimension libidinale du rapport à Dieu et son enracinement dans la sexualité infantile (économique). Freud ne fait-il que fournir les bases psychologiques des arguments de ses devanciers, comme il le dit avec une modestie peut-être en partie rhétorique ? À s'en tenir à une approche intellectuelle de ses écrits, on pourrait le penser.

1. FEUERBACH (L.), *L'Essence du christianisme* (1973), p. 108.

2. « [...] la théologie ne sera traitée ni comme *pragmatologie* mystique (ainsi que le fait la mythologie chrétienne), ni comme *ontologie* (ainsi que le fait la philosophie spéculative de la religion), mais en tant que *pathologie* psychique » (*ibid.*, Préface de la 1^{re} éd. [1841], p. 92).

3. « *Der Wunsch des Menschen ist der Vater der Götter [...]. Die Götter sind die Stellvertreter der menschlichen Selbstliebe und erfüllen deren Wünsche* » (FEUERBACH [L.], *Theogonie : nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*, dans *Gesammelte Werke*, t. 7, Berlin, Akademie-Verlag, 1969 [1857] [notre traduction], p. 14) ; voir p. 28 (« En chaque désir se trouve un dieu, mais aussi dans ou derrière chaque Dieu un désir ») et p. 33 (« Le désir est l'apparition originelle des dieux. Là où des désirs surgissent, et même apparaissent, là surgissent les dieux »). Dans son étude sur les lectures de Freud, Peter Brückner a conclu qu'il connaissait la *Theogonie* et *L'Essence du christianisme* (*Sigmund Freuds Privatlektüre*, Cologne, Verlag Neue Kritik, 1975, d'après RODRIGUÉ [Emilio], *Freud. Le siècle de la psychanalyse*, t. I, Payot, 2000, p. 96).

La puissance critique de la psychanalyse au cœur même du processus analytique.

Mais la puissance critique de la psychanalyse se manifeste principalement dans le processus psychanalytique lui-même, lorsque, comme le dit Maurice Bellet, « je suis délogé de ma position de croyant, de discoureur, de ma position de controversiste », et que je « m'enfonce dans le tréfonds de l'inconscient¹ ». Par ce discours en « je », au nom de tous ceux qui ont vécu un quelque chose de cette aventure, Bellet dit bien le caractère éminemment subjectif de l'expérience, et invite le lecteur à quitter un point de vue purement objectivant. Avec ce même souci, nous pourrions le prolonger ainsi : je découvre alors que règnent en moi des personnages, des puissances, des affects, des fantasmes, des mondes, des obscurités, des conditionnements, auprès desquels les réalités de la foi font pâle figure. Je reconnais, j'expérimente combien les désirs infantiles de toute-puissance alimentent ce qui leur est apparemment le plus étranger : l'oubli de soi, l'effort d'humilité, l'application à aimer. Il ne s'agit plus de la non-évidence de Dieu par rapport à l'évidence du monde sensible ou des hésitations de la foi en contraste avec les certitudes rationnelles, mais du dévoilement d'un non-évident beaucoup plus intime, de la manifestation de sa formidable puissance productrice. Les « choses cachées depuis la fondation du monde » (Mt 13, 35) ne sont-elles pas surtout cet autre monde inconnu, enfoui en soi depuis les origines individuelles ? Le sens du mystère était-il autre chose que ce que Freud appelait « la perception obscure² » de la réalité psychique inconsciente ? Le sentiment que le dévoilement n'est que partiel et indirect n'est d'ailleurs pas fait pour me rassurer : il se pourrait que les puissances occultes soient encore plus profondément à l'œuvre que je n'ai été amené à le reconnaître. Cette crise est renforcée par la perception nouvelle, chez d'autres croyants, du caractère infantile, névrotique, défensif de leur manière de vivre la foi, de donner des arguments en sa faveur, d'écarter ce qui pourrait la contredire ou l'obliger à se transformer. En un mot : par l'expérience effective d'un aveuglement qui s'ignore. Même si j'avais déjà cessé d'étayer ma

1. BELLET (Maurice), *Un trajet vers l'essentiel* (2004), p. 102.

2. Voir *infra*, p. 411.

conviction de l'existence de Dieu sur des arguments de bon sens ou métaphysiques, je suis amené à reconnaître qu'à mon insu, un certain nombre de mes attitudes croyantes obéissaient à un schéma du type : j'ai fait, ou j'espère faire, telle expérience de foi (sentiment de la présence de Dieu, lumière après le doute, libération intérieure, exaucement d'une prière, bouleversement d'un témoignage), et cela n'a de sens que si Dieu existe (cela prouve bien qu'« il y a un bon Dieu »). Et je découvre à présent que lesdites expériences obéissaient à de puissants intérêts affectifs, et que je n'ai plus besoin de l'hypothèse d'un Dieu pour en rendre compte¹. Dieu m'apparaît vain, et je suis encore heureux s'il ne cachait pas, sous l'apparence qui me séduisait, l'odieuse figure d'un monstre d'égoïsme et de domination. Comment, dans ce naufrage, savoir si le mouvement par lequel je nie la justesse de ces représentations de Dieu pour viser un autre qui m'échappe de plus en plus, est autre chose que la recherche d'une planche de salut ? Les autres croyants, qui pourraient m'en détromper, ne sont-ils pas victimes de l'illusion d'insubmersibilité qui m'habitait avant que je ne fasse connaissance avec la partie cachée de l'iceberg ? Et cela m'a coûté cher d'en arriver là : ce qui en préserve les autres croyants, c'est justement ce prix.

Un certain type de critique argumentative des écrits de Freud sur la religion se tient à l'écart de l'essentiel, que nous évoquons par ce discours en « je » : le *processus* psychique rendu possible par la méthode psychanalytique inventée par Freud. Lorsque ce processus est pris en compte, la critique de la religion acquiert une force et une pertinence qui déborde le cadre théorique dans laquelle on serait tenté de l'enfermer. Si Freud lui-même ne souligne pas explicitement cet aspect des choses, c'est peut-être parce qu'il n'a pas éprouvé en lui-même, n'ayant jamais été croyant, l'attaque de la croyance religieuse par la psychanalyse. Il n'a pu que l'observer chez ses patients².

1. Pas plus que Pierre Simon de Laplace pour rendre compte de la mécanique céleste (à la remarque de Napoléon sur l'absence de Dieu dans son *Exposition du système du monde* [1796], il aurait fait la réponse célèbre : « Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse »).

2. « La psychanalyse [...] nous donne quotidiennement le spectacle de jeunes gens qui perdent la foi religieuse dès que chez eux s'effondre l'autorité du père » (FREUD [S.], « Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci », OCF.P, X [1910], p. 149). À peu près à la même époque, Freud écrivait pourtant : « notre clientèle, quelle que soit son origine raciale, est irrégulière » (*Correspondance*

Mais nous partageons la thèse de Sophie de Mijolla-Mellor, pour qui le conflit entre psychanalyse et religion est à situer, chez Freud lui-même, sur le terrain des forces mêmes et des fantasmes mêmes qui sont à l'œuvre dans la religion vécue : « On peut donc lire la critique de l'illusion religieuse telle qu'elle s'étend sur plusieurs textes, même si elle culmine avec *L'Avenir d'une illusion*, non pas comme un plaidoyer du savoir contre la croyance de manière platement positiviste, mais comme tentative de *dérivation* des intuitions et mouvements psychiques qui s'investissent dans le religieux pour les drainer vers la psychanalyse¹. »

LE DÉPLOIEMENT DE L'APPROCHE FREUDIENNE DE LA RELIGION

Freud n'a donc pas simplement fourni des fondements psychanalytiques aux arguments athées, il a inventé une méthode qui, de fait, attaque les liens entre les représentations religieuses et les mouvements psychiques qui les sous-tendent ou qui s'y rapportent, en mettant progressivement au jour les corrélations secrètes entre l'univers religieux et le monde psychique souterrain. C'est à ce rapport expérimental avec l'acte psychanalytique qu'il faut relier les différentes composantes de la critique psychanalytique de la religion.

Les écrits de Freud dans lesquels il consacre d'importants développements à la religion sont au nombre de quatre, répartis

avec le pasteur Pfister [1966 (1909-1939)], lettre du 9 février 1909, p. 47). On peut faire l'hypothèse que Freud a été confronté, sinon à la tentation de croire, au moins au désir d'immortalité, et qu'il a personnellement expérimenté un quelque chose du désillusionnement psychanalytique de cette tendance spontanée. Cela transparait dans la confidence faite à Fliess en 1897 : « L'immortalité, la récompense, tout l'au-delà, telles sont les conceptions de notre psyché interne... C'est une psycho-mythologie » (lettre à Wilhelm Fliess [12 décembre 1897], dans *La Naissance de la psychanalyse* [1969], p. 210). En disant « notre », Freud ne s'exclut pas des personnes concernées...

1. DE MIJOLLA-MELLOR (Sophie), *Le Besoin de croire* (2004), p. 85 (voir p. 86). Dans le même sens, voir A. Green : « On comprend mieux le combat incessant de Freud contre la religion, car l'idée [selon laquelle la sublimation civilisatrice "témoigne du rôle combiné de la suprématie du principe paternel et du renoncement pulsionnel"] est peu ou prou religieuse » (GREEN [A.], « Œdipe, Freud et nous [1981] », dans *La Déliaison* [1992], p. 72).