

RIC

forme théologique qui, aujourd'hui, a peut-être besoin d'être réapprofondie est celle de l'*histoire du salut*¹⁴.

Car c'est l'homme du temps et de l'espace qui a été racheté par le Christ, le premier-né de la création par qui, pour qui et en qui toutes choses tiennent ensemble. Parce que le Fils de Dieu est entré dans le temps et l'espace humains, qu'il a choisi d'y situer le drame de son Incarnation-Rédemption-Résurrection, l'histoire humaine a été dotée d'une valeur intrinsèque. Il est vrai, certes, que le futur cosmique n'est pas identique à l'eschatologie chrétienne, tout comme notre planète n'est pas le centre cosmique mais bien théologique de l'existence et rendue telle par l'incarnation du Christ. Encore que le déroulement humain de jour en jour, de moment en moment ne puisse plus être considéré comme fortuit ou hors de propos. C'est le choix personnel, créatif et libre de l'homme d'entrer dans le drame de la vie du Christ, telle qu'elle se déroule dans la sienne propre, qui place Dieu dans le temps et apporte une signification éternelle à l'avenir de l'humanité. Ainsi sont évités les excès du « mythe de l'éternel retour », dans lequel le temps ne signifie rien, et ceux du « mythe de l'évolutionnisme » où le temps signifie tout. Par l'histoire du salut, le temporel et l'éternel s'harmonisent dans le Divin.

(Traduit de l'américain par Yvette Rickards.)

Concilium, 16 (1966) 73-82

14. L'application du thème de l'histoire du salut à l'évolutionnisme, à l'historicisme et à l'existentialisme de la pensée contemporaine, est possible grâce au nombre croissant d'ouvrages consacrés à la théologie de l'histoire. Voir particulièrement H. URS VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1955 (édition originale allemande : *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1959); — J. MOUROUX, *Le mystère du temps*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1961; — J. DANIELOU, *Christ and Us* (Le Christ et nous), New York, Sheed and Ward, 1961 et *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1965; — J. CONNOLLY, *Human History and the Word of God* (Histoire humaine et Parole de Dieu), New York, Macmillan, 1965.

L'Athéisme de la psychanalyse freudienne

par PAUL RICŒUR

Paul Ricœur est né le 27 février 1913 à Valence (France). Il fréquenta les universités de Rennes et de Paris et fut promu docteur ès lettres en 1950.

Professeur de philosophie à l'université de Strasbourg de 1948-1957, il enseigne à présent cette discipline à l'Université de Paris (depuis 1957). Sa profonde culture philosophique et ses vastes connaissances de la phénoménologie se font jour dans une œuvre très personnelle, dont nous mentionnons les livres suivants : *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Les éd. du Seuil, 1948; — *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence* (en collaboration avec M. Dufrenne), Les éd. du Seuil, 1947; — *Philosophie de la Volonté*; I : *Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, 1950; II : *Finitude et Culpabilité*, Aubier, 1961; — *Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie* (traduction), Gallimard, 1950; — *Histoire et Vérité*, les éditions du Seuil, 1964; — *De l'Interprétation, Essai sur Freud*, Les éd. du Seuil, 1964.

I. FREUD, UN DES MAÎTRES DU SOUPÇON.

Que Freud soit un des grands athées de la culture contemporaine, cela n'est pas douteux; il suffit de lire *L'avenir d'une illusion*¹, *Malaise dans la civilisation*², *Moïse et le monothéisme*³. Il est plus important de déterminer quelle sorte d'athéisme s'y exprime, et surtout quel est son rapport véritable avec la psychanalyse proprement dite.

En ce qui concerne le premier point, la critique freudienne de la religion n'appartient pas exactement au type positiviste; certes, la religion est aux yeux de Freud une illusion que doit remplacer la science. Mais ce positivisme, Freud l'a en partage avec la plupart des hommes de science de sa génération; il est beaucoup plus intéressant de le rapprocher de la critique de la religion que l'on trouve chez Feuerbach, chez Nietzsche et chez Marx : chez tous ces penseurs, le procès de la religion passe par

1. S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), *Gesammelte Werke*, XIV, 325-380; trad. anglaise : *The Future of an Illusion*, Standard Edition XXI, 5-56; *L'avenir d'une illusion*, Paris, Denoël et Steele, 1932 (trad. française).

2. IDEM, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), G.W. XIV, 421-506; *Civilization and its Discontents*, S.E. XXI, 60-154; *Malaise dans la civilisation*, Paris, Daniël et Steele, 1934.

3. IDEM, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937-39), G.W. XVI, 101-246; S.E. XXIII, 7-137; *Moïse et le Monothéisme*, Paris, Gallimard (Coll. « Les Essais »), 1948.

le détour d'une critique de la culture; tous procèdent à une genèse ou à une généalogie, pour employer le mot nietzschéen, qui consiste à découvrir dans des mouvements *cachés* de la conscience la source d'une « illusion », d'une fonction fabulatrice. C'est à cette critique d'un nouveau genre que ressortit la psychanalyse de la religion : l'illusion qu'elle prétend démasquer ne ressemble ni à l'erreur au sens épistémologique, ni au mensonge conscient et volontaire, au sens moral du mot; c'est une production de sens, dont la clé échappe à celui qui le nourrit et qui requiert une technique spéciale de déchiffrement ou de décryptage; cette *exégèse* de la « conscience fautive » requiert une technique d'interprétation beaucoup plus apparentée à la philologie et à la critique des textes qu'à la physique ou à la biologie. C'est pourquoi l'athéisme qui en dépend n'a pas la même assise que celui du matérialisme scientifique ou du positivisme logique empirique; il s'agit bien plutôt d'une herméneutique réductrice appliquée à des « effets de sens » appartenant au monde de la culture. À cet égard, la psychanalyse freudienne de la religion est beaucoup plus proche de la généalogie de la morale au sens nietzschéen ou même de la théorie des idéologies au sens marxiste, que de la critique de la théologie et de la métaphysique chez Auguste Comte.

La parenté avec Feuerbach, Marx et Nietzsche est même beaucoup plus profonde : chez eux tous, la réduction des illusions est seulement l'envers d'une entreprise positive de libération et, par là même, d'affirmation de l'homme en tant qu'homme; de manière diverse et par des voies en apparence opposées, ces maîtres du soupçon se proposent de porter au jour la puissance de l'homme qui s'était déplacée et perdue dans une transcendance étrangère; qu'il s'agisse du saut marxiste du royaume de la nécessité dans celui de la liberté par le moyen de la compréhension scientifique des lois de l'histoire, qu'il s'agisse de la contemplation du destin et du retour éternel chez Nietzsche, ou du passage du principe de plaisir au principe de réalité chez Freud⁴, le projet est le même : révéler l'homme à lui-même, en tant que puissance d'affirmation et création de sens. Par rapport à ce projet, proche ou lointain, l'interprétation, sous ses traits négatifs, est seulement l'ascèse que doit traverser le désir humain, avant d'être rendu à sa propre grandeur.

C'est par cette visée lointaine, que traversent l'exercice du soupçon et la technique de l'interprétation, que Freud touche profondément l'homme moderne. Ce n'est pas seulement, ni même principalement, une thérapeutique nouvelle qu'il a apportée, mais une interprétation globale des phénomènes de culture et de la religion comme partie de la culture; à travers lui, notre culture procède à son auto-analyse. C'est cet événement énorme qu'il s'agit de comprendre et de juger.

4. IDEM, *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1911), G.W. VIII, 230-238; *Formulations on the two principles of mental functioning*, S.E. XII, 218-226.

II. LÉGITIMITÉ D'UNE PSYCHANALYSE DE LA RELIGION.

Quel est maintenant le rapport de cette critique de la religion avec la psychanalyse proprement dite? On pourrait être tenté de se mettre à l'abri de cette critique en récusant la compétence de la psychanalyse : n'est-elle pas, avant tout, une explication et une thérapeutique valable seulement pour le rêve et la névrose, c'est-à-dire pour la « vie inférieure » de l'homme, pour ses envers et ses dessous? De quel droit la psychanalyse parle-t-elle *aussi* d'art, de morale et de religion? Face à cette objection, il me semble qu'il faut affirmer trois choses avec une égale force :

Premièrement, la compétence de la psychanalyse s'étend à la réalité humaine dans son ensemble; deuxièmement, elle atteint aussi la religion comme phénomène de culture; troisièmement, elle est nécessairement iconoclaste en tant que psychanalyse.

La psychanalyse concerne la réalité humaine dans son ensemble : on se tromperait gravement sur sa signification, si on lui assignait pour domaine et pour objet le désir. Celui-ci est toujours chez Freud dans une relation antagoniste avec d'autres facteurs qui le placent d'emblée dans une situation de culture : qu'est-ce que la « censure » dans la théorie du rêve, sinon un facteur culturel jouant le rôle d'inhibition à l'égard des « plus vieux désirs »? C'est ainsi que le rêve, dans son dynamisme, découvre les mêmes facteurs que l'ethnologie atteint dans la prohibition de l'inceste⁵; le surmoi⁶ représente, à l'intérieur du psychisme individuel, la fonction sociale d'interdiction et de modèle qui rend possible l'éducation du désir; plus précisément, le père⁷, porteur de langage et de culture, est au centre du drame œdipien, dont l'enjeu est précisément l'entrée du désir en régime de culture. Ainsi se dessine un vaste domaine qu'on peut appeler la sémantique du désir; tout d'une certaine façon en relève, dans la mesure où la culture est elle-même une forme complexe de cette sémantique du désir.

On voit alors en quel sens légitime la psychanalyse peut parler, en tant que psychanalyse, de la religion : elle l'atteint comme une des dimensions de la culture⁸. La culture, en effet, considérée en termes économiques, c'est-à-dire du point de vue de son coût affectif en plaisir et en déplaisir, en satisfaction et en privation, se rapporte de façon multiple au désir humain : elle interdit et elle console; elle interdit l'inceste, le

5. C. LEVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949.

6. S. FREUD, *Das Ich und das Es* (1923), G.W. XIII, 237-289; *The Ego and the Id*, S.E. XIX, 12-66; *Le Moi et le Ça*, dans : *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 163-218.

7. Sur l'identification au père, cf. outre l'essai précédent, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), G.W. XIII, chap. VII, 258; S.E. XIX, 30; *Psychologie collective et Analyse du Moi*, dans : *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 184-185.

8. *L'Avenir d'une illusion*, chap. I et II.

cannibalisme et le meurtre : en ce sens, elle exige de l'individu le sacrifice instinctuel; mais en même temps, sa véritable raison d'être est de nous protéger contre la nature; à ce titre, elle se propose de diminuer la charge des sacrifices instinctuels imposés aux hommes, de réconcilier les individus avec ceux des renoncements qui sont inéluctables, de leur offrir des compensations satisfaisantes pour ces sacrifices; c'est en ce sens que la culture est une consolation. Considérée comme grandeur culturelle, la religion est l'instrument suprême de cette ascèse et de cette réconciliation; c'est à ce double titre qu'elle rencontre le désir et la crainte : la crainte de punition et le désir de consolation; son véritable visage est même celui de la consolation; la religion est la suprême réponse que l'homme trouve dans sa culture à la dureté de la vie : impuissance face aux forces écrasantes de la nature, face à la maladie et à la mort; impuissance à maîtriser la relation de l'homme à l'homme, qui reste vouée à la haine et à la guerre; impuissance de l'homme à maîtriser les forces instinctuelles qui le menacent du dedans et à satisfaire à la fois le maître implacable qui prend la figure du Surmoi : à la dureté de la vie répond la consolation de la religion.

Mais si la psychanalyse rencontre la religion comme facteur culturel, son attitude est nécessairement iconoclaste, indépendamment de la foi ou de la non-foi du psychanalyste. La psychanalyse ne parle pas de Dieu, mais du dieu des hommes; pour elle, la religion c'est l'illusion qui appartient à la stratégie du désir. La psychanalyse est bien armée pour aborder les phénomènes culturels dans leur ensemble et le phénomène religieux en particulier sous l'angle de la sémantique du désir : elle dispose d'un modèle initial dont elle cherche les analogues dans les autres registres de l'existence humaine. Ce modèle, c'est le rêve, ou plus exactement le couple rêve-symptôme; il présente sous sa forme la plus élémentaire le processus du « remplissement de vœu » (*Wunscherfüllung*)⁹; ce processus concerne tous les phénomènes de culture en tant qu'on peut les considérer comme les extensions analogiques de l'accomplissement déguisé de désirs refoulés, sur le mode de la réalisation substituée.

III. LES GRANDS THÈMES DE LA CRITIQUE FREUDIENNE DE LA RELIGION.

Entrons dans le détail de cette critique, afin d'en saisir les points d'insertion dans la pratique et dans la théorie psychanalytique.

On peut discerner plusieurs couches dans l'interprétation : à un premier niveau, la critique repose sur un certain nombre d'analogies plus ou moins étroites avec des phénomènes relevant de la clinique psychanalytique; à

9. S. FREUD, *Die Traumdeutung* (1899), G.W. II/III, 541-555; *The Interpretation of the Dreams*, S.E. V, 536-549; *La Science des Rêves*, Paris, Club Français du Livre, 291-299.

un second niveau, la critique recourt à une genèse de caractère historico-culturel et à une reconstruction des origines de l'humanité; à un troisième niveau, celui du fonctionnement actuel du phénomène religieux, on tente d'établir le bilan économique de l'ensemble de ces phénomènes qui ont été considérés tour à tour au plan individuel et au plan collectif.

La première attaque de Freud se lit dans un essai de 1907 intitulé *Actes obsédants et exercices religieux*¹⁰; la pratique religieuse, et plus précisément l'observance d'un rituel, est comparée terme à terme avec le cérémonial névrotique; même souci de part et d'autre de respecter le détail du rituel, même attention à n'en rien omettre, même tendance à compliquer son ordonnance, même tourment de conscience quand quelque fragment a été omis, enfin, même caractère défensif et protecteur du cérémonial à l'égard d'une menace de punition venue d'ailleurs. Il importe de bien entendre ce parallèle : il ne faut pas oublier que Freud est aussi celui qui a découvert que le cérémonial de l'obsédé a un sens. C'est donc de sens à sens que la comparaison opère. Elle signifie d'abord que l'homme est capable à la fois de religion et de névrose, de telle manière que leur analogie puisse constituer une véritable imitation réciproque : « A la vue de ces similarités et de ces analyses, écrit Freud, on peut se risquer à considérer la névrose obsessionnelle comme la contrepartie d'une religion, à décrire cette névrose comme un système religieux privé et la religion comme une névrose obsessionnelle universelle¹¹. » Comme on le voit, cette formule a plus d'un sens : la religion, c'est ce qui peut se caricaturer en cérémonial névrotique : « La névrose obsessionnelle offre la caricature tragi-comique d'une religion privée¹². » La question reste de savoir si cette caricature réalise l'intention profonde de la religion ou seulement sa dégradation et sa régression, lorsqu'elle commence de perdre le sens de sa propre symbolique. Mais cela, la psychanalyse en tant que telle ne peut le décider.

De l'essai de 1908 à *Moïse et le monothéisme* en 1939, la recherche des analogies se poursuit dans de multiples directions. Ainsi, c'est sur le modèle de la paranoïa que *Totem et tabou*¹³ conçoit la projection de la toute puissance du désir dans les figures divines : cette religion archaïque correspond à l'âge narcissique de la libido; ce problème de la projection est au centre de la théorie freudienne de l'« illusion ». En effet, en même temps que s'intériorisent les idéaux imposés par l'autorité parentale et celles qui lui succèdent, le désir projette dans une région transcendante

10. IDEM, *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907), G.W. VII, 129-139; *Obsessive actions and religious practices*, S.E. IX, 117-127; *Actes obsédants et exercices religieux*, dans : *L'Avenir d'une Illusion*, 157-183.

11. *Ibid.*, G.W. VII, 138-139; S.E. IX, 126-127; tr. fr. 181.

12. *Ibid.*, G.W. VII, 132; S.E. IX, 199; tr. fr. 164.

13. S. FREUD, *Totem und Tabu* (1912), G.W. IX; *Totem and Taboo*, S.E. XIII; *Totem et Tabou*, Paris, Payot.

la source de l'interdiction et, peut-être plus encore, la source de la consolation. Tout s'organise ici autour du noyau paternel, de la nostalgie du père. Le dieu des hommes, idole de son désir, est la figure agrandie d'un père qui menace, qui interdit, qui donne la loi et les noms, qui institue l'ordre des choses et l'ordre des cités, qui compense et console, qui réconcilie l'homme avec la dureté de la vie.

Mais l'interprétation ne peut rester à ce niveau; d'abord parce que l'analogie reste indéterminée et doit selon Freud être tenue pour une identité; or cela, la clinique ne peut le prouver; mais surtout un écart demeure entre le caractère privé de la « religion du névrosé » et le caractère universel de la « névrose de l'homme de la religion »; c'est alors la fonction de la phylogenèse non seulement de consolider l'analogie en identité, mais de rendre compte de cette différence au niveau des contenus manifestes. C'est pourquoi Freud a recouru toute sa vie, de *Totem et tabou* en 1912 à *Moïse et le monothéisme* en 1937-39, à une explication ethnologique dont la tâche est de fournir l'équivalent, à la dimension de l'espèce humaine, du complexe d'Œdipe dont la clinique montrait l'importance dans la mythologie personnelle de ses patients; c'est ainsi que Freud a été amené à reconstituer ce qu'on pourrait appeler un mythe des origines, en prenant appui d'abord sur l'ethnologie de son temps et les travaux classiques au début du siècle sur le totémisme, puis plus tard sur certains travaux consacrés aux origines du monothéisme juif. A ces divers travaux, Freud demande une seule chose : la confirmation plus ou moins probable que l'humanité est passée par un drame originel, plus précisément par un épisode criminel, qui constitue le noyau du complexe d'Œdipe de l'humanité; à l'origine de l'histoire, un père très cruel aurait été tué par ses fils coalisés; de ce pacte entre les frères serait issue l'institution sociale proprement dite; mais le meurtre du père aurait laissé une blessure profonde qui exigeait une réconciliation avec l'image du père offensé; l'obéissance rétrospective à la loi du père serait un des éléments de cette réconciliation, l'autre consistant dans la commémoration du repentir par le moyen du repas totémique, où seraient à la fois répété sous forme déguisée le meurtre du père et instaurée la réconciliation avec son image intériorisée et sublimée¹⁴.

Dans *Moïse et le monothéisme*, Freud est à la recherche d'un autre meurtre, le meurtre du prophète, qui serait aux religions monothéistes ce que le meurtre du père primitif avait été au totémisme. Les prophètes juifs auraient alors été les artisans de la résurgence du dieu mosaïque; sous les traits du dieu éthique aurait resurgi l'événement traumatique lui-même; le retour au dieu mosaïque serait ainsi en même temps le retour du traumatisme refoulé; nous tiendrions ainsi le point où coïncident une résurgence sur le plan des représentations et un retour du refoulé sur

14. *Ibid.*, chap. iv.

le plan émotionnel; le meurtre du Christ serait à son tour un autre renforcement du souvenir des origines; en même temps, Freud reprend son hypothèse ancienne de la révolte des fils : le rédempteur a dû être le principal coupable, le chef de la horde des frères, le même que le héros rebelle de la tragédie grecque : « Avec lui faisait retour le père primordial de la horde primitive, transfiguré, il est vrai, et ayant, en tant que fils, pris la place de son père¹⁵. »

Avec ce concept de « retour du refoulé », nous atteignons le troisième niveau de l'interprétation freudienne : le niveau proprement économique. Dans *L'avenir d'une illusion* et dans *Malaise dans la civilisation*, Freud tente de replacer cette genèse de l'illusion, tant au plan individuel qu'au plan historique, dans le procès de la culture, tel que nous l'avons décrit plus haut : diminuer la charge des sacrifices instinctuels imposés aux hommes; réconcilier les individus avec ceux des renoncements qui sont inéluctables; leur offrir des compensations satisfaisantes pour ces sacrifices; la figure du père, telle qu'elle ressurgit par le mécanisme du retour du refoulé, devient le pivot de la « consolation »; c'est parce qu'il est à jamais faible comme un enfant que l'homme reste en proie à la nostalgie du père. Or si toute détresse est nostalgie du père, toute consolation est réitération du père; l'homme-enfant, face à la nature, se forge des dieux à l'image du père. L'explication génétique est ainsi incorporée à une explication économique : l'analogie établie au plan clinique entre la névrose traumatique que révèle l'histoire du développement de l'enfant et ce que Freud a appelé l'universelle névrose obsessionnelle de l'humanité est transposée sur le plan du bilan économique : traumatisme précoce, défense, latence, explosion de la névrose, retour partiel du refoulé, tout cela constitue l'analogie, non plus seulement descriptive et clinique, mais fonctionnelle et économique. Telle est l'interprétation spécifiquement psychanalytique de la religion : son sens caché est la nostalgie du père¹⁶.

IV. VALEUR ET LIMITES D'UNE PSYCHANALYSE DE LA RELIGION.

Je propose pour finir d'esquisser les grandes lignes d'un débat que pourraient mener ensemble psychanalystes, philosophes et théologiens. Il y aurait d'abord un débat préalable concernant les limites de principe d'une psychanalyse de la culture. Mais, aussi important soit-il, ce débat ne doit pas tenir lieu d'une mise en question mutuelle portant sur le fond même des choses.

15. *Moïse et le Monothéisme*, G.W. XVI, 196; S.E. XXIII, 90; tr. fr. 138.

16. *L'avenir d'une illusion*, G.W. XIV, 344-346; S.E. XXI, 22-24; tr. fr. 61-64.

Pour commencer par le premier débat, sur la méthode, il doit être bien entendu que l'interprétation psychanalytique ne peut être tenue pour exclusive d'autres interprétations moins soucieuses de réduire et de détruire que de comprendre et de restituer dans leur authenticité les contenus symboliques de niveau mythico-poétique. Les limites de l'interprétation freudienne ne sont pas à chercher du côté de l'objet; car rien ne lui est inaccessible ni, bien entendu, interdit; la limite est du côté du point de vue et du modèle. Du point de vue : toute réalité humaine, tout signe, tout sens est appréhendé par l'analyste sous l'angle de la sémantique du désir, c'est-à-dire du bilan économique en plaisir et en déplaisir, en satisfaction et en frustration; c'est là sa décision initiale; c'est là aussi sa compétence. Quant au modèle, il est posé dès le début : c'est la *Wunscherfüllung*, le remplissage de vœu, dont le rêve et le symptôme névrotique sont les premières illustrations; il était entendu que l'ensemble de la réalité humaine tomberait sous l'interprétation psychanalytique en tant qu'elle offre des analogues de cet accomplissement primitif; c'est ce qui fonde à la fois la validité et la limite de validité d'une critique de la religion.

Si l'on applique ce critère de validité aux analyses particulières que Freud consacre à la religion, on peut dire ceci :

1) Au niveau proprement clinique : l'analogie entre phénomène religieux et phénomène pathologique doit demeurer ce qu'elle est : une simple analogie dont le sens ultime reste en suspens; l'homme est capable de névrose comme il est capable de religion, et réciproquement. Mais que signifie l'analogie ? La psychanalyse n'en sait rien en tant qu'analyse; 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. La valeur de l'analogie, et donc aussi les limites de l'analogie, me paraissent se décider sur un point critique : y a-t-il, dans le dynamisme affectif de la croyance religieuse, de quoi surmonter son propre archaïsme ?

2) Au niveau de la généalogie de la religion, par les voies de l'ethnologie, un autre foyer d'indécision apparaît : le fantasme du meurtre du père que Freud retrouve à la source de la figure des dieux est-il seulement le vestige d'un souvenir traumatique ou une véritable « scène primitive », un symbole, capable de 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 ? Or cet imaginaire non-vestigial, porteur d'un sens nouveau, Freud l'a parfois rencontré : non point, il est vrai, quand il parle de religion, mais

lorsqu'il parle d'art; un artiste, comme Léonard de Vinci, s'est révélé capable de transfigurer les vestiges du passé et, avec un souvenir traumatique, de créer une œuvre dans laquelle son passé est à la fois « désavoué et surmonté par la force de l'art¹⁷ ». Pourquoi la « transfiguration » de la figure primitive du père ne comporterait-elle pas la même ambiguïté, la même double valence de résurgence onirique et de création culturelle ? Un même fantasme ne peut-il pas porter les deux vecteurs opposés : le vecteur régressif qui l'asservit au passé et un vecteur progressif qui en fait un détecteur de sens ? Telle est la voie qu'il faudrait explorer : ce qui fait la force d'un symbole religieux, n'est-ce pas de reprendre un fantasme de scène primitive et de le convertir en instrument de découverte et d'exploration des origines ? Par ses représentations symboliques, l'homme *dit* l'instauration de son humanité; à travers sa fonction vestigiale, le symbole montre à l'œuvre une imagination des origines dont on peut dire qu'elle est historique, *geschichtlich*, parce qu'elle dit un avènement, une venue à l'être, mais non historique, *historisch*, parce qu'elle n'a aucune signification chronologique.

3) L'interprétation proprement économique du phénomène religieux, en tant que « retour du refoulé », pose la question ultime : la religion est-elle la monotone répétition de ses propres origines, un sempiternel piétinement sur le sol de son propre archaïsme ? Pour Freud, il n'y a pas d'histoire de la religion; la tâche serait ici de montrer par quelle éducation du désir et de la crainte la religion surmonte son propre archaïsme. Cette dialectique ascendante de l'affect serait à jalonner par une dialectique parallèle du fantasme; mais alors il faudrait prendre en considération les *textes* dans lesquels et par lesquels l'homme religieux a « formé » et « éduqué » sa croyance; il n'est pas possible de faire une psychanalyse de la croyance sans passer par l'interprétation des « écritures » par lesquelles l'objet de la croyance s'annonce; or il est à peine besoin de dire que *Moïse et le monothéisme* n'est aucunement au niveau d'une exégèse de l'Ancien Testament; c'est pourquoi il n'y avait aucune chance qu'il pût rencontrer les créations de sens par lesquelles la religion s'éloigne de son modèle primitif.

Je ne voudrais pourtant pas terminer sur ces objections par lesquelles le lecteur risquerait d'être mis à l'abri de l'*instruction* et du *rude écolage* par lequel sa foi peut passer sous la conduite de Freud et de la psychanalyse. Nous sommes loin d'avoir incorporé la *vérité* du freudisme sur la religion. Il a déjà renforcé la croyance des incroyants; il n'a guère commencé à purifier la foi des croyants.

17. S. FREUD, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), G.W. VIII, 189 (verleugnet und künstlerisch überwunden); *Leonardo da Vinci and a memory of his Childhood*, S.E. XI, III (denied... triumphed over...); *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard (Coll. « les Essais »), 163.

Il y a deux points sur lesquels nous avons encore à *apprendre* de Freud : le premier concerne le rapport de la religion à l'interdiction; le second son rapport à la consolation. Nous ne reconquerrons la dimension proprement biblique du péché que lorsque nous aurons liquidé en nous-mêmes ce qui reste d'archaïque, d'infantile et de névrotique dans le « sentiment de culpabilité »; la culpabilité est un piège, une occasion d'arriération, de piétinement dans la pré-morale, de stagnation dans l'archaïsme; nulle part il n'est plus nécessaire de passer par une « destruction » afin de recouvrer le sens authentique du péché. Or la critique freudienne du surmoi ne pourrait-elle pas nous ramener à la critique paulinienne de la Loi et des œuvres? Il en résulte que la figure centrale de la religion, dont la psychanalyse nous dit qu'elle procède du prototype du père, ne saurait achever sa propre conversion, en direction du véritable père de Jésus-Christ, tant qu'elle n'a pas parcouru elle-même tous les degrés correspondant à ceux de la culpabilité, depuis la crainte-tabou, jusqu'au péché d'injustice, au sens des prophètes juifs, et même jusqu'au péché du juste, c'est-à-dire au mal de propre justice, au sens paulinien.

Mais c'est peut-être dans l'ordre de la consolation que la leçon de la psychanalyse n'a pas encore été perçue; il y a en effet deux types de consolation inextricablement mêlés : la consolation enfantine et idolâtre, celle même que les amis de Job professaient, — et d'autre part la consolation selon l'esprit, qui ne comporte plus rien de narcissique et d'intéressé, qui n'est plus du tout une protection contre les calamités de l'existence et un refuge contre la dureté de la vie; cette consolation n'est accessible qu'à la plus extrême obéissance à la réalité; elle passe par le deuil de la première consolation. Celui qui serait allé jusqu'au bout de ce mouvement aurait véritablement assumé l'iconoclasme freudien dans le mouvement même de la foi.

La religion est-elle une illusion?

Défi de Freud à la théologie

par JOHN EUDES BAMBERGER

John Eudes Bamberger est né le 24 août 1926. Il se fit trappiste et reçut les ordres sacrés en 1956 à Kentucky (U.S.A.).

Pour ses études supérieures il fréquenta la faculté de médecine à l'université de Cincinnati, le collège St-Anselme de Rome ainsi que l'hôpital universitaire de Georgetown, où il se perfectionna en psychiatrie. En 1949 il passa son doctorat en Médecine.

A l'abbaye trappiste « Gethsemani » (Kentucky) le Père Bamberger exerce la fonction de consultant en matière de vocations et de préfet des études. En outre il exerce toujours la médecine et est co-rédacteur de « *Moral Values in Psychoanalysis* » (Valeurs morales en Psychoanalyse), N.Y., 1965.

Actuellement il travaille à un livre sur Evagrius Ponticus, destiné à la série « Anciens auteurs chrétiens ».

I. VALEUR ET LIMITES DE FREUD :

LES SOURCES DU PROBLÈME.

On considère à bon droit Sigmund Freud comme l'un des créateurs de l'esprit moderne de notre culture occidentale. Ses apports dans le domaine de la psychologie lui ont assuré ce rang, car il a non seulement opéré un changement radical de direction dans cette science mais il l'a mise en contact avec la vie réelle. Il a sorti la psychologie du laboratoire pour l'introduire d'abord dans la clinique, puis la faire aller sur les grand-routes et les chemins secondaires, jusque dans le monde des affaires, dans les foyers et les écoles.

On s'accorde chez les philosophes et les spécialistes des diverses sciences sociales pour reconnaître la valeur intrinsèque des découvertes fondamentales de Freud : sa théorie de l'inconscient dynamique (son existence, du moins; car il existe une très grande divergence d'opinion au sujet de la nature précise de cet inconscient et très peu de personnes aujourd'hui seraient d'accord avec le concept trop négatif de Freud); sa description minutieuse des mécanismes psychiques; et enfin son élucidation des principes de l'interprétation des rêves.

La conséquence de ces concepts relatifs à la vie psychique de l'homme a été une nouvelle prise de conscience de l'importance de la vie émotive