

Freud, Moïse et la religion

Une lecture de Paul Ricœur

Azadeh Thiriez-Arjangi

Fonds Ricœur / CRAL (EHESS)

Résumé

Freud situe la triade de l'art, de la morale et de la religion au cœur d'une sphère culturelle qui reste déterminée par le modèle topique-économique. C'est dans ce cadre que cet article s'interroge sur l'interprétation ricœurienne de la religion chez Freud. À travers les écrits de Ricœur sur la psychanalyse, il présente ainsi une analyse de la figure de Moïse chez Freud avant d'évoquer la conception freudienne de la religion dans la théorie économique de la culture. La première partie de l'article note la difficile articulation entre les deux Moïse chez Freud : le *Moïse de Michel-Ange* et celui de *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, en suivant l'interprétation de Ricœur. Dans un deuxième temps, l'article revient sur les différents thèmes abordés par Ricœur en liaison avec la question de la religion chez Freud – qu'il s'agisse de la névrose, du refoulement, de la culpabilité ou encore de l'illusion.

Mots-clés : Moïse ; Michel-Ange ; Freud ; religion ; exode ; Rank ; judaïsme ; refoulement ; culture ; culpabilité ; névrose ; théorie économique de la culture ; modèle topique-économique ; illusion ; dogme ; névrose obsessionnelle ; désir.

Abstract

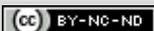
Freud places the triad of art, morality and religion at the heart of a cultural sphere that remains determined by the topical-economic model. Within this framework that this article examines Ricœur's interpretation of religion in Freud. Through Ricœur's writings on psychoanalysis, it presents an analysis of the figure of Moses in Freud before evoking the Freudian conception of religion in the economic theory of culture. The first part of the article notes the difficult articulation between the two figures of Moses in Freud's writings: *Michelangelo's Moses* and that of *Moses and monotheism*, according to Ricœur's interpretation. In a second step, the article returns to the different themes addressed by Ricœur in relation to the question of religion in Freud's thought, such as neurosis, repression, guilt and illusion.

Keywords: Moses; Michelangelo; Freud; Religion; Exodus; Rank; Judaism; Repression; Culture; Guilt; Neurosis; Economic Theory of Culture; Topical-Economic Model; Illusion; Dogma; Obsessional Neurosis; Desire.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 13, No 2 (2022), pp. 26-38

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2022.600

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Freud, Moïse et la religion

Une lecture de Paul Ricœur

Azadeh Thiriez-Arjangi

Fonds Ricœur / CRAL (EHESS)

Les écrits de Paul Ricœur sur Freud ne prétendent pas nous conduire d'emblée à un questionnement sur la religion. En s'interrogeant sur la question de la culture au point de vue freudien, Ricœur découvre que la culture chez Freud repose sur une partie de la communication humaine et, par conséquent, sur l'expérience analytique comprise comme échange de mots et de silences, de parole et d'écoute, s'insérant dans l'ordre des signes. Ainsi le philosophe prend-il soin de clarifier le sens et la portée de l'interprétation économique de la vision freudienne de la culture. Au premier abord, il est question d'un refus pur et simple d'opposer la culture considérée comme une tâche désintéressée, idéaliste, de réalisation des valeurs, à la civilisation en tant qu'entreprise utilitaire de domination sur les forces de la nature. Mais, en dépit de cette vision qui considère la culture de façon négative, l'interprétation économique de Freud domine toute son approche de la culture. Selon Ricœur, l'essentiel, chez Freud, c'est que le sens de la culture est révélé par le point de vue économique. C'est au sein d'une sphère culturelle déterminée par le modèle topique-économique issu de la *Métapsychologie* que la triade de l'art, de la morale et de la religion se trouve située.

Dans cette perspective, Ricœur propose une interprétation de la religion et de la morale chez Freud, en tant qu'elles sont issues de « la volonté continuée du père primitif¹ ». La méthode de Freud implique, selon lui, une « convergence de la clinique et de l'ethnographie ». Comme il le souligne à cet effet : « Ce n'est pas de façon épisodique que Freud s'est intéressé aux cultes, aux religions primitives. Il était contemporain de la grande vague de totémisme². » Dans *Totem et tabou*, Freud place le meurtre du père au fondement de toute civilisation et montre le lien entre « les différentes religions et les diverses manifestations de retour du refoulé du meurtre originaire³. » Freud imagine ainsi un mythe fondateur de l'humanité annonçant la naissance de la société humaine à partir d'une révolte et d'un meurtre qui conduisent les hommes à créer une « alliance fraternelle sur la base d'un renoncement commun que fondent les deux interdits créateurs de la culture : l'interdit de l'inceste et l'interdit de meurtre⁴. »

C'est à la suite des vifs conflits déclenchés par cette thèse au sein de la communauté psychanalytique que Freud commence à s'interroger sur la figure de Moïse. Il retourne ainsi vers

¹ Brigitte Lemérier, *Les deux « Moïse » de Freud (1914-1939). Freud et Moïse : écriture du père 1* (Ramonville Saint-Ange : Érès, 1997), 17.

² Paul Ricœur, *La Religion pour penser. Écrits et conférences 5* (Paris : Le Seuil, 2021), 135.

³ Sigmund Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (Paris : Presses universitaires de France (« Quadrige »), 2011). Cf. Lemérier, *Les deux « Moïse » de Freud (1914-1939)*, 17.

⁴ Jean-Bernard Paturet, *Au-delà de Freud, une culture de l'extermination ?* (Paris : Cerf, 2009), 91.

une autre production de l'humanité, à savoir l'art, considéré comme la forme non obsessionnelle, non névrotique, de la satisfaction substituée⁵.

Dans « Psychanalyse et valeurs morales », Paul Ricœur se demande pour sa part, s'il est possible que, en conformité avec son intention primitive, la psychanalyse s'intéresse dès le début à l'art, l'éthique et la religion ?

Il s'agit d'une interrogation qui nous permet d'emblée de nous rapprocher du thème de Moïse dans l'interprétation freudienne de la religion. Ricœur observe que le Moïse de Michel-Ange, en tant qu'œuvre de pierre et en tant que statue isolée du reste de l'œuvre de Michel-Ange, ouvre la voie à une œuvre de mots, à un texte écrit qui n'est autre que le livre de l'*Exode*⁶.

Ces remarques préalables une fois posées, la question à laquelle cet article voudrait tenter de répondre, c'est celle de savoir comment Ricœur interprète la conception freudienne de la religion. Je procéderai, pour ce faire, en deux temps : dans une première partie, je partirai de l'analyse ricœurienne de la figure de Moïse chez Freud, pour examiner ensuite, dans une seconde partie, comment le philosophe interprète la conception freudienne de la religion sur la base de la théorie économique de la culture.

1. Qui est le Moïse du texte ?

L'Homme Moïse et la religion monothéiste, publié en 1939 et considéré comme l'ouvrage testamentaire de Freud, loin d'être une simple interprétation historique, est le prolongement de *Totem et tabou* et de *L'Avenir d'une illusion*. On examinera plus loin, comment Freud, en essayant de cerner une nouvelle histoire des origines, a catégoriquement refusé d'admettre une histoire de la religion.

L'Homme Moïse et la religion monothéiste se présente comme un essai de reconstitution des origines historiques du monothéisme du peuple juif, en même temps qu'il parachève et renforce la théorie répétitive et régressive de la religion qui était déjà à l'œuvre dans *Totem et tabou*. Comme le souligne Ricœur, ce livre a valeur d'exorcisme car il « marque le renoncement du Juif Sigmund Freud à la valeur dont pourrait encore se prévaloir son narcissisme, celle d'appartenir à une race qui a engendré Moïse et transmis au monde le monothéisme éthique⁷ ».

⁵ Ce travail de Freud sur Moïse qui est contemporain de ses écrits concernant le père dans *Totem et tabou*, procède aussi à une sorte de table rase des diverses références psychanalytiques, à la fois pour maintenir son interprétation de la position de Michel-Ange devant la disparition de son protecteur et maître, le pape Jule II, dont le Moïse de l'artiste devait garder le tombeau, et afin aussi d'apercevoir le gigantesque effet du regard du Moïse sur lui-même.

⁶ Il est aussi intéressant de voir que, dans *Le Conflit des interprétations*, Ricœur lie l'herméneutique de l'*Exode* au symbolisme, ouvrant une multiplicité de sens. Il écrit : « [...] à l'autre extrémité de l'éventail des herméneutiques : s'il y a quelque sens à parler d'une herméneutique du sacré, c'est dans la mesure où le double-sens d'un texte, qui me parle par exemple de l'*Exode*, débute sur une certaine condition itinérante qui est vécue existentiellement comme mouvement d'une captivité à une délivrance [...] » Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (Paris : Le Seuil, 1969), 68.

⁷ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Le Seuil [1965], Points Essais, 1995), 257.

L'enchaînement des trois historicités évoquées ici par Ricœur est issu de sa lecture de la *Théologie des traditions historiques d'Israël* de Gerhard Von Rad, dont il s'inspire d'ailleurs pour distinguer les trois temps suivants qui se succèdent : « après celle des événements fondateurs ou temps caché, après celle de l'interprétation vivante par les écrivains sacrés, qui constitue la tradition, voici maintenant l'historicité de la compréhension, l'historicité de l'herméneutique⁸. » Il ne s'agit plus d'un travail théologique sur *l'Exode*, lequel se présente lui-même à travers une histoire ordonnée, une tradition interprétante⁹. À vrai dire, la proposition freudienne repose plutôt sur un travail de réinterprétation analytique de l'historique au sein de sa théorie générale de la culture.

Contrairement au *Moïse de Michel-Ange* (1914) que Freud lui-même considérait comme un travail mineur, inspiré par des détails insolites de la statue de Michel-Ange, ce second ouvrage *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, écrit et réécrit pendant cinq années, et publié en 1939 juste avant sa mort, reste un « vaste ouvrage dans lequel Freud aborde, à partir de la psychanalyse, la question de ce qui fait la particularité du peuple juif, de ce qui fonde une religion, de comment se transmet une tradition¹⁰ ». Il faut dire qu'en 1934, quand Freud entame la réalisation de son ultime ouvrage, il voit combien l'avenir de la psychanalyse est menacé par la montée de l'antisémitisme. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles il essaie d'examiner quels pourraient être les effets de l'examen de l'hypothèse hasardeuse d'un Moïse égyptien sur ses lecteurs : Moïse, le fondateur du judaïsme, ne serait point un juif mais un Égyptien qui aurait imposé la religion d'Aton au peuple hébraïque.

Malgré ces différences de contexte il existe néanmoins une certaine similitude, voire une forme de continuité entre ces deux livres. Pour aller vite, on pourrait dire que le point commun de ces deux ouvrages, c'est que Freud voit dans Moïse la représentation de la figure du père. Cependant, Freud adopte deux attitudes différentes entre ces deux Moïses. Il affronte d'abord l'image du Moïse-père à l'époque du *Moïse de Michel-Ange*, pour ensuite glorifier cette image en tant que fantasme esthétique, en même temps qu'il la détruit en tant que fantasme religieux.

Certes, l'ultime ouvrage de Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, reprend les thématiques du premier ouvrage *Le Moïse de Michel-Ange* et réélabore ce que ce dernier avait permis de discerner. Ricœur estime que l'œuvre de Michel-Ange, isolée, ne peut être comparée qu'à un texte biblique lui correspondant, lui-même isolé de son contexte. Pour le philosophe, il s'agit d'une réussite pour la psychanalyse, car elle parvient à « circonscrire l'unité structurale d'un "type" [en l'occurrence Moïse] et [à] faire circuler cette unité entre ses diverses variantes textuelles¹¹ ».

Encore une fois, il semble particulièrement difficile d'articuler ce deuxième Moïse avec le premier ; et surtout de comprendre quel Moïse préfère Freud : celui lié à une œuvre d'art, considérée comme un chef-d'œuvre culturel, ou l'autre Moïse qui le lie à sa judaïté athée — Freud se considérant lui-même comme un *juif infidèle*. Ricœur insiste à cet égard sur le fait que cette

⁸ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 50.

⁹ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 49.

¹⁰ Lemérér, *Les deux « Moïse » de Freud (1914-1939)*, 10.

¹¹ Paul Ricœur, *Écrits et conférences 1*, 246.

incroyance revendiquée de l'homme Freud se traduit précisément dans le ressassement monotone des origines archaïques de la religion fondées sur le meurtre originel du père.

Il est en revanche plus aisé d'articuler précisément *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* et *Totem et tabou*. Tout se passe en effet autour de la figure du père. Cette même figure du père, mise à mort, ressurgit plus tard sous la forme des dieux, « et mieux encore sous la représentation d'un dieu unique, omnipotent, jusqu'à faire un retour complet dans la mort du Christ et dans la communion eucharistique¹² ». Il faut préciser, à ce titre, que le premier noyau de cette articulation entre les deux livres est constitué par l'analyse du sentiment de culpabilité dans *Totem et tabou*.

Dans la mesure où le projet freudien vise à trouver l'origine des religions monothéistes en général, il tente de mettre en évidence dans le monothéisme l'équivalent du meurtre d'un père de la horde. Le meurtre de Moïse par les Hébreux se trouve donc pensé par analogie avec le meurtre du père de la horde originaire. Freud fait une archéologie préhistorique du phénomène psychique du monothéisme.

Dans cette perspective, le père de la psychanalyse s'interroge sur l'hypothèse des origines égyptiennes de Moïse, à commencer par l'origine de son nom. Il examine de nombreux arguments linguistiques qui appuient la thèse de l'origine égyptienne de son nom. Freud s'appuie ensuite sur *Le Mythe de la naissance du héros* de Rank, pour effectuer un rapprochement entre la naissance de Moïse et les nombreux mythes correspondant à l'origine du héros, et il en déduit qu'il existe une caractéristique commune entre tous. Ainsi, le héros reste souvent un enfant issu des hauts rangs qui est condamné à mort par son père. Toutefois, il échappe à la mort, car il est recueilli et élevé par une famille modeste. Une fois adolescent, il se venge de son père et triomphe sur lui. Dans ce contexte, Freud pense que l'origine modeste de Moïse n'est évoquée que pour satisfaire les besoins du mythe, car en réalité il vient d'une famille royale égyptienne.

Il nous devint subitement clair que Moïse fut un égyptien, probablement de haut rang, dont la légende a fait un juif. [...] Alors que d'habitude un héros s'élève, au cours de sa vie, au-dessus de ses humbles commencements, la vie de héros de l'homme Moïse débuta par un abaissement ; il descendit de sa hauteur pour aller vers les enfants d'Israël.¹³

Ricœur ne porte pas véritablement attention à ce Moïse issu de hauts rangs, il préfère évoquer directement l'hypothèse d'un « Moïse égyptien » qui est « sectateur du culte d'Aton¹⁴, dieu éthique, universel et tolérant, construit lui-même sur le modèle d'un prince pacifique, tel qu'avait pu l'être le pharaon Akhenaton, et que Moïse aurait imposé aux tribus sémites ; c'est ce héros [...] qui aurait été tué par le peuple¹⁵ ». Telle est l'hypothèse d'un Moïse égyptien, une

¹² Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 134.

¹³ Sigmund Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. Cornélius Heim (Paris : Folio Essais, 1993). Cf. Jean-Michel Quinodoz, *Lire Freud* (Paris : PUF, 2004), 259.

¹⁴ En évoquant la religion d'Aton, Freud repère plusieurs éléments communs avec la religion juïque : l'exclusion des éléments magiques, l'absence de représentation figurée de la personne d'Aton et le renoncement à la croyance d'une vie après la mort en sont des exemples.

¹⁵ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 134.

hypothèse parmi les nombreuses autres hypothèses hasardeuses que contient ce livre, avoue Ricœur¹⁶.

Ce que Ricœur rappelle ici, c'est qu'au moment d'écrire *L'Homme Moïse et le monothéisme* (1934-1938), Freud refuse de faire référence à un passage de la Bible comprenant une allusion très claire au lieu du très ancien culte monothéiste égyptien. Le passage en question raconte l'histoire de Joseph marié à la fille du prêtre de On (Héliopolis) par le pharaon protecteur des Israélites. Il se trouve à la fin du livre de la *Genèse*, tandis que Freud examine l'histoire de Moïse racontée au début du livre suivant, à savoir *l'Exode*. Ce que l'on peut cependant affirmer, c'est que Freud a cherché malgré tout, en dissimulant sa pensée, à découvrir la solution de l'énigme biblique autour de l'origine égyptienne du monothéisme.

Or Freud, bien que non croyant, reste intrigué par sa culture d'origine et par le récit biblique qui nous raconte la décision prise par Moïse de « faire sortir son peuple d'Égypte et de le rassembler dans le culte de ce dieu unique qui ne se voit pas, ne se nomme pas et ne se touche pas¹⁷ ». En revanche, son incroyance le conduit à refuser les issues religieuses de son héritage culturel et à préférer s'appuyer plutôt sur ses conséquences culturelles : « la constitution d'un peuple du Livre qui va privilégier les opérations de l'esprit pour affronter la réalité¹⁸. »

2. La religion dans la nouvelle théorie économique de la culture

Les expressions métaphoriques qui traduisent le sens des deux Moïse, comme lorsque Freud évoque « une écriture dans un message de pierre », ainsi que la présentation du Moïse à travers un discours imagé, se situent pour Ricœur à l'intérieur d'un même espace fantastique, qui repose sur la figurabilité commune à ses expressions différentes.

L'Homme Moïse et la religion monothéiste, à l'instar de *Totem et tabou*, présente un schème génétique (ce qui suppose chez Freud un réalisme de l'origine grâce auquel on comprend l'explication économique). Si Freud tente de cerner le commencement du judaïsme via *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, *Totem et tabou* expose quant à lui les recherches freudiennes concernant le commencement de la civilisation. Il est donc impossible de comprendre la théorie économique de Freud sans constituer une certaine archéologie historique.

Pour Ricœur, c'est à travers ces deux écrits que Freud rétablit les souvenirs historiques qui sont également, et en même temps, les contenus vrais et latents de la religion. La religion ne semble être qu'une monotone répétition de ses propres origines, et elle ne fait que piétiner sur son sol archaïque. Si le contenu « vrai » se trouve à l'origine de la distorsion idéationnelle et introduit les dogmes, le contenu « latent » prépare le retour du refoulé. Autrement dit, le contenu vrai est dissimulé dans la distorsion ; le contenu latent apparaît comme un souvenir refoulé qui revient sous une forme déguisée au cœur de la conscience religieuse telle que nous la connaissons. Pour

¹⁶ Dans *De l'interprétation*, 258-259, Ricœur expose quatre hypothèses différentes, ou hasardeuses comme il le dit lui-même, du Moïse évoqué dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*.

¹⁷ Thomas Gindele, *Le Moïse de Freud. Au-delà des religions et des nations, déchiffrement d'une énigme* (Paris : L'Harmattan, 2013), 8.

¹⁸ Gindele, *Le Moïse de Freud*, 8.

Ricœur, le refus freudien de la religion se laisse lire dans ce choix de maintenir la religion dans cet archaïsme que traduit précisément l'histoire du retour du refoulé.

Ce phénomène de latence incorporé dans l'histoire du judaïsme constitue ce que Freud appelle le caractère névrotique de la religion. Non seulement le contenu vrai conditionne le contenu latent, mais surtout il donne à Freud l'occasion de combattre ceux qui n'ont pas une approche positiviste de la religion et la considèrent comme « un mythe maquillé en histoire ». Pour Ricœur, le fait que ce phénomène de latence soit incorporé à l'histoire de judaïsme reflète au contraire une herméneutique éloignée de la psychanalyse et serait susceptible d'être abordé dans le cadre d'une phénoménologie de la religion, laquelle prend au sérieux la réalité des mythes. Cette dernière considère que les mythes ne sont nullement des fables ou des histoires fausses et irréelles et, à l'encontre du positivisme, elle se propose en effet de reprendre le récit initié par le mythe sur un mode imaginaire.

Selon Ricœur, le fait que Freud focalise son attention sur le retour du refoulé¹⁹, et donc sur l'événement traumatisant qui en est à l'origine, est précisément ce qui rend très problématique l'interprétation freudienne du phénomène culturel dans son ensemble.

Freud fait en sorte de réduire son analyse au noyau historique de l'origine phylogénétique de la religion, et c'est de ce présupposé que découle l'ampleur de ses recherches sur l'avènement de la civilisation et du monothéisme juif. Comme le souligne Ricœur, il faut à Freud « une série de pères réels et réellement massacrés par des fils réels pour alimenter le retour du refoulé ». D'où son affirmation dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* : « Je n'hésite pas à affirmer que les hommes ont toujours su qu'ils avaient un jour possédé et assassiné un père primitif²⁰. »

Encore une fois, c'est autour de l'événement du meurtre du père primitif du totémisme que se situe le point d'articulation entre *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* et *Totem et tabou*. C'est par là, en effet, que peut s'opérer le passage de l'hypothèse du Moïse égyptien au culte du dieu de Moïse, devenu par la suite le dieu Yahvé – dieu des volcans, dans lequel les origines égyptiennes de Moïse ont été dissimulées en même temps qu'a été refoulé le meurtre du héros. Les prophètes célèbrent désormais le retour du dieu mosaïque accompagné des caractéristiques du dieu éthique. Mais, à ce moment-là, l'événement traumatique ressurgit et le retour au dieu mosaïque se transforme en retour du traumatisme refoulé. Pour Ricœur, « nous tiendrions ainsi à

¹⁹ Puisque la « religion » est intégrée à la théorie de la culture et qu'elle s'apparente à une illusion, Ricœur parle de cette théorie nouvelle comme d'une théorie économique de l'illusion. Il estime ainsi que l'illusion, pour Freud, « est une représentation à laquelle ne correspond aucune réalité : sa définition est positiviste » (Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 145). Si Ricœur insiste sur le caractère économique de la théorie de l'illusion, c'est parce qu'il pense que les représentations qui consolent l'homme face à ses souffrances sont bâties sur le renoncement pulsionnel, en même temps qu'elles servent à justifier ce renoncement. Ce qui constitue la substance de l'illusion, ce n'est rien d'autre que les désirs, leur mouvement d'investissement et de contre-investissement. C'est ainsi que Ricœur repère, au sein de la théorie de l'illusion, le point d'ancrage de l'explication génétique dans l'explication topique-économique : ici, l'archaïque se répète sur le mode du « retour du refoulé ».

²⁰ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 133. Cf. aussi Freud, *Moïse et le monothéisme*, 154.

la fois l'explication d'une résurgence sur le plan des représentations et d'un retour du refoulé sur le plan émotionnel²¹ ».

Par conséquent, si le peuple juif parvient à fournir à la culture occidentale le modèle d'auto-accusation c'est parce que le sens de la culpabilité s'alimente au souvenir d'un meurtre en même temps qu'il le dissimule. Pour Freud, il ne s'agit de rien d'autre que des « traces mnésiques inconscientes des événements passés » : elles reposent sur l'universalité du symbolisme du langage ; lequel constitue à son tour « la preuve des traces mnésiques des grands traumatismes de l'humanité, selon le modèle génétique²² ».

L'entrecroisement entre les modèles économique et génétique dans l'histoire du judaïsme — « à savoir le retard dans la résurgence de la religion de Moïse, refoulée dans le culte de Yahvé » — implique une autre analogie complète entre le problème de la névrose traumatique et le monothéisme juif.

Il faut noter que ce qui permet, aux yeux de Ricœur, d'opérer une articulation entre l'étiologie des névroses et l'herméneutique des cultures repose justement sur l'analogie avec la névrose traumatique, qui vient également confirmer l'interprétation ricœurienne de l'action réciproque dans l'œuvre de Freud.

La religion donne l'occasion d'une relecture de la névrose, comme le sens de la culpabilité qui lui est connexe replonge dans la dialectique des pulsions de vie et de mort. Modèle « topique » (différenciation des instances Ça, Moi, Surmoi), modèle « génétique » (rôle de l'enfance et de la phylogenèse), modèle « économique » (investissement, contre-investissement), convergent dans l'ultime interprétation du retour du refoulé.²³

La question soulevée par Freud dans cette nouvelle théorie économique de la culture ne repose pas sur Dieu, mais sur la peur qu'insufflent les dieux et leurs désirs. Dorénavant, ce qui prévaut, c'est l'analogie entre religion et névrose. Pour Ricœur, il s'agit d'une démarche qui ouvre autant qu'elle ferme. À ses yeux, il est étonnant que l'homme soit à la fois capable de névrose et de religion, à tel point que leur analogie permet de fonder une imitation mutuelle. « Cette imitation fait que l'homme est névrosé en tant qu'*homo religiosus* et religieux en tant que névrosé²⁴. »

Si donc la religion est poussée à se situer dans le champ de la névrose, elle sera de même placée dans le champ du désir sous prétexte de sa valeur de satisfaction substitutive attachée aux symptômes. C'est pourquoi « la question que Freud pose, ce n'est pas celle de Dieu, mais celle du dieu des hommes et de sa fonction économique dans la balance des renoncements pulsionnels, des satisfactions substituées et des compensations par lesquels l'homme tente de supporter la vie²⁵ ».

S'il y a une illusion, c'est parce que la vie est dure et insupportable pour l'homme et que son narcissisme inné le rend avide de consolation. Et si Freud découvre la religion en tant

²¹ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 134.

²² Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 134.

²³ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 137.

²⁴ Ricœur, *De l'interprétation*, 245.

²⁵ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 131-132.

qu'illusion, c'est parce qu'il est un homme pour qui le rationalisme et l'incrédulité sont les présupposés de l'interprétation de l'illusion religieuse.

En définitive, l'approche freudienne de la religion est plus anthropologique que théologique. Dans cette optique, il est légitime de se demander pourquoi Ricœur n'a pas intégré l'anthropologie²⁶ parmi les constituants de la vision économique de la culture ?

Le tenon qui relie les explications par l'origine aux explications par la fonction c'est l'illusion, à savoir l'énigme que propose une représentation sans objet ; pour en rendre raison, Freud ne voit pas d'autre issue qu'une genèse de la déraison ; mais cette genèse reste homogène à l'explication économique : la caractéristique essentielle de l'illusion, répète-t-il, c'est de procéder des désirs de l'homme ; d'où, en effet, une doctrine sans objet tiendrait-elle son efficacité, sinon de la force du désir le plus tenace de l'humanité, le désir de sécurité, qui est par excellence le désir étranger à la réalité²⁷ ?

Toutefois, Ricœur ne souligne pas vraiment la prudence qui anime Freud dans sa définition de l'illusion. Car, ne souhaitant pas heurter ses lecteurs, Freud fait la différence entre une illusion, une erreur ou encore une hallucination.

[Aux yeux de Freud,] l'illusion est une déformation dérivée des désirs humains, et n'est pas nécessairement en contradiction avec la réalité, comme l'hallucination. En définitive [...], c'est l'attitude personnelle qui décide si cette croyance est une illusion ou une idée délirante. Freud précise qu'il ne prend pas parti « pour ou contre la valeur en vérité des doctrines religieuses », mais il exprime directement ses doutes en s'étonnant de ce que l'idée d'un Dieu créateur, d'une Providence, d'un ordre moral de l'univers, et d'une vie future, coïncide aussi bien avec nos propres désirs qu'avec ceux de nos ancêtres.²⁸

Ricœur préfère évoquer la question de l'illusion plus sommairement et ne prend pas en compte toutes ces nuances intégrées par Freud dans son explication. Tout en s'interrogeant sur sa provenance, Ricœur affirme l'existence d'un noyau représentatif de l'illusion au sein de l'économie des pulsions. Or, seule une interprétation économique est nécessaire à l'illusion. Ce noyau est idéationnel ou représentatif et repose sur des assertions ou des dogmes prononcés au nom de l'illusion, qui constitue par conséquent la thématique propre de la religion. Dans *L'Avenir d'une illusion*, Freud considère l'assertion comme représentative des idées religieuses. Il se demande comment définir ces idées comme étant semblables à des illusions, alors que, pourtant, elles

²⁶ Nous parlons d'une anthropologie ouverte au conflit des anthropologies. Il faut parler de ce conflit d'anthropologie car la philosophie de Ricœur reste une philosophie sur l'homme. Une philosophie qui reste une recherche perpétuelle sur l'homme qui avance au double rythme de la progression exploratoire, innovatrice, et du retour incessant sur des thématiques précédentes, selon un mouvement non circulaire mais « en spirale » comme l'explique Jervolino, « parce qu'entre le début et la fin il n'y a pas de coïncidence mais enrichissement, après un long voyage à travers l'univers du langage et de la textualité ». Vinicio Busacchi, *Ricœur vs. Freud. Métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme* (Paris : L'Harmattan, 2012), 77.

²⁷ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 132.

²⁸ Quinodoz, *Lire Freud*, 259.

renvoient à des faits relevant de la réalité intérieure et extérieure des hommes et « qui exigent de notre part un acte de foi »?

Dans son interprétation de Freud, Ricœur s'en tient à une définition plus limitée de l'assertion, ou du dogme, et se contente de caractériser les dogmes comme des « affirmations prétendant saisir une réalité²⁹ ».

La spécificité de l'illusion vient donc de la croyance en un état de choses espéré qui soit conforme à des désirs de satisfaction, ou opposé aux malaises et insatisfactions que nous ressentons. Comme le souligne Ricœur : « la religion que l'homme forge ne le satisfait que par le médium d'affirmations invérifiables en termes de preuves ou d'observations raisonnées³⁰. »

Chez Freud, les interprétations partielles développées à partir d'un modèle génétique se trouvent alors intégrées et articulées à une interprétation globale de la religion comme illusion gouvernée par le modèle économique. Et c'est cette démarche qui le conduit à un véritable parallélisme entre les plans descriptif et clinique, entre les phénomènes d'observance religieuse et le rituel de la névrose obsessionnelle. Comme l'écrit Ricœur :

C'est en réalité l'interprétation génétique qui permet d'achever la théorie économique de l'« illusion » ; la théorie économique intègre les résultats des investigations concernant les origines ; à leur tour, ces investigations permettent de souligner un trait qui n'a pas encore été mis en lumière, à savoir le rôle que joue le retour du refoulé dans la genèse de l'illusion ; c'est ce trait qui fait de la religion « l'universelle névrose obsessionnelle de l'humanité ».³¹

Lorsqu'il évoque ainsi « l'universelle névrose obsessionnelle de l'humanité », Freud s'appuie donc sur l'analogie existant entre la problématique religieuse et la situation infantile afin de mettre au jour le caractère proprement névrotique de la religion. Comme le souligne Daniel Frey : « Freud soutient donc que la religion est une névrose universelle parce qu'elle est la répétition symptomatique — le retour du refoulé — d'un complexe d'Œdipe non réglé, qui a donné lieu à une culpabilité envers le père et à une idéalisation de ce dernier³². » Dès lors, les idées religieuses reposent aussi sur les réminiscences historiques en lien avec le père de la horde primitive, redouté après son meurtre. Le constat, pour Freud, est issu d'une analogie simple : la religion est équivalente à la névrose des premières années d'enfance qui disparaît progressivement au cours de son développement. Or, « à l'instar d'autres positivistes avant lui, la religion est pour Freud liée à l'enfance de l'humanité, et donc synonyme de connaissance enfantine — ce qui est un lieu commun de la critique de la religion³³ ». La conclusion que l'on peut en tirer paraît limpide : la religion serait le résidu des temps archaïques.

Ricœur repère également d'autres analogies, d'une part entre la problématique religieuse et la situation infantile et, d'autre part, entre la religion et la névrose obsessionnelle chez Freud.

²⁹ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 132.

³⁰ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 132.

³¹ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 135.

³² Daniel Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Paris : Hermann, 2021), 240.

³³ Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 240.

Cependant, quand Freud établit une analogie avec la névrose infantile, qui disparaît au cours de la croissance, il estime que la religion est aussi condamnée à disparaître et que tel sera le destin de l'humanité. À l'inverse, Ricœur préfère donner une autre interprétation à sa lecture afin de sauver en quelque sorte les idées religieuses et la religion.

Ainsi, le philosophe estime-t-il que la dernière analogie reste indéterminée et doit le rester. Car cela supposerait que si l'homme est capable de névrose, il est aussi capable de religion et que toutes les deux ont les mêmes causes, suscitent les mêmes ripostes et obtiennent des effets similaires.

L'auteur de *La Symbolique du mal* en déduit par conséquent que l'incroyance de Freud, juif athée, que l'on vient d'évoquer, réside justement dans son 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 crainte³⁴ ». Or, quelques chapitres plus tôt, il avait écrit : « la relation de la religion avec le désir et la crainte est certes un vieux thème : ce qui est propre à la psychanalyse c'est de déchiffrer cette relation en tant que relation dissimulée et de rapporter ce déchiffrement à une économie du désir³⁵. » L'économie freudienne prend bien en compte la question du désir et de la crainte, mais elle la cantonne à sa dimension archaïque et régressive et ne laisse aucune place à l'idée d'une conversion, c'est-à-dire d'une transformation ou d'une rectification de l'ancien par le nouveau.

Parce que l'interprétation freudienne de la religion est centrée sur le « retour du refoulé », elle interdit toute épigénèse du sentiment religieux et ne cesse de renvoyer au fondement archaïque et régressif de la religion. En ce sens, chez Freud : « l'eucharistie du Christ répète le repas totémique, comme la mort du Christ répète celle du prophète Moïse, laquelle répète le meurtre originel du père³⁶. » En observant la résurgence du repas totémique dans l'eucharistie, Ricœur note une ambivalence issue du sacrifice du Christ qui, en sacrifiant sa propre vie, libère tous ses frères du péché originel. Dans ce contexte, la culpabilité du meurtre du père qui est avouée et expiée, ainsi que la transformation du fils en dieu et la substitution de sa religion à celle du père, constituent les deux traits de l'ambivalence. Ce qui est ainsi signifié : « c'est à la fois la réconciliation avec le père et la substitution du fils au père dont le fidèle goûte la chair et le sang³⁷. »

La formule ricœurienne à propos de l'influence axiale du repas totémique dans la perception des religions chez Freud est édifiante : « toute religion n'est pas seulement repentir, mais commémoration déguisée du triomphe sur le père [...]»³⁸.

Par conséquent, en répétant éternellement ses origines, la religion chez Freud se voit vidée de toute histoire. Sans une quelconque histoire, la religion insiste sur l'indestructibilité de ses propres origines, centrées sur le fils qui se révolte et regrette, ainsi que sur le père qui est assassiné

³⁴ Ricœur, *De l'interprétation*, 557.

³⁵ Ricœur, *De l'interprétation*, 248.

³⁶ Ricœur, *De l'interprétation*, 557.

³⁷ Ricœur, *De l'interprétation*, 256.

³⁸ Ricœur, *De l'interprétation*, 256.

et regretté. En ce sens, et comme le suggère Ricœur, la religion ne peut donc être rien d'autre – dans son interprétation freudienne – que le haut lieu du piétinement émotionnel.

Comme on vient de le constater, en refusant de parler de Dieu, Freud remet en cause le sens de l'illusion religieuse. Pour lui, les idées religieuses ne sont que des illusions réalisant des désirs puissants de l'humanité. Quant à ces désirs, ils trouvent leur fondement dans la détresse infantile et dans l'angoisse provoquée par les périls de l'existence. Et ils cherchent donc leur apaisement dans le règne d'une Providence, d'une justice ou encore d'une vraie vie après la mort qui reste à venir.

Quant à la psychanalyse, elle ne peut que dévoiler le sens caché des représentations infantiles et archaïques à travers lesquelles les problèmes sont visibles, sans être toutefois capable de les résoudre définitivement. Selon Ricœur, la limite de la psychanalyse réside donc dans le fait que son point de vue est exclusivement économique et qu'elle demeure incapable d'accéder aux problèmes d'« origine radicale³⁹ ».

Si on applique ces remarques au travail du praticien – qui n'est ni croyant, ni non-croyant mais agnostique – on découvre : premièrement son incapacité à dire si Dieu est un fantôme de dieu ; et, en deuxième lieu, sa capacité à aider les patients pour qu'ils se libèrent des formes névrotiques et infantiles de la religion. De ce point de vue, le patient ressemble à un enfant qui ne peut devenir mature que s'il traverse une phase distincte de névrose obsessionnelle. Une fois cette épreuve critique passée, le patient sera en mesure de prendre une décision concernant sa religion : il saura s'il ne s'agissait que d'une croyance infantile et névrotique dont la psychanalyse aurait discerné le ressort ; il décidera si sa croyance n'est pas digne de survivre ; mais alors rien n'est dit ni pour ni contre la foi en Dieu.

En élaborant cette critique, Ricœur confirme en premier lieu son hypothèse de travail qui consiste à dire que la psychanalyse repose sur une attitude iconoclaste, indépendamment de la foi ou de la non-foi du psychanalyste.

Mais il élabore aussi, en second lieu, une distinction entre religion et foi qui, même si elle serait récusée par Freud, conduit à réinterroger le sens de la critique freudienne de la religion. Si Ricœur admet en effet avec Freud que la religion est une illusion, il refuse de la réduire seulement à une illusion en défendant l'idée selon laquelle la foi en Dieu se place au-dessus de la religion. Il existe certes une « destruction » de la religion, qui résulte de la critique, mais elle peut être conçue comme la contrepartie d'une foi purifiée de toute idolâtrie. À ses yeux, parce que la psychanalyse s'est voulue nécessairement iconoclaste, elle s'est enfermée dans un dilemme : sa critique nous laisse face à la double possibilité de la foi et de la non-foi, sans être capable toutefois de choisir entre ces deux possibilités.

Il nous semble, à ce titre, que la position de Ricœur présente ici une tension palpable qui est susceptible d'engendrer certaines confusions. Si le philosophe tente de manière habile et prudente de séparer la religion et la foi en Dieu, on constate qu'en fin de compte il n'arrive cependant pas à adhérer sans reste à l'interprétation freudienne selon laquelle la religion est la névrose obsessionnelle universelle du monde. C'est ce refus qui le conduit à la conclusion

³⁹ Ricœur reprend la formule de Leibniz. Cf. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 145.

suivante : « Dans un autre langage, je dirai : il faut que la religion meure pour que la foi naisse, si la foi doit être autre chose que la religion⁴⁰. »

Cette dernière remarque nous conduit à penser que la règle commune qu'implique le règne de la raison est le lien unificateur le plus fort entre les hommes, en tant qu'il est toujours susceptible d'ouvrir la voie à de nouvelles unifications. Ce qui s'oppose à un tel développement, comme l'interdiction de penser due à une certaine forme de religion, reste en revanche un danger pour l'avenir de l'humanité⁴¹.

Mais on peut également être amené à dire avec Ricœur qu'examiner la religion de ce point de vue correspond à la mise en œuvre d'une bonne et nécessaire démythisation de la religion. Cette démythisation obéit à une intention de véracité qui vise à mettre fin à la religion comme superstition, et elle est peut-être la contrepartie d'une foi authentique, née après la mort de la religion.

C'est ainsi qu'après avoir examiné les points de tensions qui le séparent de la théorie freudienne de la religion comme illusion, Ricœur en vient à greffer la problématique de la foi sur l'herméneutique réductrice de la démythification :

Cette herméneutique réductrice, écrit-il, n'est plus aujourd'hui un événement privé ; elle est devenue un processus public, un phénomène de la culture; que nous l'appelions démythologisation, quand elle se déploie à l'intérieur d'une religion donnée, ou démythification, quand elle procède de l'extérieur, il s'agit de la même chose : de la mort de la chose métaphysique et religieuse. Le freudisme est un des chemins de cette mort.⁴²

Si, dans ces lignes, Ricœur résume le sens de l'interprétation générale de Freud qu'il nous livrera dans *De l'interprétation* (1965), nous souhaiterions revenir pour conclure sur la portée de cette interprétation ricoeurienne de la conception freudienne de la religion en citant une dernière fois le philosophe. Dans ce passage précis, Ricœur évoque la figure centrale du père, père méconnu et « de toute façon fantastique », mais que le processus culturel est susceptible d'arracher à sa simple fonction de fantasme en l'élevant au symbole :

Donc, quand on me dit: « Dieu est le père », on ne m'a rien dit puisque je ne sais pas ce que c'est le père. Au fond, peut-être ne sais-je vraiment ce que c'est que le père quand le père est Dieu, quand il déploie toute sa richesse de symbole en signifiant Dieu ; alors le père n'est plus le fantasme du porteur de l'interdiction et de la consolation ; il n'est plus celui qui châtie, mais le symbole de la puissance d'aimer : « Dieu est amour » ; l'affirmation johannique achève l'entière conversion du fantasme en symbole⁴³.

⁴⁰ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 145.

⁴¹ Gindele, *Le Moïse de Freud, au-delà des religions et des nations*, 15. Il y cite, p. 229 de Sigmund Freud, *Nouvelles conférences*, trad. R.-M. Zeitlin, 1984, 272p.

⁴² Ricœur, *De l'interprétation*, 553.

⁴³ Ricœur, *La Religion pour penser*, 145.

Bibliographie

- ASKANI Hans-Christoph, *Le Pari de la foi* (Genève : Labor et fides, 2019).
- BUSACCHI, Vinicio, *Ricœur vs. Freud. Métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme* (Paris : L'Harmattan, 2012).
- FREUD Sigmund, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, tr Rose-Marie Zeitlin (Paris : Gallimard, 1989).
- FREUD Sigmund, *Totem et Tabou* (Paris : Gallimard, 1993).
- FREUD Sigmund, *L'Avenir d'une illusion* (Paris : Points, 2011).
- FREUD Sigmund, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (Paris : Folio Essais, 1993, Presses universitaires de France (« Quadrige »), 2011).
- FREY Daniel, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Paris : Hermann, 2021).
- GINDELE Thomas, *Le Moïse de Freud, Au-delà des religions et des nations, déchiffre d'une énigme* (Paris : L'Harmattan, 2013).
- LEMERER Brigitte, *Les deux « Moïse » de Freud (1914-1939). Freud et Moïse : écriture du père 1* (Ramonville Saint-Ange : Érés, 1997).
- PATURET Jean-Bernard, *Au-delà de Freud, une culture de l'extermination ?* (Paris : Cerf, 2009).
- QUINODOZ Jean-Michel, *Lire Freud* (Paris : Presses universitaires de France, 2004).
- RICŒUR Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Le Seuil, « L'ordre philosophique » (1965), Points Essais, n°298, 1995).
- RICŒUR Paul, *Le Conflit des interprétations : Essais d'herméneutique I* (Paris : Le Seuil, « L'ordre philosophique », 1969).
- RICŒUR Paul, *La Religion pour penser. Écrits et conférences 5* (Paris : Le Seuil, 2021).
- RICŒUR Paul, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse* (Paris : Seuil, 2008).