

Groupe d'étude « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

31/01/2001

Im Anfang war die Tat

(2)

L'homme contrarié (suite)

Donc, et ceci renvoie à l'étrange scénario inaugural dont la signification se trouve éclairée par tout ce qui précède, "un jour, les frères qui avaient été chassés se coalisèrent, tuèrent et mangèrent le père, mettant ainsi fin à la horde paternelle. Unis, ils osèrent entreprendre et réalisèrent ce qu'il leur aurait été impossible de faire isolément" (TT, p. 289-290) . "Un jour", cela résonne à la manière de la formule par laquelle commencent les fables, "Il était une fois" : il était une fois des frères que leur père tyrannisait; ils se coalisèrent, etc. Il semble qu'en présentant ainsi son récit Freud veuille implicitement faire entendre que celui-ci est à prendre au deuxième, voire même au troisième degré : tout s'est passé comme si des fils, donnant à leur entreprise le caractère d'une décision collective, la première décision prise par eux en commun qui a scellé leur "contrat social", avaient mis fin à la horde paternelle, en s'engageant, et en prenant pour cela les engagements nécessaires, dans une nouvelle forme de vie communautaire, la vie de clan, toute première forme de la société humaine, fondée sur la conjugaison du totémisme et de l'exogamie. La commémoration de cet "acte" donnée par le festin totémique en confirme et en valide en quelque sorte le caractère symbolique : elle répète, quasi théâtralement, quelque chose qui n'a pas besoin d'avoir déjà eu lieu, mais qui advient, en temps fictif et non en temps réel, du fait d'être ainsi reproduit, mimé, fantasmé sur le mode du "comme si". C'est précisément de cette façon que la pièce de Sophocle donne corps au mythe d'Oedipe, sans qu'il soit nécessaire de croire qu'elle "représente" quelque chose qui réellement a eu lieu et dont elle ne serait que la reproduction ou le reflet conforme.

Mais ceci ramène l'acte en question sur un plan purement mental : il suffit que, dans leur tête, les "frères" que sont les membres de la communauté pensent, plus ou moins consciemment, et sans doute plutôt moins que plus, qu'il a eu lieu réellement, réellement en ce sens que ce que vise l'acte, c'est bien la puissance paternelle et non un succédané de celle-ci, une image substitutive affaiblie, une simple effigie : la représentation de la mort du père a pour objet le père lui-même, en personne, et c'est pourquoi elle est la représentation d'un vrai crime accompli en

réalité. En témoigne le fait qu'ils en célèbrent solennellement la commémoration. Cette représentation mentale doit suffire pour que l'acte en question produise tous les effets qu'on peut en attendre, des effets mentaux précisément.

Et ainsi, la fêlure, cette abomination originelle qui a fait la société a modifié de fond en comble le mode de vie familial, et ceci en instituant les conditions d'une juste répartition des femmes entre les hommes. Au point de vue de Freud, ce problème est en effet le premier que dut résoudre la société, pour autant que "le besoin sexuel n'unit pas les hommes, mais il les divise" (TT, p. 293). En tout mâle adulte, il y a un père en puissance qui cherche à s'approprier par la violence toutes les femmes. La société exige que ce père virtuel devienne dans la réalité un "frère", qui accepte l'impossibilité d'avoir toutes les femmes et se contente de celle ou de celles qui lui est ou lui sont attribuée(s). Le fait social primitif consiste en cette redistribution de la libido qui a aussi pour conséquence, Freud le suggère (TT, p. 293), de faire ressortir l'homosexualité latente qui lie entre eux les frères sur un plan affectif et de l'utiliser en vue de renforcer le lien collectif. Or cette rupture concerne avant tout l'économie des représentations pour autant que celles-ci sont articulées au jeu psychique des pulsions : c'est ainsi que, sur un plan proprement religieux, le totémisme a pu fournir des représentations de substitution destinées à atténuer, donc à soulager, l'intense sentiment de culpabilité déclenché par l'agression contre le père.

Mais alors, *im Anfang war die Tat*, cela devrait s'entendre en un sens du mot commencement qui renvoie celui-ci à l'ordre du fantasme : ce qui intéresse avant tout Freud, c'est de savoir ce que les hommes ont dû penser, quel agencement idéal ils ont dû mettre en place, précisément un agencement fondé sur le principe de l'ambivalence affective, avec fixation sur l'image du père sacralisée, donc rendue à la fois objet d'amour et de haine, pour devenir des êtres sociaux, sans qu'il ait été besoin pour cela que l'agencement idéal en question ait été rendu conforme, dans le réel, aux conditions de son exécution effective ; de même, le petit garçon n'a pas eu besoin de passer à l'acte, en essayant matériellement de supprimer son père, pour être envahi par un sentiment d'angoisse lié au désir profond qu'il a de le faire. Freud avait payé assez cher au début de sa carrière l'erreur commise avec la théorie de la séduction qui lui avait fait croire que les névroses de certaines de ses patientes avaient leur cause dans des "actes" effectivement commis sur elles par leur père dans leur petite enfance, erreur catastrophique dont il avait mis un certain temps à se déprendre, pour être prémuni contre la tentation de donner un contenu historique réel à la fable qu'il plaçait à l'origine des collectivités humaines, fable à laquelle sa valeur mythique suffisait amplement pour qu'elle remplît sa fonction d'explication dans le domaine propre occupé par la psychanalyse : celui des impulsions et des représentations mentales. On a donc de fortes raisons d'estimer que, lorsque Freud parle de la réalité de l'acte perpétré au début de l'histoire humaine, qu'il appelle à plusieurs reprises "la scène historique", il évoque par là une réalité pensée, voire peut-être même rêvée, tant la scène en question ressemble à une formation onirique que le fait de n'avoir aucun équivalent direct dans la réalité n'empêche pas d'être

porteuse de signification et de toute la signification qu'on peut en attendre. Et d'ailleurs, pour que l'acte qui est au centre de cette évocation ait la dimension de rupture inaugurale qui lui est prêtée, ne faut-il pas justement qu'il soit rêvé, ceci étant la condition de sa radicalité ? Cette interprétation serait confirmée par une confidence de l'anthropologue Kardiner à qui Freud, au cours d'une séance de cure, aurait dit au sujet du grand parricide : "Bah ! Ne prenez pas ça trop au sérieux. C'est une chose que j'ai rêvée, un dimanche de pluie" (cité par F. Gantheret, TT, p. 53). *Totem et Tabou* serait la relation d'un rêve, ce qui ne lui retire rien de sa portée, et du même coup en indique le mode d'emploi.

Freud paraît aller dans ce sens lorsque, tout à la fin du quatrième essai de *Totem et Tabou*, il fait place à l'objection suivante : s'il y a bien au fondement du lien social un profond sentiment de culpabilité associé au fonctionnement de la libido, l'analyse des névroses enseigne précisément que la culpabilité peut exister, avec toute la charge affective dont elle est capable, sans que l'acte qui en constitue le motif ait eu à être commis : "Le sentiment de culpabilité des névrosés est fondé seulement sur des réalités psychiques, non sur des réalités factuelles. Ce qui caractérise la névrose, c'est qu'elle met la réalité psychique au-dessus de la réalité factuelle, qu'elle réagit à des pensées avec un sérieux aussi grand que des êtres normaux ne le font qu'à des réalités" (TT, p. 316). Ce serait alors le cas de dire, avec Spinoza: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Sur le modèle du névrosé, l'homme contrarié agit, si on peut dire, dans sa tête: pour lui, faire, c'est y penser.

Alors, il n'y a aucune raison sérieuse de croire que, "un jour" chronologiquement datable au sens de l'histoire et non à celui de la fable, les hommes, des hommes, aient dû mettre à mort leur père et s'en partager les lambeaux, crus ou cuits, allez savoir ! Lorsque, dans le troisième essai de *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (trad. C. Heim, Gallimard, 1986, p. 171), Freud reprend l'histoire racontée dans *Totem et Tabou*, Il précise néanmoins que les fils associés" vainquirent le père et le dévorèrent cru", ce qui indique qu'il avait fini par se faire une religion à ce sujet. Symboliquement, la radicalité de l'acte parricide et cannibale, lui-même accompli tout de go, impulsivement, l'inclinait dans le sens d'une consommation à cru, sur le double plan de la crudité et de la cruauté. Cuisiner les restes du patriarche immolé, les apprêter pour pouvoir mieux les déguster, ç'aurait été en profaner la précieuse substance, que sa nature destinait à être ingérée telle quelle, sans subir de modification.

Par cet "acte", les hommes ont été les inventeurs de la socialité dont ils ont transmis le modèle à tous les autres, dans des conditions telles qu'après rien ne pouvait plus être comme avant, car c'en était fini avec l'ordre de la nature auquel s'était pour toujours substitué celui de la culture. La prise en compte de cette interprétation paraît tout à fait raisonnable, et digne de l'esprit scientifique dont Freud se réclamait. Pourtant, par un retournement surprenant, pour finir, Freud rejette, d'une manière à vrai dire très embarrassée, cette interprétation, et revient à l'idée de l'acte

historiquement accompli, dont il a fallu qu'il ait eu effectivement lieu pour qu'arrivât tout ce qui en découle, c'est-à-dire l'existence de l'ordre social humain.

Ce retournement, il l'opère en avançant deux arguments : d'une part, chez les névrosés eux-mêmes, réalité psychique et réalité factuelle ont dû pour une part, dans une période de leur enfance, coïncider; et d'autre part, c'est de là qu'on était parti en commentant au début de cette étude le dernier paragraphe de l'ouvrage, le cas des primitifs n'est pas du tout le même que celui des névrosés, dans la mesure où chez les premiers l'action précède tellement la pensée qu'elle se substitue à elle, et alors, c'est le cas de le dire, *im Anfang war die Tat*, alors que chez les seconds c'est la pensée qui tient complètement lieu de l'acte. Il est manifeste que ces deux arguments s'annulent : ou bien réalité psychique et réalité factuelle s'accordent chez les primitifs et chez les névrosés, ou bien elles ne s'accordent pas chez les uns comme chez les autres quoique pour des raisons différentes ; il est impossible d'admettre les deux en même temps. Il est manifeste aussi qu'à vouloir trop prouver la thèse de la factualité de "l'acte", précisément, on l'invalide, ou du moins on la rend très peu crédible. Est-il exclu que Freud, consciemment ou non, ait cherché par cette incohérence finale, dont on peut estimer qu'elle a valeur de symptôme, à laisser la question jusqu'au bout ouverte, abandonnant à son lecteur le soin et la responsabilité de la trancher à son idée, étant finalement indifférent aux enjeux fondamentaux de l'analyse que l'une ou l'autre des deux options soit retenue ?

On pourrait s'en tenir là si Freud n'était lui-même revenu sur ce problème à deux reprises, en 1927 dans *L'avenir d'une illusion (Die Zukunft einer Illusion)* et en 1939 dans son tout dernier livre *L'homme Moïse et la religion monothéiste (Der Mann Moïse und die monotheistische Religion)* : ceci signifie pour le moins qu'il n'était pas résolu de manière définitive.

L'avenir d'une illusion est un livre délibérément provocant qui explique le sentiment religieux comme un phénomène profondément humain, en ce sens que la religion, loin de s'imposer à l'homme comme un principe indépendant et transcendant, est une manifestation, mieux, une projection de ce qui est humain, comme l'avait déjà expliqué Feuerbach dans la filiation duquel Freud se situe manifestement ici. C'est sur cette base que Freud propose une interprétation "psychologique" de la religion. Cette interprétation s'appuie sur le modèle de la névrose, ou plus précisément présente le phénomène religieux comme le substitut à des formations névrotiques à l'égard desquelles les personnes se trouvent ainsi culturellement immunisées, du fait même de pratiquer leur névrose à plusieurs, ce qui leur épargne la peine de les éprouver pour elles-mêmes en particulier. De là l'utilité des religions, puisqu'elles offrent un commode dérivatif, à la manière de celui que peuvent aussi procurer des narcotiques (Freud fait lui-même ce rapprochement à la fin de *L'avenir d'une illusion*, et il y reviendra deux ans plus tard dans *Malaise de la civilisation*), dérivatif à des préoccupations et à des angoisses qui, subies directement comme telles, seraient autrement aliénantes. Ceci

veut dire que la religion constitue, sur fond de désarroi (il est bien inutile de traduire par le barbare "désaide" le concept d'*Hilflösigkeit* qui est au centre des analyses développées dans *L'avenir d'une illusion*, et pour lequel le mot "désarroi" convient parfaitement), la réponse à une demande qui a dû être formulée très tôt dans la vie de l'individu : il y a dans le phénomène religieux quelque chose d'essentiellement infantile, qui marque une persistance des conditions les plus lointaines, les plus archaïques et des structures mentales qui leur correspondent dans l'existence de l'adulte. Se retrouve ici le thème de la répétition et du retour, central à toute la psychanalyse. Il est à noter que l'individu qui est le siège de cette répétition ne doit pas nécessairement, pour l'accueillir, être resté le même : au contraire, c'est chez l'autre, l'adulte, qu'il y a retour du même, l'infantile, le même se qualifiant comme tel à travers son rapport à l'autre qui donne forme à son retour.

Les structures mentales en question sont virtuellement névrotiques dans la mesure où elles sont sous-tendues par une angoisse radicale, le souci qui hante en permanence le petit enfant, fille ou garçon, d'être abandonné, délaissé, d'où naît un besoin pressant de protection dont la satisfaction est cherchée du côté des parents : ce sont ceux-ci qui constituent l'original de ce qui sera plus tard représenté sous la forme de la divinité.

L'explication ainsi proposée de la genèse du sentiment religieux paraît différer sur un point important de celle avancée quinze ans plus tôt dans *Totem et Tabou* : comme celle-ci elle fait une large place à l'affectivité, mais elle semble faire l'économie du thème de l'ambivalence affective. L'être divin, à l'image de ce qui dès le début de la vie avait été attendu des parents, comble un besoin d'amour; cet amour est bien sûr corrélatif d'une crainte, celle d'en être privé : mais on ne peut parler à ce propos d'ambivalence puisque ce n'est pas le même objet qui, dans ce cas, donne son support au deux sentiments opposés dont l'un se rapporte à une présence et l'autre à une absence. Ceci ne veut pas dire que Freud dispose de deux théories différentes de la religion, mais que sa théorie est susceptible d'être présentées sous des aspects qui en décalent relativement le point d'application. Ce qui intéresse Freud lorsqu'il écrit *L'avenir d'une illusion*, le titre de l'ouvrage l'indique d'emblée, c'est le pouvoir d'illusionner, l'illusionnisme hallucinatoire qui accompagne les représentations religieuses telles que celles-ci se proposent et s'imposent au psychisme individuel, illusionnisme qui paraît être un élément constitutif de leur essence. Cf. AI, p. 31, qui explique la notion d'illusion en la distinguant de celle d'erreur. L'illusion n'est pas seulement un manquement à la vérité, à la réalité des faits ; elle est la réalisation d'un désir, ce dont elle tire sa force de conviction, celle propre aux "idées délirantes". Freud donne à ce propos l'exemple suivant: "On peut qualifier d'illusion l'affirmation de certains nationalistes selon laquelle les Indo-Germains seraient la seule race humaine capable de culture", phrase qui, à la date à laquelle elle a été écrite, prend un relief extraordinaire. Interpréter le racisme en termes d'erreur, et non d'illusion, c'est en méconnaître la nature profonde.

Alors que *Totem et Tabou* avait en quelque sorte pris le phénomène religieux par l'autre bout, en tant qu'il correspond à des comportements collectifs vécus dans la culpabilité. Ces deux points de vue ne s'excluent nullement, mais ils se complètent : la religion est à la fois croyance, attachement narcissique à un système de représentations apolliniennes, et besoin dionysiaque d'expiation qui a sa source dans le complexe d'Oedipe. Cette double approche de la religion est soulignée dans la Préface de J. André à l'édition française du texte de Freud reprise en 1999 dans la collection Quadrige des PUF (les références ultérieures à *L'avenir d'une illusion* seront données dans cette édition indiquée AI) : selon J. André, l'une de ces approches est psychotique, l'autre névrotique. Dans le chapitre 4 de *L'avenir d'une illusion* (AI, p. 22 et sq.), Freud évoque lui-même, sous forme d'une objection qu'il se fait adresser, le fait que *L'avenir d'une illusion* aborde de problème religieux d'une autre manière que *Totem et Tabou*.

La complémentarité des explications du phénomène religieux proposées dans les deux ouvrages est confirmée par la reprise de la thématique du parricide dans *L'avenir d'une illusion*, ce qui prouve bien que les plans d'analyse exploités dans les deux ouvrages se recoupent. Pour comprendre la véritable signification de cette reprise, il faut voir comment elle a été amenée. *L'avenir d'une illusion* se présente au départ comme une réflexion sur le rôle et la valeur de la culture qui définit l'humanité ("... La culture a inauguré le détachement d'avec l'état originaire d'animalité, il y a on ne sait combien de milliers d'années" , AI, p. 10). Cette réflexion est partie du constat d'un "mécontentement envers la culture" (AI, p. 7), qui ainsi a à être défendue contre ceux-mêmes qu'elle prétend servir. D'où vient ce mécontentement ? De ce qu' "il semble que toute culture doive s'édifier sur la contrainte et le renoncement pulsionnel" (id.) . Cette contrainte et ce renoncement sont d'autant plus mal supportés par les individus que les bénéfices que la culture prétend leur apporter sont inégalement répartis, ce qui installe entre eux des rapports de domination qui condamnent tendanciellement le plus grand nombre à vivre au minimum de ses potentialités. Cette analyse fait bien sûr penser à celle développée par Rousseau, ce grand déçu de la culture, dans son second *Discours*. Freud, d'ailleurs, pas plus que Rousseau, ne projette le retour à un "état de nature", à propos duquel il explique un peu plus loin que ses conséquences seraient encore plus dévastatrices que celles attachées à l'état de culture (AI, p. 15). La restriction pulsionnelle est inévitable : elle est la condition de possibilité de l'humain comme tel. Il est à noter également que la culture ne se substitue pas à la nature, dont elle ne fait que limiter la puissance, dans le cadre d'une confrontation permanente avec elle: Freud est bien loin de penser que l'homme soit un empire dans un empire, totalement détaché de la nature.

Comment soutenir que les hommes ne peuvent vivre sans cette culture, alors qu'elle exige d'eux des sacrifices sans contrepartie ? A la manière dont il le présente, on comprend que Freud partage ce mécontentement, et qu'il est pessimiste quant à l'avenir de la culture, qui, tout en prétendant faire le bonheur des hommes, n'a en réalité réussi qu'à faire leur malheur. A la fin du premier chapitre,

Freud évoque brièvement la révolution soviétique et son programme "progressiste", en laissant en suspens la question de savoir si ce programme est ou non réalisable (cf. AI, p. 9). Il est intéressant que Freud, en 1927, voie de ce côté-là, et seulement de celui-là, un avenir possible pour la culture. Toutefois, cette ouverture devait être assez vite refermée: au début du dernier des trois essais réunis dans *Moïse et le monothéisme*, rédigé en 1938, Freud remarque que "en Russie soviétique, on a entrepris d'élever à des formes de vie meilleures quelque cent millions d'individus qu'on maintient dans l'oppression". Dans ce cas encore, le progrès s'est révélé n'être qu'une illusion.

Ce qui intéresse avant tout Freud dans cette hostilité à la culture, cette méfiance dans les capacités de celle-ci à transformer l'homme réellement en mieux, ce sont ses motivations psychologiques. L'hypothèse la plus simple est qu'elles se trouvent dans les pulsions dont la culture a imposé le refoulement. Ces pulsions n'ont pu être éliminées, mais leurs effets ont été seulement déplacés, et c'est précisément dans ce déplacement que consiste le processus d'acculturation ou d'éducation qui a effectué l'intégration des individus à l'ordre de la culture, en faisant d'eux "des porteurs de la culture" (AI, p. 11). Il est clair que cette intégration s'effectue dans des conditions différentes pour ceux qui sont les bénéficiaires de la culture et pour ceux qui en sont les perdants. C'est pourquoi l'ordre de la culture, en permanence menacé, a besoin d'un appoint de crédibilité qui le revalorise, précisément en lui apportant le soutien d'un système de valeurs idéales sur lequel il appuie son autorité : ces fameuses valeurs du vrai, du beau, du bien, qui définissent le fond de légitimité dont se réclame la culture et lui apportent les moyens de satisfaction narcissique dont elle a besoin pour se maintenir: au point de vue de Freud, la reconnaissance de l'idéal est toujours narcissique. On serait presque tenté de dire, en d'autres termes, pas de culture sans idéologie, qui apporte un dédommagement illusoire à ses inévitables inconvénients. Et le principal apport de cette illusion est qu'elle permet de réconcilier, sur le plan des représentations tout au moins, les intérêts des maîtres et ceux des opprimés, en les amenant à considérer qu'ils participent à égalité au même système de ces valeurs.

La religion joue un rôle central dans ce processus. Encore faut-il pour cela qu'on y croie, qu'on adhère à ses mythes, ce qui pose un problème de fond : en effet, comment admettre que, alors qu'on a les pieds sur la terre, on puisse être convaincu de l'existence de choses qui sont dans le ciel ? Là est le véritable mystère de la religion : dans le cinquième chapitre de *L'avenir d'une illusion*, Freud explique qu'en essayant de percer ce secret, il a conscience de braver un grave interdit (AI, p. 27). Il se demande même dans le chapitre 7 si, en s'attaquant à un adversaire si puissant, il ne risque pas d'affaiblir les positions que la psychanalyse est parvenue à conquérir, mais revient immédiatement sur ce scrupule : "L'esprit scientifique engendre une certaine façon de se situer face aux choses de ce monde ; devant les choses de la religion, il s'arrête un moment, hésite et finit là aussi par franchir le seuil" (AI, p. 39).

On peut rationaliser les représentations religieuses autant qu'on le veut sans que cela change rien à leur irréalité que cet effort de rationalisation ne fait que masquer un peu plus. Au passage, Freud s'en prend, non sans une certaine véhémence, aux philosophes qui "étirent la signification des mots jusqu'à ce que ceux-ci conservent à peine quelque chose de leur sens d'origine ; ils appellent "Dieu" quelque vague abstraction qu'ils se sont créée et les voilà désormais, à la face du monde, déistes, croyants en Dieu, ils peuvent s'enorgueillir d'avoir reconnu un concept de Dieu plus élevé, plus pur, bien que leur Dieu ne soit plus qu'une ombre sans substance, et non plus la puissante personnalité de la doctrine religieuse" (AI, p. 33). C'est cette discussion qui, deux ans plus tard, donnera son point de départ à *Malaise dans la civilisation*, issu d'un débat avec Romain Rolland : ce dernier, spinoziste au premier degré, souhaitait maintenir à l'arrière-plan des spéculations religieuses, un "sentiment océanique" d'appartenance au Grand Tout échappant aux investigations de la psychanalyse, position aux yeux de Freud inacceptable.

C'est pourquoi la conviction religieuse, la foi, doit nécessairement faire appel à un apport affectif pour se conforter : "Voici un nouveau problème psychologique. Il faut demander en quoi consiste la force interne de ces doctrines, à quelles circonstances elles doivent leur efficacité, qui ne dépend pas de leur reconnaissance par la raison ... Les représentations religieuses, qui se donnent comme des dogmes, ne sont pas des précipités de l'expérience ou des résultats ultimes de la pensée, ce sont des illusions, accomplissements des souhaits les plus anciens, les plus forts et les plus pressants de l'humanité; le secret de leur force, c'est la force de ces souhaits" (AI, p. 30).

Ceci correspond à ce qu'on appelle couramment les consolations de la religion, qui offre ses fallacieux secours dans la lutte permanente qui se mène à l'intérieur de la nature des choses, lutte sans fin à laquelle elle assigne une signification imaginaire de manière à remédier aux terreurs qu'elle suscite. De là naît précisément le besoin de croire, désir en dernière instance infantile, sans lequel les croyances religieuses, qui ont rempli d'un contenu plus ou moins factice cette forme préexistante, n'existeraient pas. Freud précise qu'au cours de l'histoire de l'humanité ce contenu concerne de moins en moins la maîtrise des forces naturelles, problème dont le soin est abandonné à d'autres instances comme la raison scientifique, et s'applique de plus en plus aux déficits de la culture, devenus davantage intolérables à mesure que le monde matériel a été progressivement aménagé (AI, p. 18-19). Ainsi, la religion, se consacrant davantage à la légitimation de l'ordre de la culture, deviendrait de plus en plus "morale", c'est-à-dire pratique, et de moins en moins "naturelle", c'est-à-dire théorique. Sa doctrine du retour et de la répétition ne conduit nullement Freud à nier la réalité de l'évolution historique et des transformations que celle-ci apporte au régime de vie humain, même si ces transformations s'effectuent à partir d'un fonds ancien dont les éléments sont susceptibles d'être redistribués mais ne peuvent être supprimés. S'il écrit *L'avenir d'une illusion*, c'est précisément pour aider cette évolution à aller plus loin, en mettant la psychanalyse au service de la

culture, en vue de promouvoir une nouvelle culture, épurée des mirages et des mystifications de la religion.

Arrivé à ce point de son explication du phénomène religieux, Freud s'engage dans une discussion poursuivie jusqu'à la fin de l'ouvrage avec un adversaire mi-réel mi-imaginaire qu'il ne désigne pas plus précisément (il s'agit du pasteur Pfister, avec qui Freud était en correspondance suivie). A cet adversaire, il renvoie d'abord la responsabilité de remettre en question la thèse selon laquelle la religion répond à un besoin culturel issu des nécessités de la lutte avec la nature et des contradictions qui opposent l'ordre humain de la culture à lui-même, thèse qui ôte au sentiment religieux sa spécificité en contestant son rapport à une révélation transcendante, et en en faisant une manifestation culturelle à côté d'autres comme l'art ou la science. Une autre objection serait que la religion, bien loin de répondre à des préoccupations infantiles dont la source se trouve dans l'affectivité, satisfait un besoin de connaissance qui est inné au psychisme humain et qui le pousse à se cultiver, à devenir adulte. Enfin, un troisième argument est objecté, et c'est avec celui-ci qu'intervient la référence à *Totem et Tabou* : cet argument souligne la différence des approches du phénomène religieux effectuées dans les deux ouvrages, *Totem et Tabou* et *L'avenir d'une illusion*, dont le premier a mis en avant l'hostilité à l'égard de la figure paternelle alors que le second privilégie la pressante demande d'aide adressée à celle-ci; or peut-on soutenir à la fois, et sans contradiction, qu'on ne peut se passer du père et qu'on cherche à se débarrasser de lui ? Freud examine beaucoup plus longuement que les précédentes cette objection qu'il paraît prendre très au sérieux. Sa réponse consiste d'abord à expliquer, comme cela a déjà été indiqué, que le champ d'investigation des deux ouvrages n'est pas le même : *Totem et Tabou* est une explication du totémisme, c'est-à-dire des formes les plus primitives de l'esprit religieux appréhendé à travers un certain nombre de pratiques collectives, alors que *L'avenir d'une illusion* prend celui-ci au point de vue de ses formes les plus évoluées de manière à en mettre au jour les bases psychologiques chez l'individu ; dans le premier cas on examine les origines du phénomène du point de vue de la phylogénèse, point de vue auquel le père apparaît comme menaçant; et dans le second on le fait du point de vue de l'ontogénèse, auquel il apparaît, en tant que substitut à la mère, comme secourable, au terme d'une évolution dont le cours est tout à fait normal. Il suffit donc de replacer les analyses développées dans *Totem et tabou* et dans *L'avenir d'une illusion* dans une perspective évolutive, le premier expliquant ce qui a dû se passer avant que soit constitué le système des représentations religieuses, et le second expliquant ce qui a lieu maintenant que ce système est constitué au terme d'un long développement, pour que la prétendue contradiction entre les deux points de vue soit levée.

Dans ce sens, Freud avait d'ailleurs ajouté à son manuscrit à cet endroit la précision suivante, qu'il avait effacée au moment de l'impression définitive : "... Ce qui confère à la pieuse affirmation de l'origine divine des dispositifs culturels un sens historique véritable" (cette précision apparaît dans une note à l'édition française du

texte (AI, p. 23, note a). *Totem et Tabou* serait en quelque sorte à prendre comme un livre d'histoire, ou plutôt de préhistoire, qui remonte aux origines réelles de la civilisation humaine. Du point de vue qui nous occupe ici, cette interprétation confère à nouveau au parricide inaugural un caractère historique réel. Il est tout à fait intéressant que Freud, après avoir ajouté à son texte cette précision, l'ait ensuite fait disparaître, ce qui témoigne de son hésitation personnelle sur ce sujet. Sûr de ses compétences de "psychologue", qui analyse les mécanismes du psychisme individuel, il sait bien qu'il n'avance pas sur le terrain de l'histoire avec la même certitude, ce qui le contraint à la prudence. Mais, dans l'esprit de Freud, ce souci de prudence reste contrebalancé par une volonté de savoir qui ne peut se satisfaire d'hypothèses. Freud devait donc se reconnaître lui-même dans l'exemple qu'il évoque un peu plus loin : "Je me souviens de l'un de mes enfants, qui très tôt se distingua par un sens du concret particulièrement prononcé. Quand on racontait aux enfants un conte qu'ils écoutaient avec recueillement, il venait se joindre à eux et demandait: Est-ce une histoire vraie ? Une fois qu'on avait dit non, il se retirait avec une moue dédaigneuse" (AI, p. 30). Adulte, Freud est resté un peu de cet enfant-là, et c'est pourquoi il ne pouvait être content à l'idée que l'histoire racontée dans *Totem et Tabou* ne fût, après tout, qu'une histoire, une fiction sans répondant dans la réalité.

Le chapitre 5 de *L'avenir d'une illusion* raille avec vivacité les philosophes du "comme si", comme Vaihinger, auteur d'une *Philosophie du "comme si"* (*Die Philosophie des Als-Ob / System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, 1911), cité dans AI, note 1 p. 29. Dans le cadre de son débat avec le défenseur des dogmes religieux qui occupe toute la fin de *L'avenir d'une illusion*, Freud attribue à celui-ci la position d'un défenseur de "comme si" en lui faisant dire : "Même si l'on savait et pouvait démontrer que la religion n'est pas en possession de la vérité, on devrait le taire et se comporter comme le réclame la philosophie du "comme si". Cela, dans l'intérêt de la conservation de tous !" (AI, p. 35). L'attitude mentale du "comme si" correspond donc à une position prudente de repli, que le vrai savant doit récuser.

Les philosophes du "comme si" se contentent de fictions auxquelles il est permis d'accorder dans la pratique, sinon à proprement parler en théorie, une certitude morale: cette position, qui dénoue le lien entre vérité et réalité, n'est pas tellement éloignée du dogme du *credo quia absurdum*, auquel ce que Freud appelle "les artifices de la philosophie" (AI, p. 29) ne sont pas si étrangers qu'on veut le penser. C'est pourquoi sa préoccupation principale est de ramener la question religieuse sur le strict plan des faits, ce qui revient à la réinscrire dans une perspective à la fois historique et psychologique, ces deux aspects devant nécessairement se compléter: "Nous savons approximativement en quel temps les doctrines religieuses ont été créées, et par quelle sorte d'hommes. Si, de surcroît, nous apprenons pour quels motifs cela s'est produit, alors notre point de vue sur le problème religieux connaît un déplacement notable" (AI, p. 34) .

Ce déplacement consiste dans le fait de resituer le problème religieux dans son environnement véritable, qui est culturel: si la religion est, par excellence, un phénomène humain, c'est parce qu'elle conserve un témoignage indirect, plus ou moins crypté, des conditions dans lesquelles s'est instauré au départ un ordre de la culture et de la société par lequel les hommes ont échappé aux formes brutales de la vie animale. C'est cette instauration qui, par exemple, a conduit à interdire de tuer son semblable, interdiction qui a été ensuite déguisée en commandement divin : or ce n'est pas Dieu qui défend une telle chose, mais la société, car elle y voit une condition de sa propre survie. C'est pourquoi "il y aurait un indubitable avantage à laisser Dieu tout à fait hors du jeu et à admettre honnêtement l'origine purement humaine de tous les dispositifs et prescriptions culturels" (AI, p. 42). Mais, cette origine purement humaine, quelle est-elle ? Quand nous disons que c'est la société qui interdit le meurtre, nous énonçons une thèse abstraite qui résume les résultats de toute une évolution au terme de laquelle s'est mis à exister quelque chose comme "la société", restant entendu que ce terme est bien vague et n'a qu'une valeur de désignation, d'indication pour une réalité dont la nature demande encore à être expliquée. Quelle a pu être au départ la raison d'une interdiction comme celle de tuer son semblable ? Et le mot "raison" doit-il ici être pris à la lettre ? Autrement dit, est-ce pour des motifs rationnels que, consciemment, après en avoir délibéré en eux-mêmes et entre eux, les hommes ont décidé et accepté de se soumettre à un certain nombre de règles qui limitaient leurs possibilités d'action ? Très vraisemblablement non. Et c'est pourquoi il faut chercher d'un autre côté la cause de ces interdits fondamentaux dont dépend pour les êtres humains le fait de vivre ensemble, dans le cadre de communautés qui peuvent être organisées de façons très différentes mais qui néanmoins ont toutes en commun d'établir un contrôle sur les comportements individuels de manière à en limiter, à en canaliser la spontanéité sauvage.

Ceci ramène à la thèse qui est centrale à toute l'analyse de Freud : les origines de la culture, qui ne sont ni surnaturelles ni rationnelles, sont pulsionnelles. C'est-à-dire que lorsque les hommes ont commencé à vivre en société, ils ont dû le faire entraînés par un certain nombre de passions communes. Quelles sont ces passions ? Qu'est-ce qui a permis à ces passions de se distinguer de toutes les autres que peuvent éprouver les individus en particulier, et les a du même coup amenées à se développer sur un plan séparé où elles sont devenues des opérateurs culturels ? C'est à ces questions que *Totem et Tabou* avait tenté d'apporter une réponse. Réponse paradoxale, puisque, pour reprendre l'exemple de cet interdit social majeur qu'est la défense de tuer son semblable, elle avait consisté à montrer que pour cela il avait fallu précisément un crime, un très grand crime, le plus grand de tous les crimes, le parricide, "l'acte" fatal qui, par réaction, a plongé ceux qui l'avaient accompli, ces premiers hommes qui étaient aussi des hommes-enfants, dans l'ordre nouveau de la culture qui aurait été sans cela impossible.

"Les motifs purement rationnels sont, chez l'homme d'aujourd'hui encore, de peu de poids face aux impulsions passionnelles ; combien plus impuissants encore

doivent-ils avoir été chez cet animal-homme des temps originaires ! Peut-être ses descendants s'affronteraient-ils encore aujourd'hui, l'un abattant l'autre, sans inhibition, si parmi ces actes meurtriers, il n'y en avait pas eu un, celui d'abattre le père primitif, pour susciter une réaction de sentiment irrésistible et lourde de conséquences. C'est d'elle qu'est issu le commandement "Tu ne tueras point" qui, dans le totémisme, était limité au substitut du père, et qui fut plus tard étendu à d'autres sans être aujourd'hui encore suivi sans exception" (AI, p. 43). Le désir de tuer existe toujours au fond de chaque individu, et certains, nous le savons, passent à l'acte, y ayant d'ailleurs bien des manières de se débarrasser d'autrui lorsqu'il gêne: mais un tel acte est devenu potentiellement "criminel" en référence à un crime exemplaire, fondamentalement différent de tous les autres parce que c'est lui qui a engagé les hommes dans la voie de la culture en les faisant sortir, pour une part, de la nature.

Du même coup se trouve éclairé le lien qui passe entre la religion et la culture. L'acte originel dont est issue cette dernière a eu pour objet le père. Or le père, du moins ce père-là, celui qui a été solennellement mis à mort par ses fils, a été le modèle initial de ce qui, ensuite, a été appelé Dieu. C'est la raison pour laquelle Dieu a été symboliquement installé dans la position du grand Commandeur, édicateur d'interdits et de lois, garant ultime de leur intangibilité. La religion remplit ainsi une fonction sociale éminente, elle est en quelque sorte l'instance sociale par excellence, sur le plan des symboles et des représentations dont la société a besoin, ou a eu besoin, pour se confirmer à elle-même sa propre existence. La question transversale à tout l'ouvrage de Freud est la suivante : la culture, au moment de sa formation, a eu besoin de cette illusion, mais en a-t-elle encore besoin ? Ne pourrait-elle au contraire s'en passer ? Cette question recoupe celle soulevée par Althusser dans "Marxisme et Humanisme" (1963, repris dans *Pour Marx*) : peut-on vivre sans idéologie ? Mais, alors que, au point de vue de Freud, il est raisonnable d'envisager l'extinction de cette illusion dépassée qu'est devenue la religion, pour Althusser, il est certain que l'idéologie ne peut disparaître, et qu'elle constitue un élément indispensable au fonctionnement de toute vie sociale, quelle qu'en soit la forme.

Il y a donc bien dans ce que dit la religion quelque chose de vrai sur le fond, pour autant que le message en soit correctement déchiffré. Et ainsi "la doctrine religieuse nous fait part de la vérité historique en la transformant et en la travestissant quelque peu il est vrai" (AI, p. 43). En soutenant cela, Freud revient, par un biais, à l'idée qu'il avait avancée dans la formule raturée qui a été précédemment commentée: "... Ce qui confère à la pieuse affirmation de l'origine divine des dispositifs culturels un sens historique véritable". C'est-à-dire qu'elle indique, au moins confusément, ce qui s'est passé, alors que les explications rationnelles de l'origine de la société, comme par exemple la théorie du contrat social, sont vides de tout contenu réel. Dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (trad. C. Heim, Gallimard, 1986, p. 172), Freud écrit cependant que "le souvenir de l'acte de libération accompli en commun et les liens affectifs nés entre les frères pendant le

temps du bannissement conduisirent finalement ceux-ci à conclure une sorte de contrat social". Mais ce contrat social est un résultat : il consolide le lien social, il ne le crée pas.

Ce qui s'est passé : "l'acte", "un jour les frères...", qui donne réellement son contenu à la "vérité historique". On en revient donc toujours à la même question. L'acte en question, il a bien fallu qu'il ait eu lieu, il a très probablement eu lieu, il a même sûrement eu lieu : car, pour que le crime essentiel puisse ensuite être transfiguré symboliquement par la religion, il était nécessaire qu'il ait d'abord été effectivement, matériellement commis. Le père a été tué : pour donner son origine à l'histoire proprement dite, cela a dû être un fait de l'histoire, ce fait unique et exceptionnel dont sont sorties la société, la culture et la religion.

Copyright Pierre Macherey