

Daniel Frey

Détresse, religion, foi : Ricœur lecteur de Freud

Abstract: Distress, Religion, Faith: Ricœur Reader of Freud. Daniel Frey mentions the complex theoretical alliance between energetics and hermeneutics in *Freud and Philosophy* and considers that Freud's epistemological model includes this alliance. He evokes the Ricœurian contribution to the theory of the symbol, which can be in its turn a dissimulation or a revelation of the sacred. This observation leads the author to the Freudian critique of religion capable of integrating with a faith. It appears then that Ricœur arrives at the Freudian critique of religion where it is strongest, namely in the link it manifests between desire and illusion. This gives the author an opportunity to identify a certain number of Ricœurian preoccupations about the question of religion in Freud and thus to reveal Ricœur's Barthian heritage as regards the problematic of a religion without faith. After having gone through Ricœur's reflection on the question of religion and faith in Freud, there remains one last question for Daniel Frey: is there, in the affective dynamism of religious belief, something to overcome its own archaism? The answer to this question constitutes the last part of this chapter.

«Vous êtes meilleur et plus profond que votre incrédulité, et moi plus mauvais et superficiel que ma foi» (Le pasteur et psychanalyste Oskar Pfister à Sigmund Freud, lettre du 20.2.28).¹

Rédigeant actuellement une monographie consacrée à l'approche philosophique de la religion dans toute l'œuvre de Paul Ricœur, nous choisissons d'aborder la lecture de Freud par Ricœur sous l'angle de la critique de la religion. Cette lecture, pour le dire d'un mot, est ouverte à la critique de la religion, mais tente de préserver la foi. D'où la séquence dans notre titre : «Détresse, religion, foi».

Note: Cette monographie est parue depuis : *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*. Le présent propos constitue un condensé du chapitre IV (première partie) de cet ouvrage.

1 Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister 1909–1939*, 177.

1 Lire Freud dans le texte : un discours hybride

L'*Essai sur Freud*, paru en 1965, a fait date dans la discussion philosophique du freudisme.² Ricœur y a pris le parti d'une confrontation intensive avec l'œuvre de Freud dans sa version originale et dans son entier : puisque le fondateur de la psychanalyse lui-même a très tôt fait le pari d'une œuvre s'adressant au public cultivé du monde moderne au-delà de la sphère des analystes, et puisque cette œuvre a modifié—sans doute à jamais—la compréhension que l'homme a de lui-même, il importait au plus haut point de la prendre au sérieux, de la lire et de la discuter. Ricœur n'a toutefois aucunement caché que lui faisait défaut l'expérience de la pratique analytique, laquelle précisément corrobore, aux yeux de Freud, sa construction théorique. Cet aveu n'empêche toutefois pas le philosophe de maintenir le droit à lire et à interpréter une œuvre qui vise à renouveler la connaissance humaine. Précisons à toutes fins utiles que l'ouvrage porte sur le *freudisme* sans égard pour les contestations psychanalytiques internes et externes au freudisme, ni les développements de l'école freudienne. Son grand mérite est d'avoir offert une remarquable clé de lecture de cette œuvre : celle-ci se présenterait comme un alliage théorique complexe entre une *énergétique* et une *herméneutique*.

Ce disant Ricœur ne compte pas apporter pas sa voix au concert des critiques déniaient à la psychanalyse inventée par Freud toute scientificité. Il concourt bien plutôt à une autre critique, plus adaptée à la spécificité psychanalytique, grâce à une compréhension plus fine de la *singularité du discours freudien*. En effet, ce dernier est porteur d'une prétention à la scientificité, tout en étant simultanément régi par une pratique interprétative constante, tant dans la pratique thérapeutique (où l'on sait le rôle de l'interprétation des rêves) que dans l'interprétation de la culture. Or, contre la prétention scientifique si fréquente sous la plume de Freud, on objectera que si l'on s'en tient aux exigences épistémologiques les plus élémentaires des sciences de l'observation, les concepts énergétiques—notamment la *libido*, ou «énergie psychique de la pulsion sexuelle»³—ne se prêtent pas à la validation empirique, et que, partant, leur seule validation relève de l'interprétation de cas cliniques. Mais cette interprétation ne satisfait pas non plus aux critères de vérification classiques en vigueur dans les sciences humaines : elle relève d'une relation intersubjective toujours unique entre l'analyste et l'analysé ; il n'y a donc pas d'interprétations rivales par des

2 Ricœur, *De l'interprétation*.

3 Scitivaux, *Lexique de psychanalyse*, 50.

chercheurs indépendants, pas de comparaisons, ni d'études statistiques.⁴ De fait le freudisme offre bien une «résistance»⁵—c'est le cas de le dire—aux tentatives de reformulation scientifique.

Mais à bien lire le philosophe, on comprend surtout que la condamnation épistémologique du freudisme repose sur un malentendu, car encore faut-il savoir d'où provient cette résistance : «Ce qui résiste à la» reformulation «[scientifique du freudisme], c'est précisément le caractère hybride de la psychanalyse, à savoir que son accès à l'énergétique se fait par la seule voie de l'interprétation.»⁶ Freud n'avait pas lui-même conscience de cet alliage. Certes, il avait indiqué le caractère stratifié de son discours, lié au caractère structurellement différencié de sa pratique. Freud écrivait ainsi en 1923 :

Le mot psychanalyse désigne :

Un procédé (*Verfahren*) d'investigation des processus psychiques qui, autrement, resteraient inaccessibles ;

Une méthode de traitement (*Behandlungsmethode*) des troubles névrotiques, fondée sur cette investigation ;

Une série de conceptions (*Einsichten*) psychologiques, acquises par ces deux voies, et qui ont peu à peu pris corps dans une nouvelle discipline scientifique.⁷

Ce que Freud ne dit pas, et que Ricœur pense avoir bien saisi, c'est que la psychanalyse n'est pas une psychologie scientifique, en ceci qu'elle ne considère évidemment pas les phénomènes conscients mais les phénomènes *inconscients*. Sa prétention explicative tient justement à «la substitution des notions économiques d'investissement—de placement et de déplacement d'énergie—à celles de conscience intentionnelle et d'objet visé». Ici, le modèle épistémologique de Freud est bien «l'explication naturaliste»⁸ de type énergétique... mais en l'absence de toute quantification des énergies psychiques ! Ce modèle naturaliste semble lui-même exclure toute approche compréhensive ; or il est certain que la psychanalyse est *aussi* une herméneutique, non seulement de certaines œuvres d'art (la *Joconde* de Vinci, le *Moïse* de Michel-Ange) mais également de la culture dans son ensemble. La réalité du freudisme est donc qu'en lui l'explication énergétique/économique, qui porte sur des forces, des pulsions, est médiatisée par l'interprétation portant sur des significations, sur des représentations, qui en retour s'intègrent dans une métapsychologie plus vaste laquelle, comme l'indi-

⁴ Voir Ricœur, *De l'interprétation*, 339.

⁵ Ricœur, *De l'interprétation*, 340.

⁶ Ricœur, *De l'interprétation*, 340.

⁷ Freud, *Psychoanalyse und Libidotheorie*, cité par Ricœur, *De l'interprétation*, 380.

⁸ Ricœur, *De l'interprétation*, 75, pour les deux citations.

que la dernière citation de Freud, entend être l'expression scientifique d'une nouvelle approche psychologique.

Cette brève entrée en matière était nécessaire pour aborder notre objet : l'interprétation ricœurienne de l'approche psychanalytique de la religion.

2 Approche réductrice du symbole versus approche amplifiante

C'est à travers l'étude du symbole qu'apparaît dans l'ouvrage de Ricœur la question de religion. L'ouvrage a en effet pour titre *De l'interprétation*, et se présente—au-delà de l'effort d'une lecture philosophique de Freud—comme une contribution à la théorie du symbole, compris comme expression langagière à double-sens.

Le symbole s'offre à l'interprétation *parce qu'il est ambigu*, équivoque. Il n'y aura donc pas de saisie univoque du symbole, *par définition*. Déjà, le lecteur est en droit d'attendre qu'une interprétation univoque du type de celle que propose Freud—en particulier celle selon laquelle la religion *est* illusion—voit *ipso facto* déniée sa prétention à déclasser les autres interprétations. Inversement, l'idée d'une pluralité d'interprétations s'en trouve légitimée : interpréter le réel, c'est potentiellement en donner des interprétations plurielles. « Si l'homme interprète la réalité en disant quelque chose de quelque chose, c'est que les véritables significations sont indirectes ; je n'atteins les choses qu'en attribuant un sens à un sens »⁹ ; on en arrive ainsi non seulement à la reconnaissance du caractère inévitablement *médiatisé* de l'appréhension du réel,¹⁰ mais encore à sa dimension nécessairement *conflictuelle*, le concept d'interprétation conçue comme attribution d'un sens à une réalité conduisant d'emblée à un engagement à arbitrer un « conflit des interprétations ».¹¹

C'est là qu'apparaît la question qui selon Ricœur traverse tout l'*Essai sur Freud* : le double sens est-il dissimulation ou révélation d'un sacré ?¹² En formulant une alternative aussi tranchée, Ricœur entend représenter les deux extrêmes qui confèrent à sa réflexion sa tension :

⁹ Ricœur, *De l'interprétation*, 32.

¹⁰ Cf. Ricœur, *De l'interprétation*, 8, en rapport avec le même traité d'Aristote : « Il y a *herméneia*, parce que l'énonciation est une saisie du réel par le moyen d'expressions signifiantes, et non un extrait de soi-disant impressions venues des choses mêmes ».

¹¹ Ricœur, *De l'interprétation*, 29.

¹² Cf. Ricœur, *De l'interprétation*, 17.

D'un côté, l'herméneutique est conçue comme la manifestation et la restauration d'un sens qui m'est adressé à la façon d'un message, d'une proclamation ou, comme on dit quelquefois, d'un kérygme ; de l'autre, elle est conçue comme une démystification, comme une réduction d'illusions. [...] Volonté de soupçon, volonté d'écoute ; vœu de rigueur, vœu d'obéissance ; nous sommes aujourd'hui ces hommes qui n'ont pas fini de faire mourir les *idoles* et qui commencent à peine d'entendre les *symboles*. Peut-être cette situation, dans son extrême détresse, est-elle instructive : peut-être l'extrême iconoclasme appartient-il à la restauration du sens.¹³

Ce n'est donc pas seulement une opposition de deux styles herméneutiques : au-delà, c'est l'herméneutique elle-même qui vit de la tension entre les deux pôles de la démystification et de la restauration. Le « peut-être » tout rhétorique de Ricœur prépare le lecteur à l'idée qu'il faille briser l'idole *pour* entendre à nouveau le symbole, autrement dit que l'herméneutique conçue comme « recollection du sens »¹⁴ doive s'ouvrir à l'herméneutique du soupçon pour exister. Plus particulièrement, cela revient à postuler que la critique freudienne de la *religion* peut être intégrée à la *foi*, non pas, précise Ricœur, la foi naïve, « mais la foi seconde de l'herméneute, la foi qui a traversé la critique, la foi post-critique ».¹⁵

3 Destruction de la religion par la critique freudienne et foi post-critique

L'iconoclasme du freudisme en matière de religion est un fait ; la possibilité de le dépasser en vue d'une foi éprouvée par la critique, une foi seconde, relève en revanche d'une intention explicitement affichée par Ricœur :

Mon hypothèse de travail, énoncée dès la *Problématique*,¹⁶ est que la psychanalyse est nécessairement iconoclaste, indépendamment de la foi ou de la non-foi du psychanalyste, et que cette « destruction » de la religion peut être la contrepartie d'une foi purifiée de toute idolâtrie. La psychanalyse comme telle ne peut aller au-delà de cette nécessité de l'iconoclasme. Cette nécessité ouvre sur une double possibilité : celle de la foi et celle de la non-foi, mais la décision entre ces deux possibilités ne lui appartient pas.¹⁷

13 Ricœur, *De l'interprétation*, 35–36 (Ricœur souligne).

14 Ricœur, « L'interprétation comme recollection du sens », *De l'interprétation*, 36–40.

15 Ricœur, *De l'interprétation*, 36–37.

16 Voir Ricœur, « Livre I. Problématique : situation de Freud », *De l'interprétation*, 13–63.

17 Ricœur, *De l'interprétation*, 226.

Dans ce passage, on aura noté d'une part que la foi intervient au début, s'agissant de la foi ou d'absence de foi du psychanalyste, et d'autre part qu'il convient a priori de la distinguer de la religion que détruit la perspective freudienne. Au-delà de cette critique, c'est encore la foi et la non-foi qui sont possibles ; mais—c'est tout à fait remarquable—Ricœur dénie à la *psychanalyse de la religion* le droit de trancher en matière de foi : ni en sa faveur, ni en sa défaveur. Il faut donc comprendre que le concept de foi est formellement distinct de celui de religion—ce dont nous trouverons confirmation plus loin.

Mais de quelle foi s'agit-il ici ? Ricœur n'éluide pas la question, qui affirme en effet sans détour dès la problématique du livre I : «Le contraire du soupçon, dirai-je brutalement, c'est la foi».¹⁸ Le propos indique que c'est plus précisément la foi du pari que Ricœur rattachait à la démarche anselmienne du croire pour comprendre.¹⁹ En ce sens, c'est une foi plus large que la seule foi chrétienne, puisqu'elle caractérise selon Ricœur la démarche d'une phénoménologie du sacré, en tant que cette dernière suppose de participer—sur un mode neutralisé—à la croyance religieuse : «L'épochè exige [...] que je croie avec le croyant, mais sans poser absolument l'objet de sa croyance»²⁰—objet que Ricœur, comme dans *La Symbolique du mal*, place sous le terme commode de sacré.²¹ Mais le fait même de se pencher sur un objet religieux n'est pas anodin : il relève pour Ricœur d'une forme d'attente que, «du sein de la compréhension, ce «quelque chose» [de sacré] s'«adresse» à moi».²² Il en va ici, fondamentalement, d'une foi dans le langage, et plus spécifiquement dans sa capacité à éclairer l'humain :

Finally, ce qui est implicite à cette attente, c'est une confiance dans le langage ; c'est la croyance que le *langage qui porte les symboles est moins parlé par les hommes que parlé aux hommes, que les hommes sont nés au sein du langage, au milieu de la lumière du logos «qui éclaire tout homme en venant au monde»*. C'est cette attente, c'est cette confiance, c'est cette croyance qui confèrent à l'étude des symboles sa gravité particulière. *Je dois à la vérité de dire que c'est elle qui anime toute ma recherche*. Or c'est elle qui est aujourd'hui contestée par tout le courant de l'herméneutique que nous placerons [...] sous le signe du «soupçon» ; cette autre théorie de l'interprétation commence précisément par le doute qu'il y ait un tel objet [...]²³

18 Ricœur, *De l'interprétation*, 36.

19 Cf. Ricœur, *De l'interprétation*, 37.

20 Ricœur, *De l'interprétation*, 38.

21 «Appelons «sacré» cet objet visé, sans préjuger de sa nature» (Ricœur, *De l'interprétation*, 37).

22 Ricœur, *De l'interprétation*, 38 (Ricœur souligne).

23 Ricœur, *De l'interprétation*, 38 (nous soulignons).

Ricœur fait état ici de sa confiance et de son attente dans la capacité du langage à éclairer tout homme : que le propos s'apparente à une confession de foi dans la puissance du langage, c'est ce que vient indiquer le terme de « croyance », renforcée par la référence au prologue de l'évangile de Jean décrivant le *Logos* éclairant tout homme qui vient au monde.²⁴ Ce renvoi à un thème fondateur de la théologie biblique est très significatif, d'abord du fait que Ricœur puise dans sa culture biblique et théologique lorsqu'il thématise sa confiance dans le langage. Un lecteur peu féru de cette culture pourrait s'en offusquer : que signifie cette référence au *logos* johannique ? Doit-on comprendre qu'elle est centrale au propos ? Inversement, une certaine connaissance de cette culture biblique permet d'interroger la citation de Ricœur. Celle-ci est en effet coupée et amenée de telle manière qu'il n'apparaît plus que le *Logos* est l'incarnation de la parole même de Dieu, que l'évangéliste identifie avec la personne de Jésus. Il faudrait donc dire, avec l'exégète Christian Grappe, que d'un point de vue exégétique et théologique la citation de Ricœur équivaut à une « déchristologisation », l'exaltation du « langage préexistant à chaque être humain » se trouvant célébré en lieu et place du *Logos* johannique.²⁵ Voilà qui est représentatif du style de pensée de Ricœur : ni strictement philosophique puisqu'il renvoie à des thèmes théologiques, ni théologique puisqu'il leur confère une dimension essentiellement profane. Dire la puissance du langage et non l'incarnation du Christ par le thème du *Logos*, voilà le style de Ricœur, du moins à ce moment de son œuvre. Et ce n'est pas là un élément secondaire relevant de l'ornement rhétorique, car le philosophe renvoie encore à des éléments issus de la théologie chrétienne par l'idée d'une « attente d'une nouvelle Parole », d'une « grâce de l'imagination » à l'œuvre dans le symbole ; grâce dont Ricœur demande en outre si elle n'a pas « quelque chose à voir avec la Parole comme Révélation ».²⁶

Toujours est-il que Ricœur entend affronter la question—question de confiance s'il en est : le sens autre auquel renvoie le symbole n'est-il qu'une *illusion* masquant le désir inconscient du sujet qui s'adresse à son Dieu, ou le moyen d'atteindre une réalité inaccessible par toute autre voie ?

24 Jean 1:9. Le verset est sans doute cité de mémoire, la traduction n'étant pas tout à fait correcte, puisqu'elle mêle deux traductions qui sont également possibles et présentes dans les éditions modernes de la Bible : « C'était la véritable lumière qui éclaire tout homme venant au monde » ; ou « C'était la véritable lumière qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme ».

25 Christian Grappe, échange écrit.

26 Ricœur, *De l'interprétation*, 44.

4 Détresse et religion, désir et consolation

On a dit que Ricœur traite dans *l'Essai sur Freud* la totalité de l'œuvre de Freud : fort de cette vision d'ensemble, le philosophe a ainsi les moyens d'atteindre la critique freudienne de la religion là où elle est la plus forte : dans le lien qu'elle manifeste entre *désir* et *illusion*. C'est quand Freud traite de la religion comme « consolation », et non simplement comme peur, qu'il est le plus pénétrant.²⁷ *A contrario*, mieux vaut selon Ricœur—en vertu d'une forme de générosité herméneutique—ne pas majorer le rôle de *Totem et tabou* (1913), afin de ne pas tirer profit de ses faiblesses. En l'occurrence, Ricœur refuse de s'appuyer sur l'insuffisance manifeste de la reconstruction socio-ethnographique de la horde primitive, au sein de laquelle aurait eu lieu—réellement, historiquement selon Freud—le meurtre du père de la tribu par ses fils—un père violent qui monopolisait toutes les femmes et qui aurait été idéalisé après le meurtre par les fils, rendant à un père divinisé l'hommage du repas totémique.

Du reste, *Totem et tabou* ne faisait qu'élargir à l'ensemble de la société une analogie entre religion et névrose (toute névrose provenant peu ou prou d'un complexe d'Édipe) qui a d'abord été perçue dans l'exercice clinique, et qu'il a formulée dès 1907, dans un essai intitulé *Actes obsédants et exercices religieux* (1907). Cette théorie sera une nouvelle fois remise sur le métier dans *L'Avenir d'une illusion*, de loin le texte le plus important que Freud a consacré à la religion. Rappelons, sans pouvoir nous y étendre, que Freud inclut d'emblée la question de la religion dans celle de la civilisation : l'entreprise de domination de la nature qu'est la civilisation et la tâche désintéressée de réalisation des valeurs que serait la culture forment ensemble, du point de vue de l'analyste—c'est-à-dire du point de vue de la *libido*—un même phénomène dans la mesure où elle implique un renoncement instinctuel universel à l'inceste, au cannibalisme et au meurtre.²⁸ Malgré les tendances antisociales de chaque humain, il y a un progrès dans la civilisation, au sens où les interdits sont intériorisés par l'instance du surmoi : « Chacun de nos enfants est à son tour le théâtre de cette transformation ; ce n'est que grâce à elle qu'il devient un être moral et social ».²⁹

On notera ici l'apparition d'un principe d'explication fondamental : en chaque enfant se rejoue l'apparition des tendances instinctives, l'éducation étant précisément l'intériorisation dans le surmoi des interdits et règles parentales et sociétales. L'enfant est ainsi une humanité miniature—et l'humanité elle-même,

²⁷ Ricœur, *De l'interprétation*, 511.

²⁸ Voir Ricœur, *De l'interprétation*, 244.

²⁹ Freud, *L'Avenir d'une illusion*, 17.

en tant qu'elle tend à se civiliser, doit sans cesse s'arracher à un état d'enfance oublié par la conscience mais fortement présent dans l'inconscient de chaque individu. On peut donc s'attendre à ce que l'attitude de refus de Freud à l'égard de la religion ressortisse du vœu de civilisation lui-même : une humanité adulte doit apprendre à se passer de la consolation infantile de la religion. C'est bien le cas, à condition de comprendre qu'au sein de la civilisation, les idées religieuses ont déchargé l'humain d'avoir à lutter de la sorte contre la nature : en humanisant la nature, en montrant au cœur des éléments une volonté et des passions semblables aux nôtres, en montrant que la mort n'est pas le fruit d'un hasard aveugle, en montrant partout dans la nature des êtres surnaturels, l'humanité est en mesure d'«élaborer psychiquement» sa peur :

[...] *alors nous pouvons élaborer psychiquement notre peur*, à laquelle jusque-là nous ne savions trouver de sens. Nous sommes peut-être encore désarmés, mais nous ne sommes plus paralysés sans espoir, nous pouvons du moins réagir, peut-être même ne sommes-nous pas vraiment désarmés : nous pouvons en effet avoir recours contre ces violents surhommes [divins] aux mêmes méthodes dont nous nous servons au sein de nos sociétés humaines, nous pouvons essayer de les conjurer, de les apaiser, de les corrompre, et, ainsi les influençant, nous leur déroberons une partie de leur pouvoir. [...] cette situation n'est pas nouvelle, elle a un prototype infantile, dont elle n'est en réalité que la continuation. *Car nous nous sommes déjà trouvés autrefois dans un pareil état de détresse, quand nous étions petit enfant en face de nos parents*. Nous avons des raisons de craindre ceux-ci, surtout notre père, bien que nous fussions en même temps certains de sa protection contre les dangers que nous craignions alors. Ainsi l'homme fut amené à rapprocher l'une de l'autre ces deux situations, et, comme dans la vie du rêve, le désir y trouve aussi son compte. [...] l'homme ne fait pas des forces naturelles de simples hommes avec lesquels il puisse entrer en relation comme avec ses pareils [...] mais il leur donne les caractères du père, il en fait des dieux, suivant en ceci non pas seulement un prototype infantile mais encore phylogénique, ainsi que j'ai tenté de le montrer ailleurs.³⁰

La thèse fondamentale sous-jacente à cette page capitale est que depuis l'origine de l'espèce humaine, mais également à l'origine de chaque être humain, se trouve la peur et le désir d'être réconforté. Ce thème n'est pas nouveau chez Freud, puisque dès l'*Esquisse d'une psychologie scientifique*, il avait décrit la situation du nourrisson comme celle d'un être éprouvant une impuissance originelle, une situation de *détresse* (*Hilflosigkeit*)³¹ qui suscite en lui le besoin d'appeler à l'aide l'individu *secourable* («*das hilfreiches Individuum*», littérale-

³⁰ Freud, *L'Avenir d'une illusion*, 24–25 (nous soulignons).

³¹ Un dictionnaire allemand en donnera comme définition un ensemble de termes : détresse, désarroi, mais aussi abandon, impotence, infirmité.

ment l'individu riche en aide)³² : «L'organisme est tout d'abord incapable d'amener l'action. Cette action se produit au moyen d'une aide étrangère, quand une personne ayant de l'expérience est rendue attentive à l'état de l'enfant [...] la détresse initiale de l'être humain est la source originaire de tous les motifs moraux».³³ Sigmund Freud en reparle ici, dans *L'Avenir d'une illusion*, c'est qu'il lui semble (depuis *Totem et tabou*) que cette détresse est la principale origine des idées religieuses,³⁴ ce que rappelle dans notre extrait l'emploi du terme *phylogénique*. Ce que Freud désigne ici par *prototype infantile* et phylogénique, c'est donc le fait que humain, à sa naissance, rejoue l'enfance de l'humanité. Il y a là une vue très profonde : l'enfance n'est jamais entièrement dépassée dans l'adulte, du fait de la prégnance des premiers besoins plus ou moins satisfaits du nourrisson dans un inconscient qui—Freud en a été convaincu par quantités d'observations cliniques—ignore à proprement parler le temps.³⁵

Ce prototype d'une détresse infantile suppose donc que l'humanité ait dans les temps reculés projeté sur des êtres divins imaginaires (*Übermenschen*) la figure des parents—surtout celle du père—en vertu du *complexe d'Édipe* auquel il est fait allusivement référence ici par la mention d'une crainte spécifique du père. Et Ricœur de noter au sujet de ces pages de *L'Avenir d'une illusion* : «toutes les situations d'impuissance et de dépendance répètent la situation infantile de détresse, la consolation procède elle-même en répétant le prototype de toutes les figures de la consolation, la figure du père. 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».³⁶

Freud soutient que la religion est une névrose universelle parce qu'elle est la répétition symptomatique—le retour du refoulé—d'un complexe d'Édipe non réglé, qui a donné lieu à une culpabilité envers le père et à une idéalisation de ce dernier. Il ne reprend pas ici sa reconstruction plus qu'hypothétique du meurtre originel mise en récit dans *Totem et tabou*, mais n'en abandonne pas pour autant la référence—centrale—au père. Il n'est pas anodin que ce soit, comme l'a noté Vincent Delecroix, «la symbolique religieuse» qui serve «de langage et d'opé-

32 Cité par Paul-Laurent Assoun in Freud, *L'Avenir d'une illusion. Édition critique*, 185.

33 Freud, *L'Avenir d'une illusion. Édition critique*, 185. Ricœur renvoie à ce passage dans Ricœur, *De l'interprétation*, 87. Du côté de la personne à qui s'adresse cet appel à l'aide, on peut penser ici à Jonas pour qui l'existence même du nouveau-né est un «tu dois,» dans *Le Principe de responsabilité*.

34 Freud, *L'Avenir d'une illusion. Édition critique*, 186.

35 Ricœur le soulignera souvent, cf. Ricœur, *De l'interprétation*, 85, *passim*.

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

rateur»³⁷ à cette expérience commune et individuelle du retour du refoulé. Freud a bien vu, selon nous, que le divin apparaît toujours comme l'origine de l'humanité, même si son idée d'un Dieu-Père reste aussi très marquée par son rapport culturel et personnel au judéo-christianisme. Malgré ce biais, on peut accorder à Freud que le symbole religieux du Créateur renvoie d'une manière ou d'une autre à un père idéalisé, un père absolu, puisqu'il est un principe d'engendrement qui n'a pas lui-même été engendré.

Devant l'importance du propos, une série de remarques s'imposent ici, toutes relatives à la dimension à la fois classique et novatrice de l'explication génétique freudienne.

Comme pour d'autres positivistes avant lui, la religion constitue pour Freud l'enfance de l'humanité ; de ce point de vue, elle semble synonyme de connaissance enfantine, ce qui est un lieu commun de la critique de la religion. Mais le propos comporte un autre niveau, bien plus profond, où la foi apparaît, non pas naïve et enfantine, mais *illusoire* et *infantile*. À ce niveau, la religion représente pour l'humanité entière une forme de piétinement sans évolution—raison sans doute pour laquelle l'approche fonctionnaliste de Freud ne s'embarrasse guère, on l'aura remarqué, de considérations historiques. Dans sa perspective, il est logique de remonter le cours du temps sans se soucier réellement de l'histoire, pour n'y trouver que la confirmation que l'inconscient ignore le temps : «L'homme des premiers temps continue, tel qu'il fut, de vivre dans notre inconscient».³⁸ Et pour l'individu, la religion n'est ni plus ni moins qu'une forme de régression infantile où ses désirs de réconfort face à la souffrance, d'abolition de la mort doivent être satisfaits par le recours à une aide divine, en réalité instrumentalisée par le sujet.³⁹ L'explication historico-anthropologique du besoin religieux suscité par le désir, déjà abordée par Feuerbach,⁴⁰ se double donc d'une explication proprement psychanalytique appuyée sur la découverte de l'influence permanente de l'inconscient sur la conduite consciente. Les idées religieuses sont entretenues pour des raisons conscientes, mais mues par des ressorts inconscients. Découverte du caractère narcissique des demandes au divin, la religion est aux yeux de Freud plutôt désir que délire.

37 Nous empruntons ici les termes de Vincent Delecroix, «Faire le deuil de la consolation», Préface à Freud, *Religion*, 30.

38 Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, cité par Delecroix, «Faire le deuil de la consolation», 35.

39 À cet égard, on notera que la perspective de Freud tend à abolir la distinction entre les efforts de l'humain en vue du salut et son abandon à la grâce divine : c'est tout un.

40 Delecroix renvoie à ce sujet au chapitre 12 de *L'Essence du christianisme* (1841), cf. Delecroix, «Faire le deuil de la consolation», 38.

On le voit bien, de Freud se lit à plusieurs niveaux. Sans doute est-il d'abord un penseur marqué par le 19^e siècle prétendant expliquer la genèse du religieux dans l'enfance de l'humanité, s'efforçant de trouver la logique qui a présidé à l'invention des dieux à partir des éléments naturels, comme dans les travaux de Max Müller (1823–1900)—en ce sens il tend indéniablement vers un scientisme suranné. Mais il est en outre celui qui, plus profondément encore, dénuce les racines de tout sentiment religieux dans l'enfance de chaque humain, de sorte que par cette approche novatrice, il dépasse son propre positivisme.

On notera pour finir que Freud semblait à première vue renoncer à statuer sur la vérité de la religion, prenant de soin de préciser qu'une illusion n'est pas forcément une erreur, c'est-à-dire en contradiction avec la réalité, et prenant à ce sujet l'exemple d'une jeune fille pouvant vivre dans l'illusion qu'un prince viendra l'emmener : c'est peu probable mais non impossible. Plus spécifiquement, il y a illusion, non quand la croyance est le fruit d'un désir—sinon toute croyance serait illusion, étant toujours née du désir—mais «quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente»⁴¹ : c'est une illusion au sens où le sujet renonce à voir sa croyance confirmée par le réel. La question du vrai et le faux a donc cédé la place à celle de l'illusion, mais en définitive cette dernière répond à la question de la vérité : Freud évalue bel et bien la valeur de vérité de la croyance religieuse lorsqu'il définit l'illusion comme ce que ce qui contredit la réalité ou, ce qui revient au même, lorsqu'il désigne le désir comme la *réalité* présidant à la «vérité» religieuse.

5 Principe réalité et déterminisme

On a donc raison de désigner le «principe de réalité» comme une pièce centrale du freudisme. Ricoeur la présente d'emblée comme la vertu cardinale de Freud, qui le rapproche des autres maîtres du soupçon :

Ce que veut Freud, c'est que l'analysé, en faisant sien le sens qui lui était étranger, élargisse son champ de conscience, vive le mieux et finalement soit un peu plus libre et si possible un peu plus heureux. [...] Le «principe de réalité» chez Freud et ses équivalents selon Nietzsche et Marx—nécessité comprise chez celui-ci, retour éternel chez celui-là—fait apparaître le bénéfice positif de l'ascèse exigée par une interprétation réductrice et destructrice : l'affrontement avec la réalité nue, la discipline d'*Anankè*, de la Nécessité.⁴²

⁴¹ Freud, *L'Avenir d'une illusion*, 45.

⁴² Ricoeur, *De l'interprétation*, 43.

On le voit, Ricœur se montre ainsi très réceptif vis-à-vis de la réalité de l'inconscient, de l'empirisme de Freud se référant à des processus psychiques réels, quoique cachés. Il prend acte de la dimension nouvelle révélée par Freud, de l'archaïsme foncier du sujet humain, qui semble le ramener toujours à l'enfance dans un étrange « destin arrière »,⁴³ au point d'intégrer une archéologie du sujet à la philosophie réflexive. Mais cette réceptivité doit être bien comprise : elle se situe à l'intérieur d'un cadre préalablement défini au tout début de l'*Essai sur Freud*, où l'explication freudienne, déterministe, est d'emblée circonscrite dans un projet plus vaste destiné à articuler explication critique de la religion et restauration compréhensive des symboles de foi. Ricœur accepte de dénoncer avec Freud les désirs infantiles masquées dans les intentions conscientes des sujets religieux, à la condition—imposée d'emblée—que l'on distingue la foi de la religion : c'est ainsi que Ricœur dénie à la *psychanalyse de la religion* le droit de trancher en faveur ou en défaveur de la foi. Tout se passe comme si le déterminisme de l'explication freudienne de la religion, qui semble sceller le sort de la religion, ne pouvait pas pour Ricœur s'appliquer à la foi. Il doit en revanche concourir à une « problématique authentique de la foi ».⁴⁴

6 La foi au-delà de la religion : l'héritage barthien de Ricœur

Arrivé au terme de l'ouvrage à la question de la foi qui était posée au début, Ricœur avoue :

S'il y a une problématique authentique de la foi, elle relève d'une dimension nouvelle que j'ai appelée autrefois, dans un contexte philosophique différent, une *Poétique de la Volonté*, parce qu'elle concerne l'origine radicale du *Je veux*, la donation de puissance à la source de son efficace ; cette dimension nouvelle, je l'appelle dans le contexte particulier de cet ouvrage l'interpellation, le kérygme, la parole qui m'est adressée. *En ce sens je reste fidèle à la position du problème théologique par Karl Barth*. L'origine de la foi est dans la sollicitation de l'homme par l'objet de foi. [...] le kérygme, la bonne nouvelle, c'est précisément que le [Tout-Autre] s'adresse à moi et cesse d'être le Tout-Autre. D'un Tout-Autre absolu, je ne saurais rien».⁴⁵

⁴³ Ricœur, *De l'interprétation*, 437.

⁴⁴ Ricœur, *De l'interprétation*, 504.

⁴⁵ Ricœur, *De l'interprétation*, 504–505 (nous soulignons ; c'est Ricœur qui souligne *Poétique de la Volonté*).

Ricœur ne décèle aucune contradiction, ni même aucune tension dans son propos. Mais n'y a-t-il pas tension entre cette approximation philosophique du discours religieux que constitue la poétique de la volonté où le sujet trouve son fondement dans une transcendance anonyme, et l'expression théologique de la foi, tenue avec Barth pour la réalité suscitée par la parole du «Tout-Autre»? *Kérygme, Tout-Autre, bonne nouvelle* : autant de termes marqués au coin de la théologie protestante, que Ricœur emploie ingénument, alors qu'ils sont en opposition avec l'immanence revendiquée dans la *Philosophie de la volonté*.

Si Ricœur recherche l'intégration de l'herméneutique du soupçon dans la «problématique de la foi», c'est en raison d'influences multiples, qui en principe auraient dû s'exclure. Premièrement, en raison d'une *influence barthienne*—héritage de ses années de formation des années trente qui lui fait dire que la foi est toujours en danger d'être religion. Deuxièmement en raison de l'*influence kantienne*, pour laquelle l'illusion est une structure de la pensée de l'inconditionné.⁴⁶ Suivant Kant, Ricœur affirme qu'il n'y a en réalité qu'un seul type d'illusion, l'illusion transcendantale, où la raison prétend connaître au-delà des limites de l'expérience et déterminer des choses en soi.⁴⁷ L'illusion peut ensuite être métaphysique ou religieuse : métaphysique, elle fait de Dieu un étant suprême connaissable ; religieuse, elle réifie le sacré en donnant naissance à la sphère des objets eux-mêmes sacrés.

La foi est cette région de la symbolique où la fonction d'horizon déchoit sans cesse en fonction d'objet, donnant naissance aux idoles, figures religieuses de cette même illusion qui, en métaphysique, engendre les concepts de l'état suprême, de la substance première, de la pensée absolue. [...] Dès lors on n'a jamais fini de départager la foi de la religion, la foi dans le Tout-Autre qui s'approche, de la croyance dans l'objet religieux qui vient s'ajouter aux objets de notre culture et par ce moyen s'intégrer à notre sphère d'appartenance.⁴⁸

La foi est ainsi, dans le discours de Ricœur, une notion-limite : elle est ce que vise l'herméneute à l'écoute du langage du sacré, ce que bat en brèche la critique systématique de la religion, et donc aussi en un sens ce qui aura échappé à la critique freudienne.

Notre question est alors la suivante : quelle est cette foi qui prétend n'être pas religion, n'être pas médiatisée par les institutions religieuses, par les objets religieux? Plus simplement : comment vivre la foi sans la religion, concrètement? [...] La recherche de Ricœur est marquée par une exigence toute bar-

⁴⁶ Cf. Ricœur, *De l'interprétation*, 509.

⁴⁷ Cf. Ricœur, *De l'interprétation*, 509.

⁴⁸ Ricœur, *De l'interprétation*, 510.

thienne—même si chez ce théologien, auteur d'une *Kirchliche dogmatik*, il est évident que la foi doit être vécue ecclésialement, qu'elle n'a rien à voir—étant christocentrique—avec ce que Ricœur qualifie de sacré. C'est bien le sacré lui-même qui est, pour Ricœur, la « ligne de séparation » et « lieu de ce combat » : « Le sacré peut être le support signifiant de ce que nous appelions la structure d'horizon, propre au Tout-autre qui s'approche, ou la réalité idolâtre que nous mettons à part dans notre culture, engendrant ainsi l'aliénation religieuse. Équivoque inévitable sans doute : car si le Tout-autre s'approche, c'est dans les signes du sacré ; mais le symbole ne tarde pas à virer à l'idole ». ⁴⁹ Et Ricœur de renvoyer à l'ironie mordante du prophète Esaïe critiquant l'idolâtre dont le Dieu est de bois : le même bois sert au feu qui cuit et chauffe, ou fait l'idole (*Esaïe* 44). Dès lors on songe, derrière Barth, à Luther : le même symbole, le même mot, peut être Loi ou Évangile, ⁵⁰ ou encore à Bonhoeffer, dont Ricœur méditait dans les mêmes années les écrits de prison relatifs au christianisme non-religieux. ⁵¹ C'est au fond en vertu de l'ambiguïté des signes du sacré que la foi peut prendre le masque de la religion ou non.

7 Critique de l'idole et sens du symbole

Mais il faut encore répondre à la critique freudienne, répondre à la question qui importe le plus à Ricœur, et que Freud ignore : « y a-t-il, dans le dynamisme affectif de la croyance religieuse, de quoi surmonter son propre archaïsme ? » ⁵² Ce que Freud ne parvient pas à concevoir selon Ricœur, c'est « finalement une conversion du désir et de la crainte. Ce refus ne me paraît pas fondé par l'analyse, mais exprime seulement l'incroyance de l'homme Freud ». ⁵³ C'est le cas, en effet, tout comme la défense de la possibilité de la foi exprime, de la part de Ricœur, une volonté apologétique, manifeste dans le passage suivant :

Freud me paraît exclure sans raison, je veux dire sans raison psychanalytique, la possibilité que la foi [...] concerne, non la consolation de l'enfant en nous, mais la puissance d'aimer, que la foi vise à rendre adulte cette puissance, face à la haine en nous et hors de nous. Or,

⁴⁹ Ricœur, *De l'interprétation*, 510.

⁵⁰ Cf. Ebeling, « Loi et Évangile », *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, 99–108.

⁵¹ Cf. Ricœur, « L'interprétation non-religieuse du christianisme chez Bonhoeffer », 3–15, 15–20.

⁵² Ricœur, *De l'interprétation*, 513 (Ricœur souligne).

⁵³ Ricœur, *De l'interprétation*, 513.

*ce qui seul peut échapper à la critique de Freud, c'est la foi comme kérygme de l'amour : « Dieu a tant aimé le monde... »*⁵⁴

Il a manqué à Freud une grande réflexion sur le langage, qui lui aurait peut-être permis de comprendre le prix de « *tout ce que l'imagination ajoute* » aux symboles, de comprendre, comme Schelling ou Bultmann, qu'il faut restituer au langage religieux « sa fonction mythico-poétique ». Prendre en compte, en somme, la dimension créatrice de l'imagination religieuse. Qu'y a-t-il, demande par exemple Ricœur, derrière la figure du Dieu paternel ?⁵⁵ N'est-on pas ici en présence d'un symbole surdéterminé, que n'épuise pas l'explication analytique ?

On pourrait même dire que le symbole réussit, à la faveur de sa structure surdéterminée, à inverser les signes temporels du fantasme originel. Le père antérieur signifie l'*eschaton*, le « Dieu qui vient »⁵⁶ ; la génération signifie la régénération ; la naissance désigne analogiquement la nouvelle naissance ; l'enfance même—cette enfance qui est derrière moi—signifie l'autre enfance, la « seconde naïveté ». Devenir conscient, c'est finalement apercevoir devant soi son enfance et derrière soi sa mort : « autrefois vous étiez morts... »⁵⁷ ; « si vous ne devenez comme des petits enfants... »⁵⁸

On voit très bien l'intérêt ici de ces réminiscences bibliques dont Ricœur est coutumier : moins que des citations, sans indication d'origine, elles donnent corps à la thèse de Ricœur sur la vertu (« la grâce ») de l'imagination, qui ne se borne pas à enregistrer la réalité, mais lui confère mémoire et épaisseur, dynamisme et orientation. Pétri de ce langage biblique, parlant couramment ce patois de Canaan que même Montaigne a reproché aux protestants d'employer à tort et à travers, Ricœur a sans doute trouvé le plus souvent les mots de la Bible sous sa plume, sans jamais s'en servir comme des arguments d'autorité. Ricœur renvoie à l'appel matthéen à redevenir un enfant, qui heurte pourtant de front l'infan-

⁵⁴ En retour, note Ricœur, la critique de Freud « peut m'aider en retour à discerner ce qu'exclut ce kérygme d'amour : une christologie pénale et un Dieu moral [...] » (Ricœur, *De l'interprétation*, 515 ; nous soulignons).

⁵⁵ Ricœur, *De l'interprétation*, 520.

⁵⁶ Allusion probable à *Apocalypse* 1:8 : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, dit le Seigneur Dieu, celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-Puissant ».

⁵⁷ Citation d'Éphésiens 2:1 : « Autrefois vous étiez morts à cause de vos fautes et de vos péchés ».

⁵⁸ Citation de Matthieu 18:4 : « si vous ne devenez comme des petits enfants, vous n'entrerez point dans le Royaume des cieux ». On remarquera que les deux dernières citations bibliques s'arrêtent précisément au seuil d'énoncés religieux, respectivement relatifs aux péchés et au Royaume des cieux.

tilisme d'une invocation religieuse sur le modèle des figures parentales, avec lequel Ricœur est pourtant d'accord :

on est jamais sûr que tel symbole du sacré n'est pas seulement « retour du refoulé » ; *ou plutôt, il est sûr que chaque symbole du sacré est aussi et en même temps résurgence d'un symbole infantile et archaïque* ; les deux valences du symbole restent inséparables ; c'est toujours sur quelques traces de mythes archaïques que sont greffées les significations symboliques les plus proches de la spéculation théologique et philosophique. Cette étroite alliance de l'archaïsme et de la prophétie fait la richesse du symbolisme religieux ; il en fait aussi l'ambiguïté ; le « symbole donne à penser » mais il est aussi la naissance de l'idole ; c'est pourquoi la critique de l'idole reste la condition de la conquête du symbole.⁵⁹

S'il en est ainsi, c'est parce qu'il lui semble, là encore, que la métaphore de l'enfance et la nouvelle naissance qui lui est associée amplifie, *ajoute* à un symbole qui est certes mieux compris lorsqu'il est passé par le creuset de l'explication génétique freudienne, mais qui surtout est toujours vivant, toujours disponible pour un usage non plus régressif mais ascendant. C'est ici que l'approche de Ricœur se fait la plus forte, lorsqu'elle maintient l'ambiguïté du symbole : le symbole, étant fondé dans l'archaïque, est le support de la religion comme de la foi ; il autorise la régression vers la consolation infantile, mais rien ne prouve qu'il interdise une « dialectique ascendante de la consolation. [...] *C'est la foi de Job et non la religion de ses amis qui mérite d'être confrontée à l'iconoclasme freudien* ». ⁶⁰ Elle le peut, et pourrait aux yeux de Ricœur échapper à l'iconoclasme, au soupçon, non en vertu d'un droit à l'exception chrétienne (au nom de quoi ?) mais dans la mesure, pensons-nous, où elle rejoint le consentement à la nécessité qui est tout ensemble le critère scientifique, la valeur morale et l'horizon du freudisme. Ici la figure de Job invoquée par Ricœur fait sens, lui que le texte biblique décrit, au début du livre, comme aimant Dieu *pour rien*, n'attendant pas même l'assurance de ne pas souffrir : « Une voie est ainsi ouverte, celle de la réconciliation non narcissique : je renonce à mon point de vue ; j'aime le tout, je me prépare à dire : « L'amour intellectuel envers Dieu est une partie de l'amour infini duquel Dieu s'aime lui-même » ». ⁶¹

Voilà un surprenant renvoi à Spinoza, que les dernières lignes de l'introduction plaçaient déjà aux côtés de Freud, comme le modèle de l'apprentissage freudien de la nécessité. ⁶² N'est-ce pas ce même Spinoza qui prenait pour règle de vie de ne rien espérer et de ne rien craindre (*nec spe nec metu*) ? Précisément :

⁵⁹ Ricœur, *De l'interprétation*, 521 (nous soulignons).

⁶⁰ Ricœur, *De l'interprétation*, 526 (nous soulignons).

⁶¹ Ricœur, *De l'interprétation*, 527 ; Ricœur renvoie ici à Spinoza, *Éthique* V, prop 36 et coroll.

⁶² Cf. Ricœur, *De l'interprétation*, 44.

le rapprochement entre Job aimant Dieu pour rien et Spinoza pour qui l'amour envers Dieu est partie de l'amour de Dieu pour lui-même montre que la pointe de la méditation est de *ne rien espérer en retour*. Il s'agit d'un amour renonçant à la consolation, au pardon—au sein de cet amour infini de Dieu pour lui-même. Ricœur en très conscient de faire se rejoindre ici deux vues sur la religion qui s'ignorent totalement : « Nous avons atteint ici un point qui paraît indépassable ; ce n'est pas un point de repos, mais de tension ; car il n'apparaît pas encore comment pourraient coïncider la « personnalité » du Dieu qui pardonne et l'impersonnalité du *Deus sive natura*. [...] je ne sais pas leur identité ». ⁶³

La foi pour consentir, donc et non pour désirer ! Inversement, Freud et Nietzsche, ces briseurs d'idoles, n'ont-t-il pas eux-mêmes fini « par mythifier la réalité qu'ils opposent à l'illusion », invoquant—serait-ce métaphoriquement—Dionysos et l'innocence du devenir, ou l'Ananké et le Logos ? ⁶⁴ De fait Ricœur peut les interroger à son tour :

Cette remythisation n'est-elle pas le signe que la discipline de la réalité n'est rien sans la grâce de l'imagination ? Que la considération de la nécessité n'est rien sans l'évocation de la possibilité ? C'est par ces questions que l'herméneutique freudienne peut s'articuler sur une autre herméneutique appliquée à la fonction mythico-poétique, et pour laquelle les mythes ne seraient pas des fables, c'est-à-dire des histoires fausses, irréelles, illusoire, mais l'exploration sur un mode symbolique de notre rapport aux êtres et à l'Être. Ce qui porte cette fonction mythico-poétique, c'est une autre puissance du langage, qui n'est plus la demande du désir, demande de protection, demande de providence, mais l'interpellation où je ne demande plus rien, mais écoute. C'est ainsi que jusqu'au bout je tente de construire le oui et le non que je prononce sur la psychanalyse de la religion. ⁶⁵

Nous voilà revenu à la question du langage dont nous étions partis. Tout se joue, chez Ricœur, dans ce langage de l'imagination qui ouvre la réalité. À condition, d'une part, de ne pas en objectiver les contenus symboliques, et d'autre part de viser systématiquement, par la critique de toutes les réifications, de toutes les régressions, l'au-delà de ces symboles—tenus toujours tendus vers une toute autre réalité. À cet égard, l'ascèse freudienne est excellente : l'usage du symbole n'est le plus souvent que régression ; il faut lui restituer son intention de révélé-

⁶³ Le même propos indique ensuite que deux manières de suspendre l'éthique sont possibles : celle de Kierkegaard (sans doute ici celui de *Crainte et tremblement* consacré à Abraham, « le chevalier de la foi »), et celle de Spinoza pour laquelle « l'amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel de l'âme sont une seule et même chose » (cité Ricœur, *De l'interprétation*, 527).

⁶⁴ Cf. Ricœur, *De l'interprétation*, 529.

⁶⁵ Ricœur, *De l'interprétation*, 529.

lation afin qu'il renvoie au «Tout-Autre».⁶⁶ Le symbole n'est qu'analogie, comme Ricœur l'indiquait dès le départ : «La similitude en laquelle réside la force du symbole et dont il tire son pouvoir révélant n'est pas en effet une ressemblance objective, que je puisse considérer comme une relation exposée devant moi ; c'est une assimilation existentielle de mon être à l'être selon le mouvement de l'analogie».⁶⁷ Face à l'herméneutique du soupçon, l'herméneutique de la restauration est forte de ce positionnement là : elle ne tente plus de dire la *réalité* à laquelle renvoient les symboles. Ceux-ci sont des créations de langage, tout comme le Dieu Père est «un être de langage».⁶⁸

Mais l'efficacité d'une approche non descriptive du langage religieux contre la démystification freudienne a son envers : car où se trouve alors la réalité non symbolique du religieux ? Nulle part, aurait-on envie de dire. La question n'a plus d'objet, tant c'est le langage lui-même qui, dans la fonction poétique, semble se célébrer lui-même, ouvrant sans cesse de nouvelles possibilités d'être. Ricœur ne pose pas la question de la réalité de l'objet religieux, il passe d'emblée à celle de la pertinence du symbole religieux sans jamais se référer à l'objet. C'est non seulement matière à questionnement pour le sujet religieux—car où alors réside la spécificité de la nomination religieuse du divin ?—mais également pour l'herméneutique elle-même : que signifie un permanent travail du sens sur le sens, qui ne fait jamais intervenir la question de la référence ?

Freud n'est pas iconoclaste ; il est plutôt profanateur, au sens étymologique du terme : il rend aux usages religieux du langage leur dimension profane en montrant les ressorts masqués du désir. Ricœur, lui, est iconoclaste, qui abat les idoles par la critique de la religion, tâche infinie, peut-être d'autant plus qu'il n'a jamais affronté, dans un questionnement lucide, le choix initial en faveur de l'écoute préférentielle des symboles bibliques. L'abandon, chez Ricœur, de l'affirmation de la foi chrétienne aboutit ainsi à l'affirmation de la foi dans le langage, comme en atteste un passage particulièrement clair à ce propos—qui pourtant a été adressé à un public confessant : «*Dieu*, c'est le nom propre pour dire que la puissance de visitation du langage ne nous appartient pas, que nous n'en sommes pas l'origine.»⁶⁹

«Suis-je encore chrétien»⁷⁰ : la question, sans point d'interrogation, figurait sur la couverture d'une pochette contenant diverses méditations inachevées de

⁶⁶ Ricœur, *De l'interprétation*, 508–510, où l'expression est reprise constamment, comme nous allons le voir.

⁶⁷ Ricœur, *De l'interprétation*, 40.

⁶⁸ Ricœur, *De l'interprétation*, 520.

⁶⁹ P. Ricœur, «Foi et Philosophie aujourd'hui», *Foi Éducation* 100 (1972), 7 (Ricœur souligne).

⁷⁰ P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments* (Paris : Seuil, 2007), 31.

Paul Ricœur. Ce n'est pas à nous le dire, ni à personne d'ailleurs. Ricœur comme Freud n'ont pu penser qu'à partir de ce qu'ils étaient, et il n'y a nul mérite ni honte à être ce que l'on est. Freud n'a pas plus de mérite à ne pas croire que Ricœur à vouloir maintenir, au-delà de la religion infantile, la possibilité d'une foi adulte. Ils n'invitent peut-être même pas leur lecteur à choisir, mais à creuser son sillon, dans la plus grande exigence qui soit, celle d'être honnête avec soi-même.

Bibliographie

- Delecroix, Vincent (2012): «Faire le deuil de la consolation.» In: Freud, Sigmund: *Religion*. Denis Messier (Trans.). Paris: Gallimard.
- Ebeling, Gerhard (1983): *Luther. Introduction à une réflexion théologique*. Annelise Rigo and Pierre Bühler (Trans.). Geneva: Labor et Fides.
- Freud, Ernst L. and Meng, Heinrich (Eds.) (1963, 1966): *Correspondance avec le pasteur Pfister 1909–1939*. Lily Jumel (Trans.). Paris: Gallimard.
- Freud, Sigmund (1915, 1968): «Considérations actuelles sur la guerre et la mort». In : *Essais de psychanalyse*. S. Jankélévitch (Trans.). Paris : Éditions Payot.
- Freud, Sigmund (1927, 1971, 1974): *L'Avenir d'une illusion*. Marie Bonaparte (Trans.). Paris: PUF.
- Freud, Sigmund (2012): *L'Avenir d'une illusion*. Paul-Laurent Assoun (Ed.). Claire Gillie (Trans.). Paris: Cerf.
- Frey, Daniel (2021) : *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*. Paris, :Hermann, 2021. Le présent propos constitue un condensé du chapitre IV (première partie) de cet ouvrage.
- Ricœur, Paul (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1966): «L'interprétation non-religieuse du christianisme chez Bonhoeffer.» In: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 7, 3–20.
- Scitiaux, Frédéric de (1997): *Lexique de psychanalyse*. Paris: Seuil.