NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 10 1966

Freud et l'interprétation

André THIRY (s.j.)

p. 1083 - 1087

https://www.nrt.be/en/articles/freud-et-l-interpretation-1589

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Freud et l'interprétation

Le nouveau livre de Paul Ricoeur constitue un détour dans le grand œuvre qu'il a dessein de consacrer à la *Philosophie de la Volonté*. Dans la préface du premier volume de ce vaste ouvrage — *Le Volontaire et l'Involontaire* —, l'auteur reconnaît que toute son étude est affectée d'une double abstraction : abstraction de la Transcendance, abstraction de la faute. Et il s'en justifie diversement. La faute, dit-il, dans la vie quotidienne, vient brouiller et défigurer les possibilités essentielles de l'homme. Elle n'est pas un élément de l'ontologie fondamentale, homogène aux autres facteurs que la description pure découvre. Deux volumes postérieurs : *Finitude et culpabilité,* se sont employés à récupérer cet univers de la faute qui avait d'abord été écarté. L'auteur s'est ainsi affronté au langage *symbolique* qui est celui de la faute et il a montré comment le symbole donne à penser. Cette méditation sur le symbole l'a conduit à l'étude de Freud [1].

Paul Ricœur traite l'œuvre de Freud, comme un texte, comme un monument de notre culture, dans lequel celle-ci s'exprime et se comprend. Cette œuvre, il la saisit comme une réalité fermée, une réalité close qui le requiert tout entier au point qu'il refuse le dialogue avec les disciples plus ou moins fidèles, plus ou moins créateurs du maître.

L'important à ses yeux, c'est la nouvelle *compréhension de l'homme* introduite par Freud. Son livre est donc un livre de philosophie, et plus précisément d'*épistémologie*. « Mon problème, dit Ricœur, est celui de la cohérence du discours freudien. C'est un problème épistémologique d'abord : qu'est-ce qu'interpréter en psychanalyse ? et comment l'interprétation des signes de l'homme s'articule-t-elle sur l'explication « économique » qui prétend atteindre à la racine du désir ? ... C'est un problème *dialectique* encore : l'interprétation freudienne de la culture est-elle exclusive de toute autre ? Et si elle ne l'est pas, selon quelle règle de pensée peut-elle être coordonnée avec d'autres interprétations ? » (p. 8). L'ensemble jette une lumière nouvelle sur le problème des rapports entre une herméneutique des symboles et une philosophie de la réflexion concrète. Nous voudrions l'indiquer très rapidement.

A la fin du premier volume de sa *Philosophie de la volonté,* dans *Le volontaire et l'involontaire,* P. Ricœur écrivait : « Le caractère, l'inconscient, la vie sont des figures de l'involontaire absolu ; elles m'assurent que ma liberté est une liberté seulement humaine » (p. 453). Cette conclusion, il ne la renie pas dans ce nouveau livre, mais il la dépasse, dit-il, sur un point décisif : « Une méthode herméneutique, couplée à la réflexion, va beaucoup plus loin qu'une méthode eidétique comme celle que je pratiquais alors : la dépendance du Cogito à la position du désir n'est pas directement saisie sur l'expérience immédiate, mais interprétée par une autre conscience, sur les signes en apparence insensés offerts à l'interlocution ; ce n'est aucunement une dépendance ressentie, c'est une dépendance chiffrée, interprétée à travers les rêves, les fantasmes, les mythes qui constituent en quelque sorte le discours indirect de cette ténèbre muette. L'enracinement de la réflexion dans la vie n'est lui-même compris dans la conscience réflexive qu'à titre de vérité herméneutique » (p. 443).

Le contact avec la psychanalyse de Freud provoque dans une philosophie de la réflexion un dessaisissement de la conscience en tant que lieu et origine du

1. P. Ricœur. — *De l'interprétation.* Essai sur Freud. Coll. L'ordre philosophique **Paris, Edit. du Seuil, 1965, 20 × 14, 534 p.**

sens. On a pu écrire que l'objet propre de la psychanalyse était le sens constitué sans liberté, par la spontanéité des pulsions. Dès lors le philosophe est conduit à la découverte de l'archéologie de la conscience. Il est invité à passer de la réflexion abstraite par ignorance de son archaïsme à la réflexion concrète qui intègre le discours de sa propre archéologie (p. 333). Cependant cette archéologie elle-même reste encore abstraite, nous dit l'auteur, tant qu'elle n'est pas comprise dans un rapport d'opposition complémentaire avec une *téléologie* (p. 477). Il faut que le sujet découvre que le devenir conscient par quoi il s'approprie le sens de son existence comme désir et comme effort, ne lui appartient pas, mais appartient au sens qui se fait en lui. Il lui faut médiatiser la conscience de soi par l'esprit, c'est-à-dire, par les figures qui donnent une finalité, un *telos* à ce devenir conscient (p. 444). L'esprit, en effet, c'est ce qui a son sens dans les figures ultérieures, c'est le mouvement qui anéantit toujours son point de départ et n'est assuré qu'à la fin (p. 452).

La dialectique de l'archéologie et de la téléologie est le sol philosophique véritable sur lequel peut être comprise la complémentarité d'herméneutiques irréductibles et opposées, appliquée aux fonctions mythico-poétiques de la culture. Si le freudisme est une archéologie explicite et thématisée (p. 446), il renvoie de soi, par la nature dialectique de ses concepts, à une téléologie implicite et non-thématisée (p. 446).

Pour faire comprendre ce rapport, P. Ricoeur propose le contre-exemple de la phénoménologie hégélienne où les mêmes problèmes se présentent *dans un ordre inverse*.

Ainsi il apparaît que la psychanalyse est apte à faire éclater les expressions naïves et prématurées de la philosophie du sujet. La conscience n'est pas tant une origine qu'une tâche. Selon la formule célèbre : « Là où *ç'était*, *je* dois devenir » [2].

Mais nous ne pouvons dans les limites étroites d'une note suivre tous les méandres de ce débat avec Freud. Ce qui retiendra sans doute davantage les lecteurs de cette revue, ce sont les remarques de Ricoeur qui permettent de discerner les traits particuliers de l'*athéisme* de Freud et son rapport avec la psychanalyse proprement dite [3].

*
* *

Le problème qui est à l'origine de ce livre, en effet, c'est le conflit entre « une herméneutique qui démystifie la religion et une herméneutique qui tente de rassaisir, dans les symboles de la foi, une possible interpellation, un kérygme » (p. 335).

Il apparaît essentiel de circonscrire avec rigueur ce qui mérite d'être pris en considération, aussi bien par les croyants que par les incroyants, dans l'interprétation freudienne de la religion. « Mon hypothèse de travail, dit Ricoeur, 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 contre-partie d'une foi purifiée de toute idolâtrie » (p. 226).

---

2. On pourra lire à cet égard l'étude de RICOEUR, *Le conscient et l'inconscient*, dans l'ouvrage en collaboration *L'inconscient* (VIe Colloque de Bonneval) paru dans la Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française aux éditions Desclée De Brouwer.

3. Notre analyse sera conduite par l'étude que Ricoeur a donnée sur ce sujet dans *Concilium*, 16, pp. 73-82.

On le voit, Ricoeur s'inscrit dans la ligne des propos d'un Maritain, d'un Lacroix, d'un Borne et de beaucoup d'autres qui, eux aussi, ont parlé d'une purification possible de la foi par la considération de l'athéisme.

Dans le domaine religieux, Freud n'a cessé de commenter deux thèmes. Le premier concerne l'*observance,* le second, la *croyance,* c'est-à-dire les énoncés qui portent sur la vérité. La croyance, que Freud dénonce comme illusion, constitue certes la thématique propre à la religion (pp. 226-249). Cependant ce sont les études sur l'observance qui manifestent le mieux le caractère foncièrement *analogique* de l'approche psychanalytique de la religion.

La religion, chez Freud, est atteinte, comme dimension de la culture considérée en termes « économiques », c'est-à-dire selon son coût affectif en plaisir ou en déplaisir, en satisfaction ou en privation. Dès 1907, Freud s'intéresse à la religion dans une étude dont le titre parle par lui-même : « *Actes obsédants et exercices religieux* ». Il y souligne l'analogie, les « concordances » qui existent entre l'observance d'un rituel religieux et un cérémonial névrotique. La religion y apparaît donc comme ce qui peut se caricaturer en cérémonial névrotique. Quant à savoir si cette caricature réalise le sens profond de la religion ou sa dégradation par un croyant qui perd le sens de sa propre symbolique, c'est une question à laquelle la psychanalyse n'a pas le moyen de répondre.

De 1907 à 1939, date de parution de *Moïse et le monothéisme,* Freud poursuit cette recherche d'analogies. Une chose cependant l'inquiète (p. 229) : l'écart entre le caractère *privé* de la « religion du névrosé » et le caractère *universel* de « la névrose de l'homme religieux ». Il s'adressera à l'ethnologie de son temps pour tâcher de consolider l'*analogie* en *identité* et pour rendre compte de la différence indiquée au niveau des contenus manifestes. Le livre intitulé : *Totem et tabou,* qui est achevé en 1913, croit bien découvrir, à la dimension de l'espèce humaine, l'équivalent du complexe d'Oedipe. Aussi Freud conçoit-il sur le modèle de la *paranoïa* la projection de la toute-puissance du désir dans les formes divines. Pour lui, la religion archaïque correspond à l'âge narcissique de la *libido,* c'est-à-dire au premier des trois moments exemplaires de l'histoire du désir : narcissisme, choix d'objet, principe de réalité. Pour lui, la projection est au centre de l'illusion religieuse. En même temps que s'intériorisent les idées imposées par l'autorité parentale et les autorités qui lui succèdent, le désir projette dans une région transcendante la source de l'interdiction et de la consolation. Le dieu des hommes est la figure agrandie d'un père.

La religion peut ainsi se définir comme la longue suite des tentatives pour résoudre le problème affectif posé par le meurtre originel et la culpabilité qui en résulte, et pour obtenir la réconciliation avec le père offensé. Le repas totémique nous permet d'ajouter un trait supplémentaire à ce tableau : toute religion n'est pas seulement repentir, mais commémoration déguisée du triomphe sur le père, donc révolte filiale dissimulée. Cette révolte filiale se déguise sous d'autres traits de la religion, principalement dans la tendance du fils à prendre la place du dieu-père. « Parmi toutes ces religions du fils, dira Freud, le christianisme a évidemment une place de choix » (cité p. 233).

Ainsi pour Freud, la religion n'a pas vraiment d'histoire ; on n'y peut distinguer ni avance ni progrès : son thème, c'est l'indestructibilité de ses propres origines, elle est le lieu du piétinement émotionnel. Le fond de la religion, pour Freud, s'énonce comme suit : toute-puissance de la pensée, projection paranoïaque, déplacement du père sur l'animal, répétition rituelle du meurtre du père et de la révolte filiale (p. 239).

Pourquoi, après cela, Freud s'est-il malgré tout appliqué à composer une nouvelle histoire des origines dans *Moïse et le monothéisme ?* Exorcismes, répond Ricoeur. Ce livre marque le renoncement du juif Sigmund Freud à la valeur

dont pourrait encore se prévaloir son narcissisme, celle d'appartenir à une race qui a engendré Moïse et transmis au monde le monothéisme éthique.

Il y aurait bien à dire là-dessus mais, nous le savons, le propos de P. Ricoeur n'est pas de s'y attarder puisque, pour lui, la psychanalyse est inconoclaste indépendamment de la foi ou de la non-foi du psychanalyste.

Que faut-il donc penser, selon Ricoeur, de l'approche psychanalytique de la religion ?

A son sens, la limite d'une telle recherche n'est pas à chercher du côté de l'*objet* de la religion, mais du côté du *point de vue* et du *modèle* adoptés par Freud. Toutes les analogies de sens à sens relevées par Freud sont considérées sous l'angle de la *sémantique du désir,* c'est-à-dire du bilan économique en plaisir ou en déplaisir, en satisfaction on en frustration. C'est là sa décision initiale et la limite de sa compétence. Quant au modèle d'explication retenu par Freud, c'est *le remplissement du vœu* dont le rêve et le symptôme névrotique offrent les premières illustrations. Dès lors, l'analogie entre le phénomène religieux et le phénomène névrotique doit rester ce qu'elle est : une analogie dont le sens dernier demeure en suspens. Mais le philosophe ne pourra manquer de chercher s'il y a dans le dynamisme affectif de la croyance religieuse de quoi surmonter son propre archaïsme. Pour ce qui regarde les conclusions de la recherche ethnologique, elles laissent ouverte la question de savoir si le fantasme du meurtre du père est seulement le vestige d'un souvenir traumatique ou une vraie scène primitive. Ricoeur songe plutôt à un symbole capable de fournir une première couche de sens à une imagination des origines. Ce qui fait le fond du symbole religieux, pense-t-il, c'est de reprendre un fantasme de scène primitive et de le convertir en instrument de découverte et d'exploration des origines. A travers sa fonction vestigiale, le symbole montre à l'œuvre une imagination des origines dont on peut dire, dans la langue de Heidegger, qu'elle est *historiale,* mais non *historique,* parce qu'elle n'a aucune signification chronologique.

Serait-il vrai qu'il n'y a pas d'histoire de la religion ? La tâche serait ici, dit Ricoeur, de montrer *par quelle éducation du désir et de la crainte* la religion surmonte son propre archaïsme. Pour cela, il faudrait passer par l'interprétation des Ecritures. Mais le livre de Freud sur *Moïse et le monothéisme,* débordant d'hypothèses hasardeuses, se tient en deçà. L'idée du « retour du refoulé » l'a dispensé d'une herméneutique qui ferait le détour d'une exégèse des textes... Rien ne l'intéresse dans la théologie d'un Amos ou d'un Osée, d'un Isaïe ou d'un Ezéchiel, ni dans la théologie du Deutéronome, ni dans la relation entre le prophétisme et la tradition cultuelle, entre le prophétisme et le lévitisme (p. 241). Rien dans ce livre ne permet à Freud de rencontrer *les créations de sens* par lesquelles la religion s'éloigne de son modèle primitif.

Quelle est donc, pour notre auteur, la vérité du freudisme sur la religion ? Jusqu'ici, dit-il, Freud a confirmé la croyance des incroyants, il n'a guère commencé à purifier la foi des croyants.

Pour ce dessein cependant deux points seraient à retenir : le premier qui concerne le rapport de la religion à l'interdiction, le second qui concerne son rapport à la consolation.

La critique freudienne du surmoi, demande Ricoeur, ne pourrait-elle pas nous ramener à la critique paulinienne de la Loi et des œuvres ? « Je vois dans la critique de l'aliénation morale un apport extraordinaire à la critique de « l'existence sous la loi » inaugurée par saint Paul, continuée par Luther et Kierkegaard et reprise d'une autre manière par Nietzsche » (p. 434).

Quant à la consolation enfantine et idolâtre, celle que professaient les amis de Job, elle paraît à Ricoeur bien loin de cette consolation selon l'Esprit qui ne comporte plus rien de narcissique et d'intéressé. Elle n'est plus en effet un refuge **contre les duretés de la vie. Elle suppose une obéissance extrême à la réalité**

et passe par le deuil de la première consolation. Celui qui serait allé jusqu'au bout de ce mouvement aurait véritablement assumé l'iconoclasme freudien dans le mouvement même de la foi.

Relevons encore, à la fin de ce livre si riche, quelques pages sur l'ambiguïté du sacré.

Une problématique de la foi, écrit Ricoeur, implique nécessairement une herméneutique de la démystification (p. 508). La foi, en effet, 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'étant suprême, de la substance première, de la pensée absolue. L'idole est la réification de l'horizon en chose, la chute du signe dans un objet surnaturel et supraculturel. 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... 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. Equivoque 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... C'est pourquoi il faut toujours que meure l'idole afin que vive le symbole (p. 510).

*
* *

Ce n'est pas sans motif que, dans toutes ces pages, nous sommes resté le plus près possible du texte de l'auteur. Nous voulions nous garder de gauchir un effort si complexe. Nous voudrions néanmoins que ce procédé ne trahisse pas trop le mouvement qui emporte ce gros livre difficile. Il pose aux croyants les questions les plus ardues. Il appelle certainement la discussion et, par exemple, certaines pages sur la téléologie nous paraissent marquées à l'excès par le protestantisme de l'auteur. Mais sans doute sera-t-il plus aisé d'ouvrir ce débat lorsqu'il nous aura donné la *Poétique de la volonté* qu'il a jadis promise et où ces problèmes doivent être directement traités. Disons ici que ce livre éclaire le lecteur et le guide à travers les labyrinthes de la psychanalyse et qu'il lui montre l'exemple d'un croyant qui s'efforce de comprendre la culture de son temps au plus profond de sa foi chrétienne, en bannissant de toute son énergie les mensonges qui menacent sans cesse de la corrompre.

A. THIRY, S.J.