

L'ATHEISME FREUDIEN ET L'EVENEMENT INTERIEUR

Jean-Michel Hirt
Psychanalyste

Résumé

Après un long détour par la lecture des œuvres « spéculatives » de Freud : *Totem et Tabou*, *L'avenir d'une illusion*, *Moïse et le Monothéisme*... l'auteur en vient à repérer un lieu spirituel qui retrouve la visée de l'ambition mystique, définie comme l'expérience interne d'une altérité héroïque fondatrice de l'individualité de chacun.

Il s'avère aussi, en référence aux religions monothéistes et de leur position concernant l'humain et le verbe que le Dieu des monothéismes ne relève pas de l'existence , mais de l'acte de parole qui le révèle à chacun.

Mots clés : Complexe d'œdipe, pulsion de mort, monothéisme, réalité psychique, réalité extérieure, Refoulement, désir.

المخلص

رصد الكاتب بعد تقديم طويل من خلال قراءة الأعمال التأملية لفرويد: الطوطم والمحرمات، مستقبل وهم، موسى والتوحيد... المكان الروحي الذي يهدف إليه الطموح الديني والذي يُعرّف بأنه تجربة داخلية لغيرية بطولية مؤسسة للفردنة عند كل شخص. ويبدو أيضا في إشارة إلى الديانات التوحيدية وموقفها من الإنسان والفعل أن إله الموحدين لا وجود له إلا من خلال فعل الكلام الذي يظهره لكل واحد منهم.

كلمات البحث: عقدة أوديب، نزوة الموت، التوحيد، الواقع النفسي، الواقع الخارجي، الكبت، الرغبة.

1. Freud et la vérité religieuse

« An infidel Jew », Freud, en effet, se qualifie comme *un Juif infidèle* dans sa réponse à la lettre d'un médecin américain. Cette lettre lui sert de prétexte, dans l'article « Un évènement de la vie religieuse » (1928), pour analyser la corrélation entre la vue du corps mort d'une vieille femme et le réveil des sentiments religieux chez ce médecin. Un tel réveil du religieux, d'après Freud, doit tout au complexe d'Oedipe du médecin – à savoir le fantasme de sa mère nue et morte sous ses yeux - et rien à l'intervention divine que ce dernier évoque. Mais la question implicite du médecin demeure : comment affronter l'horreur provoquée par le corps devenu la proie de la mort ? De la part de Freud, c'est la même attitude d'*infidèle* qui préside à sa réponse à la déclaration de son jeune ami Binswanger : « L'Esprit (Geist) est tout » ; et Freud de lui préciser : « L'humanité a toujours su qu'elle a de l'Esprit ; je devais lui montrer qu'il y a aussi des pulsions ».

Mais que croit-on savoir de l'athéisme freudien ? « Juif athée » comme il le déclarait aussi souvent, Freud revendiquait son appartenance à la culture juive, tout en refusant les croyances de sa religion d'origine ou de n'importe quelle autre religion. Il jugeait celles-ci au service de l'inhibition de pensée, ce relais psychique de tous les despotismes internes et externes, ainsi que des trois effets majeurs de l'inhibition de pensée : l'intolérance, le dogmatisme et la rigidité caractérielle. Il estimait que le grand tort des religions, c'est d'annuler la perte de l'objet maternel dans la vie psychique du sujet par la consolation qu'elles dispensent et d'ignorer « le monde extérieur réel ». Refusant la vérité qui, pour Freud, coïncide avec la connaissance des lois de ce « monde extérieur réel », reposant sur des illusions, toute religion « tire sa force de sa complaisance envers nos motions de désirs pulsionnels », affirme-t-il dans la XXVe Nouvelle Conférence (1933), « Sur une *Weltanschauung* (une conception du monde) ».

En somme, perdure sans difficulté la représentation politiquement laïque

d'un homme à la fois attaché aux idéaux du siècle des Lumières et lié par les conditions idéologiques matérialistes de l'objectivité scientifique au début du XXe siècle. De fait, aujourd'hui encore, l'opposition entre la vérité du monde et la vérité inscrite dans les Ecritures des monothéismes paraît insurmontable.

Pourtant, cette représentation conforme aux attentes croyantes d'analystes le plus souvent athées, ne rend pas justice à la passion de Freud pour *la chose religieuse* tout au long de sa vie. Comment ne pas être attentif à cette inquiétude, ce tragique à l'œuvre dans la vie de Freud dont témoigne la place de la mort dans sa réflexion. C'est toujours à Binswanger qu'il confie en 1920, après la mort de l'une de ses filles, Sophie : « On sait que le deuil aigu que cause une telle perte trouvera une fin, mais qu'on restera inconsolable, sans trouver jamais un substitut. » Or, l'expérience des limites imposées aux humains se retrouve systématiquement dans les religions monothéistes, comme le prouvent la Passion de Jésus dans la religion chrétienne, mais aussi l'impossibilité d'entrer dans la Terre promise pour Moïse ou la tragédie de n'être qu'un homme pour le Prophète de l'islam, Muhammad.

Concédonsons dès lors à Freud un intérêt puissant pour le champ psychique dégagé par les religions du monothéisme, intérêt dont les signes les plus tangibles sont ses oeuvres qui vont de *Totem et tabou* (1912) jusqu'à *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), l'ultime ouvrage d'un Freud dont l'athéisme tout comme l'infidélité ne peuvent que devenir à leur tour des objets de pensée, surtout pour nous qui sommes confrontés aux défis des nouvelles interrogations spirituelles et aux ravages des vieilles guerres de religions.

2. Les progrès liés à « la religion monothéiste »

Deux remarques s'imposent d'emblée : d'une part, il n'est pas anodin de rappeler que l'un et l'autre livre de Freud paraissent sur fond de guerre mondiale. *Totem et tabou* est consacré à l'animisme, cette conception psychologique généralisée du monde, conception inaugurale et persistante chez l'homme puisque corrélée à l'ignorance de la mort dans l'inconscient. Cet essai est paru à la veille de l'effroyable boucherie de 14-18, celle qui va sonner le glas chez Freud des illusions

humanistes, en exhibant la fragilité des acquisitions culturelles dans les sociétés occidentales.

Livre de combat contre l'effacement des traces et des noms, *L'homme Moïse*, lui, paraît à la veille de la *Shoah*, ce génocide qui engloutira des membres de la famille de Freud, parmi tant d'autres de son peuple. Entre les deux guerres, il aura juste le temps, en 1920, de formuler la redoutable hypothèse de la pulsion de mort à l'œuvre, silencieuse et anobjectale, dans le cours ordinaire de la vie de chaque homme. Pulsion de mort inhérente à la psyché et qui ne semble laisser aucun espoir, sinon sous la forme de l'illusion, à une quelconque alternative messianique face à l'inexorable passage de l'animé à l'inanimé.

D'autre part, il est avéré que la parution de *Totem et tabou* n'est pas étrangère à la rivalité et la rupture avec Jung, celui qui a été un temps, le temps d'une amitié tourmentée, considéré comme « un fils aîné », « successeur et prince héritier ». Or, après leur séparation et la perte qui en résulte, chacun emporte avec lui une dimension de cette vie religieuse, qui a constitué une interrogation grandissante au fur et à mesure de la découverte de l'inconscient. Jung s'éloignera avec les préoccupations psychologiques issues de la mythologie et de ses « métamorphoses », ce que l'écrivain James Joyce dans *Finnegans Wake* épinglera avec humour comme *la loi de la JUNGle*. Pourtant trop de mauvais procès auront été intentés à Jung, alors même qu'il a eu le grand mérite de poser le premier la question des pouvoirs de l'image. Or, il est vraisemblable que c'est par le biais de l'image, du pouvoir épiphanique et théophanique de l'image, que l'imagination créatrice du mystique livre accès à la contemplation des figures spirituelles de la Bible et du Coran. A Freud reviendra le soin d'explorer les « fiefs psychiques » qui font le lit de toute croyance religieuse. Reste qu'une grande partie de leurs efforts divergents d'élaboration a été consacrée à une recherche orientée par un souci analogue : étudier les processus d'individuation, dont certaines figures bibliques en proie à Dieu, Job pour l'un, Moïse pour l'autre, sont la manifestation éclatante.

Désormais il faut relire l'ensemble des textes de Freud à partir de son dernier ouvrage et testament, *L'Homme Moïse*, car là se trouve exposée

la liaison entre le psychique et le culturel à laquelle il est parvenu au soir de sa vie; là se déchiffre ce que je n'hésite pas à nommer son exigence spirituelle, car celle-ci ne se contente pas d'avoir élucidé certains ressorts du système religieux, mais le contraint à se confronter au monothéisme en tant qu'Écritures accueillant la Parole divine. La religion monothéiste a signifié, selon lui, un progrès décisif pour l'esprit humain, en privilégiant l'adoration d'un dieu irréprésentable car indicible et invisible, assurant ainsi le passage du *sinnlich* au *geistlich*, du sensible au spirituel. A ce passage, si considérable pour l'espèce humaine, fait écho l'invention concomitante de la paternité, c'est-à-dire le primat de la langue dans le rapport à l'enfant, puisque le père devient celui qui nomme l'enfant, qui le reconnaît comme sien par un acte de parole.

Cet événement fondamental a, pour Freud, son héros, Moïse, celui par qui la chair exprime le verbe, celui par qui le visible témoigne de l'invisible, celui qui après l'épisode du Veau d'or somme le divin de pardonner aux hommes : « Et maintenant porte leur faute, sinon efface-moi donc de ton acte que tu as écrit » (Ex. XXXII, 32). L'homme Moïse représente sans nul doute l'identification à la fois la plus étrange et la plus décisive de sa vie. « L'homme (Moïse), et ce que je voulais faire de lui, me poursuit continuellement », écrivait Freud à Arnold Zweig le 16 décembre 1934, cinq ans avant sa mort, mais dès 1909 il écrivait à Jung: « Vous serez celui qui comme Josué, si je suis Moïse, prendrez possession de la terre promise de la psychiatrie, que je ne peux qu'apercevoir de loin. » D'une pareille envolée oratoire, je doute que la psychiatrie soit le seul but.

C'est encore à propos de Moïse que, par deux fois, il avancera des constructions qui, de son propre aveu, confirme « la nature spécifiquement juive de (sa) mystique ». D'abord à Rome, où malgré sa forte ambivalence envers le catholicisme, au cours de « trois semaines de solitude en septembre 1912 », écrit-il à Eduardo Weiss, il va contempler « tous les jours », dans l'église romaine de Saint-Pierre-aux-Liens, la statue de Moïse sculptée par Michel-Ange. Là, Freud voit dans la posture de ce Moïse de pierre la figuration de la capacité à renoncer à des pulsions destructrices et au bris des Tables de la Loi.

Ensuite et surtout, Freud voit en Moïse un haut dignitaire égyptien qui rendra les Hébreux dépositaires du monothéisme inaugural, celui du pharaon Akhenaton, ce pharaon infidèle à sa lignée royale qui aura vidé le ciel d'Égypte de ses multiples divinités, au profit du dieu unique Aton.

Ainsi Freud témoigne-t-il de l'efficacité *parricide* de la pensée analytique en *dépossédant* le peuple juif de Moïse, « l'homme qu'il honore comme le plus grand de ses fils »; ainsi Freud devient-il cet infidèle qui s'affranchit d'un interdit majeur de pensée en désignant l'égyptianité du fondateur du peuple juif, donc l'altérité à l'origine de ce peuple, tout en désignant par le nom de Moïse sa propre étrangeté à lui, Freud, au cœur de son origine.

3. Les conceptions du monde de la science et de la religion

A suivre Freud, la naissance de « la religion monothéiste » constitue une lente élaboration collective en liaison étroite avec un acte fondateur, soit le meurtre du père, cet indispensable préambule à son élévation au rang divin. La vérité religieuse s'énonce donc comme *une vérité en deux* : une vérité historique et une vérité matérielle. La part matérielle, fixe, est suscitée par la réalité psychique du meurtre et l'inévitable religiosité qui l'accompagne, ainsi que renforcée par l'angoisse due à la dépendance de la période infantile, l'*Hilflosigkeit*. Au contraire, la part historique, instable par définition, est susceptible de remaniements en liaison avec le refoulement ou l'aveu de ce meurtre du père. Ces variations vont conduire à ces constructions religieuses différentes du judaïsme que seront le christianisme, puis l'islam.

Trop souvent le psychanalyste s'en tient à la question du meurtre, négligeant ce que cette représentation vient suturer – la face de Dieu ne s'épuise pas dans la figure du père – et laissant échapper la dimension psychique de l'évènement intérieur en liaison avec une expérience religieuse singulière. Trop souvent ce même psychanalyste oublie aussi la nouveauté inouïe du monothéisme dans l'histoire humaine, la rupture entre le ciel et la terre ou la disparition de l'accord cosmique entre le divin et l'humain qu'il a signifié, à l'inverse des religions antiques ou naturelles, ou même de l'idolâtrie techno-scientifique actuelle.

Selon Freud, le judaïsme est placé en position de « fossile », clos sur lui-même, alors que le christianisme et l'islam se veulent des religions de masses, au prosélytisme conquérant, qui cherchent à propager leur conception du monde. Mais remarquons que là où le christianisme a constitué en Europe la religion de la sortie de la religion, l'islam a reçu le redoutable privilège de s'ériger en tant que « rappel » du message antérieur des prophètes, et donc de questionner les oublis des Livres des monothéismes précédents. L'islam est fondé sur la valeur d'absolu accordé à un livre, le Coran, dépositaire du rappel divin adressé par le truchement de l'ange Gabriel. Ce message récapitule tout l'héritage monothéiste, mais la puissance du Coran repose sur la splendeur de sa langue, miracle de style et emblème d'une jouissance qui deviennent la preuve de sa dictée surnaturelle. Pour un lecteur non musulman, le Coran ne peut manquer aussi d'apparaître comme le miroir brisé, aux reflets insolites, des livres officiels ou apocryphes du judaïsme et du christianisme. Ainsi l'ultime révélation monothéiste, sceau de la prophétie, confirme que l'accès à *la vérité de l'humain* implique la capacité de lire les Ecritures de ceux que le Coran nomme les Gens du Livre.

Avec dans le texte coranique cette alternance du *zâhir* et du *bâtin*, du manifeste et du latent, avec l'oscillation du visible et de l'invisible qu'il met en jeu, ainsi que l'interprétation infinie qui en résulte, le Coran contient en lui-même les ressources permettant d'éviter toute inertie du sens. Avec une construction littéraire datant du VII^e siècle, mais qui ne le cède en rien par sa modernité à celle des oeuvres occidentales les plus novatrices, il met en abîme les récits bibliques, en livre une *relecture fracassante*) à la faveur de la spécificité de ses spéculations et des procédés rhétoriques du rêve, condensation, déplacement et mise en images, qu'il emploie : la *cruci-fiction* par exemple, dans la sourate « Les femmes », IV, 157, ou le rêve sacrificiel d'Abraham, XXXVII, 102-105.

A la différence de l'Orient, depuis la Renaissance en Occident, prédomine le discours de la science qui soutient que « Tout peut être dit ». Un « Tout » lié et qui fait lien, c'est-à-dire un monde fermé sur lui-même où la divinité n'est plus qu'une hypothèse superflue en attente de son

éviction, un monde clos qui renferme toutes les propositions énonçables possibles et d'où l'impossible à dire aurait été banni. Un tel monde s'accommode très bien du dieu abstrait et décharné « des philosophes et des savants », mais sûrement pas du Dieu qui parle aux hommes, du Dieu d'Abraham, de Jésus et de Muhammad, un Dieu qui éprouve un désir que nulle réalité ne peut combler. « J'étais un Trésor caché, et j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé les créatures afin de devenir en elles l'objet de ma connaissance », s'écrit le Dieu de l'islam.

Or, le paradoxe de la psychanalyse, c'est de se réclamer de la conception scientifique du monde, mais de ne pas pouvoir se confondre avec l'ambition inhumaine du discours de la science à tout dire et à se passer du sujet. C'est alors que la psychanalyse se heurte à l'intuition centrale de la religion monothéiste pour qui le Dieu unique, en tant que Vie absolue, s'engendre lui-même et génère tout vivant concevable. De cette auto-génération de Dieu procède son auto-révélation par la Parole qu'il adresse à ses Prophètes, eux qui en témoignent comme présence et absence, Dieu à la fois révélé et caché, Celui qui ne saurait ni se dire ni être dit entièrement.

Dès que l'on découvre la XXXV^e *Nouvelle Conférence*, « Sur une *Weltanschauung* », on perçoit le dilemme de Freud. D'un côté, le territoire de la religion où règne la dictature des affects : révélation, divination et illusion sont les maîtres mots qui permettent de gouverner les âmes, d'édicter des interdits et d'apaiser l'angoisse. De l'autre, la connaissance scientifique de la réalité extérieure, grâce à la découverte de ses lois, caractérisant « la dictature de la raison » « dans la vie psychique de l'homme » à laquelle Freud aspire. Entre les deux, il n'hésite pas : Freud ne rompt pas avec le scientisme de son temps et ne s'occupe que du sujet de la science. La conquête à laquelle Freud s'est vouée corps et âme correspond bien à sa métaphore de « l'assèchement du Zuyderzee », il s'agit en effet de connaître la réalité psychique par le moyen de la raison comme est connue la réalité extérieure. On pourrait en conclure en le paraphrasant que là où est l'animisme, et donc le religieux, la science doit advenir. Ainsi, la psychanalyse constituerait cette *science de l'âme* qui doit arracher celle-ci aux discours théologiques

afin d'expliciter la constitution de son appareil. En passant de l'âme à l'appareil de l'âme, la psychanalyse s'inscrit dans la visée de *l'homme machine*, qui reste l'horizon indépassable de la conception scientifique du monde, où la vie n'est plus que la somme des processus matériels auxquels elle se trouve réduite.

Mais là où Freud est rattrapé par la violence du conflit entre les conceptions religieuse et scientifique du monde, c'est lorsqu'il doit prendre en compte ces rejets inattendus de l'athéisme scientiste que sont le nihilisme, le fascisme et le communisme, ces dangereux symptômes historiques à la fois porteurs d'un prétendu sens de l'Histoire et de vrais crimes contre l'humanité.

4. Religiosité du psychisme et devenir mystique

Apporter maintenant un peu plus de lumière sur la nécessité psychique des trois religions monothéistes, c'est mettre l'accent sur ce que Freud découvre au cours de sa réflexion continue sur la mort, soit la double postulation du désir, vers l'anéantissement, ce qu'illustrera son curieux principe de Nirvana, mais aussi vers l'éternité, tout à la fois négation de la négation que constitue la mort et affirmation d'une vie *pour au-delà de la mort*. Deux destins du désir, l'un tourné vers le néant, l'autre vers la résurrection, qui dans la perspective catholique visent respectivement le corps et la chair : la mise à mort du corps libérant la vision de la résurrection de la chair. D'où, avec chacune des versions religieuses du monothéisme, les réponses renouvelées apportées à cette double postulation du désir consubstantielle à l'homme, réponses apportées grâce à une combinaison précise de la religiosité et de la spiritualité nouées ensemble dans le discours religieux.

Il reste à définir ce noyau de religiosité actif au sein de chaque religion, mais contenu en elle. Dans le meilleur des cas, chacune d'entre elles cristalliserait autour de ce noyau de religiosité, jusqu'à permettre sa subversion, comme en témoigne l'expression spirituelle qui caractérise la textualité mystique.

Cependant ne nous y trompons pas : après « l'expérience intérieure »

de l'écrivain Georges Bataille, l'épreuve de la « décréation » chez la philosophe Simone Weil, il n'est plus question de s'en tenir à une conception pieuse ou scientiste de la mystique, mais de désacraliser le terrain de la recherche à laquelle elle se livre. Loin de n'être que ce « nuage religieux libidineux » derrière lequel Freud redoutait de voir Jung s'égarer, la mystique est un mode de connaissance d'une réalité suprasensible qui dans sa formulation n'exclut ni le travail de pensée ni le temps d'éprouver. La mystique n'a pu se développer qu'à l'intérieur du phénomène religieux mais elle l'excède de part en part, car elle ne relève pas d'une croyance exotérique et correspond à l'espace et au temps d'un événement intérieur auquel, dans le champ du monothéisme, la lecture des Ecritures reconduit. Il s'agit pour le mystique, non pas d'affirmer la véracité imaginaire de tel ou tel épisode biblique ou coranique, mais d'intérioriser l'événement qu'ils décrivent en fonction de celui ou celle qui les méditent, en fonction de sa capacité à les contempler. C'est dans les documents de la littérature mystique que l'on peut consulter l'archive de l'intrication inextirpable du pulsionnel et de la religiosité sous l'égide de la spiritualité.

Mais pour accéder à l'espace mystique, il importe de s'échapper de la religiosité. Comment définir la religiosité sinon comme une formation réactionnelle qui, sous l'action de la répression culturelle et du surmoi, se met en lieu et place de motions pulsionnelles issues du ça dans la vie psychique. La religiosité ressemble à un gant qui, retourné, laisse apparaître le pulsionnel. De là ces retournements en leurs contraires qui frappent tant les esprits, lorsqu'au nom de Dieu, un groupe d'hommes en vient à en massacrer d'autres, comme si brutalement la religiosité se mettait au service de la pulsion de mort, au lieu d'en contenir la poussée. Dès que l'emprise religieuse sur la religiosité faiblirait, le risque serait grand que se produise un tel retournement, qui voit le déchaînement de la pulsion se parer des oripeaux du religieux. De ce risque Freud est tellement conscient que, tout en se félicitant de la défaite de la conception religieuse du monde au profit de la conception scientifique, il s'en inquiète. Dans une culture où la science et la technique dominent, il ne perçoit plus ce qui va permettre le « domptage » des pulsions, auquel naguère la religion était préposée par son empire sur le redoutable

couple de la religiosité et du pulsionnel. C'était la religion qui mettait l'humain en position d'entendre et de soutenir les commandements de la Loi et les interdits qu'elle postule. Mais qu'est-ce qui dans une culture techno-scientifique va endiguer le déchaînement pulsionnel, quelles sont les limites quand la religion n'a plus d'ascendant sur les masses ou devient le cache-misère de la haine et/ou du désespoir humain ? Telle est la question angoissée de Freud dans *L'Avenir d'une illusion*, cet essai de 1927 trop vite lu quand il est perçu comme une plate apologie de son incroyance ? Question que je radicaliserai par une autre : en quoi l'effacement de Dieu modifie-t-il notre pensée du mal ?

Bien sûr, ce ne sont pas les formidables destructions humaines du XXe siècle qui émoussent la pointe de l'inquiétude freudienne. Tout au contraire, les régimes fascistes et communistes auront prouvé que le déclin du monothéisme et l'incarcération de l'homme dans l'Histoire s'accompagnent très bien d'idéologies sanguinaires saturées de religiosité, qui, en divinisant l'Histoire, viennent combler le vide laissé par la religion. Et que dire du nihilisme *soft* qui prospère dans nos sociétés démocratiques où la toute-puissante idéologie du bien-être triomphe sans partage, mais où la forclusion du religieux, le refoulement de la différence sexuelle et la négation de la violence débouchent sur un individualisme forcené et une revendication démesurée de droits de toutes sortes. Personne ne peut plus échapper à la question de savoir si les limites fondatrices de l'humain ne sont pas devenues inacceptables aujourd'hui pour les hommes ?

Si, en un temps maintenant lointain, les religions monothéistes sont parvenues à mettre en oeuvre, non sans malaise, l'accord arraché aux exigences des trois « despotes » du moi : le ça, le surmoi et la réalité extérieure, aujourd'hui, en leurs occurrences collectives sécularisées et littéralistes, elles semblent de moins en moins capable d'apporter des gratifications et des compensations aux restrictions pulsionnelles que les hommes doivent bien concéder pour vivre ensemble. De plus, à cause de leur recul, Freud décèle la vigueur du couple religiosité et pulsionnel, *a fortiori* lorsqu'il n'est plus subsumé par le dispositif religieux traditionnel - et ce n'est pas le regain du fondamentalisme

guerrier *urbi et orbi* qui viendra aujourd'hui le contredire.

De cette impasse nous ne sommes pas sortis tant que nous invoquerons les défaites de la raison, quand c'est la raison elle-même qui est devenue, comme l'écrivait Heidegger, « l'adversaire de la pensée ». Quand on énumère depuis un siècle les génocides, les carnages et autres dégâts du progrès, dont la perspective de l'extinction de l'espèce humaine n'est pas des moindres, si à en croire un nombre croissant de scientifiques, rien n'est fait pour changer collectivement notre façon d'habiter cette Terre, il faut avoir l'estomac solidement accroché pour continuer à espérer en la raison, du moins une raison qui ne ferait aucune place au désir d'éternité de l'humain en l'homme.

Mais puisque le roi est nu et notre narcissisme blessé à mort, ne doit-on pas se risquer à entendre d'une autre oreille le leitmotiv de la XXXIe *Nouvelle Conférence* : « Là où était du ça, doit advenir du moi » ; un moi qui, faut-il le souligner, ne coïncide ni avec la raison ni avec la soumission à ses « despotes », mais avec un « devenir conscient » qui passe par son infidélité à leur endroit. L'heure n'est-elle pas venue de comprendre que la portée de l'injonction freudienne se vérifiera à nos dépens, si nous ne réussissons pas à accroître l'indépendance du moi, à élargir le champ de ses représentations de la réalité et à s'ouvrir au territoire du suprasensible, de l'*übersinnlich*, longtemps réservé aux seules spéculations de la mystique religieuse, car il ne se comprend pas à partir du monde, de sa vérité et de ses lois ? Cet au-delà du moi qui en constituerait le secret, comment ne pas en percevoir la résonance dans ce passage d'une lettre de Freud à Groddeck : « Bon, écrit Freud, tout individu intelligent a bien une limite où il se met à devenir mystique, là où commence son être le plus personnel » (je souligne). C'est dans cette perspective que Freud nous invite à réfléchir sur la mystique, non pas afin de croire mais afin de connaître les ressorts psychiques de son pouvoir, de les nommer et de parvenir à savoir pourquoi ce qui concerne un petit nombre d'hommes a toujours eu à travers les âges de l'humanité tant de valeur.

Comme Freud nous y invite dans sa préface à l'édition hébraïque de *Totem et tabou*, prendre la mesure de la distance envers « la religion de

[nos] pères » et de notre intimité avec « tout ce patrimoine », c'est en un sens pratiquer une opération de *détachement*. Ce mot détachement, *Gelassenheit*, a été mis à l'honneur dans le vocabulaire de la mystique spéculative rhénane, celle de Maître Eckhart, au XIV^e siècle, qui fait la preuve dans ses *Sermons* d'une langue mystique construite sur l'absence de Dieu, une *langue du vide* obtenue par la déliaison de la religiosité et de la spiritualité réunies de coutume dans la gangue religieuse. En regard de cette organisation de masse anthropocentrique que constitue une religion, la démarche spirituelle du mystique apporterait donc le témoignage d'un acte d'individuation et l'infidélité en serait le gage, ce que Maître Eckhart illustre magistralement en déclarant dans son traité *Du détachement* : « je prie Dieu qu'il me déprenne de Dieu ». En effet, l'infidélité du mystique procède de l'absence et des silences de Dieu, ainsi que des ambiguïtés de la transmission de sa Parole dans les Livres qui en forment le recueil; d'où aussi, tôt ou tard, l'irruption individuelle dans le champ de l'errance et de la nuit. Crier dans le désert ou désirer sans objet, c'est se situer au-delà de l'objet de la croyance, c'est faire appel à un nom autre que le nom de son père, mais celui de Dieu, soit est indicible, soit ne désigne plus rien – le tombeau est vide –, soit ouvre sur l'absence.

Désormais, pour le psychanalyste, il s'agit de comprendre comment chacun va *faire avec* « le transfert en provenance de la religiosité », à s'interroger sur l'avenir d'une psychanalyse qui reviendrait aux sources textuelles monothéistes, persuadée qu'on ne peut séparer les hommes des Ecritures saintes de l'humain. Une psychanalyse profane capable de recueillir la moisson des mystiques afin de reconnaître la portée du désir qui s'y dissimule, afin surtout de déchiffrer cette inscription de la vérité de l'humain que les Ecritures monothéistes n'ont cessé dans un même geste de révéler et recouvrir. Une psychanalyse qui ne demeurerait pas sourde à l'extrême amplitude du désir de l'homme monothéiste que nous abritons en nous-mêmes, cet homme qui ne se résout pas à consentir à sa mortalité tant sa parole est trouée par l'absolu de son désir, de l'impossible cause de son désir; désir dont l'homme Freud, parvenu à la fin de sa vie et de son oeuvre, reconnaît toute la résonance, son ardeur comme son excès, dans sa propre existence. « Le *Moïse* ne

lâche pas mon imagination », écrit-il encore à Arnold Zweig, le 2 mai 1935. Désir auquel, au XII^e siècle, Sohrevard, le mystique persan de la « sagesse illuminative », *Shaykh al-Ishrâq*, a donné l'une de ses plus belles formulations en s'adressant de la façon suivante à vous comme à moi : « Lis le Coran, écrit-il, comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas. »

5. De la solitude à la « dualité »

C'est ici qu'il faut en revenir au dessein de Freud avec *L'Homme Moïse*. En sculptant à son tour « une statue effrayante de grandeur » sur « le socle d'argile » de son moi, en voyant dans la figure de Moïse la figure de son destin, Freud ouvre une voie d'accès à « une terre promise » dans laquelle lui-même n'entrera pas. C'est dire qu'en partant de la décomposition du père dans la pensée, Freud permet d'apercevoir un *lieu* où la double postulation du désir entre Eros et Thanatos rencontre, pour lui, la figure mosaïque, cette instance désirante hors-moi. Une rencontre si singulière ne s'effectue qu'au sein d'un lieu à part, le lieu de *la bi-unité du moi autre*, du moi s'arrachant à sa solitude de sujet pour entrer dans la *dualité* de son colloque avec une figure prophétique. Initialement, c'est le philosophe des prophéties monothéistes, Henry Corbin, qui a forgé le terme de dualité pour caractériser ce processus de l'individuation spirituelle, processus que nul énoncé ne propose mieux dans sa concision que cette maxime du soufisme : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur ». « Être en dualité », c'est « lorsque deux ne font qu'un », et son corollaire : la nécessité d'être deux pour ne faire qu'un. Il ne s'agit pas de la fusion de deux en un, mais d'une unité duelle du moi, qui sera perçue comme une suspension de l'exil du moi maintenu éloigné de ses éléments voilés. Mais *être en deux* ne s'éprouve qu'en un lieu de rencontre intérieur -ce que Maître Eckhart appelait « le petit château fort dans l'âme ».

Une part de soi, ni manquante ni perdue, plutôt une terre inconnue soudain reconnue ; cette part du moi exilée de lui-même est conquise par l'effet d'un désir infidèle à tous ses objets et capable d'excéder l'immobilité narcissique du moi. En un tel lieu, le moi s'ouvre à sa

dimension suprasensible : elle se présente sous le nom d'un autre et la reconnaissance de l'un par l'autre se conjugue sous l'aspect de la réciprocité de l'hôte familier pour l'hôte étranger. Ici s'illustre la pensée du poète « voyant », Rimbaud : « JE est un autre ». L'amour du verbe, du nom et de la lettre chez les mystiques du monothéisme indique assez que la langue abrite « l'océan sans rivage » d'une navigation spirituelle, du *voyage nocturne vers la Face du Seigneur* destinée à chacun, selon la belle expression en usage dans le soufisme.

Reprenons. D'une part, la découverte de ce lieu spirituel grâce au long détour d'une spéculation métapsychologique qui retrouve la visée de l'ambition mystique, non pas la régression narcissique à l'océanique, mais l'expérience intérieure d'une altérité héroïque fondatrice de l'individualité de chacun. D'autre part, un tel lieu vient confirmer le détachement opéré entre la singularité de l'événement intérieur et l'inévitable croyance commune au Père, préalable nécessaire à son meurtre. Personne n'échappe à une telle croyance constitutive du sujet humain, psychiquement il n'y a pas d'incroyant. Que celle-ci soit organisée ultérieurement chez le sujet en une croyance en l'existence ou en l'inexistence de Dieu n'est plus la question ; chaque sujet aura à passer par l'athéisme afin de renoncer à la représentation de Dieu par le père. Enfin le Dieu des monothéismes ne relève pas de l'existence, mais de l'acte de parole qui le révèle à chacun grâce à l'acte de lecture des Ecritures auquel il procède. Un tel Dieu ne relève pas non plus du paradoxe d'une double idolâtrie, celle qui consisterait à en faire un Etre au-dessus des êtres ou celle qui voudrait en faire le seul Etre à l'exclusion des êtres.

Longtemps Freud a privilégié la dimension massifiée et institutionnelle de la croyance religieuse, refusant de prendre en considération la singularité de la Révélation pour un individu, en un mot de sa foi, c'est-à-dire de sa référence aux noms du divin. Il refuse la religion comme source de consolation et fait de l'athéisme un préalable nécessaire et sans fin qui purifie la croyance au Père et assure le primat de la Loi. Empruntant l'expression d'une femme mystique dont la foi jouxtait l'athéisme, Simone Weil, je peux à présent avancer que Freud est

« athée avec la partie de lui-même qui n'est pas faite pour Dieu ». Mais à la différence de celle-ci, qui soutient le désir de croire et renonce à tout objet de croyance, il choisit de renoncer au désir de croire et à son objet, précipitant avec la chute du Dieu des croyances de masses la mort de l'homme croyant massifié.

D'où sa fascination et sa méprise dans son étude « Dostoïevski et le parricide » qui lui fait écrire au sujet de cet écrivain de génie : « Il n'a pas accompli l'essentiel de la moralité qui est le renoncement [...] Il nous fait penser aux barbares des invasions qui tuaient puis faisaient pénitence, la pénitence devenant du coup une technique qui permettait le meurtre. » Freud ne discerne pas la cohérence de la synthèse subjective chrétienne déployée selon une logique trinitaire dans ses romans majeurs, celle qui fait de Dostoïevski, *en tant que créateur par le verbe*, l'égal du Fils consubstantiel au Père. Il ne perçoit pas combien le chrétien miné par la présence du divin en l'humain parvient à travers ses œuvres à une conjonction de la chair et du corps, une conjonction entre son corps visible, objectif et l'épaisseur éprouvée de ce corps qui constitue sa chair invisible, souffrante et jouissante, une chair qui incarnerait la subjectivité pulsionnelle consécutive à l'Incarnation du divin au sein de l'humain.

Comment ne pas rappeler que Dostoïevski n'est pas parvenu à achever cet édifice romanesque qui devait s'intituler *La Vie d'un grand pécheur*, et dont *Les Frères Karamazov* est la seule pierre qui ait vu le jour ? Mais n'est-ce que l'effet du hasard si *Les Frères Karamazov* viennent parachever, avec leur relation du meurtre du Père, l'entreprise commencée avec la folie et le scandale du Fils dans *L'Idiot* et l'errance de l'Esprit dans *Les Possédés* ?

Grand pécheur parce que lui-même grand mystique, Dostoïevski, grâce à ce qu'il jugeait être « sa vitalité de chat », aura éprouvé, comme nul autre, la perpétration du meurtre au commencement de la psyché et il embrassera toutes les conséquences représentatives que suscite son insoutenable vision, ainsi que son dépassement et non son refoulement. D'où, à l'instar d'un autre écrivain majeur de notre époque, Joyce le

« synthome », l'importance pour l'œuvre de Dostoïevski de son point d'appui dans le christianisme; le christianisme, cette « religion vraie » selon Lacan, qui ne cherche pas à se soustraire aux conséquences du meurtre originel, en exhibant la mort du Père comme étant celle du Fils et en interprétant la nécessité du supplice comme l'atelier de l'œuvre d'art. D'où la capacité du christianisme à convoquer dans le champ de l'art les innombrables facettes de la perversion pour leur faire avouer que nulle extrémité n'est étrangère au supplice du divin en l'humain.

C'est de ce moi acculé par ses despotes que Dostoïevski, en tant que « créateur littéraire », tire la force de générer une langue qui rapatrie en lui une réalité si vaste que son moi paraît se confondre avec sa création littéraire. Chez lui, le « grand homme » se confond avec l'écriture par laquelle il parvient à cette alliance du divin avec le pulsionnel caractéristique de la Révélation chrétienne. L'Incarnation de Dieu en l'homme a rendu possible une mise en langue de la vie pulsionnelle, le pulsionnel assumé par le divin se met au service de l'humain. Alors le pulsionnel devient la voix de l'humain en l'homme, mais d'abord la solitude de l'homme est l'inévitable préambule à son éventuelle dualité spirituelle.

A présent, loin des certitudes des églises, loin des égarements du sens unique collectif, il revient à *l'homme seul, der Einzelner*, de se pencher sur cette histoire antérieure à toute Histoire qu'il porte en lui, un Ciel et un Enfer dont le « mariage » se déchiffre dans les Livres saints qui, par trois fois, offrent leur symbolisation du Réel, cet « impossible » qui « ne cesse pas de ne pas s'écrire » comme le précisait Lacan.

