

Une freudienne mécréante

Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux de Sophie de Mijolla-Mellor, Dunod, « Psychismes », 312 p.

Patrick Cady

Number 203, July–August 2005

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/18567ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Cady, P. (2005). Une freudienne mécréante / *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux* de Sophie de Mijolla-Mellor, Dunod, « Psychismes », 312 p. *Spirale*, (203), 46–47.

UNE FREUDIENNE MÉCRÉANTE

LE BESOIN DE CROIRE. MÉTAPSYCHOLOGIE DU FAIT RELIGIEUX
de Sophie de Mijolla-Mellor
Dunod, « Psychismes », 312 p.

DÈS LE titre de son livre, Sophie de Mijolla-Mellor se démarque de Freud ; à l'enseigne du besoin, la croyance est nécessité vitale, ramenée à une origine pulsionnelle et non pas à une imposition extérieure, un besoin répondant à celui de causalité, que Freud qualifiait de « *prétendu inné* ». Depuis son travail précédent sur *Le besoin de savoir* auquel fait suite cet ouvrage, Sophie de Mijolla-Mellor s'affirme encore sur cette question éminemment freudienne du religieux comme héritière de Piera Aulagnier qui part d'une dépossession et d'une négation de ce besoin chez les psychotiques pour lesquels l'effondrement de la fonction du sens met en place une causalité auto-engendrée ; l'implicite n'est-il pas alors qu'une croyance religieuse bien tempérée sauve la raison du délire de toute-puissance, ce qui inscrirait la démarche de l'auteur de ce *Besoin de croire* dans la tradition pascalienne ?

Ne pas croire à Freud pour penser

Soutenue par ce « *plaisir de pensée* » qu'elle a développé dans un livre sur l'œuvre de Piera Aulagnier, plaisir qui donne l'impression ici d'une véritable jubilation contagieuse dans sa désobéissance au « *freudiennement correct* », l'auteur s'efforce de mettre en pièces la machine de guerre anti-religieuse de Freud.

Certaines de ses critiques du travail de Freud sur la religion portent sur son ignorance du texte biblique, notamment quand il transforme la désobéissance du péché originel en meurtre ; rappelant que la chute dans la Genèse vient d'avoir goûté au fruit de l'arbre de la connaissance, l'auteur note que Freud manque la mort comme conséquence de l'acte de connaissance. Celui-ci est encore accusé d'ignorer le texte quand il attaque le principe chrétien qu'il cite comme étant celui du « *credo quia absurdum* » alors que Tertulien a écrit « *... ineptum* », ce que Sophie de Mijolla-Mellor commente ainsi : « *l'ineptum bute sur un avant de lui-même, inaccessible, et en cela, il insiste et tarabuste la connaissance.* »

Sophie de Mijolla parle d'un « *fantasme* » chez Freud « *d'attaque de la pensée par la religion* », de « *l'illusion intellectualiste de prévenir*

la croyance religieuse par l'éducation » et même de « *messianisme de l'intellect* », dénonçant, avec Nietzsche et le pasteur Pfister, correspondant de Freud, « *ces croyants qui demandent à la science de leur tenir lieu du catéchisme qu'ils ont abandonné* ». Elle rappelle que l'expérience scientifique produit de plus en plus de limites au comprendre et fait place à la croyance religieuse. Défendant la mystique comme croyance en une connaissance supérieure, elle dénonce la réduction par Freud de toute l'expérience religieuse à la névrose obsessionnelle.

Hors de ce fantasme, l'auteur ne voit pas de fondement à la nécessité de détruire l'illusion religieuse pour un Freud qui ne rappelle même pas les guerres de religion et toutes les formes de violence du fanatisme. Elle dénonce du même pas la *furor sanandi* chez celui qui a été le premier à s'en méfier, mais qui n'hésite pas à vouloir guérir un croyant qui n'en formule aucune demande.

Très pertinemment encore, elle accuse Freud de n'avoir pas compris la question religieuse faute d'une élaboration suffisante de la notion de sublimation, manque qui apparaît pour elle quand, par exemple, Freud dit de l'attachement à la religion : « *Ce besoin-là doit être sublimé* », comme si la foi et la pratique religieuses n'étaient pas déjà les fruits d'un processus de sublimation. Ce qu'il propose, c'est de répondre à l'absence de l'objet par l'investissement de l'interrogation, ce qui est, nous fait remarquer l'auteur, le propre de la démarche mystique — que Freud semble ignorer totalement. L'essayiste souligne que « *la sublimation, bien loin d'être une énergie endiguée et affaiblie, peut embraser celui qui s'y abandonne* », la possessivité ou la fureur iconoclaste face à l'œuvre d'art le montrant amplement.

Sophie de Mijolla-Mellor voit « *l'ivresse sacrée* », avec ses expériences de dépersonnalisation, comme la nature pulsionnelle même du besoin de croire, ce qui lui paraît bien loin de la naissance de la religion basée sur la culpabilité engendrant le dieu à partir du père mort. Elle évoque la « *joie de croire* » plutôt que la crainte, sans mentionner que la joie — « *Freud* » en allemand — est la vertu théologique par excellence dans le judaïsme. Son hypothèse repose sur le fait que le besoin de croire est celui « *d'établir une contre-force opposable à la mélancolie née de*

la perte des illusions à la fois sur l'omnipotence infantile et sur les capacités parentales de réaliser un tel idéal », se référant ainsi à Piera Aulagnier pour qui vivre trop précocement ou traumatiquement la blessure du doute entraîne un effondrement des certitudes et une incapacité de croire.

Il y a pour elle une confusion dans *Totem et tabou* entre la figure du chef de horde et celle du père, et elle se demande comment il pourrait y avoir de l'amour à l'égard d'un père aussi peu paternel et comment un croyant pourrait accepter la réduction de Dieu à un chef de horde lubrique et criminel. Ce chef de horde, elle l'estime « *justement assassiné* » et note que Freud passe sous silence le sacrifice du fils par le père ; elle voit là sa préoccupation de fonder l'idée de Dieu, et peut-être pourrait-on aller plus loin en constatant que Freud répète sur ce point le même renversement que la religion et qu'en ce sens il est resté religieux, protégeant à nouveau le père comme il l'avait fait en renonçant à sa théorie de la séduction, quelle qu'elle ait pu être par ailleurs la justesse analytique d'une telle renonciation. Mais une autre hypothèse lui vient ensuite, qu'elle développe davantage, celle d'une dénégation de l'inévitabilité de la mort découlant de la conviction que l'homme de la génération précédente ne peut mourir qu'assassiné. Là encore, Freud participerait de l'illusion qu'il dénonce dans la religion. Le meurtre serait en chacun de nous une théorie infantile pour expliquer l'énigme de la mort et garder l'espoir d'y échapper soi-même. Ce serait cet infantile qui aurait conduit Freud à prétendre que la mort ne fait pas partie des intérêts concrets qui seuls mettent en branle le questionnement, comme si l'auto-conservation n'était pas un de ses intérêts majeurs, alors que par ailleurs il reconnaît que la mort est ce qui a suscité la création des esprits.

Sophie de Mijolla-Mellor prive de sa source textuelle l'idée d'une paternité fondée sur la croyance et le doute contrairement à l'évidence de la maternité comme étant une pure invention de Freud qui méconnaît là aussi les textes, tel ce passage du droit romain où le père est « *celui que de justes noces désignent* ». Cette méconnaissance s'aggrave encore davantage chez Freud quand il s'attaque à la religion chrétienne, l'accusant d'être une religion du fils

prenant la place du père, ce qu'elle critique comme étant incompatible avec la doctrine trinitaire de la consubstantiation où le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne font qu'un.

Un besoin trop solitaire

Elle dénonce encore une erreur de Freud quand, voulant fonder la religion sur le sentiment de culpabilité, il en voit la preuve dans la notion du péché originel qu'il attribue à saint Paul alors qu'il s'agit d'une spéculation théologique postérieure à ce dernier et que, dans la théologie paulinienne, toute culpabilité est personnelle et intransmissible. Mais, outre que sa critique laisse intacte la question de savoir comment et pourquoi cette notion a pu s'imposer à ce point, il me semble que Sophie de Mijolla-Mellor n'envisage pas ici ce à quoi s'attache Freud, la dimension collective du phénomène religieux, et en quoi la religion tente toujours de satisfaire à l'*Ananké*, à la nécessité d'une alliance qui a besoin du partage d'un sentiment de culpabilité. Même dans un pays où adhérer à une religion est devenu un phénomène sinon marginal du moins minoritaire, aucun fidèle ne vit sa foi comme une expérience solitaire; c'est le fait de ne pas prendre en compte cette dimension qui fait dire à l'auteur que « *le monothéisme engendre le meurtre et la culpabilité parce que la créature y est seule face à Dieu et que le conflit y est alors maximum* », alors que c'est elle qui présuppose cette solitude. Curieusement, quand elle soupçonne, à juste titre, Freud de vouloir faire dériver vers la psychanalyse les « *intuitions et les mouvements psychiques qui s'investissent dans le religieux* », c'est au nom d'une dimension collective de la religion, jugée par elle inconciliable avec la dimension individuelle de la cure, qu'elle critique cette prétention. Or, il me paraît nécessaire de relativiser une telle opposition, non seulement en raison de la part de solitude du croyant face à Dieu, mais parce que la cure possède sa propre dimension collective — ce que Serge Leclair décrit dans les années soixante-dix comme « *le réseau qui va d'un divan à un autre* » —, et aussi par le culturel à l'œuvre dans la collusion ou le conflit entre les deux participants ainsi que, plus fondamentalement encore, dans la ritualité du cadre de la cure. Si on peut être d'accord avec Sophie de Mijolla-Mellor sur un effet d'apaisement du sentiment de culpabilité par le rituel religieux, il faut ajouter qu'un tel effet est produit par le partage qui y œuvre et que ce partage est vécu dans le renouvellement de l'alliance entre les fidèles, fonction première du rituel. Quand, à propos de la trace vive du repas totémique dans l'Eucharistie, elle parle d'une incorporation comme équivalent pour l'homme de la grossesse, elle passe de nouveau à côté de cette dimension collective. Quand elle conclut que « *face au mal, il reste un petit œuf, celui de l'espérance, celui du besoin de croire* », elle confond les deux dimensions, le besoin renvoyant à l'individu alors que

l'espérance, mouvement psychique constituant du religieux, s'ancre dans sa réactualisation par le rituel.

Soulignant une contradiction de Freud qui, d'une part, place avec Marx l'homme dans une position passive vis-à-vis de la religion en la qualifiant de « *sédatif* » mais la reconnaît active en définissant ce même phénomène comme une « *construction adjuvante* », Sophie de Mijolla-Mellor nous propose, comme en écho à cette espérance, la notion d'issue au sens de ce qui prend en charge la pulsion et du choix qu'opère la névrose, issue à un besoin de croire qu'elle pose ici comme indissociable d'une détresse, lien déjà présent chez Freud mais seulement en tant qu'appel au père.

L'art est bien entendu l'une de ces issues qu'elle explore après avoir fait une critique de l'idéalisation freudienne de l'interdit de représentation, interdit qui ne fait que conditionner, pour elle, l'idée monothéiste et soutenir pour Freud la victoire du patriarcat. Elle ajoute aussi que le judaïsme n'a pas le monopole de cet interdit, l'Esprit saint chrétien étant l'infigurable par excellence.

Dénonçant très originalement l'idée de beauté comme celle d'un concept abstrait imposé sur un processus singulier relatif à une levée de l'inhibition de contenus refoulés, elle fait l'hypothèse que le plaisir ressenti devant un tableau s'élargit à la mesure de la levée du refoulement qu'il opère sur des représentations interdites ou impensables. Mais la fascination que peut exercer une œuvre d'art lui paraît liée à autre chose, au sentiment de la présence d'un regard qui s'adresse à nous. Le silence de l'œuvre dans lequel se forme ce regard évoque pour elle, non pas celui de Dieu, mais celui de l'analyste dans lequel le patient se sent écouté, et elle avance que l'un comme l'autre provoquent une régression dans un monde de représentations où règnent les processus inconscients. Elle poursuit son rapprochement en parlant d'une attention flottante dans l'acte créateur, faisant référence à ce qui, dans le matériau, oblige le sculpteur à modifier ses projets. Sans doute serait-elle d'accord pour reconnaître que le rapport à une sculpture et à un tableau ne peut être indifférencié en tant que rapport à l'œuvre d'art; il y a l'aura d'une sculpture, la présence fantomatique du sculpteur, de son toucher, attirant, guidant le nôtre, alors que dans un tableau, le matériau et le travail du peintre se font bien davantage oublier. Sans doute aussi, tout rapport à la sculpture réveille-t-il plus intensément les traces vives de son histoire animiste et religieuse. Son parallèle est inspirant, même s'il aurait gagné encore à s'articuler plus explicitement à la problématique du livre, évacuant le regard désirant de la mère faisant effraction dans le psychisme de son enfant pour lui permettre ensuite d'anticiper une image de lui-même, la nécessité d'un tel regard n'étant pas étrangère au besoin de se croire regardé par Dieu.

Son élaboration du besoin de croire conduit Sophie de Mijolla-Mellor à parler de celui d'être aimé, ce qui participe peut-être de l'influence de la pensée chrétienne sur une telle démarche sans rien lui enlever de sa pertinence analytique. Ce n'est pas la question de la foi qui est centrale dans le judaïsme mais celle de la pratique rituelle, et le besoin d'être aimé individuellement ne saurait être un enjeu aussi crucial face à la conviction d'être, dans son appartenance au peuple juif, l'élu de Dieu. Elle déploie sur ce sujet de l'amour une audacieuse défense freudienne de l'union mystique comme « *dépassement de l'attitude infantile vis-à-vis de Dieu* ». Elle voit dans l'amour une transcendance de la culpabilité et interprète les formes obsessionnelles du religieux comme des défenses névrotiques contre l'embrassement mystique. Découvrant que l'amour, chez le fidèle, « *tend à l'indépendance par rapport au destin* » de la pulsion et utilise la sublimation de la même façon que Freud le montre chez l'artiste ou le chercheur, elle conclut en se demandant si l'amour ne serait pas la solution — l'issue? — la plus accessible. Rappelant que, pour Freud, la sublimation de la vie amoureuse génitale amène à « *un état de tendre sensibilité en égal suspens* », termes qui sont ceux définissant l'écoute flottante, elle évoque, avec cette audace que Freud désignait comme la qualité nécessaire à l'analyste pour penser, l'amour sublimé comme moteur de la cure. Une telle évocation, même prudente, aurait, bien entendu, fait bondir le fondateur de la psychanalyse qui concevait l'amour surtout comme une formation réactionnelle à la haine et ne cachait rien de son aversion pour l'amour chrétien, n'y voyant qu'un catalyseur de l'antisémitisme. J'ajouterai, pour ma part, que si Freud s'est attaché à dévaloriser cet amour, c'est qu'il impliquait un féminin à l'œuvre, celui que la mystique déploie depuis le prophète Osée et auquel Freud n'a cessé de résister, et que les analystes reconnaissent d'ailleurs après lui comme ce qui provoque les plus fortes résistances dans l'analyse. Avec la même audace qui ne se dément pas tout au long de son livre, Sophie de Mijolla-Mellor esquisse un parallèle entre la confiance de Freud en la raison et la confiance du chrétien en l'amour, « *les deux reconnus comme n'ayant rien de spontané et allant même à l'encontre du penchant naturel* ». Dans le même élan, elle nous propose une identification de Freud à saint Paul, tous deux niant l'idée d'élection, méprisant la lettre de la loi, dénonçant les superstitions, et s'adressant à un interlocuteur dans leurs écrits. Montrant la violence de Freud à l'égard de tout ce qui ressort du christianisme, notamment dans son conflit avec Jung, elle conclut sur un appel à « *laisser vivre une diversité culturelle, expression d'un manque originel que la psychanalyse ne peut combler* », appel auquel il est, plus que jamais, urgent et vital de répondre, à l'exemple d'un tel livre.

Patrick Cady