

*L'islam au regard de la psychanalyse*¹

by Fethi Benslama

Lorsqu'au milieu des années quatre vingt, il m'a semblé nécessaire d'aborder l'islam dans une perspective psychanalytique, alors que rien ne laissait présager auparavant que cette tâche allait s'imposer à mes yeux, l'islam avait une présence fantômatique dans la littérature psychanalytique. Je dis « fantômatique », car c'était sur le mode de l'apparition sporadique et de l'élément absent qu'il figurait dans les travaux de notre discipline, consacrés à « la religion » et plus spécifiquement au monothéisme. Ce concept y était d'ailleurs le plus souvent réduit dans l'usage, au judaïsme et au christianisme. Aussi, avais-je le sentiment à ce moment-là, que je faisais intrusion dans l'espace familial, sinon même familial, judéo-chrétien, tel un Ismaël qui ferait retour après son abandon dans le désert de la mémoire, pour venir poser la question du père et de son héritage.

S'il est vrai que la figure d'Ismaël fut mon point d'entrée pour soulever la question du père dans l'articulation entre l'islam et les deux autres religions monothéistes, à travers une relecture de l'histoire d'Agar dans *La Genèse*, c'est parce que le motif du fils exclu aux origines du monothéisme, reste actif de différentes manières à travers l'histoire. Le discours de Saint Paul dans l'épître aux Galates, où il oppose le fils de l'esprit et le fils de la chair, ne cesse en effet, de travailler jusqu'à aujourd'hui les rapports entre l'Occident judéo-chrétien et l'islam, d'une manière lancinante, y compris dans les œuvres savantes. La conférence, avant hier soir, de Julia Kristeva reproduit cette exclusion en direct, et il est dommage qu'elle ne soit pas là pour en parler avec elle. De ce point de vue, il y a une perpétuation extraordinaire d'une structure de la dispute des origines et de leurs haines entre les religions monothéistes, haines qui ne sont pas étrangères à ce qu'on appelle ici « la force du monothéisme ». La haine que se vouent ces trois religions, supposées avoir le même Dieu, est structurelle ; elle est

¹ Fethi Benslama est un psychanalyste tunisien de langue française, membre honoraire de l'Association Psychanalytique Marocaine, vivant à Paris, professeur à l'Université de Paris VII où il dirige l'UFR de Sciences Humaines Cliniques. This paper was presented at the International Congress Geografie della Psicoanalisi, Pavia, 6 october 2012.

tellement constitutionnelle qu'on s'en étonne peu. En général, on l'enfouit sous l'invocation d'un Dieu d'amour et de paix, et sous les appels à la réconciliation, appels tout à fait nécessaires mais sans portée réelle, si la haine originaire n'est pas pensée. A vrai dire, il faudrait parler « des » haines, car elles ne sont pas de même nature selon que l'on envisage l'enlacement judéo-chrétien, la contiguïté islamo-juive, ou bien les croisements islamo-chrétien, où la référence aux croisades surgit de temps à autres dans l'actualité. Toujours est-il que les psychanalystes héritent aussi, plus ou moins à leur insu, de ces disputes, et dans une certaine mesure de l'opposition paulinienne de l'esprit et de la chair. Il me semble que Freud lui-même n'a pas été à l'abri de cela, à sa manière, lorsqu'il a été amené à évoquer le cas de l'islam. J'y viendrai dans un moment.

Si dans mon projet d'intégrer l'islam à la déconstruction psychanalytique de la religion et du monothéisme, j'ai pris comme angle d'attaque la question du père — dont il n'est pas besoin de dire à quel point elle est fondamentale à la fois en psychanalyse et dans le monothéisme, et en résonance entre eux, — c'est parce que Freud lui-même introduit l'islam par ce biais, l'une des rares fois où il en parle. Il s'agit de ce court passage dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, mais un passage lourd d'une hypothèse formulée rapidement, et qui n'a jamais fait l'objet d'une discussion sérieuse par les psychanalystes de langue française, à ma connaissance. Certes, cette mention de l'islam intervient dans le sous-chapitre relatif aux difficultés, dans lequel Freud s'excuse de ses connaissances limitées dans ce domaine, pour l'écarter aussitôt de son objet d'étude. Il est probable que cette incidente dans le dernier livre de Freud n'a pas beaucoup attiré l'attention, tant l'islam était resté longtemps loin des foyers de l'interrogation moderne, et assigné exclusivement dans les réserves de l'orientalisme. C'est bien le surgissement d'un aspect de cette religion sur la scène actuelle du monde, d'une manière quotidienne depuis une vingtaine d'année, qui conduit à la prendre en compte. Mais il faudrait prendre garde à ne pas assimiler tout l'islam, aux mouvements radicaux qui se manifestent d'une manière violente. Je n'aurais pas fait cette remarque ici, qui va de soi en principe dans un milieu cultivé, si je n'avais entendu Julia Kristéva faire l'amalgame dans sa conférence, et plus radicalement encore dans le discours écrit qu'elle m'a donné. Je regrette encore une fois de ne pouvoir en discuter avec elle. On ne peut oublier que toutes les religions ont leur intégrisme, que la théologie chrétienne dont elle fait l'éloge l'était aussi pour une part, extrêmement violente, et qu'elle recèle aujourd'hui encore de telles forces, heureusement pas les seules.

Néanmoins, ce surgissement de l'islam sur la scène du monde se produit dans un décalage qu'il faut relever, avant tout traitement de la question de l'islam aujourd'hui.

En effet, alors que le judaïsme et le christianisme en Occident sont passés par une relecture sécularisée, par une déconstruction et une traduction historique et anthropologique, l'islam n'a pas connu intensivement ce travail considérable dans la pensée et dans la réalité sociale et subjective. Cette situation implique deux conséquences au moins que je souhaite évoquer rapidement.

La première est que si l'islam et les Musulmans sont bien entrés progressivement dans la modernité depuis le dix-neuvième siècle, cette entrée s'est faite dans la violence coloniale et sans l'éclairage de la pensée moderne, ou si l'on veut sans les *Lumières* qui sont restées le privilège d'une élite. C'est une modernité de l'ombre, ou bien une modernisation insue, voire même inconsciente pour la majorité des musulmans. La *kulturarbeit* moderne n'a pas avancé du même pas que la transformation matérielle de ce monde. Le fait même que la psychanalyse reste à ce jour balbutiante dans le monde musulman, même quand il s'agit de sociétés très proches de l'Europe, est symptomatique de cette condition, comme si le sujet musulman d'aujourd'hui n'avait pas accès à l'appareil de lecture qui corresponde aux conditions de sa psyché actuelle. D'où sans doute, l'effet d'illisibilité inquiétante de son identité et de son monde, qui est à la racine d'une révolte métaphysique désespérée de masse qui veut restaurer l'interprétation théologique familière et rassurante.

La deuxième considération est que l'intensification de la demande et de l'offre religieuse dans les sociétés musulmanes d'aujourd'hui n'a pas le même caractère que dans des sociétés qui sont passés par la sécularisation du *tabou*, et la substitution de l'Etat à l'institution traditionnelle du *totem*, c'est-à-dire à la référence au père dans l'économie symbolique de la société. Même si l'Etat « moderne » dans les sociétés islamiques a été instauré, il n'a pas délogé dans la plupart des cas, les organisations traditionnelles, notamment familiales ; il s'est greffé sur elles, les a ébranlées, mais n'a pas acquis les monopoles qu'il a acquis dans les sociétés occidentales. De même, la sécularisation de l'interdit n'a eu lieu que partiellement, et n'a pas atteint les structures subjectives profondes. C'est pourquoi, il n'y a pas à proprement dit *un retour* de ce qu'on appelle « religion » dans le monde musulman, parce que la structure religieuse du lien social et son répondant subjectif ne se sont pas affaiblies, mais se sont décomposés sous les effets de la scientification de la conception du monde et la capitalisation marchande des échanges. Contrairement à ce que l'on pensait, et

Freud le premier, la religion n'a pas reculé ici sous les effets des progrès de la science, mais est sortie du cadre de l'institution religieuse traditionnelle et s'est décomposée. La décomposition de la religion et son entrée en composition avec le discours de la science et l'organisation du marché est le fait majeur de la situation actuelle. Il faudrait être ici plus précis et envisager le problème dans telle ou telle région, telles ou telles sociétés du vaste monde musulman, mais je n'ai pas le temps de le faire.

Cependant, le schéma de la décomposition de la religion et sa recomposition avec le discours de la science et avec les techniques, l'apparition d'un marché du religieux mondialisé, ce schéma est me semble-t-il valable, moyennant des nuances et des variations selon les situations. C'est là, me semble-t-il que le progressisme de Freud dans *L'Avenir d'une illusion*, plus de quatre vingts ans après sa parution, me semble contredit par l'évolution actuelle, bien que Freud envisage la libération des doctrines religieuses sur un plus long cours. Certes, ce texte est très fortement contextualisé dans la situation historique européenne, mais il comporte des pistes qui peuvent être très fécondes pour penser ce qui arrive avec l'islam aujourd'hui du point de vue social et subjectif, étant entendu que je laisse de côté la question politique qui est d'une très grande importance, question que j'ai abordée ailleurs. Je souligne simplement ceci, que l'on ne peut traiter du fait religieux seulement comme un fantasme, que la religion s'inscrit dans une réalité sociale, économique et politique, bref dans la vie matérielle et pas seulement dans des textes écrits il y a plusieurs millénaires.

L'Avenir d'une illusion tient compte à plusieurs reprises de cet aspect concret et matériel, notamment lorsque Freud parle des opprimés. *L'Avenir d'une illusion* est du reste un texte bien plus complexe qu'en apparence, certes comme le sont souvent les textes de Freud, mais celui-ci a la particularité qu'il comporte une teneur très élevée de sa propre réfutation, et bien au-delà du dialogue imaginaire avec son contradicteur (le pasteur Pfister à l'arrière plan). Parmi les arguments susceptibles de nous être utiles pour penser l'effervescence religieuse dans le monde musulman, j'en emprunterai deux au moins qui coïncident avec les faits observés dans la clinique et dans les productions culturelles.

Le premier est celui relatif à la sécularisation de l'interdit, ce que Freud appelle « fonder socialement l'interdit culturel » (p. 182). Freud voit bien, en effet, que le transfert de l'imputation de l'interdit de Dieu à l'homme et de la prescription croyante à la construction rationnelle, ouvre la possibilité d'un saut périlleux et d'un échec qui pourrait avoir de graves conséquences. La raison en est que la religion est plus proche de ce qu'il appelle « la vérité

historique » de l'interdit, autrement dit de l'émotion liée à l'*Hilflosigkeit* (la détresse infantile) et au père idéalisé. L'interdit sécularisé procède d'un nettoyage émotionnel qui lui confère en somme, moins d'efficacité subjective que l'interdit religieusement galvanisé. Or, dans les discours tenus aujourd'hui dans le monde musulman, par exemple avec l'accroissement vertigineux et sauvage du phénomène des fatwas, c'est cet enjeu qui apparaît d'une manière centrale. Les hommes de religion tentent de faire feu de tout bois pour empêcher le processus de sécularisation de l'interdit, ou bien tentent de le reconvertir religieusement. Mais ce phénomène ne s'est amplifié que parce qu'il répond à une demande sociale très forte où apparaît l'amplification du sentiment de culpabilité dans les masses et la demande de rédemption qui lui est corrélative. C'est pourquoi l'expiation, le sacrifice et le martyr deviennent des faits fréquents. Cela est rendu possible par un monde où les repères traditionnels de l'interdit ont été ébranlés et où l'excès de jouissance menace de tous côtés avec la logique de la consommation et ses images. Sur le plan clinique, j'observe chez beaucoup de patients de tradition musulmane en analyse, le travail psychique difficile de traduire les interdits religieux avec leurs efficacités émotionnelles, en interdits sécularisés. Les enjeux transférentiels autour de la figure du père idéalisé sont au premier plan. Car, le recours à l'interdit religieux ritualisé procure un soulagement psychique très efficace, tant que les motions et les conflits infantiles n'ont pas été analysés et surmontés. Mais les croyances primitives ne sont pas complètement dépassables, parce qu'elles comportent cette dimension de la reconnaissance liant la survie de l'individu à l'appartenance à sa communauté de naissance, comme si cette communauté de naissance était son espèce, l'espèce humaine.

Le deuxième aspect que je relève dans *L'avenir d'une illusion* et qui me semble très parlant quant à la situation des sujets modernes dans le monde musulman est celui qui a trait à la conversion de la névrose collective en une névrose individuelle privée. Freud le remarque dans d'autres textes, relatifs par exemple à la position de détachement du poète ou du créateur d'une manière générale, par rapport à sa communauté. Il est exposé à l'accusation de trahison de sa communauté. Pour pouvoir accéder à l'autonomie subjective par rapport aux croyances de sa communauté, il faut certaines conditions propices aux élaborations individuelles qui permettent de renoncer aux protections collectives. Or, ces conditions dépendent de l'éducation scientifique et de la garantie des libertés politiques qui ne sont pas réunies aujourd'hui dans le monde musulman. La mode aujourd'hui est à la critique des droits de l'homme, mais sans les droits de l'homme, il n'y a pas de psychanalyse, et les expressions de l'inconscient seraient considérées comme des délits. Tout cela, Freud l'inclut dans le travail de

la culture (kulturarbeit) et dans la problématique de ce qu'il appelle « le surmoi culturel », notion qui n'a pas été suffisamment prise en compte, à mon sens, en psychanalyse, du moins en France. En quelques mots, je dirai que *L'avenir d'une illusion* suppose une démocratisation de la vie politique et sociale qui permette de se séparer du projet théologico-politique des religions et de cantonner leur prétention au salut, à un espace public-privé limité. C'est cette possibilité qui n'est pas encore réalisée dans le monde musulman aujourd'hui. Ce n'est pas là une tâche facile, rapide et paisible, si on veut bien se rappeler de ce qui s'est passé en Europe même, il n'y a pas longtemps. De plus, je rappelle ici que le nationalisme en Europe a souvent récupéré le projet théologico-politique et les émotions religieuses, comme l'ont montré les travaux, par exemple d'Ernest H. Kantorowicz, dans « Mourir pour la patrie »². On connaît le prix humain de tout cela.

Je voudrais maintenant en venir à l'hypothèse de Freud à propos de l'islam dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Mon admiration pour l'invention freudienne que je considère comme une avancée pour la civilisation, ne me conduit pas pour autant à adhérer à la parole de Freud une révélation, ni à considérer que ses propositions théoriques et notamment la part spéculative de sa pensée comme un acquis définitif. Comme je l'ai indiqué tout au début, le passage sur l'islam est amené avec beaucoup de précautions et d'invocations de l'insuffisance de ses connaissances. Je cite le point essentiel de ce passage : « *La récupération (Wiedergewinnung) de l'unique et grand Père-originaire (Urvater) produisit chez les Arabes une extraordinaire élévation de la conscience de soi, qui conduisit à de grands succès temporels mais s'épuisa aussi en eux. Allah se montra beaucoup plus reconnaissant à l'égard de son peuple élu que jadis Yahvé à l'égard du sien. Mais le développement interne de la nouvelle religion s'immobilisa bientôt, peut-être parce qu'il manquait l'approfondissement qui produisit, dans le cas juif, le meurtre perpétré sur le fondateur de la religion*³. »

Cette formulation insère bien le cas de l'islam dans le cadre général de sa théorie de la religion, au regard de la question centrale du père, selon laquelle le père est le fondement de la spiritualité, spiritualité dont la quintessence réside dans le meurtre du dit père. Cependant, il y a deux problèmes qui doivent être posés ici.

² E H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie* (1951), trad. L. Mayali, Paris, Fayard, 2004.

³ S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1986, préface de Marie Moscovici, p. 185 et ss.

1- D'abord le meurtre du père dans le judaïsme, comme dans le christianisme est une interprétation et une construction de Freud. Il n'est nullement question du meurtre du père ni dans le judaïsme, ni dans le christianisme, Freud ne trouve pas donc dans l'islam, ce qui n'existe pas non plus dans les deux autres religions monothéistes. Même dans le cas du christianisme, c'est du fils qu'il s'agit. Alors, on peut interpréter ce meurtre comme proche d'un aveu du meurtre du père, mais c'est une interprétation. Mais alors si on interprète et reconstruit, interprétons et construisons partout. On pourrait montrer que ce meurtre refoulé existe aussi dans l'islam. Faut-il rappeler que le parricide est un fantasme structural dans toute l'humanité, et que sa mise en œuvre comme fiction anthropologique avec la mort de Dieu est un effet de la modernité européenne.

2- Si l'islam récupère l'*Urvater*, dans ce cas nous sommes en contradiction avec les thèses de Freud, car avec le père originaire il n'a pu y avoir d'édifice social, de droit, de civilisation, de spiritualité. Nous revenons à la horde primitive. Je ne sais quelles étaient les sources d'information de Freud sur l'islam, je les ai cherché vainement. Il me semble que dans cette formulation, en ramenant la figure du père primitif de *Totem et Tabou* pour expliquer les ressorts de l'islam, nous retrouvons chez lui, sous un autre habillage, l'antagonisme paulinien de l'esprit et de la chair représenté par les deux fils d'Abraham. D'un côté spiritualisation par le meurtre du père dans le judaïsme et le christianisme, de l'autre côté, défaut de spiritualité par la présence de la force brute. A moins de penser que partout le père primitif ne cesse de revenir là-même où on prétend en avoir fini avec lui, ce qui me semble plus cohérent avec l'histoire réelle des groupes humains.

L'enquête à l'intérieur des constructions de l'islam autour de la question du père, m'a amené à un résultat tout autre, un résultat qui envisage des voies nouvelles de la spiritualité dans le monothéisme même, une spiritualité qui ne procède pas nécessairement du père. Bien sûr cela va heurter le privilège paternaliste et phallogocentrique répandu chez beaucoup de psychanalyste, mais qu'importe, si le déplacement de la psychanalyse vers l'islam ouvre une nouvelle perspective, refoulé par Freud lui même et par son paulinisme. Je voudrais retracer les grandes lignes des résultats de cette recherche :

- 1- Le ressort spirituel de l'islam apparaît à maints égards, plutôt comme une tentative de *renoncement au père* dans le noyau même de sa structure théologique, autrement dit d'abstraire Dieu de tout rapport avec la figure de la paternité, de tout système de filiation imaginaire ou symbolique humaine. Cette abstraction n'est pas

aristotélicienne comme le dit J. Kristeva dans sa conférence, il s'agit-là du dieu tardif des philosophes musulmans du XI^e siècle, rappelons que l'islam est fondé au VI^e siècle. Le Dieu coranique est plutôt parménidien, comme le suggère le grand islamologue français J. Berque, à travers une comparaison, entre un passage coranique et le fragment 8 de Parménide qui dit : « [...] *qu'étant inengendré, il est aussi impérissable, entier, unique, inébranlable et sans terme.* / Ni il était une fois, ni il sera, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un continu. »⁴. En fait le Dieu de l'islam est un Dieu mosaïque, car Allah n'est devenu que par la suite un nom propre, ce mot signifie « Le Dieu ».

- 2- Cette tentative de renoncement au père, je dis bien tentative, car je pense qu'elle est limitée et qu'elle tourne court pour des raisons que je vais indiquer, est prédéterminée par les premières écritures monothéistes, par *La Bible* elle-même, et tout particulièrement dans *La Genèse* où s'effectue le montage généalogique et éthique premier autour d'Abraham, de ses deux femmes, l'épouse-maîtresse Sarah et la servante Agar, et de ses deux fils : Isaac et Ismaël. En effet, l'épisode de la révolte d'Agar pour avoir refusé de n'être qu'un utérus d'emprunt pour les maîtres, se termine par son renvoi dans le désert avec son fils. Mais, à y regarder de près, le Dieu de *La Genèse* conclut avec cette femme une seconde alliance, par rapport à la première alliance avec Abraham. Car le Dieu de *La Genèse* reconnaît à Agar le droit d'avoir une postérité propre à elle, lui promet une nation en descendance, bien plus : elle a le privilège d'être la seule femme du récit biblique à avoir vu Dieu sans mourir. Je rappelle que Spinoza considère Agar comme une prophétesse, alors qu'elle est presque systématiquement ravalée chez les commentateurs des écritures et au premier chef Saint-Paul. Il y a ainsi, dès les premières écritures monothéistes, la reconnaissance d'une autre voie spirituelle qui ne passe pas par la relation entre Dieu et le père, mais entre Dieu et une femme opprimée à laquelle est reconnu un droit généalogique propre.
- 3- Cette voie spirituelle, lorsqu'on examine toute sa portée symbolique, se fonde d'abord sur la reconnaissance éthique du droit d'une femme à ne pas être un instrument vivant (c'est la définition antique de l'esclave), ou si l'on veut, de ne pas être qu'une matrice au profit des maîtres. Car Agar devait faire un enfant aux maîtres âgés et en panne de

⁴ Parménide, *Le Poème* : Fragments, trad. M. Conche, PUF, 1996, p. 127.

postérité. Ensuite, cette femme va endurer le rejet ou la répudiation par le patriarce, l'errance dans le désert, et surtout pour l'enfant de n'avoir pas été sauvé de la détresse par le père, mais par un Dieu conférant à la mère, la capacité de voir la source dans le désert. Au niveau de ce que Freud considère comme étant à la racine même du sentiment religieux, c'est-à-dire de l'*Hilflosigkeit*, nous avons là, un recours qui ne passe pas par le père. Il passe par une altérité qui entend, si l'on se réfère à la phrase dans la Bible qui conclut le moment où Agar trouve la source qui la sauve avec son fils : « Dieu a entendu l'enfant dans le lieu où il est » (21 :17-20). Littéralement donc : Isma'el, Dieu entend. Cette altérité qui entend l'enfant dans son lieu pour le sauver, cette femme qui voit ce qui sauve là-même où s'étend l'espace inhospitalier du désert et de la solitude radicale, cette voyance maternelle constitue une autre théorie du religieux, au sens étymologique même de la notion de théorie en grec : θεωρεῖν voir et contempler (et en arabe aussi : *nadharya* qui est vue). Je résumerai cela, en disant qu'il y a une spiritualité dont le ressort psychique est l'entente de l'Autre (le grand Autre Lacanien), articulé au regard de la mère comme réponse à la détresse infantile, et qui se passe du père dans l'exacte mesure où le père laisse tomber l'enfant.

- 4- Mon hypothèse est que l'islam (terme qui signifie ce qui sauve après l'abandon) procède de ce ressort spirituel, et c'est la raison pour laquelle, cette religion exclut explicitement tout rapprochement entre Dieu et le père. D'autant que si l'on regarde le montage généalogique de *La Bible*, du côté d'Issac, Dieu intervient miraculeusement dans la procréation sur le corps de Sarah, ce qui est le prototype de l'intervention divine dans le corps de Marie, alors que du côté d'Ismaël, la procréation est le fait naturel de l'insémination du corps d'Agar par Abraham, sans aucune intervention divine. Du côté judéo-chrétien, le rapprochement entre Dieu et le père se joue dans une fusion de l'insémination spirituelle et réelle ; du côté de l'islam, c'est l'écart incommensurable entre les deux : *l'insémination est réelle et c'est la survie de cette insémination qui est spirituelle*. Ici ce n'est pas la vie, mais la survie qui est source de foi. A l'appui de cette hypothèse, on peut montrer combien le texte coranique est peu amène à l'égard des pères d'une manière générale, et n'exhausse pas leur figure en idéal. Ainsi en est-il d'ailleurs du fondateur de l'islam qui n'est pas considéré comme un père : c'est en tant qu'orphelin et errant qu'il est sauvé. L'orphelin est l'un des surnoms du fondateur de l'islam. Il y a donc une référence au père mort.

- 5- La tentative de renoncement au père comme ressort du monothéisme islamique, je ne pourrai ici lui donner tout le développement qu'elle mériterait, mais indiquons tout de suite que cette proposition semble contredire la thèse constante de Freud, formulée d'abord dans *Totem et Tabou*, de penser la *Sehnsucht du père*⁵ (*la désirance du père*) à la racine de la création des dieux et des formations religieuses. Cependant, on se souvient que dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Freud évoque la possibilité d'un renoncement au père comme une possibilité de la sublimation (chez Léonard) qui réside dans le fait de n'avoir pas besoin de s'appuyer sur la transfiguration du père en Dieu. La transfiguration du père en Dieu relève de l'idéalisation, alors que le renoncement au père, relève de la sublimation. Certes, cela nous entraînerait à penser la religion du côté de la sublimation et non de l'idéalisation et de l'illusion. Mais pourquoi refuserait-on la possibilité de processus sublimatoires partiels dans la spiritualité religieuse ? Que l'on songe aux apports de chacune des religions monothéistes aux arts, aux littératures, à la philosophie, au droit, etc, bref à tout ce que Freud lui-même avait qualifié de contribution à la civilisation. Mais qu'est-ce que la civilisation, jusqu'à la possibilité européenne datant d'il y a deux siècles de se passer de Dieu, sinon une civilisation religieuse pour l'ensemble de l'humanité ?
- 6- En proposant de voir la tentative de renoncement au père comme l'un des ressorts de la religion islamique, je précise que cette tentative ne va pas jusqu'au bout et rencontre ses limites théologique, sauf dans la mystique musulmane, le soufisme, qui joue un rôle très important. Avant d'en venir à la raison de cet échec théologique, je précise que cette tentative de renoncement au père, si l'islam en porte les marques évidentes, elle est également présente dans le judaïsme et le christianisme dans un autre style. Je pense même que l'une des forces de l'invention du monothéisme réside bien dans un renoncement au père préalable, mais que ce renoncement est contrarié ou rattrapé par un processus inversement violent qui use de l'idéalisation du père, processus qui réside dans l'insupportable que représente le renoncement initial. Autrement dit, le monothéisme serait composé de deux forces antagonistes en même temps, et c'est là *toute sa force*: d'être à la fois une solution du côté du renoncement au père et en même temps une solution de renforcement de sa toute puissance. Au fond, je reproche à Freud et aux psychanalystes qui le suivent sur ce plan, d'avoir adopté un point de vue

⁵ Traduite par « désirance pour le père », S. Freud, *Totem et Tabou* (1912-13), *O C.* XI, p. 367.

paternaliste de la spiritualité, d'avoir négligé l'existence d'une voie spirituelle féminine que le monothéisme originel entrevoit, mais répudie.

- 7- La répudiation d'Agar et le refoulement de la deuxième alliance, voilà le levier de ce problème. Je ne peux ici, dans les limites de ce temps de parole, l'exposer complètement, je l'ai fait dans mon livre traduit en anglais sous le titre : *Psychoanalysis and the Challenge of Islam* (University Of Minnesota Press, Menneapolis, 2009). La répudiation d'Agar, c'est-à-dire son abandon dans le désert avec son fils, suppose un époux et un père défaillant, absent, et une alliance entre la mère et Dieu pour sauver le fils. C'est une sorte de pietà renversée, ou une pietà de la survie. Elle attend toujours son Michel-Ange. Pourquoi le renoncement au père tourne court avec la théologie islamique. Parce que bien que le fondateur de l'islam affirme être le descendant d'Ismaël, le texte coranique ne mentionne pas Agar, alors qu'il cite et bénie Sarah. Mon hypothèse est qu'il était difficile au fondateur de l'islam de convaincre les fiers arabes du désert qu'ils étaient les descendant d'une servante, et d'un fils abandonné par son père. D'avantage même, le récit coranique organise les retrouvailles d'Abraham et de son fils, alors que ces retrouvailles n'ont lieu dans *La Bible* que lors de la mort d'Abraham. Voilà donc le retour de la spiritualité du père qui efface celle de la mère. Il a fallu plus d'un siècle, et des débats incroyables pour que les musulmans après la mort du fondateur de l'islam, reconnaissent Agar et l'adoptent. Mais aujourd'hui encore, on compte dans le monde musulman pour neuf Sarah attribués comme prénoms aux filles, une seule Agar.

Le temps étant limité, je dois maintenant conclure ce propos, en affirmant que la recherche psychanalytique sur l'islam, nous montre l'existence d'une tentative de voie spirituelle qui ne passe pas par le père et son meurtre, mais par le rapport entre le féminin et un divin qui entend. La spiritualité ne réside pas ici dans le meurtre du père, mais dans la survie et le secours apporté à l'enfant, non pas seulement le secours physique, tout à fait nécessaire, mais la survie comme entente de la détresse par l'Autre. Cette tentative existe dès les origines des écritures monothéistes, l'islam en descend, mais sa théologie ne la soutient pas. C'est dans le soufisme, et dans certaines productions culturelles qu'elle réapparaît. C'est par exemple la posture de Shéhérazade dans les *Mille et Une Nuits*, où la femme vient à bout de la folie meurtrière du tyran, uniquement par la parole.

Je pense, mais je n'aurais pas le temps de parler de cette piste de réflexion, que c'est le monde sécularisé et démocratique, celui où sont reconnus les droits humains de chacun indépendamment de sa généalogie, qu'il y a véritablement la possibilité d'un renoncement au père. Non pas une société sans père comme on a cru à un certain moment, mais des pères sur lesquels on s'appuie, pour pouvoir s'en passer ensuite dans le vivre ensemble, c'est-à-dire politiquement. Je pense qu'il s'agit là d'une nouvelle tentative spirituelle pour l'humanité, là où le monothéisme a échoué, mais rien ne garantit que cette tentative ne rencontre pas également un échec, notamment dû à la marchandisation du monde et du désir humain. La psychanalyse doit explorer cette possibilité, en reconnaissant que le féminin est aussi porteur d'une spiritualité, après *L'Avenir d'une illusion*, c'est-à-dire après la désillusion d'un avenir sans illusion.